

PROGRAMA DE ESTUDOS MEDIEVAIS

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO - UFRJ



**ATAS DA IV SEMANA DE
ESTUDOS MEDIEVAIS**

RIODEJANEIRO

14 A 18 DE MAIO DE 2001

Preparação: Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva e Leila Rodrigues da Silva

Editoração Eletrônica: Márcia Cristina da Rocha Martins

Capa: Márcia Cristina da Rocha Martins

Foto: Detalhe da arca de São Millán de Cogolla . Sec XI - Mosteiro de São Millán de Yuso. La Rioja. Espanha

Revisão: Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva e Leila Rodrigues da Silva

Impressão e Acabamento: Fábrica de Livros

SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão da, SILVA, Leila Rodrigues da.
(Org.)

Atas da IV Semana de Estudos Medievais do Programa de Estudos
Medievais da UFRJ.

Realizado no Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da UFRJ de 14
a 18 de maio de 2001.

336 p. - Rio de Janeiro, julho de 2001.

Programa de Estudos Medievais ISBN 85-88597-01-2

Idade Média

Filosofia

Literatura

Música

Pintura

História

Programa de Estudos Medievais

Largo de São Francisco, 1, sala 325-B

Centro - Rio de Janeiro - RJ

CEP 20051-070 E-Mail: pem@ifcs.ufrj.br

Edições

Márcia Cristina da Rocha Martins

mmartins@unikey.com.br

2595-1472 e 9157-9559

IV SEMANA DE ESTUDOS MEDIEVAIS

14 a 18 de maio de 2001

REALIZAÇÃO

Programa de Estudos Medievais da UFRJ
<http://www.ifcs.ufrj.br/~pem>

APOIO

ABREM - Associação Brasileira de Estudos Medievais
PROEG - Programa de Estudos Galegos da UERJ
NUEG - Núcleo de Estudos Galegos da UFF

PATROCÍNIO



Coordenação Geral

Leila Rodrigues da Silva
Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva

Comissão Organizadora

Carolina Fortes
Elisabeth da Silva Passos
Fabrícia Angélica Teixeira de Carvalho
Fani Farias de Souza
Helder Farago
Karina Murtha

Seleção dos Textos

Álvaro Alfredo Bragança Júnior
Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva
Leila Rodrigues da Silva
Maria do Amparo Tavares Maleval

Apoio técnico

Sérgio Genaro
Raiza Genaro

SUMÁRIO

1. Apresentação 11

2. Programação 13

3. Sessão de Abertura

Maria Elizabeth Graça de VASCONCELLOS

Revisitando os caminhos do Programa de Estudos Medievais 19

4. Conferências

Maria do Amparo Tavares MALEVAL

A Idade Média na Obra de Eça De Queirós 22

Fátima Regina FERNANDES

O poder na Baixa Idade Média Portuguesa (Primeira conferência do Curso: Cultura e poder na Baixa Idade Média Portuguesa)..... 34

Fátima Regina FERNANDES

Diálogos entre cultura e poder na obra de Pedro Afonso, Conde de Barcelos (Segunda conferência do Curso: Cultura e poder na Baixa Idade Média Portuguesa) 41

Fátima Regina FERNANDES

A Linhagem Dos Pereira No Ocaso Da Idade Média: Um Modelo de Análise Prosopográfica (Terceira conferência do Curso: Cultura e poder na Baixa Idade Média Portuguesa) 45

Álvaro Alfredo BRAGANÇA JÚNIOR

Poesia histórica e/ou realidade literária – Walther von der Vogelweide e a “Alemanha” nos séculos XII e XIII: uma abordagem culturalista 57

5. Iniciação à Pesquisa

Cláudia de Araújo ASSUMPÇÃO

A representação do herói no Poema do Cid **69**

Juliana Ribeiro BOMFIM

Religião e Religiosidade na Península Ibérica do Século XIII **73**

Jaqueline de CALAZANS

Aspectos de um Balanço Historiográfico: A Heresia Priscilianista na Galiza do século VI **77**

Ana Paula Sampaio CALDEIRA

A Tipologia da Santidade na Península Itálica entre os séculos XI e XIII **80**

Viviane Ferreira de CARVALHO

Traços Pagãos na Época Medieval – Um Pequeno Estudo em Tristão e Isolda **82**

Sâmia Chantre DAHÁS

Os Muçulmanos na Península Ibérica: uma primeira abordagem ao tema **87**

Maria Elisabete GUIMARÃES

A figura do rei Afonso X nas “Crónicas de los reyes de Castilla” **90**

Bárbara da Conceição de Mattos LIMA

Banco de Dados sobre os Textos Hagiográficos Elaborados na Península Ibérica entre os Séculos XI e XIII **93**

Isabel Cristina Alves MARTINS

El sacrificio de la misa e a propagação das normalizações papais em Castela Medieval **95**

Vanessa Monique Menduiña RODRIGUES

O Diabo em Gonzalo de Berceo **97**

Rejane Barboza da SILVA

Walther von der Vogelweide e as tensões políticas no Império Alemão na Baixa Idade Média: um Retrato Literário (Séc. XII e XIII) **103**

Daniele Gallindo Gonçalves e SOUZA

Convenção Social e Representação Literária: A Mulher na Literatura em Alemão da Baixa Idade Média: Um Exemplo em Der arme Heinrich, de

Hartmann von Aue	110
------------------------	-----

6. Comunicações

Iracema A. de ALENCAR

<i>Considerações Acerca da Apropriação da Escatologia Cristã na Península Ibérica Medieval</i>	115
--	-----

Mário Jorge da Motta BASTOS

<i>Igreja, Religião e Sociedade Senhorial na Península Ibérica (séculos IV/VIII)</i>	122
--	-----

Cláudio Umpierre CARLAN

<i>O Simbolismo e a Ideologia Cristã expressa nas Cunhagens de bronze dos séculos IV e V</i>	129
--	-----

Alcimar do Lago CARVALHO e Pedro Hasselmann NOVAES

<i>O carrilhão de sete sinos das Cantigas de Santa Maria: novas interpretações e reconstrução</i>	135
---	-----

Fabília A. T. de CARVALHO

<i>As Táticas Femininas e as Estratégias Masculinas na Vida de Santa Maria Egípcíaca</i>	142
--	-----

Yobenj Aucardo CHICANGANA-BAYONA

<i>As Tentações de Santo Antônio na pintura tardo-medieval de Hieronymus Bosch</i>	148
--	-----

Rita de Cássia Damil DINIZ

<i>A problemática da assistência nos concílios visigóticos do século VII</i>	154
--	-----

Helder FARAGO

<i>A Vida de Alice a Leprosa: Ritual, Corpo e Estigma no Século XIII....</i>	158
--	-----

Valéria Leão FERENZINI

<i>Romanização Católica e Imigrantes Italianos em Juiz De Fora: A “Questão São Roque” (1902 A 1920)</i>	163
---	-----

Fabiano FERNANDES

<i>Poder religioso e centralização régia nas vilas de Ega, Soure, Redinha e Pombal. 1248-1348</i>	167
---	-----

Carolina Coelho FORTES	
<i>Pressupostos Teóricos para o estudo da Hagiografia</i>	173
Edmar Checon de FREITAS	
<i>Rainhas Missionárias: O Papel Feminino na Evangelização das Casas Reais na Alta Idade Média</i>	180
Marcelo Pereira LIMA	
<i>Norma canônica e transgressão social: uma reflexão acerca das relações conjugais laicas</i>	187
Maria de Nazareth Accioli LOBATO	
<i>A Águia: uma Representação do Rei Ideal no Esope de Marie de France</i>	193
Marta LUZIE	
<i>Eckhart e as beguinhas: acerca do pobre de espírito</i>	201
Jefferson MACHADO	
<i>Antônio de Pádua: um franciscano</i>	205
Sooraya Karoan Lino de MEDEIROS	
<i>Política e Religiosidade no Inferno de Dante Alighieri</i>	209
Georgia Barbosa MORGADO	
<i>A permanência do imaginário medieval na literatura de cordel</i>	216
Anderson dos Santos MOURA	
<i>Frei Elias de Assis segundo as obras Vida I e Vida II do frade franciscano Tomás de Celano</i>	225
Karina MURTHA	
<i>Penitência e Escatologia: Uma abordagem histórica acerca do conteúdo da pregação de Francisco de Assis</i>	231
Denise da Silva Menezes do NASCIMENTO	
<i>Lepre e caridade: a atuação das beguinhas</i>	238
Elisabeth da Silva dos PASSOS	
<i>A Concepção Jurídica de Francisco de Assis Sobre a Vida Eremítica.....</i>	245
Rosário Rossano PECORARO	
<i>A concepção da História de Joaquim de Fiore</i>	251
Bianca Gomes PEREIRA	
<i>Um olhar sobre a renúncia ao sexo no monaquismo da Alta Idade Média</i>	258

<i>de Média</i>	258
Tamara QUÍRICO	
<i>Leitura do Quattrocento: Donatello</i>	264
Suzimar RIOJA	
<i>A Presença da Cavalaria nos Gerais Rosianos</i>	271
Marcio Toledo RODRIGUES	
<i>As Razões para o Crescimento dos Franciscanos presentes nas Fontes não-Franciscanas</i>	277
Sergio de Souza SALLES	
<i>A Onipotência Absoluta Divina e o Ceticismo Medieval</i>	281
Renata Rozental SANCOVSKY	
<i>Em Defesa do Corpo e da Mente: A Medicina e o Judaísmo Rabínico na Península Ibérica Medieval</i>	288
Bento Silva SANTOS	
<i>As “Quaestiones disputatae de Veritate”, Q. X (“De mente”). Tradução e notas ao art. 6: utrum mens humana cognitionem accipiat a sensibilibus</i>	292
Valéria Cardoso da SILVA	
<i>Saramago e a Transgressão do Ícone Medieval da Feiticeira</i>	297
Valéria Fernandes da SILVA	
<i>Saber e Gênero: Discutindo o Lugar do “Saber Intelectual” para os Franciscanos nos Escritos de Tomás de Celano</i>	304
Paulo Roberto SODRÉ	
<i>Um rosto sem vez na fortuna crítica das cantigas de amigo</i>	310
Fani Farias de SOUZA	
<i>Franciscanismo e Lepra no Século XIII</i>	318
Moisés Romanazzi TÔRRES	
<i>O Ataque à Hierocracia por Marsílio de Pádua</i>	323
Adriana ZIERER	
<i>Viagens ao Além e sua Difusão em Portugal no Final da Idade Média</i>	329

APRESENTAÇÃO

APRESENTAÇÃO

É com muita satisfação que apresentamos as Atas da *IV Semana de Estudos Medievais*. Neste volume encontram-se os textos da grande maioria dos trabalhos que integraram o referido evento, realizado entre os dias 14 e 18 de maio de 2001, promovido pelo Programa de Estudos Medievais da UFRJ, patrocinado pela FAPERJ e apoiado pela Associação Brasileira de Estudos Medievais, Programa de Estudos Galegos da UERJ e Núcleo de Estudos Galegos da UFF.

O encontro, cuja programação figura nesta publicação, privilegiou o intercâmbio acadêmico entre estudiosos do período medieval em distintas fases de formação. Concebida como uma atividade de caráter interdisciplinar, a *IV Semana de Estudos Medievais* contou com a participação de pesquisadores e interessados provenientes das áreas de História, Literatura, Filosofia, Artes, Música e afins.

As presentes Atas estão divididas em quatro sessões. A primeira corresponde à Abertura oficial do evento. Na segunda sessão, reproduzimos, seguindo a ordem da programação, as conferências ministradas, inclusive as que compuseram o curso *Cultura e poder na Baixa Idade Média Portuguesa*. Na terceira e quarta sessões, por ordem alfabética do sobrenome dos autores, reunimos os textos dos trabalhos selecionados pela comissão editorial formada pelos Professores Doutores Álvaro Alfredo Bragança Júnior, Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva, Leila Rodrigues da Silva e Maria do Amparo Tavares Maleval. Considerando os diferentes níveis das pesquisas apresentadas durante *IV Semana de Estudos Medievais*, optamos por reunir na terceira sessão os textos identificados com os primeiros estágios da investigação científica, reservando a quarta sessão para as demais comunicações.

Embora o conteúdo e o estilo de cada trabalho tenham sido rigorosamente respeitados, buscamos, na medida do possível, para facilitar a consulta e leitura desta obra coletiva, uniformizar a apresentação formal dos textos, bem como das notas. Para tal tarefa nos baseamos na obra *Manual de organização de referências e citações bibliográficas para documentos impressos e eletrônicos*, de Gildenir Carolino Santos, editada pela UNESP em 2000.

Acreditamos que estas Atas são uma importante amostragem do que vem sendo estudado sobre a Idade Média em nosso país, em especial no Rio Janeiro, permitindo verificar as tendências temáticas e teórico-metodológicas mais recentes, bem como a crescente qualidade da medievalística nacional.

Leila Rodrigues da Silva
Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva

PROGRAMAÇÃO

PROGRAMAÇÃO

Dias 14 a 18 de maio de 2001

Horário: 15h às 17h

Atividade: Sessões coordenadas

Dia 14

Horário: 17:30h às 18:10h

Atividade: Abertura

Prof^a. Dr^a. Maria Elizabeth G. de Vasconcelos (UFRJ)

“Revisitando os caminhos do Programa de Estudos Medievais”

Horário: 18:30h às 20:00h

Atividade: Conferência

Prof^a. Dr^a. Maria Amparo Tavares Maleval (UERJ)

“A Idade Média na obra de Eça de Queiroz”

Dias 15, 16 e 17

Horário: 17:30h às 19:30h

Atividade: Curso - “Cultura e poder na Baixa Idade Média portuguesa”

Prof^a. Dr^a. Fátima Regina Fernandes (UFPR)

Temas do Curso

15 de maio

“O poder na Baixa Idade Média portuguesa”

16 de maio

“Diálogos entre cultura e poder na obra de Pedro Afonso, Conde de Barcelos”

17 de Maio

“A linhagem dos Pereira no ocaso da Idade Média: um modelo de análise prosopográfica”

Dia 18

Horário: 17:30h às 19:30h

Atividade: Conferência

Prof. Dr. Álvaro Alfredo Bragança Júnior

“Poesia histórica e realidade literária - Walther von der Volgelweide e a ‘Alemanha’ nos séculos XII e XIII - uma abordagem culturalista”

Dia 18

Horário: 20h

Atividade: Encerramento

Concerto de Música Medieval - Grupo Atempo

SESSÕES COORDENADAS

Sessão 1 - Práticas Discursivas e Corpo na Idade Média

Coordenadora: Prof^a Ms. Renata Rozental Sancovsky

Participantes:

Adriano Augusto Kneipp - A prática discursiva de Agostinho de Hipona durante a Idade Média: um esboço das permanências

Bianca Gomes Pereira - Um olhar sobre a renúncia do sexo no monaquismo da Alta Idade Média

Hélder Farago - “A vida de Alice a Leprosa”: ritual, corpo e estigma no século XIII

Marcelo Pereira Lima - Norma canônica e transgressão social: uma reflexão acerca das relações conjugais laicas

Renata Rozental Sancovsky - Em defesa do corpo e da mente: a medicina e o Judaísmo Rabínico na Península Ibérica Medieval

Sessão 2 - Reflexões sobre a Literatura e o Teatro na Idade Média

Coordenadora: Prof^a. Ms. Cláudia Beltrão

Participantes:

Cláudia Valéria de Oliveira Pinto - As representações na Idade Média portuguesa: o teatro pré-Vicentino

Fabírcia A. T. de Carvalho - As táticas femininas e as estratégias masculinas na *Vida de Santa Maria Egípcíaca*

Maria de Nazareth Accioli Lobato - A águia: uma representação do rei ideal no “Esopo” de Marie de France

Maria Eugênia Mattos Luchsinger - A importância da imagem de Harûm Al-Raschid nos contos de *As mil e uma noites* para a compreensão do imaginário islâmico

Paulo Roberto Sodré - Um rosto sem vez na fortuna crítica das Cantigas de Amigo

Sessão 3 - Manifestações Artísticas na e sobre a Idade Média

Coordenador: Prof. Ms. Fabiano Fernandes

Participantes:

Alcimar do Lago Carvalho e Pedro Hasselmann Novaes - O carrilhão de sete sinos das Cantigas de Santa Maria: novas interpretações e reconstrução

Janaina Cardoso de Mello - o sagrado e o profano no olhar cinematográfico da Idade Média

Tamara Quírico - Leitura do *Quattrocento*: Donatello

Yobenj Chicangana-Bayona - As “Tentações de Santo Antônio” na pintura tardo medieval de Hieronymus Bosch

Sessão 4 - Expansão e Clericalização da Ordem Franciscana

Coordenadora: Prof^a Ms. Valéria Fernandes da Silva

Participantes:

Anderson dos Santos Moura - Frei Elias de Assis segundo as Obras *Vida I e Vida II* do frade franciscano Tomás de Celano

Jefferson Machado - Antônio de Pádua: um franciscano

Karina Murtha - Penitência e escatologia: uma abordagem histórica acerca do conteúdo da pregação de Francisco de Assis

Márcio Toledo Rodrigues - As razões para o crescimento dos franciscanos presentes nas fontes não -franciscanas

Sessão 5 - Idade Média e Literatura

Coordenador: Prof. Mestrando Marcelo Pereira Lima

Participantes:

Carolina Coelho Fortes - Pressupostos teóricos para o estudo da hagiografia
Georgia Barbosa Morgado - A permanência do imaginário medieval na literatura de Cordel

Giuliano Francesco Piacesi da Rocha - Viramundo, o Cavaleiro da Inocência - A atualidade da novela medieval em "O Grande Mentecapto", de Fernando Sabino

Suzimar Rioja - A presença da cavalaria nos gerais rosianos

Valéria Cardoso da Silva - Saramago e a transgressão do ícone medievo da feiticeira

Sessão 6 - A Igreja na História do Brasil

Coordenador: Prof. Dr. Francisco José da Silva Gomes

Participantes:

Eduardo José Crochet - A "Recristianização dos Intelectuais" a partir das revistas *Esprit* e *A Ordem* (1920 - 1970)

Mabel Salgado Pereira - Romanização e Reforma Católica da Igreja em Juiz de Fora: projeto e limites (1890-1924)

Valéria Leão Ferenzini - Romanização católica e imigrantes italianos em Juiz de Fora: a "Questão São Roque" (1902 a 1920)

Sessão 7 - Reflexões sobre o Poder e a religião na Idade Média

Coordenadora: Prof^a. Ms. Marta Silveira Bejder

Cláudia de Araújo Assumpção - A representação do herói no *Poema do Cid*

Isabel Cristina Alves Martins - *El Sacrificio de la Misa* e a propagação das normalizações papais em Castela Medieval

Jaqueline de Calazans - Aspectos de um balanço historiográfico: a heresia priscilianista na Galiza do século VI

Maria Elisabete Guimarães - Afonso X nas "Cronicas de los Reyes de Castilla"

Tatiana Rocha Custódio - *O Elogio a Nova Milícia*

Sessão 8 - Legislação e religiosidade na Península Ibérica medieval

Coordenadora: Prof^a Dr^a Ana Beatriz Frazão Ribeiro

Participantes:

Andrea Álvares da Cunha - Os mouros através dos forais de Palmela (1170-1175)

Beatris dos Santos Gonçalves - As práticas mágicas através das legislações no Portugal Medieval (século XV)

Iracema Andrade de Alencar - Considerações acerca da apropriação do mito escatológico cristão na Península Ibérica Medieval

Juliana Ribeiro Bomfim - Religião e religiosidade na Península Ibérica do século XIII

Luciana Felipe Cardoso - A Ordem de Cristo e a formação da nacionalidade portuguesa

Vanessa M. Menduiña Rodrigues - O diabo em Gonzalo de Berceo

Sessão 9 - *Revista de Estudos Celtas e Germanos*

Coordenador: Prof. Dr. Álvaro Bragança

Participantes:

Adriana Zierer e Adriene Baron Tacla - Simbologias dos Celtas

Adriene Baron Tacla - *BRATHAIR on line*

Daniela Bibiani e Moisés Romanazzi Tórres - Os germanos na Idade Média

Sessão 10 - *Iniciando a Pesquisa em Idade Média*

Coordenadora: Prof^a Mestranda Carolina Coelho Fortes

Participantes:

Ana Paula Sampaio Caldeira - A tipologia da santidade na Península Itálica entre os séculos XI e XIII

Bárbara da Conceição de Mattos Lima - Banco de dados sobre os textos hagiográficos elaborados na Península Ibérica nos séculos XI e XIII

Edison Kock de Araújo Neto - O Cristianismo e as sobrevivências pagãs na Galiza no século VI

Sâmia Chantres Dahas - Os muçulmanos na Península Ibérica Medieval: uma primeira abordagem ao tema

Sessão 11 - *Franciscanismo e Cidade no século XIII*

Coordenadora: Prof^a Dr^a Maria do Carmo Parente Santos

Participantes:

Claudia Mendes dos Santos Gonçalves - A arquitetura gótica das igrejas germânicas no século XIII

Elisabeth da Silva Passos - A concepção jurídica de Francisco de Assis sobre a vida eremítica

Fani Farias de Souza - Franciscanismo e lepra no século XIII

Miriam Lourdes Impellizieri Silva - O santo e a cidade: os exemplos de Clara e Francisco de Assis

Valéria Fernandes da Silva - Saber e gênero: discutindo o lugar do “saber intelectual” para os franciscanos nos escritos de Tomás de Celano

Sessão 12 - *Religiosidade e Assistência da Idade Média*

Coordenadora: Prof^a Dr^a Gracilda Alves

Participantes:

Denise da Silva Menezes do Nascimento - Lepra e caridade: a atuação das beguinhas

Flavia Gonçalves F. da Silva - O País da Cocanha e outras terras maravilhosas: um paraíso alcançável

Marta Luzie Frecheiras - Mestre Eckhart e as beguinhas

Sooraya Karoan Lino de Medeiros - Política e religiosidade no Inferno de Dante Alighieri

Sessão 13 - A inserção do Cristianismo nas sociedades alto medievais

Coordenador: Prof. Ms. Mário Jorge da Motta Bastos

Participantes:

Cláudio Umpierre Carlan - O simbolismo e a ideologia cristã expressa nas cunhagens de bronze dos séculos IV e V

Edmar Checon de Freitas - Rainhas missionárias: o papel feminino na evangelização das casas reais na Alta Idade Média

Mário Jorge da Motta Bastos - Igreja, religião e sociedade senhorial na Península Ibérica - séculos V/VIII

Rita de Cássia Damil Diniz - A problemática da assistência nos concílios visigóticos do século VII

Sessão 14 - Igreja e Poder no Medievo

Coordenador: Prof. Dr. Francisco José da Silva Gomes

Participantes:

Adriana Zierer - Viagens ao além e sua difusão em Portugal no final da Idade Média

Daniela Bibiani - Casamento na Gália merovíngia do Século VI

Fabiano Fernandes - Poder religioso e centralização Régia nas vilas de Ega, Soure, Redinha e Pombal (1248-1348)

Moisés Romanazzi Tórres - O ataque à hierocracia por Marsílio de Pádua

Sessão 15 - Representação Histórica e Discurso Literário na Baixa Idade Média Alemã: Romance e Poesia como Texto e Pre-texto Social

Coordenador: Prof. Dr. Álvaro Bragança

Participantes:

Ava Batista Ferreira - Misericórdia de Deus e a miséria do mundo: "Der Arme Heinrich" e o modelo cristão da sociedade cavaleiresca do século XII

Daniele Gallindo Gonçalves e Souza - Convenção social e representação literária: a mulher na literatura em alemão da Baixa Idade Média: um exemplo em Der Arme Heinrich, de Hartmann von Aue

Rejane Barbosa da Silva - Walter von der Vogelweide e as tensões políticas no Império Alemão na Baixa Idade Média: um retrato literário (séculos XII e XIII)

Viviane Ferreira de Carvalho - Traços pagãos na época medieval - um pequeno estudo em Tristão e Isolda

Sessão 16 - Teologia e Filosofia Medieval

Coordenador: Prof. Dr. Paulo André L. Parente

Participantes:

Guilherme Wyllie - A noção de consequência no século XII

Jorge Augusto da Silva Santos - A Onipotência Absoluta Divi As "*Quaestiones disputatae de Veritate*", Q. X ("De mente"). Tradução e notas ao art. 6: *utrum mens humana cognitionem accipiat a sensibilibus*

Rosário Rossano Pecoraro - A concepção da História de Joaquim de Fiore

Sérgio de Souza Salles - A onipotência absoluta divina e o ceticismo medieval

SESSÃO DE ABERTURA

REVISITANDO OS CAMINHOS DO PROGRAMA DE ESTUDOS MEDIEVAIS

Maria Elizabeth Graça de Vasconcellos*

Sinto-me honrada por ter sido convidada para participar deste evento, aqui no Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da UFRJ, casa onde lecionei por onze anos. Sinto-me também satisfeita, por um lado, porque é um encontro de Estudos Medievais – e eu tenho dedicado grande tempo de minhas pesquisas ao estudo da História e Literatura medievais; e, por outro lado, porque é um encontro ligado à educação, à cultura, a um trabalho militante para um futuro melhor para o Brasil, pela certeza de que só através de um ensino qualificado podemos almejar uma sociedade mais equilibrada e mais justa. E esse tem sido também o meu trabalho como professora.

Começo recordando o parágrafo inicial do romance **O Grande Gatsby** de Scott Fitzgerald (1925): “E assim prosseguimos, botes contra a corrente, impelidos incessantemente para o passado”.

Tomo para mim, para nós, agora, o espírito dessa frase: que fascínio é esse que nos faz debruçar incessantemente para o passado que nos faz, seres de um presente sempre fugaz, buscar o passado?

Aqui reunidos para iniciar mais uma **Semana de Estudos Medievais** – a quarta –, estaremos, sem dúvida, revisitando um passado, já não tão próximo, em termos de **tempo físico**, mas ainda vizinho em se tratando de **tempo social** (e aqui incluo todas as nuances do significado **social**). E é dessa contigüidade que nos fala Georges Duby, em **Ano 1000, Ano 2000, na pista de nossos medos**:

As pessoas que viviam há oito ou dez séculos não eram nem mais nem menos inquietas do que nós. Em que esses homens e mulheres acreditavam, seus sentimentos, como eles viam o mundo? [...]

Basta inclinar-se um pouco na direção das profundezas da consciência, para descobrir atitudes que são muito próximas das dos nossos ancestrais longínquos.¹

Sobre a importância desse passado na formação de nosso “*mobilário social*” (para usar uma expressão de Norbert Elias), diz Jacques Le Goff, em **A Velha Europa e a nossa**, referindo-se à utensilagem tecnológica: “A Idade Média equipou a Europa.” Com efeito, assiste-se, no medievo, a um significativo avanço tecnológico, suporte para futuros e melhores empreendimentos: o desenvolvimento do uso do ferro, a propagação do moinho de água, o aumento e aprimoramento da frota marítima, o uso do arado de roda, o aperfeiçoamento dos arreios e atrelagens para bois e cavalos, para citar apenas alguns exemplos de *inovações*. E no que se refere aos **modelos comportamentais**, a Idade Média fornece tanto o modelo do **santo**, quanto o do **cavaleiro**, modelos esses que irão regular através dos séculos seguintes não só a relação entre os próprios homens, como também a relação entre o homem e o divino.

E o que dizer de nossos medos, nossos fantasmas, nossas utopias e esperanças? Afastamo-nos tanto assim de nossos antepassados do medievo? Em **O ano 1000, tempo de medo ou de esperança**, comenta Hilário Franco Jr:

A metáfora bíblica e medieval para os flagelos que rondavam a humanidade naquela época eram

* Doutora em Letras (UFRJ). Professor Adjunto da Faculdade de Letras da UFRJ.

guerreiros a cavalo, como hoje podem ser criaturas intergaláticas ou monstros robóticos. Mudam as formas, mas os fantasmas que atormentam o ser humano são eternos.²

Olhando para o passado, o nosso passado do ocidente cristão medieval, procuramos entendê-lo para que possamos, sobretudo, entender o nosso presente e projetar o nosso futuro. Recordando os ensinamentos de José Mattoso, o que o leitor da História busca é, enfim, uma resposta para as interrogações acerca de si mesmo.

E foi esse exatamente o propósito de um pequeno grupo de professores aqui do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, quando em 1991 – há dez anos, portanto –, organizou o **I Encontro de Estudos Medievais**. A coordenação coube a nós e às professoras Marilda Corrêa Ceribelli e Maria Sonsoles Guerras. Nascia, assim, a proposta de um fórum periódico onde pesquisadores – alunos de graduação, mestrandos e doutorandos, professores da UFRJ e convidados de outras universidades – pudessem expor o resultado de suas investigações.

Em 1993, sob nossa coordenação e da professora Maria Sonsoles Guerras, aconteceu o **II Encontro de Estudos Medievais**.

Em 1995, já sob a coordenação das professoras Leila Rodrigues Roedel e Andréia Cristina Frazão da Silva, realizou-se a **III Semana de Estudos Medievais** que afortunadamente redundou na publicação das conferências e das comunicações então apresentadas.

A rememoração da trajetória do Programa de Estudos Medievais mostra o empenho dos pesquisadores que atuam nessa área e sobretudo a coragem e a obstinação para continuar tal empreitada, sabendo-se que o espaço histórico em questão está além do oceano e lá guarda suas fontes primárias.

Mas como as dificuldades parecem constituir sempre a mola propulsora de qualquer conquista, aqui estamos mais uma vez reunidos para dar início à **IV Semana de Estudos Medievais**, sob a coordenação das professoras Leila Rodrigues da Silva e Andréia Cristina Frazão da Silva.

Relembrando a frase de início “E assim prosseguimos, botes contra a corrente, impelidos incessantemente para o passado.”, concluo dizendo que se, agora, durante esse encontro, estaremos olhando mais uma vez para o passado, o faremos com segurança, sem correr o risco de nos transformarmos, como a mulher de Lot do texto bíblico, em estátuas de sal, porque sabemos que lá – no medievo longínquo – poderemos ainda encontrar muitas respostas. Encaminhem-nos, então, para a apreciação das conferências e das comunicações porque **ouvindo mais aprendemos**. *Audiens sapiens, sapientior erit.*

Rio de Janeiro, 14 de maio de 2001.

¹ DUBY, Georges. *Ano 1000, Ano 2000, na pista de nossos medos*. São Paulo: Unesp. 1997. p. 140.

² FRANCO Jr, Hilário. *O ano 1000, tempo de medo ou de esperança*. São Paulo: Cia das Letras, 1999. p. 81.

CONFERÊNCIAS

A IDADE MÉDIA NA OBRA DE EÇA DE QUEIRÓS

Maria do Amparo Tavares Maleval*

Eça de Queirós (1845-1900) é um dos escritores portugueses de maior fortuna em terras brasileiras. Na atualidade, pelas muitas versões cinematográficas e televisivas da sua obra; e enquanto vivo, pelas diversas publicações de textos seus na *Gazeta de Notícias* do Rio de Janeiro, ou pelas críticas, nem sempre procedentes, que seus romances mereceram de nossos intelectuais mais prestigiados, como Machado de Assis. Sem nunca ter caído no esquecimento, no ano passado houve um recrudescimento do interesse pelo escritor e sua vasta produção: dentro das comemorações relativas a um século de seu falecimento, muitas e esmeradas publicações foram efetivadas em Portugal e no Brasil, da sua obra e de estudos que a ela ou ao autor se dedicam. Mas continuam raros os estudos que observam as atualizações da Idade Média por ele efetivadas. Daí que, ao debruçarmo-nos sobre este assunto, pensamos dar a nossa modesta contribuição aos estudos queirosianos.

Começamos por lembrar que a crítica tem dividido a obra de Eça de Queirós em três fases. A primeira delas “enevoada” de fantástico e com um certo fundo panteísta, a segunda inscrita na égide do Realismo-Naturalismo, o qual fora definido em 1871 por Eça, na sua famosa “Conferência do Cassino”, com destaque para os seguintes pontos:

1. O Realismo deve ser perfeitamente do seu tempo, tomar a sua matéria na vida contemporânea. Deste princípio, que é basilar, que é a primeira condição do realismo, está longe a nossa literatura. A nossa arte é de todos os tempos, menos do nosso.

2. *O Realismo deve proceder pela experiência, pela fisiologia, ciência dos temperamentos e dos caracteres*¹.

Propunha-se, dessa forma, uma estética que repudiava o passado e que promovia uma aproximação da ciência, utilizando-lhe os métodos. Configurava-se, pois, como uma assumida “reação contra o Romantismo”. No dizer do próprio Eça desta fase, “o Romantismo era a apoteose do sentimento: $\frac{3}{4}$ o Realismo é anatomia do caráter. É a crítica do homem. É a arte que nos pinta a nossos próprios olhos $\frac{3}{4}$ para nos conhecermos, para que saibamos se somos verdadeiros ou falsos, para condenar o que houver de mau na sociedade”².

Mas apesar desse repúdio ao passado, o Eça da fase final $\frac{3}{4}$ ou da transição para esta, através de *A relíquia*, como veremos $\frac{3}{4}$ a ele retornaria, se bem que dele se utilizando para criticar a sociedade oitocentista e os falsos valores em que se assenta o mundo ocidental. Essa terceira fase abrange, dentre outros escritos, os que claramente retomam a Idade Média e/ou o Franciscanismo, a saber: *A ilustre Casa de Ramires*, as vidas de santos, reunidas nas *Últimas páginas* e alguns contos, que a seguir analisaremos.

* Professora do Instituto de Letras da UERJ. Coordenadora geral da Pós-Graduação *Lato Sensu* em Letras da UERJ. Coordenadora do Programa de Estudos Galegos da UERJ. Diretora do Núcleo de Estudos Galegos da UFF. Vice Presidente da ABREM.

1. Os contos e hagiografias neomedievalistas

1.1. Antes de nos reportarmos a essas narrativas curtas da terceira fase queirosiana, retomaremos o incompleto texto “Galahad” que teria sido possivelmente escrito à roda de 1876, na fase predominantemente “realista” do autor, posteriormente à publicação de *O crime do Padre Amaro*. Inicia-se com um parágrafo, que descreve, a modo das rubricas teatrais, o cenário em que se encontra Sir Galahad. A seguir, ainda como no texto dramático, se indica a sua fala. Trata-se, pois, de uma narrativa em primeira pessoa, afastando-se desde aí da versão portuguesa da *Demanda do Santo Graal*³. Lembremos que Eça residira na Inglaterra de 1874 a 1888, tendo certamente contato com fontes inglesas diversas da matéria arturiana, sendo que o próprio nome do herói, Sir Galahad, ao invés de Galaaz, indicia tê-las assimilado.

Através do discurso de Galahad tomamos conhecimento, dentre outras coisas, dos trabalhos do rei Artur para “limpar a floresta de bandidos que vinham até Shalott roubar o centeio e a cevada”⁴; ou ainda o seu lamento de ver-se “abandonado das melhores lanças $\frac{3}{4}$ que vão perseguir uma luz errante que foge pelos caminhos”⁵. O caráter fantasista e inoperante do Graal é dessa forma destacado. O seu significado, cristianizado, é apresentado pela versão da monja irmã de Percival, reproduzida pelo narrador de 1.^a pessoa: a Santa Taça em que Jesus Cristo bebera na última ceia entre os apóstolos, ou na qual se recolhera o sangue coagado da sua ferida, trazida por José de Arimatéia⁶. Mas sobretudo o que o protagonista narra é a sua penosa busca, impelido pelas visões que tem do Graal, o modo como destruiu reinos pagãos e a sua condição de pureza. Não nos deteremos nas divergências para com a versão portuguesa da *Demanda*, como por exemplo na relação de irmandade, ao invés de paternidade, entre Lancelote e Galaaz⁷, ou na apresentação de Gawain como “flor de cortesia”⁸, ao invés de desvirtuador da Cavalaria, etc. Gostáramos apenas de destacar dois aspectos: o modo como termina a narrativa, com Galahad às portas do mosteiro, e a lição, tão ao gosto de Eça, que denunciou o ócio como um dos maiores males do seu tempo (ou de todos os tempos), de que “a vida é um tempo de serviço e sofrimento, todo o espírito a deve atravessar e trabalhar”⁹. Portanto, a *Demanda* do protagonista é emblemática da *peregrinatio* existencial, e será retomada em outros escritos do autor, como veremos.

1.2. “S. Cristóvão”, escrito provavelmente em 1893 e publicado postumamente em 1912, insere-se na trilogia hagiográfica junto com Santo Onofre, cuja história decorre nos primeiros séculos do Cristianismo, e São Frei Gil, medieval mas incompleta, à qual nos referiremos apenas comparativamente a S. Cristóvão.

Este fora um mártir dos primeiros séculos do Cristianismo, transportado por Eça para a Idade Média. Na interpretação de sua filha e editora, Maria d'Eça de Queirós, isto se explicaria por ser a Idade Média uma “época do acordar dos servos oprimidos”¹⁰.

Para a representação dessa época, realizou esboços, deixados inéditos mas publicados em 1966¹¹, sobre: “Aspectos da Meia-Idade” $\frac{3}{4}$ a cidade, a aldeia, o castelo, o mosteiro, a ermida, a floresta, o acampamento, a estalagem; “Tipos da Meia-Idade” $\frac{3}{4}$ o barão, o cavaleiro, o eremita, o peregrino, o feiticeiro, o menestrel, o astrólogo, o estudante, o mercador ambulante; e “Episódios da Meia-Idade” $\frac{3}{4}$ a vida feudal, a vida eremita, a peste, a guerra dos Jacques, a guerra dos barões, o torneio, as jornadas dos mercadores, as forcas, as flagelações, os bruxedos, a adoração das relíquias, as peregrinações, as festas populares. Este esquema, que aponta para as pesquisas desenvolvidas, foi totalmente envolvido na obra.

Cristóvão seria o pseudônimo de um santo lendário, nome cristão-romano de origem grega que tomara após a sua conversão: *Christophorus*, o portador ou o que leva (*phórus*, de *pheréin*, portar, levar) Cristo (*Christós*). A reforma litúrgica do Concílio Vaticano II eliminou-o do Calendário Católico-Romano, embora se mas trate de um dos santos mais antigos no culto hispânico, remontando ao século VII, culto que no Oriente é documentado desde o século V¹². Existe também um outro santo homônimo, Frei Cristóvão, coevo de São Francisco (morreu em 1277, aos 55 anos), a quem seguia na humildade, piedade e serviço ininterrupto aos necessitados, inclusive aos leprosos; a ele são atribuídos vários milagres, muitos dos quais beneficiando crianças¹³. Ao que parece, Eça teria feito no seu personagem uma mescla deste santo franciscano com o lendário, substituindo os milagres pela ação caritativa.

Diz a lenda do século XI, segundo registro de Xesús Ferro Ruibal¹⁴, que ele fora um príncipe cananeu agigantado, à busca de um poderoso senhor a quem servir. Dessa forma serviu ao Imperador de Roma, na hoste de Satã, espalhando o terror pelo mundo. Mas percebeu a fraqueza do seu senhor ao avistar uma cruz. E partiu à busca do senhor mais poderoso, o da cruz. Encontrando um ermitão, este o aconselhou a rezar (mas não sabia) e a jejuar (mas as necessidades do seu enorme corpo o impediam). Então, ainda por orientação do anacoreta, para servir a Deus pôs-se a transportar caminhanças, animais e cargas de uma margem para a outra de um rio. Estando nessa caritativa missão, um dia apareceu-lhe um menino solicitando que o carregasse ao ombro para a outra margem. Contudo, no meio do rio esta sua carga aumentou tanto de peso, que quase se afoga. Salvo pelo próprio menino, este lhe revela ser um prêmio ao seu desejo de servir, chamando-o Cristóvão. Posteriormente, após muitos padecimentos, sofreria o martírio, por decapitação ou assetamento, supostamente na época de Diocleciano. É o patrono dos viajantes, dos que têm ofícios arriscados, dos transportadores, dos atletas.

Eça de Queirós re-apresenta-o no século XIV, fazendo-o participar da Jacquérie, conjunto de violentas revoltas camponesas ocorridas na década de 1350, na França, “resultantes das desarticulações causadas pela peste e pelos desastres militares e políticos na guerra com a Inglaterra”¹⁵. Faz com que acompanhem a sua vida, num contexto pleno de superstições, desde antes do nascimento: desde os augúrios celestiais ao pai, de que lhe nasceria um filho santo, à decepção deste, e mais ainda da mãe, pela sua aparência monstruosa $\frac{3}{4}$ ao nascer, “todo ele parecia uma raiz sombria, raiz d’árvore estranha, ainda negra da terra negra de que fora arrancada”¹⁶ $\frac{3}{4}$ e imbecil, só expressando-se pela fala no leito de morte da genitora; a par disso, a sua beleza e grandiosidade interior se revela desde a infância, no desejo de servir a todos os necessitados, e não apenas aos poderosos, como na lenda. Tornando-se órfão também de pai, refugia-se na serra, onde “quasi perdeu a sua humanidade, e foi como um pedaço da montanha que o cercava”¹⁷. Até que o frio da solidão o atinge, e desce para o trabalho caritativo, fazendo o caminho inverso dos iogues e dos místicos contemplativos em geral, bem como do incompleto São Frei Gil queirosiano (talvez por isso mesmo deixado incompleto por Eça, que combate a inoperância da vida asceta). Então, “cheirava a torrão e a arvoredor”, e os seus olhos azuis “conservavam, como os d’uma criança, um espanto perpétuo”¹⁸. Era um “obtusos de espírito”, que “sorria sempre”. Portanto, um ser digno das bem-aventuranças evangélicas, do qual se afastaria radicalmente São Frei Gil, nascido fidalgo de inigualável beleza e inteligência, mas que terminou por sair do seu virtuoso caminho

iludido pelo demônio, apenas ao final (que conhecemos apenas do plano da obra) alcançando a santidade na vida sossegada do claustro¹⁹.

A narrativa passa, então, a dar conta dos muitos a quem Cristóvão serviu, das ingratidões recebidas em troca: aldeões necessitados da sua terra natal; monges que divulgavam a figura de um Deus terrífico; jovens enamorados que lhe fizeram conhecer a doçura do Evangelho; cidades atacadas pela peste negra; anacoretas da montanha, perseguidos por tentações, que se auto-flagelavam para exibir aos fiéis as marcas do sofrimento... Recusando a religiosidade inútil destes últimos, bem como o Deus terrífico dos monges, assume como modelo a Jesus, “que só fizera o bem, e que os homens tinham flagelado contra uma coluna de pedra. Ele era, pois como o Senhor, um perseguido”²⁰. E como ele amava os inimigos. Passa por desertos, por regiões assoladas pela guerra, em que se instalaram o antropofagismo e a feitiçaria... até que encontra o pequeno fidalgo que o toma a seu serviço, como um brinquedo, um animal de estimação que deixa de lado ao enfatizar-se do mesmo. Justamente quando, após defender o castelo dos Jacques, é convencido por eles a abraçar a causa dos desvalidos contra os poderosos. Mas a ação militante, tão elogiada por Antônio Sérgio²¹, resume-se a mostrar a miséria dos revoltosos, e a esmolar para eles de castelo em castelo, assustados os castelões com a sua força. Em nenhum momento se propõe à tomada do poder, incentivando a guerra; antes, é um pacificador, que apenas se defende e aos seus protegidos. Até que a multidão dos miseráveis se vê diante de um exército, que enfrenta e que termina por desbaratá-la.

Então a lenda é novamente retomada simetricamente, no episódio da travessia dos caminhantes e seus haveres de uma margem à outra do rio. Dramática é a cena final, em que, já envelhecido, luta contra a correnteza com o menino aos ombros. Na outra margem, novo acréscimo queirosiano à lenda: conduz a criança à casa do pai, num caminho ascensional, chegando exaurido ao topo do monte. Epílogo: “entrabriu os olhos, e no esplendor incomparável reconheceu Jesus, Nosso Senhor, pequenino como quando nasceu no curral, que docemente, através da manhã clara, o ia levando ao céu”²².

Portanto, Cristóvão, o “portador do Cristo”, representa todos aqueles valorizados por Jesus no sermão das bem-aventuranças: os pobres de espírito, os mansos, os aflitos, os que têm fome e sede de justiça, os misericordiosos, os puros de coração, os que promovem a paz, os que são perseguidos por causa da justiça (Mateus, 5, p. 1845). Dessa forma Eça preenche a lacuna freqüentemente apontada pela crítica sociológica na sua obra relativa às camadas populares; e as representa de um lado louvadas pelo Cristianismo, de outro, espoliadas e vencidas pelos poderosos do mundo, apresentadas em seus sofrimentos, em suas alegrias simples, mas também em suas ingratidões.

Já observara Antônio Sérgio²³ a importância deste conto/personagem para a exegese da obra queirosiana: assume a condição de Santo Revolucionário ou Revolucionário Santo, definitiva solução apresentada por Eça para os problemas sociais.

1.3. “A aia”, publicado em 1893, retoma algumas características de textos e valores medievos: o tema da lealdade, que leva a servir a abdicar da vida do seu bebê, e da sua própria, para servir ao amo; as técnicas que perpetuam na escrita a tradição de oralidade, como por exemplo a expressão: “era uma vez”, a apresentação de lugares, tempos e personagens indeterminados historicamente, típica do conto maravilhoso, recriado, como sabemos, pelos irmãos Grimm, por Perrault, etc. Como nas novelas de cavalaria cristianizadas acentua o maniqueísmo BEM/MAL, este último

corporificado no bastardo cruel, invejoso, odiento, depravado, grosseiro, co-biçoso; aquele, pela escrava boa fiel, abnegada. Os estamentos se dicotomizam a partir da própria aparência dos personagens, denunciando-se o racismo: o príncipezinho só poderia ter “cabelos louros e finos”, e o filho da escrava, “cabelo negro e crespo”. A aia se caracterizaria pela diferença não apenas étnica, mas cultural, por acreditar na continuidade da existência terrena após a morte.

Observemos que a serra se apresenta no conto como refúgio de marginais, como também o eram, na Idade Média, as florestas. O estabelecimento do bastardo nas montanhas, de forma a surpreender a presa, evoca em parte os árabes que se instalaram no Calpe (uma das duas Colunas de Hércules, antigo nome de Gibraltar), antes de invadirem o solo peninsular no século VIII. As características que lhe são atribuídas remetem para a concepção que os povos ibéricos tinham do invasor e que Herculano representou em *Eurico, o Presbítero*: “Saindo do seu ninho de águia, construído no promontório do Estreito, os invasores internavam-se no coração da província (...). Torvos e ferozes eram o gesto e os meneios destes homens sem disciplina...”²⁴. Veja-se a homologia no conto que estamos analisando: “O bastardo, o homem de rapina que errava no cimo das serras, descera às planícies com a sua horda, e já através de casais e aldeias felizes ia deixando um sulco de matança e ruínas”²⁵.

Deixando de lado os indícios de que o maniqueísmo BEM x MAL se inscreve ideologicamente nos embates entre Cristianismo e Islamismo, observamos que medieval no conto é também a vitória moral, a derrota da bastardia, bem como o estado de perigo iminente que cercava os reinos, principalmente na Alta Idade Média., onde a guerra era a ameaça mais temida, ao lado de colheita ruins e pestes. E ainda os objetos destacados no conto pertencem a uma longa tradição: guizo de ouro, berço magnífico, roca, espada, simbolizariam, os primeiros, o futuro cetro, o trono provisório, a insígnia de poder; e os últimos, o domínio masculino e a submissão feminina, a domesticidade, passividade, fraqueza da mulher. A ela estaria reservada a roca, sendo a espada símbolo patriarcal por excelência, tendo sido Joana D'Arc, por exemplo, condenada por usá-la.

Mas o que importa ressaltar é o fato de que retoma o mesmo sentido do “S. Cristóvão”: o do serviço, do amor ao próximo levado às últimas consequências, da lealdade e coragem como insígnias de espíritos elevados, independentemente da aparência física ou origem social.

1.4. “Frei Genebro”, publicado em 1894, é uma recriação do autor sobre matéria registrada nos escritos de e sobre S. Francisco e sua época²⁶; na *Crônica da Ordem dos Frades Menores*²⁷, na italiana *La Vita di frate Ginepro*²⁸; ou ainda no imaginário da nossa cultura: na vida de todos aqueles santos que, ao morrer, tiveram o seu corpo cercado por muitos anjos, esperando jubilosos o momento de levar-lhes a alma para o paraíso. Semelhante intervenção do sobrenatural é revisitada por Eça: “logo que ele cerrou os seus olhos carnaís, um grande anjo penetrou diafanamente no curral e tomou nos braços a alma de frei Genebro”²⁹. Mas não se pense que a Genebro Eça dará o Céu. Não. Genebro dedicou-se ao serviço abnegado do próximo, no entanto esqueceu-se de que os animais também são criaturinhas de Deus, mutilando um porco e deixando-o a arquejar numa poça de sangue, para satisfazer a gula de um frade enfermo, o irmão Egidio. Na *Crônica da Ordem dos Frades Menores* é perdoado pelo pastor de porcos e por S. Francisco, ao passo que no conto queiroziano, apesar da sua finalidade altruística, a mutilação do animalzinho anula-lhe as boas ações, condenando-o ao Purgatório. Eça, dessa forma, teria sido mais franciscano que os hagiógrafos medie-

vais, no total respeito às criaturinhas. Mais ainda, no combate à vaidade, mesmo que sob a aparência de santidade³⁰.

O eremitismo, comum na IM, é localizado nas montanhas, que substitui o deserto dos orientais, ou a floresta, ou a ilha, que comparece no Amadis de Gaula. Lembremos que no conto “A Aia” fora lugar de bandidos, sendo, pois, um espaço não específico da santidade. Não transforma em santo, mas em tentador o asceta enfermo, e leva Genebro a considerar-se imune à tentação, pelos vinte anos em que praticara a oração e a penitência. Aliás, o franciscanismo buscou inverter essa tendência dos monges em se afastarem das gentes, empurrando os frades mendicantes para a cidade, para uma prática mais socialmente operante da religiosidade.

Jaime Cortesão³¹ já demonstrara que o espírito do franciscanismo fora um aspectos mais importantes da mentalidade e do ideário queirosiano. Com relação a Frei Genebro, considera-o “uma espécie de preparatório” para o São Cristóvão³². Se as datas que possuímos de escrita ou publicação das obras lançam dúvidas sobre esta suposição, certamente que o mesmo não ocorre quanto a aceitarmos a franciscanidade do escritor, principalmente na apologia do trabalho que percorre toda a sua obra.

1.5. “O tesouro”, publicado em 1894, é uma versão da lenda, também presente entre os *exempla* do *Orto do Esposo*³³, retomada como *exemplum* por Chaucer³⁴ através do Vendedor de Indulgências, para ilustrar a máxima *Radix malorum est cupiditas* (“A cobiça é a causa de todos os males”). Fala dos fratricídios provocados pela cobiça dos personagens que encontram um tesouro. Ao colocar como protagonistas os três irmãos fidalgos, ao invés de rufiões ou ladrões, Eça causa um impacto maior no receptor, já que a traição de um irmão legítimo, e ainda por cima nobre, é mais chocante que a de um reles companheiro de orgia. Deixando de lado as pequenas variações no enredo, em relação às fontes medievais, que analisamos detalhadamente em estudo anterior³⁵, observamos que, ao recriá-las, conserva os costumes medievos (consumo de pão com alho, uso de alforjes de couro, tesouros enterrados em velhas arcas, analfabetismo mesmo entre nobres, etc) e a cosmovisão religiosa e determinista, acrescentando no entanto ao determinismo religioso medieval o da sua época, que via o homem como um produto do meio, da raça e do momento: “A miséria tornara estes senhores (os irmãos de Medranhos) mais bravios que lobos” é a tese a ser defendida no conto³⁶, juntamente com a expressão por Chaucer (“a cobiça é a raiz de todos os males”) e a do *Orto do Esposo*, que releva ser “a sabedoria humana sandice diante de Deus”. Mas a inversão irônica que se estabelece através dos personagens subverte as qualidades esperadas do cavaleiro medieval, como a coragem e a ética. Ainda mais se acentua por serem asturianos, portanto descendentes dos que fundaram o primeiro reino cristão de resistência à invasão muçulmana, sendo o reino das Astúrias o sucessor das grandes tradições visigóticas.

O estado de miséria em que vivem os Medranhos é um retrato da fidalguia espanhola do fim da Idade Média, quando ocorria a rejeição ideológica da burguesia e do trabalho, diante da permanência dos estamentos, não mais sustentáveis. Este é o momento retratado por Eça, que predispõe ao crime os de Medranhos. Mas o cofre do tesouro encontrado tem três chaves, e um dístico em letras árabes, não decifradas, que poderiam conter tanto uma maldição quanto uma admoestação. Dessa forma, através do mistério vemos ser suplantado o determinismo materialista do século XIX pelo providencialismo, seja ele ocidental-cristão ou oriental, uma vez que tanto a legenda do cofre quanto as fontes mais remotas da lenda apontam para a sua gênese no Oriente.

Portanto, repetimos, Eça acentua e aprofunda o sentido espiritual da lenda, zombando, através da ironia, da vaidade do *homo sapiens*, personificado por Rui, reiteradamente descrito com “o mais avisado” dos irmãos. O mais rude dos irmãos, o que não sabia “as letras nem os números”, que não planejava nenhum fratricídio, mas que fora induzido ao crime por Rui, tem a morte menos dolorosa de todas, já que a mais instantânea e não pressentida, após o que é purificado pela água: “a fonte, cantando, lavava o morto”³⁷. Guanes, o que fora buscar alimentos e trouxera envenenado o vinho, planejando dessa forma a morte dos irmãos, percebe que será morto, e seu cadáver atrai os corvos. Já Rui, o mais frio e calculista dos três, sofre uma terrível e longa agonia sob a ação do veneno, que se acrescenta à dor de constatar ter sido enganado por Guanes, ele que se considerava o mais inteligente dos irmãos. E a sua face se torna negra ao final, como o seu interior. Portanto, a justiça alcança a cada um de acordo com a sua culpa e responsabilidade, sendo redimido o que se coloca entre os “pobres de espírito”, mercedores das bem-aventuranças evangélicas.

1.6. “O Defunto”, publicado em 1895, é uma narrativa histórica que lembra as de Herculano. Remonta aos anos de 1474-1475, época em que a Idade Média já se despedia, substituindo Isabel, a Católica a Henrique IV no trono de Leão e Castela. No entanto, o local, Segóvia, como de resto toda a Península Ibérica, continua ao sabor da Inquisição, e o seu Imaginário aberto a manifestações e intercessões sobrenaturais.

Os personagens D. Rui e D. Leonor são um exemplo de praticantes da religião, sem faltar às missas e outras solenidades, abstinências e jejuns, peregrinações, etc. Pertencente à Ordem da Cavalaria, possui ele a cortesia e o denodo típicos dos cavaleiros, vencendo duras provações para receber o prêmio do amor da dama, nisto se aproximando do Amadís de Gaula, do qual difere pelo seu religiosismo. Este faz com que D. Leonor seja a mais recatada das mulheres, além de também reduplicar os modelos das protagonistas de textos medievos, pela sua formosura e *prez*. Como Eurico, o presbítero, de Herculano, passa o herói por lugares ermos e sombrios $\frac{3}{4}$ do Cerro dos Enforcados $\frac{3}{4}$, que adquirem dimensões fantásticas, lembrando, por exemplo, os milagres das cantigas afonsinas de Santa Maria. É pela intercessão de Nossa Senhora do Pilar que um enforcado recobra vida e toma o lugar de D. Rui na emboscada fatal que lhe preparara o senhor de Lara, movido por doentio e infundado ciúme da sua jovem e belíssima esposa.

D. Afonso de Lara submete-a a uma vida privada, tristemente encarcerada, na cidade de Segóvia, no “gradeado solar de granito negro, não tendo, para se recrear e respirar, mesmo nas calmas do estio, mais que um fundo de jardim verde-negro, cercado de tão altos muros, que apenas se avistava, emergindo deles, aqui, além, alguma ponta de triste cipreste”³⁸. Aparentando-se dos contos tradicionais, onde os espaços das privações se inscrevem no lar com madrastra, ou no castelo alto, intransponível, lugar do Bem desejado e inacessível, também a herdade de Cabril como tal se configura, embora situada em sítios amenos e mais aberta à claridade e ao verde. Aí, D. Alonso, com o seu ciúme doentio, faz as vezes de rei-pai dos contos de fadas, exercendo uma autoridade caprichosa, uma lei dura, desumana, firmando o arbítrio do poder patriarcal. Mas no final vence o Bem, sendo esse tirano marido destruído por sua loucura, que o leva à morte após reconhecer que a vítima da cilada planejada fora o enforcado, que conservara no peito a adaga com a qual o golpeara reiteradamente o fidalgo. D. Rui e D. Leonor, passado o luto desta, casam-se diante do altar da Senhora do Pilar, “sendo já reis de Castela Isabel e Fernando, muito fortes e muito católicos, por quem

Deus operou grandes feitos sobre a terra e sobre o mar”³⁹. Estas são as palavras finais do conto, com as quais o autor reforça o caráter de historicidade do mesmo, ao mesmo tempo em que atribui providencialismo às conquistas ultramarinas.

2. As obras maiores: da paráfrase à paródia de textos medievais

Nas obras maiores, protagonistas estabelecem o elogio dos velhos tempos heróicos: Fradique Mendes confessava que “A saudade do velho Portugal era nele constante: e considerava que, por ter perdido esse tipo de civilização intensamente original, o mundo ficara diminuído”⁴⁰. O próprio Jacinto, protagonista de *As cidades e as serras*, ao estabelecer o panegírico das “serras”, vale dizer, do campo e sua vida laboriosamente saudável, condenando a “cidade”, isto é, o excesso de comodidades e o ócio da civilização, não deixa também de estar apontando para as benesses da sociedade agrária, em detrimento dos atuais modelos fundamentados no comércio e na indústria, essencialmente. Como também para o franciscanismo, como o demonstrou Fernando Castelo Branco em estudo dedicado ao assunto⁴¹: deixara Jacinto o luxo pela natureza, que cultua; o próprio S. Francisco é evocado por vezes, como na passagem que acentua a insensibilidade do homem da cidade: “Se eu fosse um santo (...) os homens, mais ferozes que o lobo de Agubio ante o Pobrezinho de Assis, ririam e passariam indiferentes”⁴²; etc..

Mas em *A relíquia* e em *A ilustre Casa de Ramires* temos uma retomada mais completa da Idade Média, seus textos, seus temas, seu imaginário, seus valores, mesmo que para pô-los em cheque. De forma indireta na primeira obra, de forma evidente na segunda⁴³.

2.1. No romance *A relíquia*, publicado em 1887, a Idade Média, mais precisamente a *peregrinatio*, é retomada de forma satírica, a modo do Quixote de Cervantes, do romance picaresco, ou dos contos de Chaucer (1340-1400) e dos Autos vicentinos (1502-1536). Iremos fixar-nos na intertextualidade que apresenta com um dos *Contos de Cantuária*, de Chaucer, e na paródia que estabelece da Demanda do Santo Graal.

No conto “O vendedor de indulgências”, que mais de uma vez foi revisitado por Eça, $\frac{3}{4}$ por exemplo no conto “O tesouro”, como vimos $\frac{3}{4}$, denuncia-se o beatismo estúpido e o farisaísmo por parte dos que dele se aproveitam, transformando em preciosas “santas relíquias” antiquilhas sem valor, fonte de lucro para os aproveitadores da ingenuidade religiosa do povo. Confronte-se o paralelismo dos trechos de ambas as obras:

“Tenho no meu malote relíquias e indulgências como poucas na Inglaterra, e que o Papa me entregou com suas próprias mãos” $\frac{3}{4}$ diz o personagem de Chaucer⁴⁴.

“Eu não quis revelar ainda a relíquia que vem aqui no caixotinho, porque assim mo recomendou o senhor Patriarca de Jerusalém” $\frac{3}{4}$ é o eco que se constata no personagem queiroziano⁴⁵.

Como o Vendedor de Indulgências imortalizado por Chaucer, Raposo, após ter sido desmascarado perante os olhos da rica e fanática Titi, passa algum tempo se mantendo com a venda de falsas relíquias às beatas, nas portas das igrejas. E dos seus pregões salta o cômico: “Quinze tostões por água pura de São João! Boa! Em pouca conta tem Vossa Senhoria o nosso São João Batista... Quinze tostões! Chega a ser impiedade!...”⁴⁶ Enfim, fica claro que, como Chaucer, Eça critica a degeneração dos costumes, a ganância pelo lucro paralela à ignorância do fanatismo religioso, que nos fins da Idade Média como no século XIX aconteciam.

Já a paródia estabelecida a partir da *Demanda do Santo Graal* se desvela em vários aspectos. Raposo representa os restos da nobreza decadente dos fins do oitocentos, de forma picaresca, em oposição aos heróis das cavalaria. Galaaz consegue a honra, bate-se pela castidade jurada, não se deixando seduzir pela filha do rei Brutus; e alcança o Santo Vaso, pelas suas qualidades morais e espirituais. Já Raposo é um “mulherengo” inveterado, que acaba sendo desmascarado pela Titi. Ambos partem à busca de uma relíquia, que representa, para Galaaz, a ascense espiritual, e para Raposo, a ascensão social, sinônimo de riqueza. Deixando de lado outros elementos que subvertem o universo cavaleiresco medieval, como a “sagração” do anti-herói Raposo; a detenção do poder econômico por uma mulher (Tia Patrocínio), embora totalmente destituída de atributos femininos, culminando pelo seu ódio à maternidade, e por tudo o que se relacione com a sexualidade; ou, por outro lado, o farisaísmo e cobiça do clero, incorporados na figura do Padre Negrão, que retoma a de outros tantos clérigos medievais, satirizados, por exemplo, por Gil Vicente, vemos que a peregrinação do herói d'A Relíquia, em vez de levá-lo à sacralidade e à resignação, fá-lo analisar e questionar a paixão de Cristo, e denunciar a mistificação que é causa e consequência de uma religião e seu desvirtuamento. A peregrinação, por outro lado, não faz o herói abrir mão de seu materialismo e sensualidade, embora a sua “consciência” o faça, posteriormente, afastar-se da hipocrisia, da falsidade de sua vida dupla, cuspiendo dos lábios, “tornados para sempre verdadeiros, o resto inútil da oração”⁴⁷. Com isso, atrai o prêmio devido aos justos, a rica herdeira irmã de um amigo reencontrado, ironicamente denominado pelo nome da sua firma (“Crispim & Cia.”), com quem se casa e se torna respeitável cidadão.

Em suma, n'A *relíquia* temos uma espécie de universo cavaleiresco ao inverso, onde os temas principais são: a sensualidade e libertinagem, o ócio, o dinheiro e a falsa religiosidade. Mas também a insensatez da “esperteza” humana, sua ineficácia diante do imponderável, já que Raposo é desmascarado pela casualidade dos pacotes trocados, sendo que o que é recebido pela Titi, ao invés de conter a falsa coroa de espinhos do Cristo, contém a “relíquia” (a camisa de dormir da prostituta, com um bilhete-dedicatória para Raposo) denunciadora da voluptuosidade do sobrinho, sendo a luxúria (as “relaxações”) o pecado mais odiado por ela. Aqui, na vanidade da “sabedoria” humana, juntamente com a cegueira provocada pela cobiça, o maior ponto de contato com a outra narrativa, também ligada ao conto de Chaucer à qual nos referimos anteriormente. Em “O tesouro”, lembramos, “o mais avisado” dos irmãos de Medranhos, Rui, cego pela vaidade de considerar-se como tal, acaba sendo também vítima do fratricídio que preparara para os irmãos, movido pela ganância de possuir sozinho o tesouro que haviam encontrado.

2.2. Em *A ilustre Casa de Ramires*, publicada em 1900, ano da morte do escritor, através de um personagem-escritor é recriado o heróico e honrado passado dos ancestrais, num contraste fragante com as fraquezas do presente. Gonçalo Mendes Ramires, herdeiro da antiga Casa, por interesses demagógicos é levado a reescrever a história dos fundadores da sua estirpe. Já se inicia por fazê-lo demeritoriamente, até porque nem as pesquisas para tal lhe pertencem, foram feitas por um tio, Duarte, autor de um poema enaltecendo os Mendes Ramires. Seu trabalho consistiria numa paráfrase. Aos poucos, no entanto, impõem-se as comparações: a coragem dos ancestrais e os seus medos, as suas covardias quando desafiado por um valentão; a sua falta de palavra ao negociar o arrendamento das terras que não cultivava, a cobiça que o afasta da honradez dos antepassados; o pouco

valor dado a si mesmo, e à honradez da sua irmã casada, expondo-a ao adultério para conseguir apoio político, o que contrasta radicalmente com as atitudes dos antepassados: Tructensindo Mendes Ramires tem o filho como refém de Lopo de Baião, pretendente à mão da sua filha e que dela fora considerado indigno por sua bastardia. Prefere ver o filho morto que voltar atrás na sua decisão. Além do mais, pela palavra empenhada ao rei agonizante, bate-se por uma causa que sequer questiona: a das infantas que se rebelam contra o novo rei Afonso II, aliando-se ao rei de Leão. É o perfeito vassalo, corajoso, honrado e fiel, exageradamente, bestialmente, até à últimas conseqüências.

Mas Gonçalo Mendes Ramires, na medida em que se dedica a escrever-lhe a história, termina por ver-se, para seu espanto, contaminado pela coragem, que lhe vem junto com um chicote dos avós. Torna-se herói, mas que sabe perdoar o pobre que o atacara (o mesmo a quem traíra no negócio, por encontrar promessa mais vantajosa), inclusive cuidando do seu filho enfermo. Torna-se, dessa forma, adorado pelos “súditos”, vence estrondosamente as eleições, arrepende-se da sua corrupção. Mas o contraste com os antepassados persiste, já agora à conta da sua piedade e generosidade. Tructensindo, para vingar a morte do filho e a afronta de um bastardo desejar casar-se com a sua filha, por amor, ao derrotá-lo faz com que seja morto da forma mais cruel, através de sangue-sugas, “diante de uma hoste que merenda e mofa”⁴⁸. Gonçalo sabe perdoar, sabe descer da sua dignidade de “cavaleiro” e puxar pelas rédeas o animal no qual assentou um homem ferido. Daí concluir Gonçalo: os seus bravos ancestrais: moviam-se pelo orgulho, pela violência, pela insensatez e falta de compaixão. Não eram mais que criminosos bestiais: “a ocupação dos Ramires, através dos séculos heróicos, consistira realmente em assassinar”⁴⁹.

Enfim, não é a atitude dos fidalgos o que elogia Eça na Meia-Idade. Não são os seus exageros cometidos em nome da palavra empenhada. Da mesma forma que também não o são os exageros do frade que, por amor ao homem, sacrificava o animal, ou dos anacoretas que, em nome da santidade, se envaideciam das auto-flagelações, inoperantes. Valoriza, sim, o amor ao próximo, franciscanamente condenando o luxo e o ócio, a arrogância e a estupidez, a vaidade em todas as suas manifestações. Sua retomada do passado não é saudosista, antes é uma conseqüência do inquérito que o autor faz da sociedade portuguesa, da qual denuncia a pieguice, os hábitos e costumes, ironizando aquilo que é passível de crítica, destacando os valores de todas as épocas que visam ao bem comum. Como diriam Saraiva e Óscar Lopes, ao afastar-se Eça dos postulados realistas-naturalistas $\frac{3}{4}$ por exemplo em sua obra-prima *Os Maias*, ao assumir o pessimismo cristão diante do amor carnal e a *agnórise* grega, bem como na simpatia aí demonstrada pelo patriarcalismo $\frac{3}{4}$, estaria procedendo ao “remate de uma campanha doutrinária pelo convencimento de sua inviabilidade”⁵⁰. Ou, segundo António Sérgio, ao fazer nas hagiografias uma síntese da sua obra, apresentando soluções para as questões fundamentais que nela se representam $\frac{3}{4}$ do ócio, do enfatiamento, do tédio $\frac{3}{4}$, desvelaria um sentimento revolucionário “de natureza mística, que “procede de qualquer coisa que é essencial ao Mundo”⁵¹.

¹ Apud SIMÕES, João Gaspar. Estudo crítico-biográfico introdutório a QUEIRÓS, Eça. *Obra completa*. Rio de Janeiro: José Aguilar, 1971. V. 1. p. 27.

² Ibid. p. 28.

³ Cf. *A DEMANDA DO SANTO GRAAL*. Ed. de Irene Freitas Nunes. Lisboa: IN/CM, 1995.

- ⁴ QUEIRÓS, Eça de. Sir Galahad. In: _____. *Folhas Soltas*. Porto: Lello & Irmão, 1966. p. 132.
- ⁵ Ibid. p. 125.
- ⁶ Ibid. p. 133.
- ⁷ Ibid. p. 144.
- ⁸ Ibid. p. 133.
- ⁹ Ibid. p. 155.
- ¹⁰ QUEIRÓS, Maria d'Eça de. Os santos. In: QUEIRÓS, Eça de. *Folhas soltas*. op. cit. p. 165.
- ¹¹ Ibid. p. 173.
- ¹² FERRO RUIBAL, Xesús. *Diccionario dos nomes galegos*. Vigo: Ir Indo, 1992. p. 216.
- ¹³ Cf. *CRÔNICA da Ordem dos Frades Menores* (1209-1285). Ed. de José Joaquim Nunes. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1918. p. 298-327.
- ¹⁴ FERRO RUIBAL, Xesús. op. cit. p. 216-217.
- ¹⁵ LOYON, H. R. (Org.). *Dicionário da Idade Média*. Trad. de Álvaro Cabral, rev. de Hilário Franco Júnior. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990. p. 219.
- ¹⁶ QUEIRÓS, Eça de. *Últimas páginas*. Porto: Lello & Irmão, 1944. p. 22.
- ¹⁷ Ibid. p. 49.
- ¹⁸ Ibid. p. 52.
- ¹⁹ Ibid. p. 285-369.
- ²⁰ Ibid. p. 78.
- ²¹ SÉRGIO, António. Notas sobre a imaginação, a fantasia e o problema psicológico-moral na novelística de Eça de Queirós. In: QUEIRÓS, Eça de. *Obra completa*. Rio de Janeiro: José Aguilar, 1970. p. 83.
- ²² QUEIRÓS, Eça de. *Últimas páginas*. op. cit. p. 188.
- ²³ SÉRGIO, António. Loc. cit.
- ²⁴ HERCULANO, Alexandre. *Eurico, o presbítero*. Rio de Janeiro: Edições de Ouro, 1971. p. 74 e 78.
- ²⁵ QUEIRÓS, Eça de. *Obra completa*. op. cit. p. 1190.
- ²⁶ Cf. SÃO FRANCISCO DE ASSIS. *Escritos e biografias de São Francisco de Assis. Crônicas e outros testemunhos do primeiro século franciscano*. 5. ed. Petrópolis/RJ: Vozes, 1988.
- ²⁷ *CRÔNICA*. op. cit.
- ²⁸ Cf. OLIVEIRA, Corrêa & MACHADO, Saavedra. *Textos portugueses medievais*. 2 ed. Coimbra: Atlântida Livraria, 1961. p. 422: "Em italiano há uma *Vita di frate Ginepro* do século XIV, tradução incompleta de um texto dos fins do séc. XIII ou princípios do séc. XIV. V. Natalino Sapegno, *Storia Letteraria d'Italia, Il Trecento*, p. 538.
- ²⁹ QUEIRÓS, Eça de. Frei Genebro. In: _____. *Contos*. Porto: Lello & Irmão, s.d. p. 133.
- ³⁰ Desenvolvemos a análise desse conto em comunicação no IV Encontro Internacional de Estudos Medievais da ABREM, a ser realizado de 5 a 7 de julho de 2001 na PUCMinas.
- ³¹ CORTESÃO, Jaime. *Eça de Queirós e a questão social*. Lisboa: Seara Nova, 1949.
- ³² Ibid. p. 99-108.
- ³³ *ORTO DO ESPOSO*. Ed. Bertil Maler da obra anônima. Rio de Janeiro: MEC/INL, 1956. 2v. V.1. p. 240-241 (texto) e V. 2. p. 136 (fonte em latim).
- ³⁴ CHAUCER, Geoffrey. O conto do vendedor de indulgências. In: _____. *Os contos de Cantuária*. Trad. e notas de Paulo Vizioli. São Paulo: T. A. Queiroz, 1968. p. 243.
- ³⁵ MALEVAL, Maria do Amparo Tavares. Eça, leitor de *exempla* medievais. *Boletim do Centro de Estudos Portugueses da Faculdade de Letras da UFMG*, v. 1, n. 1, p. 91-98, jun 1979.
- ³⁶ QUEIRÓS, Eça de. *Obra completa*. op. cit. V.2. p. 1193.
- ³⁷ Ibid. p. 1197.
- ³⁸ Ibid. p. 1198.
- ³⁹ Ibid. p. 1219.
- ⁴⁰ Ibid. p. 132.
- ⁴¹ Verbetes em MATOS, A Campos. *Dicionário de Eça de Queiroz*. 2 ed. Lisboa: Caminho, 1993. p. 443-446.
- ⁴² QUEIRÓS, Eça de. *A cidade e as serras*. In: _____. *Obra completa*. op. cit. V.2. p. 717-869.
- ⁴³ Apresentamos aqui alguns aspectos desenvolvidos em MALEVAL, Maria do Amparo

Tavares. Paródias queirosianas da Cavalaria medieval. *Scripta – Revista do Programa de Pós-Graduação em Letras e do CESPUC*, Belo Horizonte, PUCMinas, 2001. (No prelo).

⁴⁴ CHAUCER, Geoffrey. op. cit. p. 251.

⁴⁵ QUEIRÓS, Eça de. A relíquia. In: _____. *Obra completa*. op. cit. V. 1. p. 1254.

⁴⁶ Ibid. p. 1258.

⁴⁷ Ibid. p. 1265.

⁴⁸ QUEIRÓS, Eça de. A ilustre casa de Ramires. In: _____. *Obra completa*. op. cit. V. 2. p. 690.

⁴⁹ Ibid. p. 672.

⁵⁰ SARAIVA, António José & LOPES, Óscar. *História da literatura portuguesa*. 12. ed. Porto: Porto, 1982. p. 927-929.

⁵¹ SÉRGIO, António. op. cit. p. 83 e 87.

CURSO: CULTURA E PODER NA BAIXA IDADE MÉDIA PORTUGUESA*

Fátima Regina Fernandes* *

Conferência I: O poder na Baixa Idade Média Portuguesa

Este trabalho pretende apresentar a estrutura do trabalho que conduzimos no grupo de pesquisa interinstitucional *Poder e Sociedade na Península Ibérica Tardo-Antiga e Medieval*, cadastrado no CNPq e PRPPG.¹ Projeto cujos resultados parciais têm sido amplamente divulgados em vários eventos e periódicos científicos nacionais e estrangeiros.²

Projeto que dá continuidade à nossa linha de trabalho desde o Mestrado e Doutorado, a História Medieval Portuguesa, intitulado: *A nobreza medieval portuguesa e suas relações com o poder régio (segunda metade do século XIV- primeira metade do século XV)*.

Analisamos neste trabalho questões que envolvem os quadros sócio-políticos do reino português nos finais da Idade Média. Uma análise que contempla essencialmente duas vertentes: a monarquia e a alta nobreza, no âmbito das relações sócio-políticas. Conduziremos a análise, interrogando-nos sobre a natureza das relações que se estabelecem entre estas forças e o sentido geral que assume a política régia, à partir da conjugação dos interesses específicos a elas subjacentes.

Ainda que em benefício da profundidade da análise, deteremo-nos no reinado de D. Fernando (1367-1383), sentimo-nos obrigados a centrar o nosso estudo num lapso cronológico mais amplo: segunda metade do século XIV à primeira metade do século XV. Tendo-se em vista que qualquer corte cronológico é sempre arbitrário, ainda que necessário, justificamos tal opção. É um período que abarca os reinados de D. Pedro I (1357-1367), D. Fernando (1367-1383) e D. João I (1385-1433), ou seja, os antecessores e sucessores de D. Fernando. E isto em função do objeto do nosso estudo que não nos permite promover cortes arbitrários na análise das trajetórias dos indivíduos estudados, em função de uma delimitação de reinados. Reinados de charneira, cuja evolução sócio-política promovida pelos monarcas desemboca na crise de 1383-85, a qual acarreta, para além de uma mudança dinástica, uma alteração das estratégias e sentido da ação política dos reis que se seguem, na construção das suas bases de sustentação no poder.

À análise destes três reinados impõe-se ainda a contextualização dos mesmos a nível europeu e especialmente da Península Ibérica. Na medida em que trabalharemos com os estratos sociais mais elevados do tecido social português medieval, é natural que estes estratos estejam mais sujeitos às influências e pressões externas ao próprio reino. A monarquia tem de adaptar-se, no momento estudado, às mudanças estruturais que se vão desenhando a nível geo-político e que marcarão o fim do século XIV. Assim, o enquadramento do reino português no primeiro grande conflito europeu- a

* As três conferências aqui reproduzidas fizeram parte do curso “**Cultura e poder na Baixa Idade Média Portuguesa**”, ministrado pela Prof.^a Dr.^a Fátima Regina Fernandes, durante a IV Semana de Estudos Medievais.

** Mestre em História Antiga e Medieval (UFRJ). Doutora em História (Universidade do Porto). Professora do Departamento de História da UFPR.

Guerra dos Cem Anos- torna-se fundamental para a compreensão do jogo político alinhavado entre os monarcas envolvidos e ou neutrais, cuja base compreenderemos mais profundamente na medida em que analisarmos a gênese desta política externa nos meandros da política interna dos mesmos reinos. A inserção do reino português neste conflito que divide a Europa Ocidental em dois grandes blocos: franco-castelhano e inglês e a análise de toda a política de busca de apoios externos, ora à neutralidade, ora à integração num e noutro bloco, constituirá, assim, pano de fundo obrigatório a este trabalho.

Acima das frequentes generalizações que se costumam fazer ao sucesso ou descalabro dos reinados portugueses sujeitos ao nosso estudo, buscamos explorar mais a fundo as bases em que assentam as relações régio-nobiliárquicas, responsáveis, em boa parte, pela orientação da política interna e externa do reino português no lapso cronológico em questão.

Importa, antes de mais, definirmos o conceito de nobreza que utilizaremos no nosso estudo. Trabalhamos com a nobreza, entendida como ordem, como estatuto social, na medida em que o critério de definição entre os estratos sociais fundamenta-se no sangue, na origem familiar e não num critério econômico, como aquele que diferencia as classes sociais. O princípio de superioridade assente no direito de sangue é o que franqueia a esta nobreza o acesso às imunidades judiciais e isenções fiscais, é o que caracteriza o ser-se “honrado”, o que a diferencia, em última análise, do povo. Mesmo num período como aquele que estudamos, a Baixa Idade Média, quando as vias de ascensão social permitem a nobilitação por outros critérios, que não apenas o de sangue, observamos o predomínio dos modelos de comportamento e padrões morais da nobreza tradicional, copiados pela nobreza de serviço. Esta, sempre entendida como uma nobreza de segunda categoria, é alçada socialmente através da “privança”, ou seja, da aproximação aos monarcas.

Assim, em conformidade com este conceito adotado, o que caracteriza a nobreza é o exercício efetivo ou o direito a exercer as prerrogativas senhoriais: o direito de julgar, convocar e cobrar tributos. Os direitos senhoriais só são, no entanto, exercidos na prática, por quem domina as principais fontes de poder: recursos econômicos, a proteção do rei e a força militar. Cada vez mais a proximidade ao rei, configura-se como um fator decisivo neste esquema. E isto em função de dois fatores importantes: o primeiro refere-se ao fortalecimento do poder régio português, especialmente à partir da segunda metade do século XIII, na esteira do que se passa no restante da Europa Ocidental. Processo que eleva a figura do monarca, de uma simples posição de “primus inter pares” até à condição de árbitro das questões entre as outras forças sócio-políticas do reino, em particular a nobreza. O segundo fator que contribui para a maior dependência da nobreza em relação ao rei é a crescente desvalorização das rendas senhoriais, relacionadas com a evolução da economia monetária e a inflação que atinge os reinos europeus especialmente à partir dos inícios do século XIV. Ora, tal contexto econômico, agravado pelas partilhas hereditárias, ainda que amenizadas pela adoção no século XIII, do sistema de sucessão patrimonial agnático, dificulta a disponibilidade de riquezas necessárias aos gastos sumptuários e prestigiantes que confirmam a diferenciação estatutária da nobreza de sangue. Apesar disto, o recurso ao patrimônio simbólico herdado ou mesmo usurpado aos antepassados garante uma superioridade ideológica, ainda que carente de concreto sustentáculo econômico, político ou militar. No entanto, cada vez mais a monarquia rivaliza e disputa o poder dos nobres a nível local, ao mesmo

tempo que é o seu grande sustentáculo e mesmo a sua principal fonte concessora de poder. Não será nunca demais realçar que existem outras forças concorrentes ao rei, nomeadamente, o clero, com quem a nobreza mantém estreitos vínculos familiares e mentais, e os municípios, soberbos de sua autonomia, quer seja frente ao avanço dos poderes públicos promovido pelos reis, quer seja frente às constantes tentativas de expansão senhorial.

Partimos, assim, para o estudo das linhagens de mais constante permanência no reinado de D. Fernando e o seu destino frente à ascensão do primeiro monarca de Avis, D. João I, seu sucessor. Estas linhagens sofrem mutações internas importantes no sentido da aproximação ao poder central e da manutenção da proximidade após sua entrada no círculo mais estreito do poder - a Corte. Buscamos analisar o percurso dos seus representantes mais proeminentes, os que obtêm sucesso na busca de estabelecimento junto ao rei a fim de se obter um padrão de ascensão sócio-política.³

Ainda no sentido de buscar maior precisão, devemos lembrar que os diferentes níveis de acesso às fontes de poder - recursos econômicos, proteção régia e poder militar - promovem uma estratificação interna nesta nobreza, até aqui entendida como um todo. A nobreza não constitui um bloco monolítico. Em Portugal a nobreza encontra-se dividida internamente em três grandes categorias: os ricos-homens no topo, os infanções numa posição intermediária e os cavaleiros na base.⁴

Vários fatores intervêm nesta estratificação. Destaque-se em primeiro lugar a posição dos indivíduos dentro da sua própria linhagem e as relações de parentesco que dispõem e ou estabelecem com outras linhagens. Daqui importa descortinar se os indivíduos estudados são primogênitos ou secundogênitos, a fim de saber o nível de recursos de que dispõe para fazer valer sua autoridade. Isto porque a adoção, à partir da segunda metade do século XIII, do sistema de sucessão patrimonial agnático, privilegiando os primogênitos em relação à herança, cria excedentes dentre os descendentes das linhagens, os quais funcionarão à partir daí como agentes propícios ao apoio da monarquia frente às pretensões dos primogênitos das mesmas famílias.⁵ Assim, nos dois primeiros reinados analisados - D. Pedro I e D. Fernando - costuma-se afirmar que os monarcas promovem uma política de atração dos primogênitos das grandes linhagens, favorecendo-os com amplas doações, agravando ainda mais o desequilíbrio do acesso às fontes de poder, por parte dos componentes das grandes linhagens, que a adoção do sistema de sucessão patrimonial agnático estabelecera. Linhagens, portanto, internamente estratificadas, onde os secundogênitos apresentam uma clara desvantagem na sua necessária busca de meios de estabelecimento. No entanto, certamente a ascensão da dinastia de Avis, obriga a uma reestruturação do equilíbrio de forças sócio-políticas, na medida em que não é uma transição pacífica, trata-se de colocar no trono um bastardo régio. Neste processo que engloba a crise de 1383-5, desponta a vertente concorrencial dos primogênitos em relação à monarquia, na medida em que temem a perda dos privilégios e prerrogativas adquiridos. E neste momento, D. João I, o primeiro monarca de Avis, buscará o apoio dos secundogênitos, aproximando-os do poder, facultando-lhes recursos para o seu estabelecimento. Estratégia que também terá altos custos, na medida em que exigirá da monarquia a criação de estratégias de desenvolvimento de novas fontes de rendimento que permitam alimentar a afeição desta nobreza de serviço que constitui um dos principais grupos de apoio à sua ascensão. É destas novas estratégias que surge o movimento da Expansão Ultramarina, uma válvula de escape às pressões internas exercidas sobre os monarcas de Avis.

Interessa-nos assim, no estudo das linhagens, detectar fatores e critérios de análise que especifiquem os espaços de interrelação linhagítica, o que permitir-nos-á extrair conclusões que extrapolem o nível do individual. Procuraremos, assim, registrar possíveis vestígios de cognatismo nas partilhas sucessórias patrimoniais, assim como estratégias de estabelecimento/ sobrevivência, criadas pelos secundogênitos, as quais incluam migrações para outros reinos. Fator que se prenuncia na frequência de circulação de elementos da alta nobreza, especialmente entre Portugal e Castela no período em questão. Mobilidade que se fortalece ainda, com as partidarizações internas de cada reino a cada um dos blocos conflitantes na Guerra dos Cem Anos.

Torna-se fundamental ainda, identificar a natureza e frequência das interrelações linhagísticas, análise que inclui o estudo dos sistemas matrimoniais predominantes: o exogâmico, endogâmico ou variado.⁶

Neste ponto é de inestimável valia o recurso às fontes genealógicas disponíveis, qual seja, os três livros de linhagens de maior fidedignidade em relação aos seus congêneres peninsulares e europeus. Material que constitui poderoso suporte ideológico da nobreza, na medida em que a recuperação das origens da nobreza, marcaria a sua superioridade frente às pretensões da monarquia. Além disso, as Crônicas régias enquanto fontes narrativas, mostram-se um rico manancial de recursos.

Pesa ainda, dentre os fatores estratificantes da nobreza medieval portuguesa as relações de dependência pessoal de natureza vassálica, que constituem, ainda nos finais da Idade Média, eficientes mecanismos de vinculação e proteção para o dependente e de autoridade e projeção sócio-política para o senhor.

No que tange às relações entre a nobreza acima identificada e os reis, a nossa proposta de trabalho contempla outras vias de análise. Buscar-se-á o estabelecimento dos momentos mais propícios à substituição dos elementos mais diretamente vinculados aos monarcas, assim como os mecanismos e pré-condições de aceitação destes mesmos agentes e suas respectivas regiões de preferencial estabelecimento. Neste ponto pensamos ser fundamental a análise de documentos das Chancelarias régias onde poderemos medir as variações no volume e intensidade da concessão de benefícios régios aos indivíduos estudados.

Da mesma forma, em relação à participação da nobreza na direção política do reino, empreenderemos uma análise que contemple a frequência do assento em Cortes Gerais e o nível de aplicabilidade das reivindicações levadas a estas assembléias pelo braço da nobreza.

Um estudo de base ligado à História Social, que, no entanto, só se justifica enquanto à serviço da História do Estado, ou no caso medieval, da História do poder. E isto porque no período que é objeto deste estudo, os poderes de natureza pública encontram-se ainda em formação. O poder político na Idade Média apresenta fortes conotações pessoais no sentido da possível influência de fatos individuais, pessoais, privados nas decisões ditas de caráter público, como sejam as decisões régias. Daí a importância de buscarmos na célula da tecitura social que cerca os monarcas, a base para compreendermos os possíveis fatores de influência das políticas régias, descortinar os mecanismos de poder mais intrínsecos à Corte régia medieval dos monarcas em questão.

Um estudo ainda, de base prosopográfica, no que tange à metodologia. Método de pesquisa que tem alcançado enorme projeção nos meios científicos mais avançados na área de História Antiga e Medieval Ocidental, cujos resultados constituem uma base segura de dados e ponto-de-partida para ilimitadas derivações de análise.⁷ Método que elimina as generalizações e

simplificações tão comuns em estudos que desconhecem de fato, a tecitura social do momento estudado, caso a caso. Aplica-se ao estudo de grupos de homens que têm algo em comum: função, atividade, *status* social ou outros pontos em comum.

Método que parte da elaboração de séries neutras de indivíduos e famílias, contemplando uma ampla recolha de dados biográficos. Recuperação de trajetórias individuais, no lapso cronológico definido. Um trabalho de recuperação difícil, dada a natureza e forma das fontes medievais, e que exige uma contante crítica interna das fontes utilizadas, ao contrário do que praticavam os genealogistas do século XIX. Exige-se uma exposição dos dados disponíveis a variáveis que vão desde a posição na linhagem, relações familiares e matrimoniais, inclusive com a Casa régia, região de preferencial estabelecimento, natureza e frequência dos benefícios régios, dentre outras.

A esta base biográfica, aplica-se uma abordagem analítica e de correlação de dados com o contexto: leis gerais, despoletar de guerras, estabelecimento de pazes, casamentos régios e com os dados de todos os outros indivíduos registrados. Uma reinterpretação dos dados individuais à luz do contexto geral, o qual apresenta-se sempre numa forma generalizante, e que sob esta óptica de análise, permite-nos desvendar os mecanismos de poder implícitos às relações que se estabelecem entre as forças sócio-políticas. É como ir às células para se recompor o tecido.

É à partir do cruzamento destes dados que podemos extrair perfis e padrões de atuação e comportamento no jogo de poder que implica na dicotomia, aproximação/afastamento do poder central, estabelecimento de momentos-chave de concessão e expurgo, dentre outros.

Método que exige o recurso a um leque muito amplo de fontes que permita enriquecer a base biográfica e o conhecimento do contexto. Além disto, exige um frequente recurso à interdisciplinaridade, recorrendo-nos nomeadamente à Antropologia, Sociologia, Geografia, Paleografia e cada vez mais à Informática, a fim de preencher lacunas na interpretação e organização dos dados.

Um trabalho que vem na linha historiográfica de um dos mais insígnies medievalistas portugueses, José Mattoso.⁸ Em seus trabalhos, destaca a importância da recuperação das linhagens enquanto base do estudo da unidade da cúpula de poder sócio-político. E isto porque o homem medieval, seja ele nobre ou vilão, identifica-se não enquanto indivíduo, mas apenas enquanto grupo. A solidariedade de grupo funciona como elemento estabilizador da sociedade medieval, e no que tange à nobreza, funciona como meio de defesa e continuidade da sua posição de privilégio. Daí que o nosso estudo, à partir da problemática sumariamente apresentada, inicie-se com a reconstituição das trajetórias dos indivíduos pertencentes a estes grupos privilegiados, identificando, caso a caso, os critérios definidores da sua supremacia, assim como as bases de relacionamento deste elemento com o poder central.

Trabalhos da mesma natureza vêm se desenvolvendo em quase todos os meios historiográficos europeus, já há duas décadas. No entanto, suas origens encontram-se nos eruditos alemães ligados ao estudo da Antiguidade clássica, como Mommsem, ainda que em bases bastante mais limitadas que as atuais. A evolução deste método de trabalho chega a merecer à partir de 1980 um periódico específico, o "Medieval Prosopography",⁹ onde se registra uma larguíssima produção de medievalistas na atualidade.

Um nome que não pode-se deixar de referir neste renascimento dos estudos de base prosopográfica é o de Salvador de Moxó, cuja produção na

década de 60, aborda a nobreza medieval castelhana.¹⁰ Uma das mais insígnas seguidoras desta linha é Marie-Claude Gerbet, que desde a defesa da sua tese doutoral em 1979,¹¹ abordando a análise das estruturas sociais urbanas da Extremadura castelhana nos fins do século XV- inícios do século XVI, seus trabalhos têm servido de guia a quantos seguem na mesma linha de análise.¹² É sem dúvida, um campo, cujo re florescimento em Espanha deve-se ao empenho de Miguel-Angel Ladero Quesada, orientador de vários trabalhos de idêntica raiz prosopográfica. Vide o caso de Rafael Sánchez-Sauz, cuja tese defendida junto à Universidade de Cádiz em 1987 e publicada em 1989, segue a mesma linha de estudo genealógico e social de Gerbet, aplicada à baixa nobreza andaluza entre os séculos XIII e XV.¹³ Poderíamos citar ainda muitos outros, como Garcia Oro, cujos estudos abordam, ainda na mesma linha a nobreza galega no século XV,¹⁴ no entanto, teríamos de referir uma lista infindável de nomes, sob risco de desmerecer algum especialista com a ausência da sua referência.

Os reflexos desta linha de análise em Portugal, manifestam-se nos trabalhos de José Mattoso e no daqueles que trabalham sob sua orientação. A tese doutoral de Leontina Ventura sobre a nobreza de Corte no reinado de Afonso III, referente à segunda metade do século XIII,¹⁵ assim como os trabalhos que se seguiram, são bem paradigmáticos da importância destes trabalhos de História Social e do poder. Linha que também segue Rita Costa Gomes tentando identificar os mecanismos de poder da corte medieval portuguesa nos finais da Idade Média, através desta linha de análise.¹⁶

O conhecimento dos valores específicos, válidos neste mundo medieval, exige ainda um conhecimento das formas de pensamento, das estruturas de parentesco, dos modelos éticos e culturais predominantes, a fim de evitar análises anacrônicas. O poder para os homens medievais é algo distinto do que é para nós hoje, assim como as formas de manifestação e o próprio imaginário do poder. Torna-se, assim, necessário, um estudo de longo prazo, que permita um amadurecimento de conceitos, que nos permita desmontar os discursos oficiais, descortinando intenções e valores, que se querem predominantes. Assim como um domínio da variada natureza e estrutura específica das fontes medievais. Um trabalho que exige um amplo leque de conexões com outros contextos peninsulares e um perfeito conhecimento das estruturas sociais e políticas do reino português. Um ponto-de-partida importante para estudos mais profundos e que pretende alargar os contactos e as trocas com especialistas e núcleos de estudo nacionais e estrangeiros que desenvolvam problemáticas semelhantes.

¹ Projeto que conta com a colaboração de pesquisadores da UFRJ, UERJ e da Universidade de Salamanca.

² FERNANDES, F. R. A participação da nobreza na expansão ultramarina portuguesa. *Estudos Ibero-Americanos*, Porto Alegre, v. 26, n. 1, p. 107-124, 2000; Id. A fidelidade e o "deserviço" em Portugal no reinado de D. Fernando (1367-1383). *Revista da Sociedade Brasileira de Pesquisa Histórica*, Curitiba, n. 17, p.53-63, 2000; Id. Os exilados castelhanos no reinado de D. Fernando I de Portugal: circunstâncias sócio-políticas. *En la España Medieval*, Madrid, n. 23, p.101-115, 2000; Id. Os Castro galegos em Portugal: um perfil

de nobreza itinerante. JORNADAS DE HISTORIA DE ESPAÑA, 1, Buenos Aires, 1999. *Actas...* Buenos Aires: Fundación para la Historia de España, 2000. p.135-154.

³ FERNANDES, F. R. João Rodrigues Portocarrero: um senhor em Trás-os-Montes na segunda metade do século XIV. *Aquae Flaviae*, Chaves, n. 12, p. 225-31, 1994; Id. Os Abreu: uma família em busca do estabelecimento na segunda metade do século XIV. *Ciências Históricas*, Porto, n. 12, p. 147-154, 1997.

⁴ Vide MATTOSO, J. R. *Ricos-homens, infâncias e cavaleiros*. 2. ed. Lisboa: Guimarães, 1985.

⁵ Vide o nosso livro: FERNANDES, F. R. *Comentários à legislação medieval portuguesa de Afonso III*. Curitiba: Juruá, 2000.

⁶ Id. A extinção da descendência varonil dos Menezes de Albuquerque em Castela e suas implicações na administração do seu patrimônio em Portugal. JORNADAS LUSO-ESPANHOLAS DE HISTÓRIA MEDIEVAL, 4, Porto, 2000. *Actas...* Porto: Instituto de Documentação Histórica Medieval da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2000. p. 1453-1467.

⁷ Vide Prosopographie et gènèse de l'État Moderne. TABLE RONDE ORGANISÉE PAR CNRS ET ÉCOLE NORMALE SUPÉRIEURE DES JEUNES FILLES, Paris, 1984. *Actes...* Paris: CNRS, 1986.

⁸ MATTOSO, J. *A Nobreza Medieval Portuguesa: a família e o poder*. Lisboa: Estampa, 1981, Id. *Ricos-homens, Infâncias e Cavaleiros*. Lisboa: Estampa, 1985.

⁹ Publicação sob a responsabilidade da Universidade de Michigan, Kalamazoo.

¹⁰ O seu mais destacado ensaio sobre este método de trabalho é: MOXÓ ORTIZ DE VILLAJOS, S. De la Nobleza Vieja a la Nobleza Nueva, *Cuadernos de História* (anexos da Revista Hispania), Madrid, n. 3, p. 1-210, 1969.

¹¹ GERBET, Marie-Claude. *La Nobleza en la Corona de Castilla. Sus estructuras sociales en Extremadura (1454-1516)*. Cádiz: Institución Cultural "El Brocense" de la Exma.Diputación Provincial de Cáceres, 1989.

¹² Ib. *Las Noblezas Españolas en la Edad Media: siglos XI-XV*. Madrid: Alianza, 1997.

¹³ SANCHEZ-SAUZ, R. *Los Linajes de la Baja Nobleza en la Andalucía de los siglos XIII al XV*. Cadiz, 1987. Tese. Universidad de Cadiz; Id. *Caballeria y Linaje en la Sevilla Medieval*. Sevilha: Exma. Diputacion Provincial de Sevilla – Universidad de Cádiz, 1989.

¹⁴ GARCIA ORO, J. *La Nobleza Gallega en la Baja Edad Media*. Santiago de Compostela: Bibliófilos Gallegos, 1981. (Biblioteca de Galicia, 20).

¹⁵ VENTURA, Leontina. *A Nobreza de Corte de Afonso III*. Coimbra, 1992. Tese. Faculdade de Letras. Universidade de Coimbra. 2v.

¹⁶ GOMES, Rita Costa. *A Corte dos Reis de Portugal no Final da Idade Média*. Lisboa: DIFEL, 1995.

CURSO: CULTURA E PODER NA BAIXA IDADE MÉDIA PORTUGUESA*

Conferência II: Diálogos entre cultura e poder na obra de Pedro Afonso, Conde de Barcelos

O presente trabalho centra seu objeto na obra cronística e linhagística de Pedro Afonso, Conde de Barcelos. Um estudo dentro da linha de História cultural que busca estabelecer as motivações do seu autor, enquanto agente nobiliárquico e as influências da sua obra, enquanto gênero literário e mecanismo de ação ideológica.

É atribuído a Pedro Afonso, um amplo conjunto de obras literárias, de variada natureza, no qual se inclui a “Crônica Geral de Espanha de 1344” e o “Livro de Linhagens”, as quais constituirão o objeto central do nosso estudo. Ambas as obras foram elaboradas na primeira metade do século XIV, época de transição dos valores mais tradicionais e do surgimento de mecanismos de poder cada vez mais subtis.

Nas duas obras observam-se influências peninsulares. No caso da Crônica, o bastardo de D. Dinis terá recebido fortes influências da cronística castelhana, que teve forte escola na corte de seu bisavô, Afonso X. De facto, é com este monarca castelhano que surge, na segunda metade do século XIII, um novo gênero historiográfico, o das Crônicas gerais. Este gênero, constitui, nas palavras de Leonardo Funes, “a matriz abarcadora de la historia del reino”.¹ Gênero literário que vai se transformando ao longo do tempo, em função de desvios, seja da concepção historiográfica, seja da ideologia predominante dos homens responsáveis pela sua produção, enquanto representantes dos interesses de um determinado grupo.

Segundo Diego Catalán, a Crônica de 1344 é o resultado final desta evolução.² À partir de então, observa-se um estreitamento do âmbito geográfico e cronológico dos conteúdos cronísticos, que de uma proposta de globalidade hispânica, interregional, passam a centrar-se em um reino e um reinado apenas. Do “universalismo afonsino”, passa-se ao gênero da “Crônica particular”.³ Assim, é com Pedro Afonso que dá-se a entrada da historiografia cronística no reino português. Num momento de maturidade peninsular do estilo, em Portugal observa-se a introdução da historiografia cronística em língua vulgar.⁴

O *Livro de linhagens do Conde D. Pedro*, composto por uma significativa base linhagística e uma forte componente narrativa,⁵ constitui-se enquanto produção literária de matéria mais claramente ideológica.

Observa-se, na estrutura do seu discurso, uma forte influência navarra. O *Liber Regum* e sua refundição em língua romance, o *Libro de las Generaciones*,⁶ constituem-se como modelos de história genealógica universal.⁷ A similitude estrutural e mesmo a cópia de trechos no Livro de Linhagens, confirma a influência navarra, não invalidando outras influências, como a da *Crônica de Castilla* e das genealogias bretãs. Mesmo os trechos narrativos do Livro de Linhagens, que pela sua estrutura, constituem-se como textos praticamente autônomos em relação à matéria genealógica, bebem

* As três conferências aqui reproduzidas fizeram parte do curso “**Cultura e poder na Baixa Idade Média Portuguesa**”, ministrado pela Prof^a Dr^a Fátima Regina Fernandes, durante a IV Semana de Estudos Medievais.

das mesmas fontes.⁸ O facto de Pedro Afonso ter utilizado, em Portugal, tal estilo, permitiu a fusão entre as genealogias portuguesa e universal.

Uma fusão que destaca a homogeneidade do grupo nobiliárquico, num espaço geográfico quase ilimitado, independente, em relação a qualquer outra instituição, mesmo e principalmente a monarquia. Uma produção literária que dipõem de forte cariz pedagógico, demonstrar à alta nobreza portuguesa quais modelos deve seguir. Nas palavras de José Mattoso, “O exemplo das outras nobrezas nacionais da Península tornava-se assim um estímulo estruturante para a nobreza de Portugal”.⁹ Daí o destaque a mitos peninsulares como Cid, o Campeador e mesmo ao último rei visigodo, Rodrigo. É um mecanismo que busca a unidade nobiliárquica ou pelo menos de um determinado estrato desta nobreza, a nível peninsular e mesmo universal.¹⁰

Pedro Afonso buscaria construir à volta de dois eixos esta unidade nobiliárquica. O carácter de globalidade e unidade hispânica justificado por valores nobiliárquicos comuns, independentes e a recuperação destes valores à luz dos relatos da Reconquista cristã. O que o motiva a tal empreendimento?

O Livro de Linhagens, redigido à volta de 1340-1344, atravessa um período de transição. A adoção crescente de uma economia monetária, o progressivo esgotamento da Reconquista, a ascensão de categorias profissionais e municipais aos mais altos cargos da funcionalidade, a sua crescente inserção nos espaços prestigiados, qual seja, a Corte régia, constituem ameaças reais aos privilégios até então consensualmente reconhecidos da nobreza. Apesar das medidas centralizadoras régias tornarem-se cada vez mais frequentes, constituindo-se enquanto intervenções nos privilégios particulares da nobreza, a construção daquilo que José Mattoso chama de “ideologia de classe”,¹¹ à partir do Livro de Linhagens e mesmo da poesia trovadoresca,¹² não pretende, no entanto, superar a relação dialética existente entre a nobreza e a monarquia, uma relação de concorrência e complementaridade. Mesmo em relação à ascensão de novas categorias, não se percebe bem se tal mecanismo seria de reação, promovido pelas forças tradicionais da nobreza, ou de incorporação destes agentes novos, recém-admitidos, à luz de um formato tradicional.

Tais questões levam-nos a refletir esta problemática sob uma linha de análise prosopográfica. Do tecido social nobiliárquico passamos à célula. Quem era Pedro Afonso? Um bastardo régio, criado na corte de seu pai, D. Dinis, Conde de Barcelos desde 1314, participante das cisões entre seus meio-irmãos e seu pai, finalmente apoiante do Infante Afonso frente a seu pai e Afonso Sanches, acaba exilado em Castela entre 1317-1322. Após 1325 e a ascensão de Afonso IV ao trono retorna ao reino. Vencera o Infante legítimo, ainda que a seu lado, os seus mais ativos partidários fôssem secundogênitos ou bastardos, como o próprio Pedro Afonso.¹³

Ora, os condicionalismos da produção literária medieval obrigam-nos a analisar todo processo de produção à luz do patrocínio. Assim sendo, não podemos imaginar que Pedro Afonso seja um agente de construção ideológica que sirva apenas aos estratos mais tradicionais do grupo nobiliárquico. Sendo o rei, da mesma extração nobiliárquica, esta proposta acarretaria na submissão da instituição monárquica aos nobres. Então, quem Pedro Afonso representa? Esta é a grande questão que não me parece suficientemente explorada do ponto-de-vista historiográfico.

Algumas reflexões complementares podem auxiliar-nos no encamiñamento desta problemática.

Costuma-se analisar a literatura genealógica medieval portuguesa em conjunto. Assim, tanto o *Livro Velho* como o *Livro do Deão*, pouco anteriores ao *Livro de Linhagens do Conde D. Pedro*, são reconhecidos como fontes ou mesmo ensaios deste último.¹⁴ O *Livro Velho*, elaborado entre fins da década de 80, inícios da de 90 do século XIII,¹⁵ teria sido redigido por um monge do mosteiro de Santo Tirso patrocinado por Martim Gil de Riba de Vizela, descendente legítimo por linha feminina da linhagem da Maia, ou seja, dos patronos do mesmo mosteiro.¹⁶ Ora, restaram-nos informações de duas famílias, os Sousa e os Maia. Há, neste caso, uma lógica direta entre o patrocinador e o produto, que registra os feitos e destaca a atuação dos antepassados da família dos patronos do mosteiro. No entanto, no caso de Pedro Afonso, não se consegue ver com clareza esta ligação, à partir apenas do seu autor. Tal vinculação torna-se mais clara, quando analisamos as refunções posteriores desta obra. Senão vejamos.

Assim, o *Livro de Linhagens* tem, pelo menos dois momentos, o do autor e da primeira versão de 1340-1344 e o dos refundidores posteriores, interessando-nos especialmente a segunda (1360-65) e a terceira refunção (1380-1383).¹⁷ Alteram-se as motivações entre o primeiro e segundo momento? Creio que não, o *Livro* mantém sua essencial função de memória dos feitos nobiliárquicos, afirmação da coesão e estruturação interna da nobreza, mas de qual nobreza? Entre 1340 e 1380, a nobreza ibérica experimenta uma forte circulação entre os principais reinos da Península em função de dissensões internas e ou com a monarquia. Os laços de solidariedade linhagística ainda são predominantes nos mais altos estratos nobiliárquicos, ainda que que nos estratos mais baixos ou mais recentemente admitidos, observe-se uma tendência para uma aproximação a valores de fidelidade mais globais. Frente a uma crescente estratificação e diferenciação na composição da nobreza, o *Livro de Linhagens* continuará a pregar unidade e homogeneidade; continuará a ser o que sempre foi, um modelo. De qualquer maneira a nobreza, entendida como uma ordem ou braço do reino, encontra-se em processo de adaptação às transformações estruturais pelas quais passam Portugal e toda a Europa Ocidental, portanto, transforma-se.

A primeira refunção de 1360-1365, teria sido da iniciativa de Álvaro Gonçalves Pereira, Prior do Crato. A segunda, de 1380-83 terá tido o mesmo patrocínio visto que nesta incorpora-se a biografia do dito Prior. Álvaro Gonçalves, prior desde os dezoito anos, filho do arcebispo de Braga, Gonçalo Pereira,¹⁸ é, desde cedo, figura destacada na Corte régia. No reinado de Afonso IV, sendo amigo pessoal do Infante Pedro, evita a invasão da cidade do Porto, por iniciativa deste, revoltado contra a morte de Inês de Castro. É provável que o patrocínio das duas refunções seja, de facto, dos Pereira, como sugere José Mattoso.¹⁹ Penso mesmo que a primeira versão do *Livro de Linhagens do Conde D. Pedro*, de 1340-44, seja também ela de patrocínio dos Pereira, com a anuência do rei Afonso IV.

Afonso IV lutara sempre contra a concorrência de seus irmãos bastardos, ainda que Pedro Afonso que ficara a seu lado fosse um deles. O rei pode estar co-patrocinando uma obra, que em seu conteúdo reforça a legitimidade de sangue da nobreza que o cerca, tal é a essência de um nobiliário medieval, no qual só se destacam os ramos principais, ignorando em boa medida os ramos colaterais e bastardos. Estratégia que definiria, sem dúvida, um perfil nobiliárquico, um modelo de unidade e de estruturação

interna, que lhe dá força, mas que também a delimita. Transforma-a numa instituição mais definida, com a qual seria mais fácil o rei dialogar, desde que ela tenha uma homogeneidade ética e de ação. Trata-se de uma hipótese, que penso eu, merece ser averiguada.

¹ FUNES, Leonardo. El lugar de la “Crónica Particular de San Fernando” en el sistema de las formas cronísticas castellanas de principios del siglo XIV. XII CONGRESO DE LA ASOCIACIÓN INTERNACIONAL DE HISPANISTAS, 21-26 agosto de 1995, *Actas...* Birmingham: Birmingham University, 1996. V.1. p.176.

² MENEDEZ PIDAL, Diego Catalán. *De Alfonso X al Conde de Barcelos*. Madrid: Gredos, 1962. p. 303.

³ FUNES. op.cit. p.177.

⁴ MENEDEZ PIDAL. op.cit. p.303 e p. 410.

⁵ Será de referir a excelência da tese de Luís Krus a propósito da função ideológica das referências geográficas contidas nestas narrativas (KRUS, L., *A concepção nobiliárquica do espaço ibérico*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian e JNICT, 1994).

⁶ A este respeito vide: MENEDEZ PIDAL. op. cit. p.304-5; p.365-370 e p. 410 e MATTOSO, J. Os livros de linhagens portugueses e a literatura genealógica europeia da Idade Média. In: _____. *A Nobreza Medieval Portuguesa: a família e o poder*. Lisboa: Estampa, 1981. p. 40-50.

⁷ MENEDEZ PIDAL. op. cit. p.411 e MATTOSO. op. cit. p.50.

⁸ MATTOSO, A literatura genealógica e a cultura da nobreza em Portugal (sécs.XIII – XIV). In: *Portugal Medieval: novas interpretações*, Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1985, p.315 et passim.

⁹ MATTOSO, A nobreza medieval portuguesa no contexto peninsular. JORNADAS LUSO-ESPANHOLAS DE HISTÓRIA MEDIEVAL, 4, Porto, 2000. *Actas...* Porto: Instituto de Documentação Histórica Medieval da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2000. p..1039.

¹⁰ Já Salvador de Moxó destaca, em sua obra, a “extraterritorialidad de la nobleza peninsular”, então em construção. MOXÓ ORTIZ DE VILLAJOS, S. De la Nobleza Vieja a la Nobleza Nueva, *Cuadernos de História* (anexos da Revista Hispania), Madrid, n. 3, p.1-210, 1969.

¹¹ MATTOSO, J. *Portugal Medieval*. op. cit. p.310.

¹² Ibid.

¹³ MATTOSO, J. A guerra civil de 1319-1324. *Estudos de História de Portugal - sécs.X-XV*, Lisboa: Estampa, 1982. v.1. p.169-71.

¹⁴ MATTOSO, José (Ed.) *Livro de Linhagens do Conde D. Pedro*. Lisboa: Publicações do II Centenário da Academia das Ciências, 1980. (*Portugaliae Monumenta Historica*, V.11/1 e 11/2), fonte que passamos a referir pela sigla PMH, LL.

¹⁵ PMH, LL. p.13.

¹⁶ PMH, LL. v.I, p.14-15 e v.II/1, p.46-7 e MATTOSO, *Portugal Medieval*. op. cit. p.311 –2.

¹⁷ MATTOSO, J. *A Nobreza Medieval Portuguesa*. Op. cit. p.48 e PMH, LL. v.II/1, p.43.

¹⁸ FÁRIA, António Machado de (Ed.) *Livro de Linhagens do Século XVI*. Lisboa: Academia Portuguesa de História, 1956; JESUS, Fr. Rafael de. *Monarquia Lusitana*, Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1985. Parte VII. Cap. XX. p.198-209.

¹⁹ PMH, LL.vol.II/1, p.50 e MATTOSO. *Portugal Medieval*. op. cit. p.314-15.

CURSO: CULTURA E PODER NA BAIXA IDADE MÉDIA PORTUGUESA*

Conferência III: A Linhagem Dos Pereira No Ocaso Da Idade Média: Um Modelo De Análise Prosopográfica

Uma das funções mais instigantes do pesquisador é a tentativa de responder a questões que não encontram resposta pronta no contexto estudado. O desafio de materializar uma condição, a de bastardo, por exemplo, à partir de uma análise casuística é a parte melhor de uma pesquisa, na medida em que, procura-se algo que existiu de fato, mas que não se quis definir.

Analisaremos, neste trabalho, três jovens bastardos: Rodrigo Alvares Pereira, Pedro Alvares Pereira e Diogo Alvares Pereira, filhos naturais do Mestre da Ordem do Hospital, Álvaro Gonçalves Pereira, netos do Arcebispo de Braga, D. Gonçalo Pereira.¹ Ainda que os três jovens tenham em comum apenas a paternidade, existe uma característica que lhes é comum, o fato de serem bastardos, pela sua condição de nascimento, dentro de um dos ramos bastardos da linhagem dos Pereira. Terão, no entanto, vias importantes de ascensão sócio-política que iremos analisar, à luz de quatro cartas de morgado que lhes são concedidas, na primeira metade do século XIV. Um tema ao qual aplicaremos o método de análise prosopográfico, tendo em vista sua adequação à natureza da problemática levantada. No fundo, buscamos descortinar o que é ser nobre bastardo no século XIV em Portugal, suas limitações e oportunidades. Saber se era uma condição definitivamente desfavorável, na prática, ou apenas mais uma condição dentre tantas outras, indefinida e fluida.

O objeto central deste nosso trabalho é a análise das cartas de morgado que são instituídas a Rodrigo, Pedro e Diogo Alvares Pereira, filhos do Prior do Hospital, quando estes são ainda menores, pelo menos dispõem ainda de um tutor, segundo os documentos, e o pedido de confirmação das doações ao rei. Convém assim, conhecer minimamente o papel político do pai dos beneficiados, Álvaro Gonçalves Pereira.

Álvaro Gonçalves é filho do Arcebispo de Braga, D. Gonçalo Pereira, que ainda escolar em Salamanca, portanto, antes da ordenação, teria feito em Teresa Pires Vilarinha, o dito Álvaro Gonçalves. Referência contida no “Livro de Linhagens do Conde D. Pedro”, certamente com o intuito de diminuir o agravamento da condição do futuro Prior, além de filho natural, filho de um clérigo. Sobrinho-neto de Frei Gonçalo Peres de Pereira, Comendador da Ordem do Hospital em Castela,² o próprio Álvaro Gonçalves será investido Prior da Ordem do Hospital em Portugal, aos 18 anos de idade, no decurso do reinado de Afonso IV. Não dispomos das datas de nascimento ou investidura nos cargos, mas já em 1340, teria tido uma participação excepcional na Batalha do Salado, contra os muçulmanos, conforme a narrativa contida no Livro de Linhagens acima referido.³ Em meados de 1355 defende a cidade do Porto, das ações violentas perpetradas pelo então Infante D. Pedro, revoltado com o assassinato de Inês de Castro.⁴ No testamento de Afonso IV, Álvaro Gonçalves será um dos testamenteiros do rei.

* As três conferências aqui reproduzidas fizeram parte do curso “**Cultura e poder na Baixa Idade Média Portuguesa**”, ministrado pela Prof^a Dr^a Fátima Regina Fernandes, durante a IV Semana de Estudos Medievais.

Álvaro Gonçalves terá tido trinta e dois filhos.⁵ Os três acima citados têm mães distintas e os restantes, incluindo Nuno Álvares Pereira, Condestável e amigo de Avis, serão fruto de uma relação estável do Prior com Eirea Gonçalves do Carvalhal. Constatamos que o Prior, não descuro, no entanto, do estabelecimento de sua larga prole, através da análise dos documentos que lhe são referentes, nas Chancelarias régias. Senão vejamos.

Os objeto dos documentos encontrados podem ser divididos em três temas mais recorrentes: a defesa de privilégios e isenções jurisdicionais das terras da Ordem do Hospital frente os Concelhos limítrofes, cartas de legitimação de seus filhos e a instituição dos morgados de seus filhos. O primeiro tema fará parte da discussão das cartas. Quanto às legitimações, estas começam a aparecer no reinado de D. Pedro, à partir de Agosto de 1357, quando encontramos duas cartas legitimando Rodrigo Alvares e Pedro Alvares.⁶ Cartas muito detalhadas, concedidas pelo rei, eximindo-as de contestação por parte de legislação canônica e do Código Justinianeu,⁷ nesta altura já revisto e aplicado à luz da Escola de Bolonha, glosado e interpolado, servindo aos interesses dos reis, inclusive ibéricos,⁸ assim como de “costumes dos fidalgos da espanha”.⁹ A concessão das legitimações dos beneficiados das cartas de morgado, exceptuando Diogo Alvares, que não encontramos,¹⁰ têm a mesma justificativa, os muitos serviços prestados por seu pai, na Casa de Portugal. E denotam uma preocupação em eximir os beneficiados, de legislação que comprometa a herança do seu patrimônio. Encontramos, ainda na Chancelaria de D. Pedro e na de D. Fernando, cartas semelhantes, para alguns de seus outros filhos.¹¹ Nestas cartas, especialmente as de 1357 que nos interessam mais diretamente, afirma-se, oficialmente, a filiação de Pedro e Rodrigo Alvares ao Prior. E neste mesmo contexto situam-se as cartas de morgado que passaremos a analisar.

Estrutura Dos Documentos

Estruturalmente, são cinco os documentos analisados. Quatro cartas de concessão de benefícios, na forma de morgados e um instrumento legal de pedido de confirmação régia, das doações anteriores. Todas têm datas diferentes e as analisaremos tendo em conta a sua ordenação cronológica. Assim, a primeira é a de Álvaro Fernandes para Rodrigo Alvares (6 de Setembro de 1356). A segunda de João Afonso de Sevilha para Pedro Alvares (19 de Outubro de 1356). A terceira e a quarta de Gomes Martins de Monte para Diogo Alvares (5 de Agosto de 1357 e 1 de Julho de 1359). A quinta, que cita as quatro anteriores, encaminhada por Álvaro Fernandes, pede ao rei, D. Pedro I, a confirmação das anteriores doações (20 de Maio de 1361).¹²

Assim, analisaremos, em essência, um documento único, datado de 20 de Maio de 1361, no qual se pede ao rei D. Pedro I, a confirmação de doações de benefícios em forma de morgado aos três filhos do Prior, feitas anteriormente, através de instrumentos legais, individuais. Em benefício da clareza, trataremos individualmente cada documento, o que perfaz uma base documental de quatro cartas de concessão e uma carta de pedido de confirmação.

Do Objeto

O contexto de concessão dos benefícios, 1356-1359, corresponde ao dos fins do reinado de Afonso IV, falecido em Maio de 1357. Tempo de reconciliação com seu herdeiro,¹³ quando a intermediação do Prior lhe valerá um ambiente favorável a concessões, fruto da sua atuação e de muita proximidade com o rei e o Infante. Ainda que seja de referir que, nos

documentos de instituição de morgado, o nome do Prior só apareça num sentido informativo. Não é ele que faz a doação, ele não intervém no instrumento legal, quem doa os benefícios são terceiros.

Quanto ao contexto da carta de confirmação régia, de 20 de Maio de 1361, está-se às vésperas das Cortes de Elvas, reunidas entre 23 e 24 de Maio de 1361,¹⁴ as únicas Cortes do reinado de D. Pedro I. Nelas, certamente estaria presente o Prior, na medida em que seus interesses, enquanto Prior do Hospital, estarão em questão num dos artigos, ainda que o agravo não tenha sido encaminhado por ele, mas sim, contra ele.¹⁵ Nestas mesmas Cortes, o rei D. Pedro estabelece com ampla base patrimonial os filhos que teve com Inês de Castro.¹⁶ Estratégia semelhante, na nossa opinião, à do Prior, o qual copia modelos de comportamento e estabelecimento de sua prole, do próprio modelo régio. A corroborar nossa hipótese, vemos que, pouco depois, em Junho de 1361, o rei D. Pedro faz a famosa “Declaração de Cantanhede”, na qual confirma ter casado efetivamente com Inês de Castro, legitimando os filhos gerados nesta relação, os Infantes Castro,¹⁷ procedimentos recorrentes que prefiguram um modelo conhecido e praticado: primeiro estabelece-se o filho natural, depois legitimasse-o. No entanto, uma mais estreita relação entre o modelo régio e o dos filhos do Prior constituirá objeto de outros trabalhos futuros. Voltemos às cartas de morgado dos filhos do Prior.

Ainda que se nos pareça um tanto precoce o termo “cartas de morgado” para o século XIV, é assim que aparece a sua designação no título dos documentos da Chancelaria. Armando de Castro, por exemplo, considera, que a instituição dos morgados em Portugal conhece uma grande difusão já à partir do século XIII,¹⁸ orientação que é corroborada em outros estudos sobre as bases econômicas da aristocracia castelhana, nos séculos XIV e XV.¹⁹ Na nossa análise definiremos um pouco melhor, as partes constituintes de cartas desta natureza, à luz das que analisamos.

Os Beneficiadores

Conforme já acima mencionamos, os beneficiadores de Rodrigo, Pedro e Diogo Alvares são particulares que em retribuição dos benefícios recebidos, “daqueles de quem eles veem”, entenda-se, Álvaro Gonçalves, fazem doações de bens seus, aos filhos do Prior. Assim, Álvaro Fernandes beneficia Rodrigo Alvares em carta de 6 de setembro de 1356. João Afonso de Sevilha beneficia Pedro Alvares, em carta de 19 de Outubro de 1356. Gomes Martins de Monte beneficia Diogo Alvares, em duas cartas, uma de 5 de Agosto de 1357 e outra de 1 de Julho de 1359, envolvendo bens distintos.

A origem dos beneficiadores é desconhecida, não encontra-se qualquer outra referência aos mesmos, seja nas Chancelarias, Crônicas régias ou Atas de Cortes, desde Afonso IV, até D. Fernando. São referidos apenas como vassalos do rei português, com exceção de Gomes Martins, que certamente era natural de Sevilha e membros da pequena nobreza. Álvaro Fernandes, no primeiro instrumento referido como escudeiro é quem encaminha ao rei, em 1361, em nome de todos os beneficiadores o pedido de confirmação régia das doações particulares. Na primeira carta, individual, de 1356, Álvaro Fernandes, tal como os outros beneficiadores, orienta que os bens devem ser administrados por um tutor ou curador dos jovens e na carta de pedido de confirmação régia de 1361, o mesmo Álvaro Fernandes é já referido como o tutor dos três jovens.

O mesmo se passa com as testemunhas dos ditos documentos de doação, com exceção da primeira carta de Rodrigo Alvares, onde uma das

testemunhas é o Frei João Fernandes, Comendador de Flor da Rosa, capela instituída e mantida pelo Prior com apoio régio, em Outubro de 134.²⁰ São citados ainda, como testemunhas, vários escudeiros do Prior, indivíduos naturais do Crato, sede da Ordem do Hospital, assim como seus diretos serviçais: despenseiro e carpinteiro.²¹ Elementos que apontam para uma domesticidade destes documentos no âmbito de domínio do Prior, pai dos beneficiados.

Outro elemento que resta-nos analisar neste ítem é o fato de que os beneficiadores declaram, nas quatro cartas, que não revogarão suas doações, mesmo sob pressão de leis contrárias, posição, aliás, corroborada pelo rei, no instrumento de confirmação, o que leva-nos a pensar que haveriam condições irregulares, nas referidas doações que pretendiam ser superadas pela determinação dos doadores em manterem-nas.

Os Beneficiados

É interessante, no entanto, observarmos que nos quatro documentos de doação originais, Rodrigo, Pedro e Diogo são referidos como filhos do Prior, e no documento de confirmação, de 1361, são referidos como “criados” do Prior, numa data em que, pelo menos os dois primeiros já dispunham de cartas de legitimação. Na verdade, conhecemos, de outras fontes, outros “criados” do Prior, que são parentes distantes do mesmo e que vivem à sua sombra no Crato, dentre eles até um futuro sucessor de seu cargo.²² Condição que tem um estatuto definido, nesta época, especialmente a “criatio” promovida pelo rei.²³ Álvaro Gonçalves reproduz, no seu âmbito de poder, a Ordem do Hospital em Portugal, modelos régios, inclusive neste caso; ele tem muitos “criados” e seus filhos naturais, incluem-se nesta categoria, no momento da confirmação régia. O interessante é que só no momento de pedir a confirmação régia das doações é que se tem a preocupação em disfarçar a verdadeira vinculação dos beneficiados a Álvaro Gonçalves, substituindo a designação de um parentesco de sangue, por uma fórmula de parentesco artificial, “a criatio”, que poderia substituir a ausência de um laço de consaguinidade, como elemento de vinculação, o que, neste caso, é dispensável. A sua utilização parece mais uma manobra intencional de desvinculação dos beneficiados em relação a seu pai, oficial e reconhecido.

Dos três beneficiados, o mais referido posteriormente nas fontes é Pedro Álvares Pereira que sucede seu pai no Priorado da Ordem do Hospital, em Portugal, à volta de 1380, por sugestão do então rei, D.Fernando.²⁴ Clara vinculação deste ramo dos Pereira à Ordem do Hospital, manifestando uma patrimonialização do cargo e papel político do referido Priorado.²⁵

A última refundição do “Livro de Linhagens do Conde D. Pedro”, terá sido patrocinada por estes filhos do Prior, incorporando uma biografia exaltadora de seu pai,²⁶ servindo ao rei e à Cristandade contra os muçulmanos na Batalha do Salado. Incorporação promovida numa obra, cuja natureza é linhagística, valorizadora da varonia e legitimidade. Promove-se, nesta iniciativa, uma deliberada consagração póstuma paterna que, para além de mera elegia constitui uma estratégia de afirmação dos filhos no seu próprio contexto, dá consistência às suas próprias pretensões, liga-os, diretamente a um herói da última batalha importante da Reconquista cristã. Estratégia eficiente num contexto cultural e político em que valores como, antiguidade da fidelidade e serviço ao rei e à Cristandade, contam muito para a ascensão sócio-política.

Pedro Álvares, já Prior da Ordem, será fronteiro em Portalegre, juntamente com seus irmãos, no decurso da terceira guerra de D. Fernando

contra Castela, em 1381.²⁷ Ficavam, assim, encarregues de defender a região periférica ao Crato, substituindo o Infante D. João de Castro. Os filhos do Prior defendem a sua Ordem do invasor castelhano, marcando a sua preeminência no Entre-Tejo-e-Odiana.²⁸ Região coincidente com a área geográfica de maior concentração de poder da Ordem do Hospital.

Os três irmãos acabaram por ser partidários de Castela após a morte de D. Fernando em 1383. Pedro Alvares, ao passar-se para o serviço do rei de Castela, é feito Mestre da Ordem Militar de Calatrava.²⁹ Ele e seu irmão, Diogo Alvares encontrarão a morte nos campos de Aljubarrota, em 1385 e Rodrigo Alvares depois de permanecer temporariamente ao lado do Mestre de Avis, irá para Castela em 1390.³⁰

Natureza e Localização das Doações

Neste ítem, trabalharemos apenas com as quatro cartas de instituição dos morgados.

Quanto à sua natureza, os bens doados são todos “quintãs”, bens declarados de propriedade dos beneficiadores e os benefícios englobam a concessão de direitos dominiais, jurisdicionais e por vezes mesmo de padroado de igrejas. Acompanhemos a sua descrição com o mapa em anexo:

Álvaro Fernandes dá a Rodrigo Alvares:

... as “quintãs” de **Águas Belas e Vale de Oriães** e o padroado da Igreja de Santa Maria de Águas Belas (6 Set 1356).³¹

João Afonso de Sevilha dá a Pedro Alvares:

... a “quintã” de **Craсто de Erosa**, terra de Basto, julgado de Celorico da Beira (19 Out 1356).³²

Gomes Martins de Monte dá a Diogo Alvares:

... a “quintã” de **Valherigues** e as herdades de **Ventosa**, próximo aos termos de Quintela (5 Ago 1357).³³

Gomes Martins de Monte dá a Diogo Alvares:

... a “quintã” de **Lagumel**, termos de Abrantes.³⁴

Especialmente em relação a este último núcleo, será de referir que encontramos um documento incompleto na Chancelaria de D. Pedro I, que estabelece a doação de Lagumel como morgado a Álvaro Gonçalves Pereira, “pai do Condestauel”.³⁵

Outra referência importante é a do valor dos “encoutos” previstos nas cartas, ou seja, da pena pecuniária a ser paga por aquele que não respeitar o direito a usufruto do bem, por parte do beneficiário. A pena estabelecida para o património doado a Rodrigo Alvares é de 4000 libras, enquanto que a dos outros núcleos é de apenas 2000 libras, cada um. Variação que aponta para uma superioridade do valor da doação feita a Rodrigo Alvares, em relação à de seus irmãos.³⁶ Situação que aponta para um princípio de primogenitura de Rodrigo Alvares.

A conclusão mais evidente é a de que os núcleos patrimoniais concentram-se, com exceção do segundo núcleo, na região do Entre-Tejo-e-Odiana, coincidindo com a região de estabelecimento da Ordem do Hospital.

Tratando-se de uma Ordem religiosa, sabemos que esta se alimenta de uma drenagem desordenada de património dos meios nobiliárquicos, o que resulta numa grande fragmentação geográfica do seu património. Situação, no entanto, corrigida pelos Priores e Abades, nas ordens regulares e pelos Bispos, nas seculares, através, especialmente de escambos com particulares e pedidos especiais aos reis,³⁷ bastante frequentes nas Chancelarias régias. Estratégias que deliberadamente promovem uma concentração patrimonial,

ao menos preferencial em algumas regiões do reino, para cada uma das ordens existentes.

A busca em documentos das Chancelarias régias, confirmam-nos a concentração nesta região do centro-sul do reino português.

Desde Outubro de 1341, no reinado de Afonso IV, Álvaro Gonçalves Pereira, já Prior do Hospital, centra seus esforços na construção de um Hospital e Capela, à volta do Crato, núcleo patrimonial da Ordem³⁸ juntamente com Belver,³⁹ para o que obtém autorização régia, especial e expressa, para comprar herdades nos termos do Crato, com este fim, até o limite de 4000 libras.⁴⁰ Será o Hospital e Capela de Flor da Rosa.

Toda restante documentação encontrada na Chancelaria de Afonso IV e de Pedro I, refere disputas jurisdicionais envolvendo privilégios alegados da Ordem contra os municípios limítrofes. Através da leitura destes documentos podemos concluir que a Ordem do Hospital alega e vê quase sempre reconhecidos seus direitos e isenções nas seguintes regiões: aldeia de Maçom e padroado de Santa Maria de Maçom, próximo a Abrantes, desde antes de 1339;⁴¹ em Faria, próximo a Barcelos, Gaia e Refojos, próximo ao Porto, desde antes de 1361;⁴² vilas da Sertã, Crato, Montouto, Belver e Ulveira, próximo a Seia, desde antes de 1341;⁴³ herdades e ou direitos à volta do Concelho de Pinhel, desde antes de 1362⁴⁴ e a vila Dona Chama, próximo a Mirandela, pelo menos desde 1337.⁴⁵

No reinado de D. Pedro I, as referências que encontramos na Chancelaria são todas posteriores às datas das cartas de morgado. Nas proximidades das Cortes de Elvas (23-24 de Maio de 1361) e da confirmação régia dos morgados (20 de Maio de 1361), D. Pedro I confirma a Álvaro Gonçalves Pereira, Prior do Hospital, todos os privilégios das terras da Ordem, numa carta endereçada a “todas as justiças do reino”.⁴⁶ Confirmação feita em carta datada de 4 de Março de 1361, exarada da cidade de Beja, muito próxima a Elvas e ao Crato, centro da Ordem, o que leva-nos a pensar que o rei estaria no Crato, junto a Álvaro Gonçalves, pouco antes de ir realizar as Cortes em Elvas, onde confirma as doações aos filhos do Prior.

Estas cartas refletem que a Ordem do Hospital possuía importante patrimônio disseminado por todo o território do reino.⁴⁷

Observa-se, assim, uma concentração nas regiões do Ribatejo e Alentejo, tendo como localidades de referência recorrente relacionada à Ordem do Hospital: o Crato, Santa Maria de Flor da Rosa, Sertã e Abrantes. Pelo menos dois dos núcleos dos morgados, o de Águas Belas e o de Lagumel, são vizinhos a esta área de concentração.

A análise das localidades de onde são exaradas as quatro cartas de concessão dos morgados confirmam a proximidade, inclusive geográfica, dos beneficiadores em relação ao Prior do Hospital, pai dos beneficiados. Das quatro cartas, três são exaradas do Concelho da Sertã⁴⁸. Conforme veremos no próximo segmento, também o Hospital e Capela de Flor da Rosa, a instituição mais importante da Ordem do Hospital, terá uma referência especial nestas cartas, o que autoriza-nos a concluir que, as cartas de morgado seriam emitidas por membros da domesticidade do Prior do Hospital, a seus filhos.

Da Ordem de Sucessão

Passemos agora, a analisar a sucessão prevista nas quatro cartas de instituição dos morgados.

Na primeira carta, que beneficia Rodrigo Alvares, a ordem de sucessão é a seguinte: filho primogênito legítimo de Rodrigo Alvares→Pedro Alvares→filho

primogênito legítimo de Pedro Alvares→Diogo Alvares→filho primogênito legítimo de Diogo Alvares→outros irmãos de Rodrigo Alvares, por parte de pai→filhas legítimas maiores de Rodrigo Alvares→Hospital de Santa Maria de Flor da Rosa.

Na segunda carta, que beneficia Pedro Alvares, a ordem de sucessão é a seguinte: Diogo Alvares→filho primogênito legítimo de Diogo Alvares→outro irmão maior da parte de seu pai→filhas legítimas maiores de Pedro Alvares→Hospital de Santa Maria de Flor da Rosa.

Na terceira carta, que beneficia Diogo Alvares, a ordem de sucessão é a seguinte: Pedro Alvares→filho primogênito legítimo de Pedro Alvares→Rodrigo Alvares→filho primogênito legítimo de Rodrigo Alvares→irmãos de Diogo Alvares por parte de pai→filhas legítimas maiores de Diogo Alvares→Hospital de Santa Maria de Flor da Rosa.

Na quarta carta, que beneficia Diogo Alvares, a ordem de sucessão é idêntica à anterior.

A primeira constatação que fazemos é de que há uma extrema preocupação com a legitimidade dos descendentes, aceitando mesmo a sucessão feminina, desde que legítima. Institucionaliza-se a legitimidade como critério de continuidade deste patrimônio na linhagem dos Pereira, característica, de resto, dos morgados.

Quanto à ordem de sucessão, propriamente dita, observamos uma estrutura de sucessão de cada núcleo de morgado, bastante rígida. Inferimos, através da análise da mesma, uma ordem de primogenitura que privilegia Rodrigo Alvares. Esta, já se anuncia em outras informações: Rodrigo Alvares é o primeiro, cronologicamente, a ser beneficiado,⁴⁹ recebe o núcleo patrimonial mais rendoso e tem a testemunha mais importante na sua carta. Além disso, Pedro Alvares, ao suceder seu pai no Priorado da Ordem do Hospital, assume as ordens eclesiásticas e o destino tradicional dos filhos secundogênitos.

Devemos ter em atenção, no entanto, que, neste caso, não é tão importante saber qual deles é o mais velho, pois são filhos de mães distintas, logo, podiam ser inclusive, todos três da mesma idade. O mais interessante é verificarmos que se trata de uma sucessão integrada dos patrimônios individuais, especialmente entre os três irmãos. O aspecto circular da sucessão nota-se, especialmente, à luz dos primeiros sucessores de cada beneficiado, quando não têm filhos legítimos. Assim, Pedro é o segundo sucessor de Rodrigo; Diogo é o segundo sucessor de Pedro e Pedro é o segundo sucessor de Diogo. Onde concluímos que Rodrigo, que só sucede Pedro depois de Diogo e sucede Diogo só depois de Pedro, é o mais velho. A partir dele seriam Pedro e Diogo em escala decrescente de idade. Nos casos extremos, a sucessão estaria aberta para outros irmãos do mesmo pai, filhas e finalmente para o principal instituto da Ordem do Hospital, o Hospital de Santa Maria de Flor da Rosa. Estratégia clara de conservação dos morgados na linhagem dos Pereira, cujo Hospital, em última instância, representa.

Correlacionando estas conclusões com a localização dos bens envolvidos, vemos que tratam-se de bens próximos à regiões de preferencial estabelecimento da Ordem do Hospital, os quais poderiam, inclusive, ser incorporados à Ordem, por extinção da sucessão legítima.

Resta-nos estabelecer algumas conclusões parciais.

Em primeiro lugar, observamos que a condição de ilegítimo parece incomodar menos na exata medida da posição paterna no panorama político, neste caso, a vinculação a uma importante ordem militar. Condição que não

invalida a aplicação da tradicional forma de legitimação, a régia. Também os reis o fazem e o exemplo mais próximo, mesmo contemporâneo daquele que estudamos é o do rei D. Pedro I em relação a seus bastardos, os Infantes Castro. O modelo régio é, cada vez mais, fundamental.

Outra dado importante da condição dos bastardos que analisamos é a deliberada preservação do espaço e âmbito de poder conquistado por seu ramo de linhagem, neste caso, a Ordem do Hospital, o seu patrimônio, a preeminência no Entre-Tejo-e-Odiana, assim como os seus símbolos de poder, o Hospital de Flor da Rosa. Conservação deliberadamente promovida, vitalícia e hereditária, através de uma patente patrimonialização do cargo e do patrimônio da Ordem.

É condição de continuidade desta política, manter a proximidade ao rei e a Ordem é o canal direto de comunicação com a Corte régia, com a fonte de benefícios e prestígio que os reis prefiguram.

O caso que agora estudamos, que transita entre o meio eclesiástico e o nobiliárquico, não invalida o modelo vislumbado, pois estes são meios comunicantes, na medida em que os quadros clericais são extraídos do meio nobiliárquico. E é no meio nobiliárquico que valores como a legitimidade se justificam, pois são princípios intrínsecos, estruturantes da ordem da nobreza.

Estes filhos do Prior, no entanto, nos fins do século XIV, acabam sendo ultrapassados por uma nova geração dos Pereira, a de Nuno Álvares Pereira, que apoiará uma nova força política, a de um bastardo régio, o Mestre de Avis. Todos, no entanto, tiveram as mesmas chances de deslanchar, promovidas por seu pai, o Prior, que desde cedo os aproximou do rei. Afinal, o próprio Nuno Álvares Pereira, foi criado do rei D. Fernando. Mas isto, é já outra História.

¹ Vide árvore genealógica em anexo, construída à partir de três fontes: MATTOSO, José (Ed.) *Livro de Linhagens do Conde D. Pedro*. Lisboa: Publicações do II Centenário da Academia das Ciências, 1980. (*Portugaliae Monumenta Historica*, V.II/1 e II/2), fonte que passamos a referir pela sigla PMH, LL; FARIA, António Machado de (Ed.) *Livro de Linhagens do Século XVI*. Lisboa: Academia Portuguesa de História, 1956 e FREIRE, A. Braancamp. *Brasões da Sala de Sintra*. Lisboa: INCM, 1996. V.1.

² PMH, LL, 30B6.

³ PMH, LL, 21G.

⁴ PMH, LL, p. 71.

⁵ *CRÓNICA do Condestável de Portugal, D. Nuno Álvares Pereira*. adapt. Jaime Cortesão. 8 ed. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1993. p.16-7 e LOPES, Fernão. *Crónica de D. João I*. Introd. Humberto Baquero Moreno e Prefácio de António Sérgio. Barcelos-Porto: Civilização, 1991. Parte 1. Cap. 32. p.66.

⁶ A mãe de Pedro é Marinha e a de Rodrigo, Eireia Vicente. (ANTT, *Chancelaria de D. Pedro I*, I.I, f. 11v-12 e f. 12v-13v). À partir daqui passaremos a referir as Chancelarias na seguinte abreviatura: ANTT, Chanc.DPI (D. Pedro), ANTT, ChancDF (D. Fernando) ou ANTT, Chanc.DJI (D. João I).

⁷ "(...) leis que defendem e embargam as honrras aos assy nados as quãaes leis tolho e nom quero que aiam lugar em aqueste" ANTT, Chanc. DPI, I.I, f.11v.

⁸ Vide a este propósito, FERNANDES, F. R. *Comentários à legislação medieval portuguesa de Afonso III*. Curitiba: Juruá, 2000.

⁹ ANTT, Chanc. DPI, I.I, f.12.

¹⁰ Fato que não deve ter excessiva relevância na nossa análise, visto que as Chancelarias régias de que dispomos são fruto de seleções posteriores, séc. XV, conduzidas por Gomes Eanes de Zurara .além das grandes perdas observadas, em termos de quantidade de documentos . O exemplo mais típico é o da Chancelaria de D. Afonso IV, que reinando

de 1325 a 1357, só encontramos documentação em três livros, que cobrem o lapso cronológico de 1325 a 1342 (AZEVEDO, Pedro de. A Chancelaria de D. Afonso IV. *Boletim da Segunda Classe*, Coimbra, n. 6, p. 180-185, 1913).

¹¹ Em 1361, a de Nuno Álvares Pereira (ANTT, Chanc. DPI, f.89 e v), ainda no reinado de D. Pedro, sem data, uma publica forma da legitimação de Fernando Alvares e Lopo Alvares Pereira (ANTT, Chanc. DPI, f. 89v). Em setembro de 1367, já no reinado fernandino, encontramos a legitimação de Gonçalo Pereira e Vasco Pereira (ANTT, Chanc. DF, I.I, f.17 e v e finalmente em janeiro de 1375, a de Rui Pereira (ANTT, Chanc. DF, .f. 159v-160v).

¹² ANTT, Chanc.DPI, I.I, f. 53v-56.

¹³ As pazes entre Afonso IV e o Infante Pedro, que perpetrara razias pelo reino após a morte de Inês de Castro, celebram-se em Agosto de 1355. Cf. ARNAUT, S. D. *A crise nacional dos fins do século XIV*. Coimbra: Inst. De Estudos Históricos Dr. António de Vasconcelos, 1960. p.74-5.

¹⁴ MARQUES, A. H. de O., DIAS, Nuno J. P. P. (Ed.). *Cortes portuguesas. Reinado de D. Pedro I (1357-1367)*. Lisboa: Centro de Estudos Históricos da Universidade Nova de Lisboa – INIC, 1986.

¹⁵ Ibid. *Capítulos especiais do Porto*, art.5, p.110-111.

¹⁶ ANTT, Chanc.DPI, f. 86-87v.

¹⁷ LOPES, Fernão. *Crónica de D. Pedro I*. Edição crítica por Damião Peres. Porto: Civilização, 1965. Cap. 27. p.125-7. A partir daqui, esta fonte será referida como LOPES, CDPI.

¹⁸ CASTRO, A. Morgado. In: SERRÃO, Joel (Org.). *Dicionário de História de Portugal*. 2. ed. Porto: Figueirinhas, 1979. V. 4. p.345-8.

¹⁹ FRANCO SILVA, Alfonso. *La fortuna y el poder*. Salamanca: Universidad de Cádiz - Servicio de Publicaciones, 1996.

²⁰ *CHANCELARIAS portuguesas. D. Afonso IV*. Lisboa: INIC- Centro de Estudos Históricos da Universidade Nova de Lisboa, 1990, v. 3, doct. 335, I.IV, f. 82v.

²¹ No documento de Rodrigo Alvares, citam-se como testemunhas, João Afonso, Vasco Rodrigues e Gomes Martins, escudeiros do Prior. No documento de Diogo Alvares, João Afonso Castelhão, despenseiro do Prior e Domingos Domingues, carpinteiro. No segundo documento de Diogo Alvares, dentre alguns vassalos do rei, pouco conhecidos, refere-se também, Álvaro Diaz, natural do Crato (ANTT, Chanc.DPI, I.I, f. 53v-56).

²² No "Livro de Linhagens do Conde D. Pedro" encontramos Pero Rodrigues, "casado no Crato", cujos filhos, Álvaro e João Rodrigues são "criados de dom frei Alvaro Gonçalves, priol do Spital em Portugal, cujos parentes eles eram" (PMH, LL, 34W3/4). E em outra passagem, Álvaro Gonçalves Camelo, "criado do priol do Spital" (PMH, LL, 45P5), sendo que este mesmo indivíduo chegará a ser Prior da Ordem do Hospital (ANTT, Chanc.DJI, I.I, f. 157).

²³ A este propósito vide: VENTURA, Leontina. *A Nobreza de Corte de Afonso III*. Coimbra, 1992. Tese. Faculdade de Letras. Universidade de Coimbra. 2v.V.1. p.240-9; MATTOSO, J. *Identificação de um país*, Lisboa: Estampa, 1988. V. 2. p.143-4 e V. 1. p.224; GOMES, Rita C. *A Corte dos reis de Portugal no final da Idade Média*. Lisboa: DIFEL, 1995. p. 180 et passim.

²⁴ Na verdade, após a vacância do cargo, com a morte de Álvaro Gonçalves, o Grão-Mestre da Ordem, nomeia Álvaro Gonçalves Camelo, um "criado" do antigo Prior para o substituir. Neste momento, à volta de 1380, época do Cisma do Ocidente, Portugal tomara o partido do Papa de Avinhão, Clemente VII e o novo Prior era favorável ao Papa de Roma, Urbano VI. Daí que o então rei, D. Fernando, tenha requerido a Clemente VII a substituição de Álvaro Camelo por Pedro Alvares, no que foi atendido (Vide BAPTISTA, J. C. Portugal e o Cisma do Ocidente. *Lusitânia Sacra*, Lisboa, v. 1, p. 84-90,1956). É de concluir que este último, tal como seu pai, era simpatizante do Papa apoiado pelo eixo franco-castelhano na Guerra dos Cem Anos. Tal partidização se torna mais patente ainda, quando Pedro Alvares apoiar as pretensões do rei castelhano após a morte de D. Fernando, em 1383.

²⁵ Já o tio-avô de Pedro Alvares fora Comendador da Ordem do Hospital na Península Ibérica, entre 1269-1291.

²⁶ Vide PMH, LL, vol. II/1.

²⁷ LOPES, CDF. Cap. 120. p. 337 e Cap.116. p.330. A este respeito vide ainda, FERNANDES, F. R. *O reinado de Dom Fernando no âmbito das relações régio-nobiliárquicas*. Porto, 1997. Tese (Doutorado em História). Faculdade de Letras da Universidade do Porto. p.158-165.

²⁸ Ou Entre-Tejo-e-Guadiana. O rei D. Fernando dá a Pedro Alvares, em Março de 1383 o castelo de Marvão, nesta mesma região (ANTT, Chanc.D.F. I.III, f.49v).

²⁹ LOPES, CDJI. Parte 1. Cap.155-6. p. 328-32.

³⁰ Ibid. Parte 2. Cap. 37. p.94 e cap. 44, p.115 e Cap.32, p.76 et passim. Vide ainda a este propósito, FERNANDES, F. R. op. cit. p.162-164.

³¹ Com herdades de pão e vinho, senhorio, couto, honra e jurisdição (ANTT, ChancDPI., I.I, f.54.).

³² Com os mesmos direitos contidos na carta de doação anterior (ANTT, ChancDPI., I.I, f.54v).

³³ Comprada por Gomes Martins a Vasco Lourenço de Fonseca e sua mulher Margarida Eanes, com direitos dominiais e jurisdições (ANTT, Chanc.DPI, I.I, f.55).

³⁴ Com direitos dominiais, senhorio, honra e padroado da Igreja (ANTT, Chanc.DPI, I. I, f. 55 v).

³⁵ ANTT, Chanc.DPI, I.I, f.26. É um bom exemplo de documento recopiado a posteriori, sem data, incompleto. O Condestável a que se refere é Nuno Alvares Pereira, que só ocupa este cargo depois de 1383, portanto, no reinado de D. Pedro que termina em 1357, não se poderia prever isto.

³⁶ Quanto aos rendimentos de senhorios medievais na P. Ibérica vide: MOXÓ ORTIZ DE VILLAJOS, S. de. Los señorios. Estudio metodológico. JORNADAS DE METODOLOGIA APLICADA DE LAS CIENCIAS HISTORICAS, 1, Santiago de Compostela, 1975. *Actas...* Santiago de Compostela: S. de Publicaciones de la Universidad de Santiago – Facultad de Geografía e Historia de la Universidad de Santiago. V. 2: História Medieval.

³⁷ Especialmente desde que o rei D. Dinis proíbe, em 1309, aos eclesiásticos, a compra de bens de raiz.

³⁸ *CHANCELARIAS portuguesas. D. Afonso IV*. op. cit. v. 3, doct.335, I. IV, f. 82v.

³⁹ Ibid. v. 2, doct. 125, I. IV, f. 31, confirmado em Agosto de 1341 (Ibid. V. III, doct. 320, I. IV, f.75 e v).

⁴⁰ Ibid. v.3, doct. 335, I. IV, f. 82v.

⁴¹ Ibid. v.2, doct.125, I. IV, f. 31. Doação promovida por Afonso IV, à capela de Santa Maria da Flor da Rosa, à par do Crato, com todos os direitos, inclusive o padroado. O documento de doação original não foi encontrado na Chancelaria de Afonso IV; a notícia é recolhida de uma carta de 3 de Fevereiro de 1359, na qual, D. Pedro I, já rei, confirma a doação paterna (ANTT, Chanc.DPI, I.I, f.34v-35). Confirmação repetida em 15 de Novembro do mesmo ano de 1359, frisando que o Bispo da Guarda não deve embargá-la (ANTT, Chanc.DPI, I.I, f.32-32v), naturalmente porque o bispo deve ter tentado fazê-lo, entre a primeira e a segunda confirmação.

⁴² Terra de Faria, próximo a Barcelos, pelo menos desde 1337 (*CHANCELARIAS portuguesas. D. Afonso IV*, v.2, doct. 175, I. IV, f. 37 e v). O Concelho do Porto encaminha ao rei D. Pedro I, nas Cortes de Elvas de 1361, uma queixa, contida nos Capítulos especiais do Porto, contra a alegada isenção dos lavradores das terras da Ordem do Hospital nas localidades nominadas, do cumprimento do direito de anúduva devida ao Concelho do Porto, o que acarretava grandes prejuízos ao município na medida em que : “(...) em esses Julgados há a dicta hordem muitas herdades” . O rei responde conservando o direito do município, contra as pretensões de isenção da Ordem (MARQUES, A. H. de O., DIAS, Nuno J. P. P. (Eds.). *Cortes portuguesas. Reinado de D. Pedro I (1357-1367*. op. cit. Capítulos especiais do Porto, art.5, p. 110-1). Decisão que em parte deve ter sido anulada pela carta régia referida acima, no texto, de 7 de Junho de 1363, endereçada aos juizes do Porto (ANTT, Chanc.DPI, I.I, f. 84v-85).

⁴³ Direitos confirmados em 17 de Agosto de 1341 (*CHANCELARIAS portuguesas. D. Afonso IV*, v.III, doct. 320, I. IV, f.75 e v).

⁴⁴ A carta régia de 1 de Agosto de 1362, atesta uma disputa jurisdicional da Ordem do Hospital com o Concelho de Pinhel. Ainda que o Prior alegue concessões de Afonso IV, D.

Pedro I dá ganho de causa ao município, obrigando os moradores das terras da Ordem a prestarem serviços e pagarem direitos ao Concelho de Pinhel (ANTT, Chanc.DPI, I.I, f.79v).

⁴⁵ *CHANCELARIAS portuguesas. D. Afonso IV*, v. II, doct.59, l. IV, f.17.

⁴⁶ ANTT, Chanc.DPI, I.I, f.49v-50. Outras duas cartas com o mesmo teor, confirmando as isenções dos lavradores das terras da Ordem são encontradas em datas posteriores. Uma de 7 de Junho de 1363, endereçada aos juizes do Concelho do Porto (ANTT, Chanc.DPI, I.I, f.84v-85) e outra de 17 de Abril de 1365, novamente endereçada a "todas as justiças do reino" (ANTT, Chanc.DPI, I.I, f.108 v).

⁴⁷ O que justifica o endereçamento de pelo menos duas das cartas, "a todas as justiças do reino", sem nominar especificamente quais.

⁴⁸ A primeira e a terceira de Bom Jardim, termo da Sertã. A segunda do próprio alpendre do Concelho (ANTT, Chanc. DPI, I. I, f. 53v-55v).

⁴⁹ A sua carta data de 6 de Setembro de 1356, enquanto que a segunda é de 19 de Outubro do mesmo ano, e as outras são de 1357 e 1359, respectivamente.

POESIA HISTÓRICA E/OU REALIDADE LITERÁRIA – WALTHER VON DER VOGELWEIDE E A “ALEMANHA” NOS SÉCULOS XII E XIII: UMA ABORDAGEM CULTURALISTA

Álvaro Alfredo Bragança Júnior*

Especialmente a partir do século XX observa-se no âmbito das ciências sociais e da linguagem um maior grau de aproximação no que se refere à possibilidade de se depreender e apreender aquilo que convencionalmente chamamos de real. Como símbolo de uma construção ideal, mas ao mesmo tempo empiricamente passível de datação, o conceito “realidade” permite diversas formas de entendimento como *background* para a formulação de teorias epistemológicas. Seja qual for, porém, a abordagem interpretativa, qualquer discurso que afirme ou negue o real insere-se dentro de uma visão cultural específica, que norteia o *modus faciendi* dos discursos científicos específicos.

Nossa esfera de atuação prende-se às ciências histórica e literária e em que medida esse processo cultural operacionaliza conjuntamente o fazer literário e o fato histórico. Para tanto, consideramos necessárias algumas palavras sobre cultura.

Etimologicamente, *cultura* deriva-se do verbo latino *colere*, cuja acepção primordial seria “cultivar”. Portanto, o cultivo de determinada área associa-se metaforicamente ao cuidado com algum campo do saber, que durante gerações frutifica, na medida em que os séculos lhe atribuem insumos de variados tipos, configurando-lhe posteriormente um novo plano de existência, refletor de um determinado período e inserido dentro de uma conjuntura social específica. Uma das formas de chegada a esses desdobramentos espaço-temporais é o texto escrito. Tanto a História quanto a Literatura, constituídas enquanto *epistême*, trabalham com textos, embora com objetivos diferentes. A uma modelar tentativa de se “documentar” o passado e o presente de uma junta-se o labor essencialmente estético da outra. De forma resumida, poderíamos dizer que ambas vêm na palavra escrita uma fonte de criação e de recriação de um dado momento. Nesse estágio, a cultura e a realidade indissociam-se. Testemunho e documento apresentam pontos de convergência e divergência em seus procedimentos decodificadores do “real”. O que talvez possa uni-los é a visão de uma “história cultural”, como a proposta por Chartier¹ ao definir o objeto de estudo desta ciência: *identificar o modo como em diferentes lugares e momentos uma determinada realidade social é construída, pensada, dada a ler*. Uma historicização da obra literária, como afirmam Pereira & Chalhoub² é pleiteada, pois pode-se através da mesma, após sua inserção dentro do movimento social, *investigar as suas redes de interlocução social, destrinchar não a sua suposta autonomia em relação à sociedade, mas sim a forma como constrói ou representa a sua relação com a realidade social – algo que faz mesmo ao negar fazê-lo*. Tal texto serve de pretexto e como possível patamar para

* Mestre em Linguística e Filologia Românica (UFRJ). Doutor em Letras Clássicas (UFRJ). Professor do Departamento de Letras Anglo-Germânica da UFRJ.

contextualizar microhistoricamente um certo dado cultural. Ao definir as relações entre cultura e texto literário, Doris Bachmann-Medick³ afirma que

Entender cultura como texto significa delimitar campo comum, que somente pode ser trabalhado de questionamentos transdisciplinares: a cultura é um campo, que – de forma semelhante a um texto – possibilita diversas formas de leitura. A própria atenção direciona-se à condensação de significados interpretativos das formas de representação cultural como, do mesmo modo, às estratégias retóricas na representação das culturas.

O trabalho inter e transdisciplinar entre os discursos histórico e literário, ao se entrecruzarem, oferecem um campo de visão mais amplo, embora não único, de um determinado "sujeito cultural", coletivo ou não, consciente ou não de seu papel como agente transmissor de informações sobre sua geração. Destarte, uma ficcionalização da História não é o nosso objetivo, mas sim a ficção literária historicamente tratada como produto cultural.

Ao tratarmos da Baixa Idade Média em regiões do Sacro Império Romano-Germânico encontramos alguns elementos culturais, cuja abordagem histórico-literária possibilita-nos um viés para a reconstrução daquele passado. Poesia, enquanto realidade literária, como relato histórico sobre os séculos XII e XIII pelos poemas do seu maior *Minnesänger*, Walther von der Vogelweide.

O trovador em questão teria nascido aproximadamente em 1170, possivelmente no Tirol, em território da atual Áustria, apesar de não haver uniformidade quanto a sua cidade natal, vindo a falecer por volta de 1230 em seu feudo localizado nas proximidades da atual Würzburg. O que sabemos de sua vida pode ser inferido, em grande parte, de seus próprios escritos, já que Walther legou à posteridade poemas característicos das três grandes subdivisões do lirismo trovadoresco em alemão. Possivelmente descendendo de família da baixa nobreza, jovem ainda foi levado à Viena, onde foi educado no *singen und sagen*, i.e., "cantar e dizer", tendo como seu mestre Reinmar von Hagenau. É a época do *hohe minne*, do alto amor, estilizado, artificial, onde a mulher inacessível é a senhora dama, *herrîn frouwe*, e o espaço do jogo amoroso normalmente é o castelo. O poeta é consciente de seu mister:

Minne ist ein gemeines wort,
und doch ungemaine mit den werken: dëst also.
minne ist aller tugende ein hort:
âne mine wirdet niemer herze rehte frô.
sît ich den gelouben hân,
frouwe Minne,
fröit ouch mir die sinne.
mich müet, sol mîn trôst zergân.

O amor cortês é um termo de conhecimento geral,
porém poucos conhecem sua essência: isto é certo.
O amor cortês é a fonte primeira de todas as
virtudes; sem ele nenhum coração se alegra
corretamente.
Já que nisso creio,
senhora Amor,
meu coração também se regozija.
Dói-me o malogro de minha esperança.

O endeusamento literário da figura feminina não é objeto de nosso atual estudo, porém a necessidade da reabilitação da mulher enquanto personagem ocupa um espaço importante dentro do edifício social do baixo medievo. Ou se através da lírica mariana dos séculos X e XI, ou proveniente da literatura em árabe, ou chegando às plagas germanófonas vindo da Provença com os *troubadours* ou como resquício tardio do trabalho com os textos literários em latim clássico, fato inconteste é o amor cortês – *minne* – coroando esteticamente um modelo de representação de um ideal social.

Walther, por outro lado, conhecedor dos elementos formais do “alto amor”, acrescenta a estes novos *topoi*, ao colocar em cena uma relação mais pessoal entre o eu-lírico e a figura feminina, tornando-a acessível aos encontros amorosos e permitindo uma sensação de sentimento verídico e recíproco. É a época do *niedere minne*, o “baixo amor”, não assinalado por uma pretensa qualidade inferior de seus poemas, mas, pelo contrário, uma racional reelaboração estética dos ideais cortesões, que para Walther já se afiguram ultrapassados, pois este centra-se agora em um plano mais “real”. O cenário muda da corte para o campo, onde a natureza enlaça os amantes:

Under der linden
an der heide,
dâ unser zweier bette was,
dâ mugt ir vinden
schône beide
gebrochen bluomen unde gras.
vor dem walde in einem tal,
tandaradei,
schône sanc diu nahtegal.
Ich kam gegangen
zuo der ouwe:
dô wart mîn friedel komen ê.
dâ wart ich enpfangen,
hêre frouwe,
daz ich bin saelic iemer mê.
Kuster mich? Wol tûsentstunt:
tandaradei,
seht wie rôt mir ist der munt.
Dô het er gemachet
also rîche
von bluomen eine bettestat.
des wirt noch gelachet
inneclîche,
kumt iemen an daz selbe pfat.
bî den rôsen er wol mac,
tandaradei,
merken wâ mirz houbet lac.
Daz er bî mir laege,
wessez iemen
(nu enwelle got!), so schamt ich mich.
was er mit mir pflaege,
niemer niemen
bevinde daz, wan er unt ich,
und ein kleines vogelîn:
tandaradei,
daz mac vol getriuwe sîn.

Embaixo da tília
na charneca,

lá onde estava o nosso leito,
lá podeis encontrar
duas belas coisas,
flores colhidas e grama.
Diante da floresta, em um vale,
tandaradei,
belamente cantava o rouxinol.
Eu fui
ao prado:
lá já chegara antes meu amigo.
Então fui recebida,
"Formosa dama",
o que me deixa cada vez mais feliz.
Ele me beijou? Umas mil horas:
tandaradei,
vede como está vermelha minha boca.
Lá ele fez
um rico
leito de flores.
Ri-se disso
no íntimo,
quando alguém passa por aquele atalho.
Ele bem pode pelas rosas,
tandaradei,
perceber onde jazia minha cabeça.
Ele estar deitado ao meu lado,
se alguém soubesse,
(Não queira Deus!), eu me envergonharia.
O que ele fez comigo,
nunca ninguém
descubra isso, só ele e eu,
e um pequeno passarinho:
tandaradei,
que ele possa ser fiel.

O *minne* persiste, entretanto o *liep*, "amor sensual", evidencia-se no contato amoroso, onde a dama toma a palavra e passa à ação, não apenas mais *frouwe* e *herrin*, como também *wîp*, a mulher fisicamente constituída. Esta segunda fase da produção do bardo germânico, entretanto, ainda corresponde a sua estada na corte dos Babenberger em Viena. Seus *Lieder* (poemas) denunciam a manutenção das tendências estilísticas do trovadorismo e simultaneamente inovam com o toque pessoal por *ir de encontro ao individual numa atitude de abertura ao mundo*.⁴ Tal movimento de partida para o outro pode ser melhor vislumbrado após sua partida definitiva de Viena em 1198, quando assume o poder o duque Leopoldo VI. Sobre os motivos da saída de Walther da corte ainda não se acorda, porém as condições sócio-políticas do Império determinariam decisivamente os futuros versos do poeta.

Walther passa, então, a procurar serviço em cortes de outros nobres. Procura serviço em terras do margrave Dietrich von Meissen, do bispo Wolfer von Ellenbrechtskirchen, de Ludwig von Thüringen, do conde Dieter Katzenellenbogen e do duque Bernhard von Kärnten. Paralelamente, sua visão política o leva a apoiar nas questões imperiais primeiramente a Felipe da Suábia, depois a Otto IV e finalmente a Frederico II. O serviço a diversos senhores é frequentemente criticado por estudiosos, mas exatamente seu conceito de *Dienst*, "serviço" merece esclarecimento. O poeta procura apoiar aqueles soberanos, cujo plano de governo possa trazer uma paz duradoura

para as regiões do *Reich*, maculado pelo perigo iminente de desintegração política e moral. O autor relata em seus versos uma situação histórica a ele contemporânea. Ele compõe poesias sentenciosas, *Spruchdichtungen*.

O Sacro Império Romano Germânico - *Heilig Römisches Reich Deutscher Nation* – foi instituído pelo papa João XII com a sagração de Otto I em 02 de fevereiro de 962. A partir desta data, a casa imperial saxônica da dinastia otôniana coloca em prática a idéia de Carlos Magno em formar um estado universal, com o beneplácito e proteção da Igreja. Deste modo, fundamenta-se uma práxis político-religiosa, que acompanhará os fatos decisivos na história do Império.

À época de Walther, a casa dos Staufen conduzia a política imperial, primeiramente nas mãos de Frederico Barba-Ruiva (de 1152 a 1190) e posteriormente Henrique VI (de 1190 a 1197). Ao seu redor agrupavam-se nobres denominados gibelinos, nome proveniente de *Waiblingen*, castelo e grito de guerra dos Hohenstaufen. As pretensões territoriais de Barba-Ruiva levaram-no até à Itália e conseqüentemente a um choque com a esfera política do papado. Os aliados da Santa Sé defendem do mesmo modo os seus interesses locais, pois são partidários da família dos *Welfen*, “guelfos”, cujo principal líder era Henrique, o Leão. Por ter se negado a apoiar o imperador Frederico I em sua campanha italiana, foram-lhe confiscados todos os seus feudos à exceção de terras na região de Brunswick.⁵ Quando do falecimento de Henrique VI em 1197, o Império tornou-se palco da disputa entre as duas facções, com a sua cisão definitiva ocorrendo na eleição do novo imperador. Como pano de fundo europeu aparecem ainda os *Dictatus papae*, de papa Gregório VII, com seu objetivo de converter toda a cristandade ocidental em simulacro do reino de Deus sob sua direção, ao mesmo tempo em que as cidades italianas sob jurisdição imperial lutavam por sua soberania. Erwin Theodor⁶ assim esquematiza um quadro das tensões existentes então:

Nesta situação é fácil entender por que, após a morte de Henrique VI, cindiram-se os nobres alemães e, enquanto alguns, leais aos gibelinos, procuraram o Duque Filipe da Suábia, o mais novo entre os filhos de Frederico I, oferecendo-lhe a Coroa, preferiram outros o líder guelfo, Duque Otto, segundo filho de Henrique, o Leão ...

Walther coloca-se à disposição de Felipe, pois nele vê o continuador da política imperial dos Hohenstaufen, que contrabalançava a influência papal. Seu papel como homem de letras o levava à denúncia social conforme sua *Welteinstellung*, i.e., sua visão de mundo, da mesma forma que suas necessidades diárias instavam-no a uma ação, cuja recompensa poderia ser a volta a uma estabilidade de tempos atrás.

Es gienc eines Tages als unser herre wart geboren
von einer maget die er im zemûter hat erkorn
ze magdeburg der kûnig phillipes schone
da gieng eins keisers brüder vnd eins keisers kint
in einer wat swie doch die namen drige sint
er trûc des riches zepter vnd die krone
er trat vil lise im was niht gach
im sleich ein hoh geborne kûniginne nach
rose ane dorn ein tvbe svnder gallen
dû zuht was niener anderswa
die dûringe vnd die sahsen dienten also da
das es den wisen müste wol gevallen
Um dia, quando Nosso Senhor veio à esta terra,
de uma virgem, que Ele escolhera como mãe,

a Magdeburg foi o belo rei Felipe,
andou o irmão e filho de um imperador
com um traje, e embora havendo três nomes,
ele levou o cetro e a coroa.
Ele caminhou bem lentamente
e sua rainha de alta linhagem atrás vinha:
ó rosa sem espinhos, ó pomba de especial biles
com boas maneiras e cortesia.
Os turingios e os saxões lhe serviram como nunca,
de modo a agradar a todos os sábios.

O apoio a Felipe e consorte demonstra o pensamento político do bardo nesta primeira fase de suas poesias sentenciosas. A descrição do casal imperial, com sua indumentária e passos distintos somam-se elementos que o definem como escolhido por Cristo, justificando a mão divina na escolha de Felipe. Aos nobres da Túríngia e da Saxônia coube o respeito e o serviço, *Dienst*, como deveria suceder a todo sábio membro da nobreza.

No entanto, a idéia de um *dominum mundi* acalentada por Barba-Ruiva praticamente desaparecera nas regiões italianas através dos atos do papa Inocêncio III, que habilmente se tornou tutor do jovem Frederico II, filho de Henrique VI e confirmou Otto como imperador em 1201. O futuro Otto IV, segundo Erwin Theodor,⁷

havia renunciado perante o papa aos direitos desfrutados pelos reis alemães desde a Concordata de Worms (1122), reconhecendo mesmo a ampliação arbitrária do Estado Papal, praticada por Inocêncio III. A Igreja Imperial, instituída por Otto, o Grande, deixava de ter existência.

Posteriormente, no ano de 1204, poderosos príncipes imperiais apoiaram a causa do Staufer, o que permitiu a Felipe recuperar importância política e territorial até sua morte no ano de 1208. Esta não encontrou eco nos versos de Walther, desencantado com as atitudes do imperador assassinado, que, por sua vez, não lhe teria propiciado o desejado feudo para sua estabilidade social. O merecido soldo não chegara em suas mãos:

Philippes künig die nahe spehenden zihent dich
dvn sist niht dankes milte des bedunket mich
wie dv da mitte verliesest michels mere
du möhtest gerner dankes geben tsent pfvnt
nne drisse tvsent ane danc dir ist niht kvnt
wie man mit gabe erwirbet pris vnd ere

Ó rei Felipe, com muita freqüência ouço de emissários,
que tu não gostar de doar – mas isso seria pouco
inteligente.

Assim muito mais tu perderás,
se tu desses trinta mil schillings mesmo por ingratidão
a ti seriam dados com prazer muitos milhares mais
aprenda, pois, a ganhar com ricas dádivas.

O poeta advertiu ao finado monarca através de suas palavras, juntando sua percepção da realidade da corte com seus próprios anseios.

O momento do fim aparente das hostilidades entre guelfos e gibelinos com a volta à unidade e soberania do Império é aguardada por Walther. Este tópico, como assevera Celso Thompson⁸ caracteriza uma fortíssima preocupação política do poeta que defende:

a luta pelo predomínio do poder imperial, *Kaisertum*,
frente ao papado, *Papstum*, estimulando a fusão dos

conceitos de *Reich*, Povo e Nação. Isto num universo carente de fronteiras naturais sólidas e oscilando entre uma herança de dispersão e individualismo das antigas tribos germânicas e em contraponto a afirmação de um Império Universal, por mais que a materialização desta última hipótese esbarrasse em obstáculos vários, que limitavam o alcance da idéia imperial aos habitantes da Alemanha, Itália e Borgonha.

Assim, a figura de Otto IV aparece como o personificador do antigo ideal político imperial e o poeta saúda o soberano no Concílio de Frankfurt em 1212:

Herre keiser ir sit willekomen
des küniges nam ist û benomen
des schinet ûwer krone ob allen kronen
ûwer hant ist kreftic gûtes vol
ir wellent ûbel oder wol
so mvget ir beidû rehten vnde losen
dar zû sage ich iv mere
die fûrsten sint iv vndertan
vnd habent mit zûhten ûwer knvft erbeitet
vnd ie der missenere
der ist iemer iwver ane wan
von gotte wurde ein engel e verleitet

Senhor imperador, sejais muito bem vindo,
o rei já foi tirado de vós
e vossa coroa reluz sobre todas as outras.
Vós tendes a mão repleta de poder e ouro,
que, se quiserdes o bem ou o mal,
podeis facilmente castigar e ricamente recompensar.
Agora, pois, dir-vos-ei a nova:
os príncipes são vossos vassalos
e vos esperam respeitosamente.
Especialmente o Meissner,
que sempre foi vosso, com certeza:
antes um anjo enganaria a Deus.

A mesura do cumprimento e arma da ironia dão o tom ao *Spruch*: Walther recepciona o imperador como arauto-poeta, enumerando seu poder como senhor absoluto. Não obstante o elogio, informa a Otto IV sobre a posição dúbia de diversos nobres, dentre eles o margrave Dietrich von Meissen, que durante a ausência do imperador, teria arquitetado uma revolta. O poeta torna-se arauto, atento às notícias e protegendo seu senhor. Convergem aqui o texto e a informação de cunho histórico, ambos microcosmos do início do século XIII.

Mesmo assim, a sustentação política do imperador corria sérios riscos. Já entre 1209 e 1211, Otto IV rompera sua aliança com o papado, tencionando incorporar sob seu cetro as regiões sob influência e domínio papal na Itália. Investe também contra o reino da Sicília, a pedido dos inimigos do rei Frederico II. Inocêncio III intervém e o excomunga. Visto como novo inimigo a tentar desestabilizar a governabilidade do *Reich*, o papa torna-se alvo das sentenças de Walther von der Vogelweide. A constante intromissão do Estado Pontifício com ambições teocráticas nos negócios do Império é criticada pelo vate, que, ao mesmo tempo, assinala o fluxo de divisas para os cofres de Latrão:

Sagent an her stoc hat ûch der babest har gesendet
das er in richet vnd vns tûtschen ermet vnde swendet
swenne im dû volle masse kvmt ze latran

so tût er einen argen lift als er e hat getan
er seit vns danne wie das riche ste verwarren
vnz in erfülent aber alle pfarren
ich wenne des silbers wening kvmet zehelfe in gottes
lant
grossen hort zerteilet selten pfaffen hant
her stoc ir sit vf schaden har gesant
das ir vs tûtschen lûten sûchent tûrinnen vnde narren

Diga, senhor cepo,⁹ o papa vos mandou aqui
para que vós o torneis rico, a nós, alemães, pobres e
penhorados.
Quando toda essa quantia afluir para Latrão,
ele fará uma malandragem como já fez antes.
Ele diz, por causa da miséria dos ricos devemos
encher todas as caixas das paróquias.
Eu temo, que deste ouro pouco irá para a terra de
Deus,
pois um padre não dá dinheiro de sua mão.
Senhor cepo, enviado em nosso detrimento,
de modo que os tolos e insensatos alemães aplaquem
vossa cobiça.

Os testemunhos dos *Carmina Burana*, poemas dos séculos XII e XIII, comprovam um pensamento contrário à Cúria em terras do Sacro Império. A voz de Walther associa-se às canções dos goliardos e juntas quase que documentam a gestão eclesiástica dos rendimentos provenientes das esmolas e doações. Visualiza-se nesta poesia sentenciosa o sentimento nacional do poeta ao se intitular um *tûtschen*, “alemão”.

Porém o domingo de Bouvines (27 de julho de 1214) colocaria um termo às pretensões de Otto IV. Derrotado no campo de batalha, perde a autoridade moral e política para gerir o Império e seu irmão, o conde Henrique, dá a Frederico II as insignias imperiais. Walther conhece o quinto mandatário do Império.

Frederico II, gibelino, da casa dos Staufen é uma das figuras históricas mais importantes da primeira metade do século XIII, reinando entre 1215 e 1250¹⁰. Seu comportamento leva-no à comparação com um estadista moderno, segundo Erwin Theodor¹¹:

Todo o seu posicionamento intelectual, sua tolerância religiosa, seu ceticismo perante tradições superadas, seu reconhecimento do primado da razão, sua capacidade de entender a propaganda como meio de realizar políticas eficientes, transformaram-no na memória dos povos num soberano quase moderno.

Este imperador, bom conhecedor de latim, grego e árabe, representa o último monarca alemão, que integra a Itália ao Império. A princípio, as relações entre o jovem Frederico II e o poeta não foram benéficas para este último, razão que o conduziu a oferecer seus serviços a outros nobres até o ano de 1220, quando finalmente foi recompensado pelos seus préstimos. Walther exclama exultante:

Ich han min lehen al die werlt ich han min leen
nv enfûhrte ich niht den hornvng an die zehen
vnd wil alle böse heren dester minre vlehen
der edel kûnic der milte kûnic hat mich beraten
das ich den svmer luft vnd in dem winter hitze han
minen nahgeburen dvnke ich verre bas getan

si sehent mich niht mer an in bvtzen wis als si wilent
taten
ich bin ze lange arn gewesen ane minen danc
ich was so volle scheltens das min aten stanc
das hat der kûnic gemacht reine vnd dar zû minen
sanc

Ó mundo, eu tenho meu feudo, eu tenho meu feudo.
Nunca mais temerei o frio em meus dedos dos pés,
muito menos ter que implorar algo aos maus senhores.
O nobre e bondoso rei deu a mim sustento,
de forma que eu posso ter a brisa no verão e o calor
no inverno.
Os vizinhos me olham com outros olhos
e não observam mais em mim como sempre um rosto
amedrontado.
Por muito tempo fui pobre, sem um agradecimento,
e estava cheio de ira, de tal forma que minha respiração
fedia.
O rei a purificou e por isso meu canto.

Seriam então as *Spruchdichtungen* cantos absolutamente direcionados ao seu próprio bem estar? Acreditamos que não somente, como também refletem o desabafo de um homem, que colocou seu talento a serviço de imperadores, reis e nobres. Walther von der Vogelweide é um sujeito consciente de seu tempo, coaduna-se com a política de seus soberanos e usa a poesia como instrumento de propaganda imperial, ao mesmo tempo em que luta pelos seus interesses. Como *Minnesänger*, reconhece na palavra escrita – cantada – o papel de divulgadora de idéias e de co-formadora de opiniões. Ao longo de seus quase sessenta (?) anos de vida, o poeta, como um vate, inspirado talvez pelas valquírias germânicas, cantou o amor cortes, celebrou o encontro amoroso dos casais e engajou-se em questões palpitantes de seu tempo. Ele viveu e utilizou seus textos como forma de participação social.

Poesia histórica e/ou realidade literária? A Literatura não é, nem deve ser um espelho da realidade histórica. Do mesmo modo, o documento histórico significa um modelo de percepção e entendimento de uma dada realidade. Ambos os caminhos podem ser englobados *lato sensu* naquilo que entendemos como cultura, i.e., *o complexo dos padrões de comportamento, das crenças, das instituições e doutros valores espirituais e materiais transmitidos coletivamente e característicos de uma sociedade*.¹² Os *Lieder* de Walther von der Vogelweide, e em especial as poesias sentenciosas, prestam-se muito bem a essa recomposição factual a partir de uma perspectiva histórica. Se, para a análise do testemunho histórico, como afirmam Pereira & Chaloub¹³ *deve-se sempre ter em vista que os sujeitos vivem a história como indeterminação, como incerteza, como necessidade cotidiana de intervir para tornar real o devir que lhes interessa*, os textos do *Minnesänger* fornecem elementos histórico-literários, que ao reduzir a escala de observação (Sacro Império - séculos XII-XIII), proporcionam ao estudioso da Idade Média uma visão privilegiada de suas tensões internas e externas através da arte da palavra.

Bibliografia

BACHMANN-MEDICK, Doris. (Hrsg.) *Kultur als Text – die antropologische Wende in der Literaturwissenschaft*. Frankfurt am Main: Fischer, 1996.

- BEUTIN, Wolfgang *et alii*. *História da literatura alemã*. Lisboa: Cosmos, Apáginastantas, 1993. v.1.
- BOUTIER, Jean & JULIA, Dominique. (Org.) *Passados compostos: campos e canteiros da História*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ/ FGV, 1998.
- CHALHOUB, Sidney & PEREIRA, Leonardo Affonso de M. (Org.) *A História contada: capítulos de história social da literatura no Brasil*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998.
- CHARTIER, Roger. *História cultural: entre práticas e representações*. Lisboa: DIFEL, 1987.
- FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Novo dicionário Aurélio da língua portuguesa*. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1995.
- LEXER, Matthias. *Mittelhochdeutsches Taschenwörterbuch*. 35. Aufl. Stuttgart: S. Hirzel Verlag, 1979.
- LOYN, H.R. (Org.) *Dicionário da Idade Média*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.
- SALZER, Anselm & TUNK, Eduard von. *Illustrierte Geschichte der deutschen Literatur*. Köln: Naumann & Göbel, /o.D./ Band 1.
- SELANSKI, Wira. *A poesia de niedere mine de Walther von der Vogelweide*. Rio de Janeiro: Imprensa Velha Lapa, 1997.
- SIEBERT, Christa. *Walther von der Vogelweide*. In: SILVA, Idalina Azevedo da. (Org.) *Cadernos de Letras*. Rio de Janeiro: Faculdade de Letras da UFRJ, Setor de Publicações, 1986. p. 9-16.
- THEODOR, Erwin. A Alemanha no mundo medieval. In: MONGELLI, Lênia Márcia. (Org.) *Mudanças e rumos: o Ocidente medieval (séculos XI-XIII)*. Cotia: Íbis, 1997.
- THOMPSON, Celso Pércles Fonseca. *Walther von der Vogelweide – o elogio do soberano*. Rio de Janeiro, 1995. Dissertação de Mestrado em História, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, UFRJ.
- THURNHER, Eugen. *Herr Walther von der Vogelweide*. Graz und Wien: Stiasny, 1959.

¹ CHARTIER, Roger. *História cultural: entre práticas e representações*. Lisboa: DIFEL, 1987. p. 16-17.

² CHALHOUB, Sidney & PEREIRA, Leonardo Affonso de M. (Org.) *A História contada: capítulos de história social da literatura no Brasil*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998. p. 7.

³ BACHMANN-MEDICK, Doris. (Hrsg.) *Kultur als Text – die anthropologische Wende in der Literaturwissenschaft*. Frankfurt am Main: Fischer, 1996. p.10.

⁴ BEUTIN, Wolfgang et al. *História da literatura alemã*. Lisboa: Cosmos, Apáginastantas, 1993. v.1. p. 64.

⁵ As informações de cunho introdutório sobre os guelfos e gibelinos foram retiradas de LOYN, H. R. (Org.) *Dicionário da Idade Média*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992. p. 176.

⁶ THEODOR, Erwin. A Alemanha no mundo medieval. In: MONGELLI, Lênia Márcia. (Org.) *Mudanças e rumos: o Ocidente medieval (séculos XI-XIII)*. Cotia: Íbis, 1997. p.132.

⁷ Ibid.

⁸ THOMPSON, Celso Pércles Fonseca. *Walther von der Vogelweide – o elogio do soberano*. Rio de Janeiro, 1995. Dissertação (Mestrado em História). Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, UFRJ. p. 35.

⁹ Coluna oca, nas igrejas, onde se depositam esmolas.

¹⁰ Confira a excelente biografia de Frederico II por HORST, Eberhard. *Friedrich der Staufer – Die Biographie*. München: Econ Taschenbuch Verlag, 2000.

¹¹ Erwin Theodor. op. cit. p. 139.

¹² FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Novo dicionário Aurélio da língua portuguesa*. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1995. p. 508.

¹³ CHALHOUB, Sidney & PEREIRA, Leonardo Affonso de M. (Org.). op. cit. p.9.

INICIAÇÃO À PESQUISA

A REPRESENTAÇÃO DO HERÓI NO POEMA DO CID

Cláudia de Araújo Assumpção*

A proposta desta comunicação é apresentar as linhas gerais do meu plano de pesquisa, vinculada ao Projeto Coletivo de Pesquisa “Levantamento das Fontes Escritas e Impressas nas Bibliotecas da Cidade do Rio de Janeiro”, desenvolvido pelo Pem (Programa de Estudos Medievais). Não pude avançar muito na pesquisa porque iniciei meu trabalho junto ao PEM somente em março do corrente ano. Por este motivo, estou fazendo ainda as primeiras leituras e o levantamento bibliográfico acerca do tema. O que agora vou explanar são os frutos de minhas primeiras reflexões.

Segundo Peter Burke é possível identificar atitudes e valores fundamentais do homem dos inícios da Europa moderna, tornando “explícito o que estava implícito nas diferentes formas da cultura popular”,¹ tais como o culto dos santos, peças de mascarados e romances de cavalaria. Sua abordagem baseia-se “no pressuposto de que os heróis, vilões e bobos de uma cultura formam um sistema e revelam os padrões dessa cultura de três maneiras respectivas: ultrapassando-os, ameaçando-os e ficando aquém deles”.²

Apesar de seu livro abordar a Europa de 1500 a 1800, acredito ser possível aplicar a sua teoria à Idade Média. E a partir do estudo do *Poema do Cid*, escrito no início do século XIII, pretendo analisar como é representada a figura do herói nessa obra, procurando, também, reconstruir alguns dos valores da sociedade daquele período. No *Poema do Cid* são narradas, de forma épica, as aventuras do Cid Rui Dias e de seus fiéis vassalos. De início, pretendo fixar-me na análise da figura do herói principal e, em menor medida, dos heróis secundários - os seus cavaleiros e o bispo Dom Jerônimo.

O Cid não é apenas uma lenda, ele realmente existiu. Chamava-se Rodrigo (ou Rui) Dias, nobre castelhano nascido em Vivar entre 1040-1050 e morto em Valença em 1099. De origem nobre, aos 14 anos de idade Cid foi para a corte de Fernando I, rei de Castela, para receber treinamento de cavaleiro. Ele sabia ler e escrever e provavelmente conhecia Direito. Nesse período ele estava muito próximo de Sancho II, filho de Fernando I, e mais tarde, quando Sancho se tornou rei de Castela, Cid o serviu como chefe militar. Sancho II foi assassinado, e seu irmão, Afonso VI, tornou-se o senhor de Castela. Este assassinato fez recair a suspeita dos nobres sobre Afonso VI, que foi obrigado a jurar que não matou seu irmão, ficando este episódio conhecido como Jura de Gadea. Algumas fontes dizem que foi o Cid quem obrigou o rei a jurar. Após a morte de Sancho, Rodrigo Dias passou a servir Afonso VI, entretanto, não mais como chefe militar. Mais tarde, o Cid foi desterrado por Afonso VI e passou a percorrer a pela Península Ibérica em busca de batalhas e de riquezas com que pudesse sobreviver, juntamente com seus homens.

Durante a Idade Média foram produzidas muitas obras a seu respeito, as quais seguem listadas abaixo:³

1- *Carmen Campidoctoris* – obra provavelmente de 1082, é um poema com 32 estrofes que narra as proezas de Cid e sua vitória sobre o campeão de Navarra.

* Aluna do curso de Graduação em História da UFRJ.

2- *Historia Roderici*, conhecida também por *Gesta Roderici* – escrita provavelmente no início do século XII. Por não conter elementos lendários, é, para muitos historiadores, a narração mais confiável dos fatos ligados a Rodrigo Dias.

3- *Obras de autores muçulmanos*, como Ibn Alqama (historiador valenciano morto em 1116), Ibn Bassam (que morreu em 1109) e 'Abd Allah (rei de Granada no final do século XI). São crônicas, biografias e memórias que dedicam alguns parágrafos à figura do Cid.

4- *Poema de Mio Cid* – escrito no começo do século XIII, provavelmente em 1207, que é considerado a obra máxima da literatura cidiana. É exatamente a partir da análise dessa obra que desenvolverei minha pesquisa.

5- *Estória Del Cid* – escrita em meados do século XII e atualmente perdida.

6- *Primeira Crônica Geral* – redigida a mando de Afonso X, no século XIII.

7- *Mocedades de Rodrigo* – do final do século XIV ou princípio do XV, apresenta acontecimentos da juventude do Cid, com grande probabilidade de serem ficcionais.

Além dessas obras, nos séculos seguintes circularam diversas outras, que exploravam a imagem de herói do Cid. Assim, com o passar do tempo, o Campeador foi elevado à categoria de herói nacional espanhol e foi-se perdendo o caráter histórico de sua figura. Para compreender quem foi Rodrigo Dias é preciso devolvê-lo a seu contexto. É preciso levá-lo de volta à Península Ibérica do século XI, dividida em vários reinos, cristãos e muçulmanos, que procuravam, ao mesmo tempo, se organizar e se expandir. Estes reinos viviam, por isso, em constante conflito, com os reinos de taifas ora se aliando a Leão e Castela contra Navarra e o Condado de Barcelona, ora se aliando aos últimos contra os primeiros. Além disso, havia os almorávidas que estavam tentando entrar na Península Ibérica.

No *Poema do Cid*, escrito no século XIII, as relações entre cristãos e muçulmanos podem parecer, por vezes, ambíguas. Rui Dias e seus homens, ao longo de todo o texto, matam, com prazer, milhares de mouros. No entanto, ele tem alguns mouros por amigos fiéis, como, por exemplo, Abengalbon, alcaide de Molina. A explicação para esta ambivalência pode ser encontrada na própria história da Península Ibérica, ocupada ao sul pelos muçulmanos durante vários séculos. Até o século XI, época em que viveu o Cid, não havia ainda a distinção clara entre cristãos bons e mouros infiéis. Tudo era ainda muito misturado e impunha-se a convivência. A distinção entre as etnias foi-se aprofundando mais tarde, durante o processo de Reconquista, que implicava também em uma colonização cristã que pudesse consolidar o controle nas regiões antes dominadas pelos muçulmanos. Durante esta fase, e de acordo com a fonte, matam-se e perseguem-se mouros para o bem da cristandade⁴.

Mas não se pode dizer que este fosse o ideal do Cid. Apesar de ficar claro no poema que os mouros eram inimigos em potencial e de haver nele referências à cristandade, o objetivo maior do Cid Campeador eram as riquezas que advinham dos combates. Ele e seus homens lutavam porque este era o único meio que tinham para sobreviver em terra estrangeira. E era com as vitórias e com as riquezas que o desterrado esperava reconquistar sua honra. No momento em que viveu, o Cid foi apenas um dentre tantos guerreiros de peso que colocavam à venda sua força militar – eram mercenários. A luta que estes guerreiros travavam era pelo botim e não por idealismo. A transformação do Cid em herói de caráter nacional foi, portanto, feita pela historiografia posterior.

No *Poema do Cid*, a imagem de Rui Dias corresponde ao herói-guerreiro. Os principais atributos do herói são a coragem, a destreza no combate, a bondade, a justiça, a misericórdia, a generosidade e a lealdade. Quanto a este último atributo, o poema é bastante revelador da atitude do homem do século XIII no que diz respeito aos laços de vassalagem. O Cid Rui Dias é mostrado, do início ao fim do texto, como um vassalo fiel a seu rei, mesmo quando este é mau e injusto. É assim que o povo de Burgos se lamenta ao ver o Cid passar: “Ó Deus, que bom vassalo, se tivesse bom senhor!”⁵ Mesmo desterrado, o Cid presta homenagens e manda presentes ao seu rei, enquanto aguarda esperançoso o seu perdão.

Uma boa indicação de como o herói era visto no período em que foi escrita a fonte nos fornecem os epítetos que lhes eram atribuídos. O Cid Rui Dias é chamado o “que em boa hora nasceu”⁶ e também o “predileto do Criador”⁷. Estes adjetivos demonstram que o Cid não é apenas um bom cavaleiro, mas é, sobretudo, um bem-aventurado, abençoado e protegido por Deus. Tanto é assim que na última noite em que o Cid dormiu em Castela, antes de ir para o exílio, sonhou com um anjo que o consolou. Disse-lhe a criatura que nunca varão algum cavalgou com mais sorte e que tudo haveria de sair bem, enquanto ele vivesse. Uma aura sobrenatural envolve a figura do herói no poema.

Um outro epíteto do Campeador é o “da formosa barba”⁸. Para entender o porquê de sua atribuição ao Cid, precisamos compreender o significado que uma barba longa tinha desde a Antiguidade. Ela estava relacionada aos santos que viveram no deserto, suportando privações, a exemplo de São João Batista e do próprio Jesus. Era característica também dos homens maduros, justos e sábios. A barba do Cid era bem cuidada e muito longa e simbolizava a sua honra. Garcia Ordóñez acusa-o de deixar as barbas crescerem para tentar impressionar a corte, dizendo que a uns punha medo e a outros espantava⁹. Interessante observar que Cid desonrou Dom Garcia, arrancando-lhe um tufo das barbas¹⁰, e humilhou-o mais tarde, tornando público este fato quando estavam na corte¹¹.

Além da barba, outros elementos simbólicos aparecem em torno da figura do herói: são luxuosas capas, mantos e peles, sapatos primorosamente lavrados, camisa de linho tão branca como o sol, botões de ouro e prata, brocados, palácios, as preciosas espadas Tizona e Colada e o cavalo Babieca, grande corredor que é “tido por precioso em toda a Espanha”¹². O que esses elementos significavam? Procurar decifrar estes símbolos é tarefa que se impõe, por ser muito importante para a reconstrução dos valores daquela sociedade.

O *Poema do Cid* revela-nos também certas atitudes com relação à nobreza. Fica claro que Rui Dias era considerado membro de uma nobreza menor. Ocorre que, ao desenrolar-se a trama, ele consegue derrotar e humilhar os representantes da nobreza superior, reavendo seus bens e casando suas filhas com nobres de linhagens mais importantes que a de seus inimigos, os condes de Carrion. Há uma inversão nos padrões estabelecidos. O que explicaria tal inversão? Esta é uma questão que pretendo estudar.

Além do Cid, personagem principal, pode-se observar um grupo de heróis secundários: os cavaleiros do séquito do Campeador e o bispo Dom Jerônimo. Os primeiros reúnem quase todas as qualidades do herói principal: a coragem, a destreza, a lealdade etc. Também são capazes de realizar feitos grandiosos, mas o fazem sob as ordens do Cid. São fiéis vassalos que honram o seu senhor. Novamente, fica evidente a importância dos laços de vassalagem no período em que foi escrito o poema.

A imagem do herói clerical na obra não aparece relacionada nem ao asceta, que jejuava, orava e mortificava a carne no deserto, e que parece ter ganho a imaginação popular, nem à figura do bom pastor, homem devotado à caridade ao povo simples. O bispo Dom Jerônimo pode ser mais facilmente identificado com os santos guerreiros, embora não opere nenhum milagre. Na fonte, ele é louvado por ser um grande guerreiro e por matar mouros com prazer, além de rezar a missa e orientar espiritualmente os cavaleiros. Torna-se necessário, então, investigar por que motivo atribuiu-se à figura do clérigo uma atitude aparentemente não condizente com suas funções.

Conforme dito anteriormente, estas são minhas primeiras reflexões. Espero ter demonstrado, neste breve trabalho, a importância do *Poema do Cid* para o estudo da sociedade medieval, em virtude da riqueza de elementos nele contidos que nos permitem compreender muitos dos valores daquela sociedade.

¹ BURKE, Peter. *A Cultura Popular na Idade Moderna – Europa, 1500-1800*. São Paulo: Cia. das Letras, 1993. p. 173.

² Ibid.

³ Sobre a produção literária em que figura Rodrigo Dias, ver: MARTÍN, José Luis. *El Cid y su Época*. Madrid: Historia 16, 1985.

⁴ *POEMA DO CID*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988. p. 26.

⁵ Ibid. p. 4.

⁶ Ibid. p. 26.

⁷ Ibid. p. 67.

⁸ Ibid. p. 12.

⁹ Ibid. p. 100.

¹⁰ Ibid. p. 2.

¹¹ Ibid. p. 101.

¹² Ibid. p. 53.

RELIGIÃO E RELIGIOSIDADE NA PENÍNSULA IBÉRICA DO SÉCULO XIII

Juliana Ribeiro Bomfim*

A Idade Média é um período no qual a espiritualidade encontrava-se em grande evidência e perpassava por toda a sociedade. Nossa pesquisa visa focar as articulações entre a religião e a religiosidade na Península Ibérica do século XIII. Nesta comunicação vamos apresentar o resultado de nossas reflexões iniciais, que fazem parte de um estudo maior que objetiva a redação de nossa monografia de final de curso, orientada pela Prof.^a Dr^a. Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva e desenvolvida junto ao Programa de Estudos Medievais da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

Segundo Brenda Bolton,¹ houve no Ocidente, nos séculos XI ao XIII, uma “renovação espiritual e religiosa”, de forma que a relevância das transformações nos objetivos da Igreja são comparadas pela autora à Reforma ocorrida no século XVI.

A sociedade medieval ocidental buscava meios que pudessem responder aos anseios que não eram solucionados pela Igreja, e esta última procurava adequar-se às novas formas de espiritualidade, para que não surgissem alternativas de vida religiosa fora de seu controle institucional. Nasceram, então, uma grande diversidade de ordens religiosas, em busca de uma *vita apostólica*, assim como os cistercienses, os dominicanos, os franciscanos e outros. O papado buscou enquadrá-las às normas da Igreja, tendo em vista que qualquer tentativa de separação deveria ser combatida, como o que ocorreu com os grupos considerados heréticos.

É nesse contexto de efervescência de pensamentos e práticas religiosas que recortamos o tema de nossa pesquisa, na qual utilizamos, para averiguar as articulações entre a religião e a religiosidade, tanto fontes normativas como fontes literárias.

Antes, porém, de apresentarmos tais fontes, é preciso delinear os conceitos que estarão norteando o nosso trabalho, no que se refere a religião e a religiosidade. Tomamos os conceitos apresentados por Andréia Frazão em seu artigo *Religião e religiosidade em diálogo: uma proposta de leitura dos escritos riojanos do século XIII*, no qual a autora define religião como “um conjunto de regras concernentes a fé e a disciplina, sistematizadas e editadas de forma jurídico-canônica” e por religiosidade, como “o conjunto de crenças, ritos, superstições e práticas de fé nascidas fora do âmbito da instituição eclesial”.²

Selecionamos como *corpus* documental de nossa pesquisa três fontes medievais, já impressas, uma de caráter normativo e duas de caráter hagiográfico, sendo elas: os *Cânones do IV Concílio de Latrão*,³ a obra *Vida de Santo Domingo de Silos* de Gonzalo de Berceo,⁴ e também a fonte latina utilizada pelo mesmo, a *Vitae Dominici Siliensis*, composta por Grimaldo.⁵

Iniciamos com a apresentação dos cânones lateranenses, que são compreendidos por nós como um conjunto normativo da Igreja, conforme o que já assinalamos sobre o conceito de religião. Desta maneira, através deste texto de caráter jurídico, pretendemos reconstruir as regras, dogmas e também o caráter institucional da Igreja nas primeiras décadas do século XIII.

* Aluna do Curso de Graduação em História da UFRJ.

A bula papal *Vienan Domini Sabaoth* de 10 de abril de 1213 convidou, para a participação em tal concílio, tanto líderes eclesiásticos como também autoridades laicas. Sua realização se deu sob o governo de Inocêncio III, no ano de 1215, buscando formar uma legislação disciplinar e reformadora da Igreja. O resultado foram 70 cânones que abordam temáticas como “as heresias, o governo eclesiástico, a correção dos costumes, a formação dos clérigos, o ministério pastoral, os sacramentos, o casamento e os excluídos”.⁶

Segundo Bolton,⁷ o produto deste concílio foi fruto da produção de um grupo seleto de eclesiásticos, ligado ao papado, ou até mesmo do próprio Inocêncio III. Esta conclusão está ligada à duração do IV Concílio de Latrão, que foi de apenas três sessões plenárias, o que aponta que estas, provavelmente, tiveram como objetivo somente a leitura e aprovação dos cânones.

Quando da análise sistemática preliminar dos cânones do concílio em epígrafe, identificamos as práticas e crenças que eram proibidas como indicadores de atitudes da sociedade medieval que burlavam o pretendido pelo papado. Observamos claramente neste código, que sua finalidade era organizar e centralizar a Igreja, pois mesmo após a sua institucionalização, esta sofria contradições em seu próprio corpo eclesiástico.

A segunda fonte que estaremos utilizando, como já assinalamos, é *Vida de Santo Domingo de Silos*, uma hagiografia escrita por Gonzalo de Berceo, um clérigo riojano contemporâneo ao IV Concílio.

Gonzalo de Berceo, o primeiro a escrever em castelhano que temos notícias, foi criado no Mosteiro de San Millán de la Cogolla. Além disso, suas obras foram escritas a partir de fontes latinas, o que nos indica, portanto, que era um homem culto, podendo até mesmo ter estudado na Universidade de Palência.

Berceo escreveu diversas obras de caráter religioso: três hinos, três obras marianas, duas obras de caráter doutrinal e quatro obras hagiográficas. *Vida de Santo Domingo de Silos* se encontra entre estas últimas, como citamos anteriormente, cabendo ressaltar que a edição que estamos utilizando em nossas investigações, é uma revisão crítica composta por Aldo Rufinato, inserida no livro *Obra Completa*, organizado por Isabel Úria Maqua.⁸

Hagiografias são textos que tratam da vida de um santo, com objetivos religiosos, que apesar da diversidade em que se apresentam no medievo, quanto a variedade de temática ou composição, possuem traços que são marcados por três componentes principais: a vida do santo, ainda almejando a santidade, a sua morte e, por fim, seus milagres póstumos para evidenciar o reconhecimento de sua santidade.

Vida de Santo Domingo de Silos foi redigida sob forma de poesia, em *cuaderna via*, isto é, composta por quatro versos e cada um destes com catorze sílabas. Esta obra divide-se em três livros: o primeiro, “*Aquí enciennen la vida del glorioso confessor Sancto Domingo de Silos*” que trata da vida do santo e a sua formação intelectual e religiosa, o segundo “*De los miráculos que fiço en vida*”, no qual descreve sobre os seus milagres e falecimento e, por último, “*Aquí escomiença el tercero libro de la estoria de Santo Domingo*”, tratando dos milagres póstumos, totalizando 777 estrofes.

Este texto foi produzido, provavelmente, quando Gonzalo já se encontrava na fase de maturidade intelectual⁹, por volta de 1240, ou seja, estava com mais de 40 anos de idade. Nele conta a história de Domingo que nasceu na cidade de Cañas, em La Rioja, e viveu no século XI. Foi clérigo secular, eremita e depois monge do Mosteiro de San Millán. No entanto, após desentendimento com o rei Garcia de Nájera, foi para o reino de Castela, sendo acolhido pelo rei Fernando I, que o elevou a abade do Mosteiro de São

Sebastião de Silos. Quando Santo Domingo veio a falecer em 1073, o Mosteiro em que era abade passou a chamar-se Mosteiro de Santo Domingo de Silos.

Acreditamos, como apontam outros autores, que Gonzalo de Berceo escreveu de maneira didática,¹⁰ pois suas obras possuem caráter catequético e buscam sempre aproximação com o público. Desta forma, podemos crer que seus textos eram recitados e tinham o objetivo de divulgar os dogmas da Igreja, pois sendo um clérigo secular, ligado ao bispado de Calahorra, estava inserido nas questões eclesiásticas.

A exemplo temos a seguinte passagem:

Señores, Deo gracias, contado vos avemos
de la sua sancta vida lo que saber podemos;
desaquí aiudádonos el Dios en qui creemos
esti libro finamos, en outro contendiemos¹¹

A fonte latina utilizada por Berceo, como já apontamos, foi preservada. Escrita por Grimaldus, um monge do Mosteiro de Silos, do final do século XI,¹² permite-nos contrapor as duas obras, no sentido de verificarmos como Gonzalo irá tratar sua fonte, bem como irá inserir os traços de seu tempo, sua cultura e de sua sociedade. Cabe ressaltar que o autor não se limita a cópia da fonte, mas por vezes a amplia, comenta ou suprime algumas passagens.

Pretendemos, com a análise comparativa destes três documentos e através do conceito de apropriação de Roger Chartier,¹³ apreender como os clérigos interpretavam as normas da Igreja, as traduziam e contrapunham com as práticas de religiosidade de seu tempo. Ou seja, analisaremos o IV Concílio de Latrão, principalmente, nos aspectos que tangem às heresias e a formação do clero, pois, para alguns autores, como Raquel Homet,¹⁴ a reforma da Igreja pretendia o saneamento do corpo eclesiástico, já que havia a sua participação, fundamentalmente do baixo clero, nas práticas de religiosidade, em consequência da deficiência de sua formação intelectual e espiritual.

Já a análise da obra de Gonzalo de Berceo será utilizada para contrapor às regras impostas pela Igreja, de acordo com o que definimos como religiosidade. Pois ainda de acordo com Homet, há na obra deste autor um certo tom moralizante, mas que, no entanto, também revela que existiam deformações em cerimônias eclesiásticas, assim como também pactos com o diabo.¹⁵ Segundo esta autora, Gonzalo possui uma dupla posição diante do sobrenatural, já que para este “Deus pode conferir aos eleitos o Dom da profecia, mas a tentativa de adivinhar o futuro ou de subjugar a vontade divina por meio de encantos se percebe inútil”¹⁶.

Frazão da Silva¹⁷ parece concordar com Raquel Homet, todavia, acredita que a ambigüidade de Berceo advém do incentivo presente em *Vida de Santo Domingo de Silos* à “veneração aos santos locais, as peregrinações e oferendas”, ainda que ressalte que o autor também possuía o objetivo de difundir as normas da Igreja.

Concluimos, assim, que Raquel Homet, ao generalizar a má formação clerical, não considera casos como o de Gonzalo de Berceo, que era um clérigo letrado, tinha acesso a livros e possuía grande conhecimento da Bíblia, além disso é provável que não fosse o único em seu meio.

Outro ponto importante a destacar é que se a Igreja sentia necessidade de regulamentação do comportamento dos clérigos, talvez isso possa significar a ocorrência de práticas em desacordo com as normas pré-estabelecidas. Por isso, o nosso interesse na obra *Vida de Santo Domingo de Silos*, de Gonzalo de Berceo, visto que contém passagens onde fica claro a presença de manifestações de religiosidade na Península Ibérica do século XIII, tal como no texto transcrito abaixo.

Yendo de sant en sancto, faciendo romerías,
contendiendo com menges, comprando mengías,
avié mucho espeso en vanas maestrías,¹⁸
tanto que sería pobre ante de pocos días

¹ BOLTON, Brenda. *A Reforma na Idade Média*. Lisboa: Edições 70, 1985. p.13

² FRAZÃO DA SILVA, Andréia Cristina Lopes. *Religião e Religiosidade em diálogo: uma proposta dos escritos riojanos do século XIII. CD-Rom Tecendo Saberes*. Rio de Janeiro: CFCH - UFRJ - Fundação José Bonifácio, 2000.

³ LATARANENSE IV. Estudo e edição crítica por Raimunda Foreville. Vitória: ESET, 1972. p.155-209.

⁴ GONZALO DE BERCEO. *Obra Completa*. Coordenada por Isabel Úria Maqua. Madrid: Espasa-Calpe, 1992. Utilizaremos a sigla VSD para nos referirmos a *Vida de Santo Domingo de Silos*.

⁵ GRIMALDUS. *Vitae Dominici Siliensis*. Tradução, estudo e edição crítica por Vitalino Valcárcel. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 1982.

⁶ FRAZÃO DA SILVA, Andréia Cristina Lopes. *Religião....* op. cit. p. 2.

⁷ BOLTON, Brenda. op. cit. p. 126 e 127.

⁸ Op. cit.

⁹ FRAZÃO DA SILVA, Andréia Cristina Lopes. *Hagiografia, história e poder: as Vidas de Santo de Gonzalo de Berceo. Anuario Brasileño de Estudios Hispánicos*, n 7, p. 77-91, 1997. p. 79.

¹⁰ FRAZÃO DA SILVA, Andréia Cristina Lopes. *Hagiografia* op. cit.

¹¹ VSD 288. Fazemos aqui a tradução: Senhores, Graças a Deus, vos ei contado/ da sua santa vida o que pudemos saber/ Aqui ajudou-nos Deus, em quem cremos/ Este livro findamos, em outro continuaremos"

¹² Op. cit.

¹³ CHARTIER, R. A História Hoje: dúvidas, desafios, propostas. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, n. 7, p. 97-113, 1994.

¹⁴ HOMET, Raquel. *Cultores de Practicas Magicas en Castilla Medieval*. Buenos Aires: Facultad de Filosofia y Letras da Universidade de Buenos Aires, 1980. p. 181.

¹⁵ HOMET, Raquel. op. cit. p. 182 -5.

¹⁶ HOMET, Raquel. op. cit. p. 185

¹⁷ FRAZÃO DA SILVA, Andréia Cristina Lopes. *Religião....* op. cit. p. 4.

¹⁸ VSD 389 Fazemos aqui a tradução: Indo de santo em santo, fazendo romarias/ Contendendo com magos, comprando magias,/ haviam muitos nas vãs maestrías,/ tanto que serás pobre antes de poucos dias"

ASPECTOS DE UM BALANÇO HISTORIOGRÁFICO: A HERESIA PRISCILIANISTA NA GALIZA DO SÉCULO VI

Jaqueline de Calazans*

Está comunicação se propõe a ser uma introdução à temática escolhida para a redação de minha monografia de final de curso. Pretende-se, dessa forma, traçar um panorama do movimento priscilianista, destacando algumas interpretações dos historiadores que se detiveram sobre tal assunto. Nesse sentido serão utilizados obras de Juliana Cabrera,¹ José Antônio Martins Gigante² e Ricardo Garcia Villoslada.³

O priscilianismo foi identificado pela Igreja como heresia, pois se afastava dos dogmas estabelecidos pela ortodoxia católica. Este movimento está ligado em sua origem a Prisciliano. Este foi, segundo alguns autores, de origem galega, de família nobre e muito rica, o que lhe permitiu alcançar um alto nível intelectual. Segundo Sulpício Severo, Prisciliano era perspicaz, inquieto, de fala elegante, muito erudito e habilidoso no discurso e na dialética.⁴ Sua prática religiosa pessoal se caracterizava pelo ascetismo, com grandes vigílias, jejuns e pouca vontade de possuir e usufruir de bens materiais.

Esse retrato semelhante a de um chefe de escola filosófica, logo atraiu discípulos. Ricardo Villoslada afirma que esse esforço de adquirir um novo modo de vida, mais rigoroso na moral e exigente quanto ao comportamento, alimentação e vestimentas fazia parte do esforço pessoal de ensinar.⁵ Prisciliano e seus discípulos formaram uma verdadeira comunidade, fundamentada no exemplo de “sabedoria prática e suas virtudes”.

As bases textuais dos ensinamentos eram os textos bíblicos e em especial, os apócrifos, reconhecendo em ambos a “revelação divina”.

Se inicialmente este movimento constituiu-se de um grupo de religiosos que com seu rigor moral se opunha ao modo de vida pouco ascético do episcopado regional, em pouco tempo, no entanto, passa a alcançar um grupo de proprietários provavelmente na Bética.⁶ O cronista Sulpício Severo atribuiu esta atração ao poder persuasivo de Prisciliano.⁷ Entretanto, é preciso lembrar do descontentamento de parte da aristocracia da região, insatisfeita com a associação entre política imperial e episcopado local.

Com a condenação, a morte de Prisciliano e exílio de seus discípulos em 384-385, ao contrário do que pretendiam seus acusadores, o movimento priscilianista não desapareceu, chegou mesmo a ganhar mais adeptos e se espalhar, agora, entre as camadas mais populares.

Segundo Villoslada, provavelmente o fato de Prisciliano ter sido enterrado na região da Hispania tenha contribuído de alguma forma para que ele acabasse sendo tido como mártir, e assim, seus restos mortais passaram a ser venerados na região.⁸ As Atas do Concílio de Toledo do ano 400⁹ evidenciam a preocupação das autoridades eclesiásticas em tentar por fim ao culto a Prisciliano e caracterizar quais seriam os erros da sua doutrina.

As Atas deixam ver ainda como eram fortes as resistências do movimento entre os clérigos locais, muitos deles aclamando Prisciliano como santo e mártir. A sentença do concílio de Toledo determinava a deposição de bispos e clérigos, seguidores de Prisciliano, na condição de hereges.¹⁰

* Aluna do curso de Graduação em História da UFRJ.

Podemos dividir este movimento herético em duas fases distintas: uma primeira fase com a liderança de Prisciliano - na qual a doutrina não se afastava em demasia da ortodoxia católica - e uma fase posterior, na qual muitas práticas “pagãs” vão aos poucos sendo incorporadas a este, dando-lhe uma configuração acentuadamente mais heterodoxa.¹¹

Para Juliana Cabrera,¹² das doutrinas e práticas priscilianistas da Galiza nos séculos V e VI, época em que se constituem a maior parte das acusações contra o priscilianismo, o que nos chega hoje são as produções literárias de seus adversários, como Orósio e Toribio, entre outros. Orósio, alarmado especialmente pela influência em sua pátria destes “dogmas falsos e perniciosos”, sentença a doutrina priscilianista como uma arma danosa ao espírito: “[pois]... davam às almas dos Hispanos uma morte muito mais infeliz do que a espada dos bárbaros dava aos seus corpos”.¹³

A série de doutrinas imputadas aos priscilianistas por seus adversários, incluía: uma correspondência de fundo astrológico entre os nomes dos patriarcas e partes da alma e entre signos e os membros do corpo;¹⁴ a crença de que a alma era nascida de Deus, descia através de certos círculos, era capturada pelos príncipes malignos e, segundo a vontade do príncipe vitorioso, era posta dentro de diversos corpos; o fato de acreditarem que o mundo e a criação de toda existência corpórea era de origem demoníaca, bem como os eventos naturais como relâmpagos, tempestades e trovões; a rejeição do mundo material expressa na prática de se abster de comer carne e na condenação do matrimônio; a crença de que o diabo nunca foi bom, e sua natureza não é proveniente de Deus, tendo sua procedência no caos e nas trevas, sendo princípio e substância de todo mal; o costume de jejuar no dia de Natal, pois não criam que Cristo tivesse nascido em natureza humana verdadeira.

Juliana Cabrera¹⁵ ressalta que o priscilianismo se aproximava de outras doutrinas heréticas em muitos aspectos, como a negação da Trindade ou do dualismo. No entanto, nenhum desses fatores garantiria por si só o caráter popular, que paulatinamente o movimento adquiriu na Galiza. Para a autora há três elementos chaves para essa aceitação: o uso de apócrifos e ascetismo, a liturgia e as “interpretações paganizantes” da doutrina.

O ascetismo decorrente da negação do mundo material, juntamente com as interpretações dos textos apócrifos, que favoreciam a negação das relações sexuais, forneciam as bases para a formação de um grupo de elite - de ambos os sexos - de vida exemplar, com grande prestígio entre as populações camponesas.

A liturgia priscilianista era por seu lado muito atraente, pois distinguia-se das demais igrejas, estimulando a participação e devoção popular. Tal liturgia utilizava para tanto os apócrifos, em leituras privadas e nas igrejas, e valorizavam o canto durante o ofício litúrgico.

Se a ortodoxia preocupava-se com a delimitação de espaços específicos para leigos e clérigos, o mesmo não ocorria com os priscilianistas. As indicações, séculos depois, dos Concílios de Braga são significativas, como a proibição de leigos e mulheres comungarem no altar (artigo XII), ou a proibição das mulheres entrarem na sacristia (artigo XLII, do Concílio de Braga II).¹⁶

O crescimento do priscilianismo, também vinculado por Cabrera às antigas tradições pagãs, fundamenta-se no fato de que o extremo noroeste da Galiza, no século VI, ainda apresentava uma vitalidade das tradições populares, anteriores ao Cristianismo, como a crença da autoridade do diabo na criação de relâmpagos, trovões e tempestades.

Para Ricardo Villoslada, no entanto, a compreensão deste movimento e

sua permanência não se restringe apenas a fatores de um fenômeno religioso, ele deve ser entendido também por seu aspecto social. Considerando-se por social em seu sentido mais amplo, abrangendo o conjunto de aspectos políticos, religiosos, culturais, e econômicos. O autor considera que não se pode deixar de lado tal aspecto da religião: uma população insatisfeita com a pressão tributária do Império Romano, que de certa forma se manteve com a chegada dos germanos, e que parecia encontrar meio de expressão para suas aspirações coletivas nas práticas ascéticas do priscilianismo.

De qualquer forma, o priscilianismo não pode ser visto como um movimento revolucionário dedicado a defender os interesses da população camponesa contra o peso da tributação; mas certamente fornecia-lhe um instrumento de manifestação da insatisfação, já presente no primeiro momento, quando atraiu as populações mais abastadas, ou no segundo momento, quando contava com a adesão das populações rurais.¹⁷

¹ CABRERA, Juliana. *Estudio sobre el Priscilianismo en la Galiza Antigua*. Granada: Universidad de Granada, Granada, 1983.

² GIGANTE, José Antonio Martins. Ambiente e significação da legislação Particular de Braga. In: SEMANA INTERNACIONAL DE DIREITO CANÔNICO, 14, 1975, Braga, Atas Braga: [s.n.], 1975.

³ VILLOSLADA, Ricardo G. *Historia de La Iglesia en España*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1979. V. 1.

⁴ Ibid. p. 237.

⁵ Ibid.

⁶ ROEDEL, Leila Rodrigues. Movimento Social e Contestação Religiosa: As Duas Faces de uma Heresia. *Revista de História*, Vitória, n.4, p. 87-96, 1995. p. 87.

⁷ VILLOSLADA. op. cit. p. 237.

⁸ Ibid. p. 245.

⁹ VIVES, Jose (Ed.) *Concilios Visigóticos e Hispano-Romanos*. Barcelona- Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas- Instituto Enrique Flórez, 1963. p. 19-33.

¹⁰ VILLOSLADA. op. cit. p. 245.

¹¹ ROEDEL, Leila Rodrigues. op. cit. p. 87.

¹² CABRERA. op. cit. p. 200.

¹³ Ibid.

¹⁴ Como por exemplo, as associações entre Rúben-cabeça, Judá-peito, Áries-cabeça e Gêmeos-braços.

¹⁵ CABRERA. op. cit. p. 215.

¹⁶ VIVES, Jose (Ed.). op. cit. p. 98.

¹⁷ ROEDEL, Leila Rodrigues. op. cit. p. 94.

A TIPOLOGIA DA SANTIDADE NA PENÍNSULA ITÁLICA ENTRE OS SÉCULOS XI E XIII

Ana Paula Sampaio Caldeira*

Este trabalho está vinculado ao projeto coletivo intitulado Hagiografia e História, filiado ao Programa de Estudos Medievais (Pem) da UFRJ, e está sendo coordenado pela Professora Doutora Andréia C. L. Frazão da Silva.

Esta comunicação visa apresentar as linhas gerais do plano de trabalho, intitulado *A Tipologia da Santidade na Península Itálica entre os séculos XI e XIII*, cujo objetivo final é organizar um banco de dados sobre os homens e mulheres que viveram na Península Itálica entre os séculos XI e XIII e foram considerados santos ou beatos. Este projeto visa também a elaboração de uma tipologia da santidade, tomando como base as transformações operadas no campo da espiritualidade.

As fontes utilizadas serão os textos hagiográficos, que, apesar de tratarem todos de um mesmo assunto – vida de santos –, apresentam diferenças formais e incorporam idéias diferenciadas, devido às transformações ocorridas ao longo da Idade Média nos ideais de espiritualidade e nas concepções de santidade. Durante os séculos XI e XIII, a Igreja passou por profundas transformações que resultaram para esta instituição em maior unidade e poder. Um aspecto fundamental dessas reformas para a Igreja foi a afirmação de sua independência temporal frente aos poderes laicos, que anteriormente exerceram profunda influência na nomeação dos cargos eclesiásticos. Foi também neste período que apareceram novas ordens religiosas - entre elas a dos dominicanos e a dos franciscanos -, elementos importantes neste momento de formação de um novo ideal de vida religiosa, inspirado em Cristo e na Igreja primitiva e na valorização da pobreza, da penitência, do trabalho assistencial e da vida comunitária.

A pesquisa ainda se encontra em fase inicial. Ela tem como objetivo fazer um levantamento do perfil sócio-cultural dos indivíduos considerados santos ou beatos na Península Itálica entre os séculos XI e XIII e, a partir daí, organizar um banco de dados com as informações coletadas, tarefa ainda não desenvolvida por nenhum pesquisador de forma sistemática. O projeto também tem como meta perceber, através da elaboração de uma tipologia da santidade, os valores necessários e as qualidades atribuídas àqueles vistos como santos neste momento e espaço específicos.

Usar-se-á o Método Tipológico e o conceito de Tipo Ideal, de Max Weber, nesta pesquisa. Este método científico consiste na construção de ações e tipos dos quais são tirados todos os influxos irracionais, formando, desta forma, uma situação ideal. A partir daí, são introduzidas perturbações nestes *tipos ideais* com o objetivo de melhor perceber os desvios sociais presentes. Essas ações racionais e determinadas servem como modelos do que é visto socialmente como ideal e, a partir delas, é possível observar os desvios presentes num comportamento almejado.

A primeira etapa do trabalho consta do levantamento de dados nas bibliotecas da cidade do Rio de Janeiro e através da internet. Num segundo

* Aluna do curso de Graduação em História da UFRJ.

momento, o material coletado será selecionado, corrigido e organizado em fichas individualizadas, para que, em seguida, seja elaborado um banco de dados que deverá conter: nome; data, ano ou século de nascimento do santo ou beato em questão; data, ano ou século de sua morte; sexo biológico; cidade de origem; região de origem; profissão (no caso de indivíduos clérigos, deverá constar seu grau na hierarquia eclesiástica e a ordem a qual pertenciam); atributos que lhe são conferidos; documentos hagiográficos que lhe são relacionados; data de canonização ou beatificação, observando se a canonização foi papal, episcopal ou popular e local ou universal.

A organização do banco de dados e a elaboração da tipologia da santidade são iniciativas importantes para a análise dos discursos dos textos hagiográficos e dos valores e modelos de virtude que seus autores - de alguma forma relacionados à Igreja - desejam difundir na sociedade através do relato da vida de santos. Estas obras também são significantes na observação dos desvios e das resistências presentes em relação aos padrões de moral e virtude colocados pela Igreja em um momento de edificação de seu poder e unidade.

Bibliografia

- BOLTON, B. *A Reforma na Idade Média*. Lisboa: Edições 70, 1983.
- HEERS, Jacques. *História Medieval*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1974.
- MITRE FERNANDEZ, E. La Implantación Del Cristianismo em uma Europa em Transición. In: IGLESIA DUARTE, J. I (Coord) SEMANA DE ESTÚDIOS MEDIEVALES, 7, Nájera, 1996. *Actas...* Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 1997, p. 197-215.
- CASTRO, Anna Maria de., DIAS, Edmundo Fernandes. *Introdução ao Pensamento Sociológico*. 9.ed. Rio de Janeiro: Eldorado Tijuca, 1983.
- WEBER, Max. *Metodologia das Ciências Sociais*. São Paulo: Cortez, 1992.

TRAÇOS PAGÃOS NA ÉPOCA MEDIEVAL – UM PEQUENO ESTUDO EM TRISTÃO E ISOLDA

Viviane Ferreira de Carvalho*

No romance *Tristão e Isolda*, o personagem central masculino, Tristão, apaixona-se pela jovem Isolda após beber uma poção mágica feita pela rainha mãe com ervas denominada **Minnetrank**, cujo uso na época medieval era muito comum. Aquelas eram resquícios pagãos, não apresentando no século XII uma fundamentação cristã. O tema do paganismo celta constante do romance de Gottfried von Strabburg será nosso objeto de estudo no presente trabalho, que tencionará mostrar esses e outros elementos mágicos de origem não cristã na obra em questão.

Inicialmente entenderemos o termo paganismo que se origina do latim **paganus**, “homem do campo”, que era aplicado às religiões politeístas e monoteístas durante a Idade Média.

O paganismo persistiu até o século VI, porém a magia, o ocultismo e superstições associados à religiões pré-cristãs persistiram durante toda a Idade Média, mesmo num contexto cristão. Junto ao paganismo militante de alguns povos encontra-se o paganismo subjacente em todo o conjunto das populações, que eram de variadas ascendências étnicas.

No final do século IV houve a oficialização do cristianismo, que tencionou conter e de certa forma cristianizar o legado pagão, mas absorveu e adaptou freqüentemente locais, festividades e práticas pagãs para facilitar a conversão.

Os costumes pagãos não se chocavam frontalmente com o cristianismo e buscavam-se as melhores semelhanças possíveis entre ambos.

Existe a interpenetração entre as culturas, uma vez que elementos pagãos aparecem nos textos literários, caminhando lado a lado com os sacramentos da igreja romana, com os santos do catolicismo e com a figura do próprio Cristo.

A obra ***Tristão e Isolda*** é pagã, porém apresenta características cristãs, as quais não serão objeto atual de pesquisa.

O paganismo na obra é de origem celta. Os celtas tem uma identidade invariável, vaga e inexata e o termo celta designa conjunto de etnias, que por vezes é difícil de explicar, sendo por isso tarefa de especialistas.

Os celtas são referidos, freqüentemente, devido às relações ou lutas que os puseram em contato com o mundo clássico.

Sabe-se que existiu um império céltico, não político, mas linguístico, religioso e artístico, e não histórico, já que dos acontecimentos que marcaram a sua longa existência só temos conhecimento de facções insignificantes, porém muito tangíveis.

Também se tentou incorporar os elementos do folclore celta – e tudo o que teria conservado das épocas anteriores – nos estudos comparativos. O método não é criticável em seu princípio, embora o folclore seja, em muitos casos, um campo tão vasto quanto mal definido. As etnografias e algumas “tradições populares” possuem natureza e idades vagas.

* Aluna da Faculdade Letras da UFRJ.

Dos temas mitológicos sobreviveram vestígios ou reminiscências, ocasionalmente muito precisos, em relatos populares, cuja ilustração nítida está patente em alguns contos irlandeses e em poucos contos bretões.

O romance de **Tristão e Isolda** inicia-se da seguinte forma: Tristão nasce do amor ocorrido entre Branca Flor, irmã do rei Marcos, que falece na hora de dar a luz, e do rei Rivalino.

Tristão apresenta dons excepcionais e passa a combater por seu tio.

Seu primeiro duelo é contra o príncipe da Irlanda Morholt, que exige altos impostos, então como costume celta marcam dia, hora e local.

Durante a batalha Morholt avisa a Tristão sobre a sua lança envenenada e dos seus respectivos perigos:

Fique sabendo que cada ferimento da minha lança é mortal, a ponta está envenenada por artes de magia e não encontrarás nenhum médico que te cure.¹

Sua lança possuía tal veneno, porque sua mulher Isolda era feiticeira.

Na Idade Média era muito comum o uso de veneno nas armas dos cavaleiros devido à existência de mulheres que trabalhavam com plantas e ervas retiradas da natureza. Como tais práticas até medicinais eram vistas com desconfiança pela Igreja que as associava a cultos pagãos e também demoníacos, tais mulheres eram consideradas bruxas e feiticeiras.

Segundo Carl G. Jung as feiticeiras seriam uma projeção da **anima**, masculina, do aspecto feminino primitivo que subsiste no inconsciente do homem: as feiticeiras materializam essa sombra odienta, da qual não podem libertar-se, e revestem-se, ao mesmo tempo, de uma força temível.

Jung observa também que **anima** é muitas vezes personificada por uma feiticeira ou sacerdotisa, pois as mulheres têm mais ligações com as forças obscuras e os espíritos. A feiticeira é a antítese da imagem idealizada da mulher.

Num outro sentido, a feiticeira foi considerada uma degradação voluntária, sob a influência da pregação cristã, das sacerdotisas, das sibilas e das magas druídicas.

A feiticeira difere-se da bruxa, porque esta possuía poderes natos, enquanto a feiticeira aprendia-os durante o decorrer da sua vida.

Tristão vence a batalha, mas é ferido. Então lança-se no mar porque segundo contos populares celtas, os heróis partem além-mar para terras desconhecidas, confiando-se à sorte das correntes e tempestades e aportavam em ilhas longínquas e maravilhosas, onde fadas e seres mágicos curavam com encantos poderosos.

As fadas eram mestras em magia, simbolizando poderes paranormais do espírito ou as capacidades mágicas da imaginação. Elas operam as mais extraordinárias transformações e, num instante, satisfazem ou decepcionam os mais ambiciosos desejos. Talvez por isso elas representem a capacidade que o homem possui para construir, na imaginação, os projetos que não podem realizar.

Ao chegar em terra desconhecida conhece Isolda mãe e Isolda filha, que curaram-no.

Ao retornar a Irlanda para pedir a mão de Isolda para seu tio rei Marcos, Tristão enfrenta um dragão que cospe fogo e veneno:

Então, o dragão vomita pelas narinas um duplo jato de chamas..." e "quando chegou a beira da água a língua aqueceu contra seu corpo. O veneno que dela escapava infectou-lhe..."²

Outro elemento pagão do texto comum na Idade Média é o dragão, que nos aparece essencialmente como um guardião severo ou como um símbolo

do mal e das tendências demoníacas. Ele é, na verdade, o guardião dos tesouros ocultos, e, como tal, o adversário deve ser eliminado para se ter acesso a eles.

Potência celeste, criadora, ordenadora, o dragão é, muito naturalmente o símbolo do imperador. É extraordinário que tal símbolo se aplique entre os celtas, que fale do dragão celeste como num rei em seu trono. Ele é, de fato, associado ao raio (cospe fogo) e a fertilidade (traz chuva). Simboliza, assim, as funções régias e os ritmos da vida, que garantem a ordem e a prosperidade.

Novamente Tristão é curado pelas Isoldas.

Isolda é conquistada para Marcos e antes de partir, sua mãe prepara e entrega a serva Brangia uma poção do amor para sua filha tomar na noite de núpcias a fim de que esta última não fosse infeliz.

Veio-lhe a idéia de recorrer a magia para assegurar a união dos dois futuros esposos. Preparou uma poção poderosa com ervas e flores que ela colhera na floresta e nas montanhas, a certas horas propícias do dia e da noite; misturando-as com um vinho, obteve uma tintura ervosa, que era um filtro de amor capaz de fazer nascer a paixão no homem e na mulher que o bebessem. Mas empregou tais ritos e tais fórmulas secretas que conferiu a esse vinho ervoso um poder inaudito...

Durante a viagem para a Cornualha, Tristão e Isolda tomam a poção do amor e surge um amor imperioso e sem falha entre ambos.

A questão dos filtros é de enorme importância. Aqueles que com frequência chegam a cair em conflitos amorosos acabam propondo a seus amantes a poção do amor (que os gregos denominavam "*filtros*") para uní-los indissolivelmente; quem se acha dominado pelo desejo pensa que, com isto, reduz à sua vontade a castidade da pessoa desejada. Normalmente, os filtros são elaborados com ervas que são o símbolo de tudo que é curativo e vivificante, as ervas restauram a saúde, a virilidade e a fecundidade. A medicina celta primitiva fazia grande uso de ervas medicinais, porque elas existiam em abundância na natureza e os celtas davam muita ênfase aos cultos naturistas.

Isolda passa a possuir Tristão e Marcos ao mesmo tempo.

Com o passar do tempo, os súditos do rei descobrem o relacionamento secreto de Tristão e Isolda e delatam-nos ao rei, que, para descobrir a verdade, apela ao anão Froncin, mestre em magia:

Conheceis, senhores, Froncin, o anão corcunda:
conhece a arte da magia, lê o futuro nos sete planetas
e no curso das estrelas.

Os anões eram gênios da terra e do solo, presentes tanto na mitologia germânica quanto na celta. Eles estão ligados às grutas, às cavernas nos flancos das montanhas, onde escondem suas oficinas de ferreiros. Vindos do mundo subterrâneo ao qual permanecem ligados, simbolizam as forças obscuras que existem em nós e em geral têm aparências monstruosas. Mas podem participar de toda a malícia do inconsciente e demonstram uma lógica que ultrapassa o raciocínio. Iniciados nos segredos dos pensamentos dissimulados e das alcovas, onde seu pequeno tamanho permite que se introduzam, são seres de mistério e suas palavras são demasiado seguras. O anão é um guardião tagarela, segundo as tradições, um tagarela, é verdade, que se exprime de preferência por enigmas.

Um dia, Marcos descobre a traição e ameaça puni-los, porém Tristão consegue fugir e salvar Isolda de ser entregue aos leprosos. Ambos passam a viver na floresta com dificuldades até o fim do sortilégio.

Com o fim do mesmo, eles continuam se amando, mas recuperam desta vez a razão. Então Tristão e Isolda se reconciliam com o rei Marcos.

Isolda é julgada judicialmente perante Deus, e após este fato, Tristão vai guerrear em outras terras.

Tristão vai para a pequena Bretanha e lá conhece Isolda das Mãos Brancas com quem se casa, mas não consuma o casamento por ter-se arrependido já que não pensa em outra senão Isolda, a loura.

Nesta terra, um dia ele avista um lugar belo e descobre pertencer a um gigante chamado Beliagog. Numa manhã em que ia caçar, Tristão invade a terra e resolve enfrentar o gigante, pois pretende ali construir uma casa.

Tristão e o gigante realizam uma batalha e concordam que o vencedor disporia do restante das terras.

Tristão vence a batalha, deixando o gigante vivo, uma vez que ele lhe pede clemência:

Sire, concede-me a vida salva! Se me poupare, servir-te-ei fielmente e dar-te-ei todos os meus tesouros.⁵

Tristão recebe do gigante o prometido e constrói uma casa com a sala repleta de imagens em madeira.

Os gigantes são seres que simbolizam a predominância das forças saídas da terra por seu gigantismo material e indigência espiritual. São a banalidade magnificada, imagem do desmesurado, em benefício dos instintos corpóreos e brutais. Para derrotá-los é necessário o golpe de Deus e de um homem.

O mito dos gigantes é um apelo ao heroísmo humano. O gigante representa tudo aquilo que o homem tem de vencer para libertar e expandir sua personalidade. Grande número de personagens mitológicos celtas são, também, gigantes, mas de modo geral, o gigantismo é sinal, não de outro mundo, mas dos poderes infernais.

Novamente Tristão é ferido em combate com uma lança envenenada de um anão chamado Bedalis:

... Bedalis atingiu o flanco com um terrível golpe de sua lança envenenada.⁶

E como os médicos não conseguiam curá-lo, Tristão recorre à Isolda, a loura, porém não conta que a esposa tenha descoberto tudo e resolva se vingar no momento propício. Ele solicita a Kaherdin, irmão da Isolda das Mãos Brancas, que ponha uma vela branca, caso ela estivesse a chegar e uma vela negra se ela porventura não viesse.

Isolda das Mãos Brancas, um dia, avista a nau chegando com a vela branca, avisa a Tristão, mas mente em relação a mesma, dizendo ser preta. Tristão morre e em seguida, Isolda, a loura ao descobrir morre junto do seu amor. Os corpos são levados para a Cornualha onde o rei Marcos os sepulta e semeia plantas em cima dos túmulos, que crescem e se entrelaçam, de forma que ninguém possa separar.

Então podemos perceber, que o texto apresenta características pagãs com as cristãs seguindo paralelamente uma ao lado da outra sem se debaterem frontalmente, e que o romance retrata os personagens Tristão e Isolda, que sofrem pela impossibilidade de conciliar a **minne e êre** (amor e honra). Ambos são cavaleiro e dama cortesões da alta sociedade, a qual exige um comportamento adequado, porém ambos padecem de uma paixão fatal, que surge pela poção mágica denominada **Minnetrank**, que os faz constantemente romper as barreiras impostas pelo seu ambiente. E, por fim, fica aqui uma questão para refletir: Tristão já sentia algo por Isolda antes de tomar a poção do amor ou isso só ocorreu depois da beberagem das ervas

pagãos? Com qualquer uma das respostas, porém, podemos perceber os elementos pagãos (historicamente existentes) decidindo o curso da estória.

Bibliografia

Fonte primária

STRAßBURG, Gottfried von. *Tristão e Isolda*. Tradução de Maria do Anjo B. Figueiredo. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 2001.

Fontes secundárias

BEUTIN, Wolfgang et al. *História da literatura alemã*. Tradução de Anabela Mendes et alii. Lisboa: Cosmos & Apáginastantas, 1993.

BRIGGS, Katharine. *An enciclopedia of faeries – hobgoblins, brownies, bogies and other supernatural creatures*. New York: Pantheon Books, 1976.

CHEVALIER, Jean & GHEERBRANT, Alain. *Dicionário de Símbolos*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1995.

DUBY, Georges. *Heloísa, Isolda e outras damas do século XII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

_____. *História da vida privada*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. V. 2.

GUYONVARC'H, Christian – J & ROUX, Françoise le. *A sociedade celta*. Lisboa: Europa-América. Forcim da História, 1990.

JOHNSON, Robert A. We – *A chave da psicologia do amor romântico*. São Paulo: Mercuryo, 1987.

LOYON, H.R. (Org.). *Dicionário da Idade Média*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

MISTRY, Nileshe & PHILIP, Neil. *O livro ilustrado dos mitos – contos e lendas do mundo*. São Paulo: Marco Zero, 1998.

NOGUEIRA, Carlos Roberto Figueiredo. *Bruxaria e história*. São Paulo: Ática, 1991.

_____. *O diabo no imaginário cristão*. São Paulo: Edusc, 2000.

RICHARDS, Jeffrey. *Sexo, desvio e danação*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

SELANSKI, Wira. *Fontes - correntes da Literatura alemã*. Rio de Janeiro: Impressora Velha Lapa. 1997.

¹ STRAßBURG, Gottfried von. *Tristão e Isolda*. Tradução de Maria do Anjo B. Figueiredo. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 2001. p. 22.

² Ibid. p. 41.

³ Ibid. p. 57.

⁴ Ibid. p. 95.

⁵ Ibid. p. 233.

⁶ Ibid. p. 242.

OS MUÇULMANOS NA PENÍNSULA IBÉRICA: UMA PRIMEIRA ABORDAGEM AO TEMA

Sâmia Chantre Dahás*

Iniciamos este semestre o trabalho intitulado *Os muçulmanos nos escritos eclesiásticos produzidos na Península Ibérica (século VIII)* que se vincula ao projeto *A produção intelectual eclesiástica nos reinos germânicos: a consolidação da Igreja e a normalização da sociedade* desenvolvido pela Prof.^a Dr.^a Leila Rodrigues da Silva do Programa de Estudos Medievais/IFCS/UFRJ.

Estaremos a partir do próximo semestre, de acordo com o nosso cronograma, dando início ao processo de identificação das principais fontes eclesiásticas produzidas no período compreendido entre a conquista muçulmana e o fim do século VIII para, num segundo momento, analisar o discurso do clero nos aspectos concernentes aos muçulmanos presentes na península. Poderemos então avaliar em que medida o discurso eclesiástico continuou interferindo na conduta dos cristãos peninsulares após a invasão islâmica e o porquê de o impacto causado não ser suficiente para abalar de modo drástico as estruturas da Igreja.

Como referências teórico-metodológicas, utilizaremos as propostas presentes na obra de Ginzburg e Sharpe, que exploram a vertente histórica que se propõe a analisar em que condições é possível e valioso identificar, nas fontes, um discurso tanto de elite quanto popular e de que forma estes dialogam. Ginzburg, elaborador do Paradigma Indiciário, destaca a importância de buscar na documentação elementos à margem do discurso oficial.¹ Tal proposta, associada ao conceito utilizado por Sharpe na linha formulada por Thompson (*History from below*),² aponta para o caminho através do qual indagaremos as fontes, no sentido de verificar a existência desta produção cristã a respeito dos muçulmanos.

Por estarmos no estágio inicial de nossa pesquisa, detivemo-nos até aqui a analisar quatro obras, dos seguintes autores: José Orlandis, Garcia Moreno, Claude Cahen e Adeline Rucquoi; considerando não somente as referências às fontes primárias como também a visão de cada um dos autores citados sobre o período tratado.

O quadro que nos é apresentado pelos autores é de escassez de fontes para o estudo do século VIII. A ausência de crônicas que, segundo Orlandis, são as fontes de índole mais genuinamente histórica e de maior valor para o conhecimento da Espanha visigótica,³ torna difícil a compreensão dos fatos que levaram à conquista da península. Essa escassez de escritos atinge também o século VII. Segundo Garcia Moreno⁴ o maior volume de documentação para estudar a época é de caráter legal ou canônico, estando a documentação canônica constituída por uma série de atas de concílios peninsulares reunidos na chamada Coleção Hispana e a documentação legal encontrada no chamado *Liber Iudicum*. A partir de 702, temos apenas as notícias transmitidas na chamada Crônica Moçárabe,⁵ redigida por clérigos em 754. Duas outras crônicas – Albedense e Rotense – são citadas pelos autores⁶ como sendo interessantes para o estudo do período. Buscando uma outra visão, algumas histórias muçulmanas apresentam a caída do reino toledano do ponto de vista islâmico, como o *Ahbar Machmuâ*, citado por Orlandis.⁷

* Aluna do curso de Graduação em História da UFRJ.

A situação da Península Ibérica no período final do reino visigodo era de calamidade pública. Marcado por epidemias e crises de fome, os últimos anos do reino se caracterizaram pela aguda desintegração do poder centralizado, inclinado a uma feudalização profunda e à fragmentação em unidades políticas locais, tal como aponta García Moreno.⁸ Dissensões internas minavam o regime⁹ fragilizando a monarquia. O então monarca Vitiza que iniciou seu reinado em 702, morre em 710, assumindo em seu lugar, Rodrigo (710-711). Membros do clã de Vitiza entram em contato com os vizinhos muçulmanos para que intervissem em Espanha a favor de suas pretensões políticas. A caótica situação em que se encontrava o Reino Toledano e o pedido de ajuda por parte dos vitizanos constituíram a conjuntura favorável esperada pelos generais muçulmanos. Para Orlandis, ao pedir ajuda aos muçulmanos para conseguir o trono,¹⁰ os vitizanos erraram por não saber a diferença que havia entre o Império Bizantino e o Reino Merovíngio – aos quais já haviam pedido ajuda – e o Islão.

Na noite de 27 para 28 de abril de 711, Tárique, um governador berbere, desembarca com cerca de 7 mil homens na costa hispânica. Ao saber da invasão, Rodrigo, que conduzia uma expedição no norte do reino contra os bascos,¹¹ abandona a campanha militar e vai ao encontro dos muçulmanos. Em julho de 711 o exército visigodo de Rodrigo foi destruído às margens do rio Guadalete. As armas do Islão se viram favorecidas pelas rivalidades internas do exército visigodo, com muitos nobres contrários à liderança de Rodrigo que desertaram no meio da batalha. Os filhos de Vitiza passaram para o lado inimigo com sua clientela e seu exército de escravos, deixando os muçulmanos senhores do terreno. Rodrigo morre e tem início o processo de ocupação da Península Ibérica pelos invasores, com a fácil e imediata ocupação da capital Toledo. O tesouro de Toledo¹² caiu nas mãos dos vencedores muçulmanos, o Ebro foi alcançado e atravessado; apenas alguns poucos principados permaneceram independentes.

A conquista impressionou os contemporâneos tanto por sua rapidez como pelo terror que causou:¹³ a crônica Moçárabe, segundo Rucquoi,¹⁴ fala de cidades devastadas, incendiadas e despovoadas, cujos habitantes foram mortos ou feitos prisioneiros, nobres crucificados e crianças trucidadas. Em poucos anos o antigo reino Hispano-Visigótico deixara de existir. Em 725 não havia nem sombra do poder centralizador que havia sido a monarquia visigoda.¹⁵

A ruína do reino dos godos passa a ser vista como um castigo de Deus, como está, de acordo com Orlandis,¹⁶ relatada na Crônica Rotense. A explicação para a perda da Península Ibérica estaria nos pecados cometidos por Vitiza e a população do reino. A Crônica Moçárabe não busca respostas teológicas para a história; apenas relata os fatos. Conforme está no *Liber Iudicum*, Tárique teria sido favorecido pela fragilidade da monarquia e suas lutas internas. Essa visão não é partilhada por todos.¹⁷ Alguns acreditam ter sido não o enfraquecimento da monarquia mas o excesso de centralização o motivo do fácil desaparecimento do reino. Orlandis ressalta os importantes fatores para a rapidez da conquista islâmica:¹⁸ a disputa no seio da nobreza, o desentendimento nas terras orientais do reino, a grave tensão social e a mortandade por epidemias e crises de fome repetidas.

A situação religiosa na Hispânia era complexa. O cristianismo católico era a religião oficial desde 589 com a conversão de Recaredo, mas, às vésperas da chegada dos muçulmanos, existiam ainda práticas supersticiosas pagãs entre a população, como mostram as atas dos concílios visigóticos do final do século VII. Com a dominação islâmica a partir de 711, a Igreja curiosamente não sucumbiu diante da nova religião que se impunha na península.

Considerando as questões indicadas pelos autores aqui eleitos, bem como a conjuntura visigótica, em linhas gerais, esboçadas neste texto, pretendemos desenvolver nossa pesquisa buscando os fatores que possam explicar a visão da Igreja a respeito dos muçulmanos e se esse discurso interferia ou não na conduta dos cristãos e, ainda, tentaremos identificar o porquê de a Igreja não ter sido abalada drasticamente pela dominação islâmica.

-
- ¹ GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- ² SHARPE, Jim. A História vista de Baixo. In: BURKE, Peter (Org.). *A Escrita da História*. São Paulo: UNESP, 1992.
- ³ ORLANDIS, José. *História del Reino Visigodo Español*. Madrid: Rialp, 1988. p. 15.
- ⁴ GARCIA-MORENO, Luis. *Historia de España Visigoda*. Madrid: Cátedra, 1989. p. 13.
- ⁵ GARCIA-MORENO, Luis. op. cit. p. 170; ORLANDIS, José. op. cit. p. 18; RUCQUOI, Adeline. *História Medieval da Península Ibérica*. Lisboa: Estampa, 1995. p. 61.
- ⁶ GARCIA-MORENO, Luis. op. cit. p.170; ORLANDIS, José. op. cit. p. 18.
- ⁷ ORLANDIS, José. op. cit. p. 18.
- ⁸ GARCIA-MORENO, Luis. op. cit. p. 170.
- ⁹ CAHEN, Claude. *El Islam*. Madrid: Siglo XXI, 1972. V.1. p. 28
- ¹⁰ ORLANDIS, José. op. cit. p. 150.
- ¹¹ RUCQUOI, Adeline. op. cit. p. 62.
- ¹² CAHEN, Claude. op. cit. p. 29.
- ¹³ RUCQUOI, Adeline. op. cit. p. 64.
- ¹⁴ Ibid. p. 63.
- ¹⁵ GARCIA-MORENO, Luis. op. cit. p.190.
- ¹⁶ ORLANDIS, José. op. cit. p. 146.
- ¹⁷ RUCQUOI, Adeline. op. cit. p. 60.
- ¹⁸ ORLANDIS, José. op. cit. p. 190.

A FIGURA DO REI AFONSO X NAS “CRÓNICAS DE LOS REYES DE CASTILLA”

Maria Elisabete Guimarães*

A nossa pesquisa monográfica, que está em fase inicial, tem por objetivo, através de uma abordagem de História Cultural, mais especialmente utilizando o conceito de representação de Chartier presente no livro *História Cultural entre práticas e representações*,¹ analisar a figura do rei Afonso X o Sábio na fonte histórica *Crônicas de los reyes de Castilla*, na parte que é dedicada a este monarca, a *Cronica del rey don Alfonso Decimo*.

Este estudo está sendo orientado pela Professora Doutora Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva, que é uma das coordenadoras do Programa de Estudos Medievais (Pem) na Universidade Federal do Rio de Janeiro. Nesta comunicação visamos analisar, em linhas gerais, nosso projeto de pesquisa.

Inicialmente, apresentaremos a fonte que utilizamos em nossa pesquisa, as *Crônicas de los reyes de Castilla*, que foi escrita provavelmente de 1340 a 1352, ou seja, no século XIV. O responsável pela redação dessa obra ainda tem sua identidade discutida. Foram apresentados pelos estudiosos os nomes de três prováveis autores.

A maioria dos críticos apresentam Fernán Sanchez de Tovar ou Valladolid como provável autor. Nascido na primeira metade do século XIV, foi chanceler de Castela no reinado de Afonso XI, alcaide da Casa Real e tabelião maior do reino de Castela, desempenhando algumas missões diplomáticas de importância. Redigiu por ordem de Afonso XI a *Cronica del rey don Alfonso X “el Sabio”*, que foi editada em Valladolid no ano de 1604. A este escritor também são atribuídas as *Cronica del rey D. Sancho “el Bravo”*, *Cronica del rey D. Fernando el IV* e *Cronica del rey D. Alfonso XI*.²

A Academia Espanhola concedeu a autoria das crônicas a Juan de Villaizan (Villazan ou Villasant, com variações na grafia do sobrenome), do qual não se encontram informações mais precisas. Durante muito tempo se pensou que Villaizan havia sido o autor das crônicas.³ Hoje sabemos que Juan, na verdade, apenas transcreveu as mesmas em pergaminhos e não as redigiu.

Também foi considerado autor da obra Miguel de Herrera, morador e oficial de justiça da Chancelaria de Valladolid. Narrando ao príncipe don Felipe, em 1533, Herrera deixou claro que havia “recopilado” com perfeição e muito trabalho a obra. Esta tarefa consistiu em alterar a linguagem característica do século XIV contida nos originais da obra.⁴

A *Cronica del rey don Alfonso Decimo* é um texto em prosa, de gênero literário semelhante aos romances castelhanos que datam do século XIV. Contém setenta e sete capítulos, nos quais é narrada a vida de Afonso X, desde a sua ascensão ao trono de Castela em 1252, com a morte de seu pai Fernando III, até o fim de seu reinado em 1284.

Os capítulos, um a um, vão traçando a história das conquistas dos territórios espanhóis frente aos mouros, mostrando-nos como se deu cada batalha detalhadamente e as atitudes do rei Afonso X diante de rivais e seus súditos. Alguns elementos interessantes são discutidos na crônica, como as moedas que circulavam no reinado de Fernando III e de Afonso X; as batalhas travadas com os mouros, bem como acordos com esses e com o rei de Portugal, don Sancho Capiello, o tratado de casamento de um dos dois filhos

* Aluna do curso de Graduação em História da UFRJ.

de Afonso X, Fernando “de la Cerda” com Bianca (filha de Luís IX da França), entre outros fatos, que contam a história desse monarca de Castela.

Acreditamos que esta obra é uma rica fonte para o estudo das representações da realeza em Castela Medieval. Tal tema tem sido objeto de debates historiográficos, cujas principais tendências podem ser sintetizadas pelos trabalhos de Adeline Rucquoi e José Manoel Nieto Soria, dos quais apresentaremos uma síntese. As obras que melhor apresentam as hipóteses desses autores são o artigo de Adeline Rucquoi, publicado em 1992, *De los reyes que no son taumaturgos: los fundamentos de la realeza en España* e a obra de José Manoel Nieto Soria, de 1988, intitulada *Fundamentos ideológicos del poder real en Castilla*.

Adeline Rucquoi trabalha com a tese da longa duração da herança romana e visigoda na Península Ibérica. Ela analisa, de forma bem específica, as diferenças entre a realeza de Castela frente as monarquias da Europa setentrional. A permanente guerra de Reconquista, que foi identificada como Cruzada; as leis em vigor desde o período visigodo com a ascendência do Direito Romano e Canônico; os limites territoriais atingidos no século XIV e a organização da monarquia na península, são fatores, para a autora, de grande importância. Segundo Adeline Rucquoi, esses elementos demonstrariam a idiossincrasia do estabelecimento do poder real em Castela, se comparados aos reinos da Inglaterra e França. Nossa autora entende as monarquias Ibéricas segundo uma visão que distingue os vestígios das permanências romano – visigóticas.

Nieto Soria analisa o poder real em Castela na baixa Idade Média, bem como seus alicerces ideológicos. Ele defende a idéia de que se deve partir de um modelo preestabelecido, do fortalecimento dos reis ingleses e franceses, para compreender a realeza castelhana. Para este autor, a monarquia castelhana poder ser igualada ao modelo de outras realezas medievais, descrito por Ernst Kantorowicz em sua obra *Os dois corpos do rei*. Kantorowicz transforma os casos da França e Inglaterra do século XII ao XV, em exemplificação padrão de monarquia na Idade Média.

A partir da primeira leitura da fonte histórica *Cronica del rey don Alfonso Decimo* observamos a grande autoridade que o rei exercia. O monarca, segundo esta fonte, seria o defensor pátrio perpétuo do seu reino; o rei e cavaleiro de batalhas de Reconquistas, não só com o caráter especificamente militar, mas também como uma guerra santa. Acreditamos que é na força, no carisma e na bravura que reside o poder legitimador dos reis ibéricos.

Assim, tendemos a concordar com a autora Adeline Rucquoi em vários pontos de sua tese. Entendemos, portanto, as diferenças entre as realezas ibéricas e as norte européias, que para nós é clara. As razões apontadas pela autora, no tocante à herança visigoda na Península Ibérica são para nós bastante coerentes.

Esta região, na nossa visão, constitui uma rica fonte de cultura e de história a ser explorada, principalmente quando nos reportamos ao período medieval.

Bibliografia:

Fonte primária:

ROSSEL, D. Cayetano (Org.) *Cronica del rey don Alfonso Decimo*. In: *CRÓNICAS de los reyes de Castilla*. Madrid: Atlas, 1953. T. I. p. 04 - 66.

Fontes secundárias:

ENCICLOPEDIA *Universal Ilustrada Europeo Americana*. Madrid: Espasa Calpe, 1966. T. 4. p. 1225.

- CHARTIER, Roger. *A História Cultural. Entre práticas e representações*. Difel: Lisboa, 1990.
- RIBEIRO, Ana Beatriz F. *O monarca nas obras de Afonso X: Construindo as diferenças*. Rio de Janeiro, 1999. Tese (Doutorado em História). IFCS/ UFRJ.
- RUCQUOI, Adeline. De los reyes que no son taumaturgos: los fundamentos de la realeza en España. *Relaciones*, Mexico, v. 51, p. 55 - 100, 1992.

¹ CHARTIER, Roger. *A História Cultural. Entre práticas e representações*. Difel: Lisboa, 1990.

² *ENCICLOPEDIA Univesal Ilustrada Europeo Americana*. Madrid: Espasa Calpe, 1966. T. IV. p. 1225.

³ ROSSEL, D. Cayetano. (Org.) *Cronica del rey don Alfonso Decimo*. In: *CRÓNICAS de los reyes de Castilla*. Madrid: Ediciones Atlas, 1953. T. 1. p. VIII.

⁴ *Ibid.* p. VII.

BANCO DE DADOS SOBRE OS TEXTOS HAGIOGRÁFICOS ELABORADOS NA PENÍNSULA IBÉRICA ENTRE OS SÉCULOS XI E XIII

Bárbara da Conceição de Mattos Lima*

Esta comunicação tem como objetivo a apresentação das linhas gerais do plano de trabalho ligado à pesquisa coletiva elaborada e coordenada pela Prof^a. Dra. Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva, intitulada HAGIOGRAFIA E HISTÓRIA, desenvolvido junto ao Programa de Estudos Medievais da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

A pesquisa coletiva foi iniciada em 2000 e consiste na análise da produção hagiográfica elaborada entre os séculos XI e XIII, nas Penínsulas Ibérica e Itálica. Nossa investigação encontra-se em sua fase inicial, ou seja, na captação de recursos e verbas.

Morfologicamente, o termo Hagiografia, que possui raiz grega, representaria “a escrita dos santos” (*hagios* = santo; *grafia* = escrita), e compreendem os textos cujo foco central sejam santos (mártires, virgens, abades, monges etc.) e beatos. Estes, portanto, podem ser Atas, Vidas, Tratados de Milagres, Martirológios, Revelações, Processos de canonização, Relatos de Transladação e Elevações.

Muitas produções hagiográficas do período medieval já vêm sendo estudadas e organizadas. Entretanto, a confecção de um Banco de Dados sobre as que foram produzidas na Península Ibérica entre os séculos XI e XIII, constituirá um trabalho inédito.

O objetivo nosso trabalho é produzir um inventário das obras hagiográficas produzidas na Península Ibérica, no período já assinalado. Posteriormente, as obras inventariadas serão selecionadas e, a partir desta seleção, iremos organizar um banco de dados sobre todas as Hagiografias produzidas nesse contexto espaço-temporal. O resultado final deverá ser disponibilizado ao público através da Internet, com a montagem de uma *Homepage*.

A organização do banco de dados basear-se-á em informações sobre Hagiografias coletadas nas bibliotecas e arquivos do Rio de Janeiro, além das ferramentas de busca e pesquisa da Internet.

As técnicas e métodos para a elaboração do banco de dados serão os mesmos utilizados em instrumentos de pesquisa de arquivos e bibliotecas, inclusive os empregados para as pesquisas via Internet; para o registro do material encontrado utilizaremos fichas catalográficas contendo as informações consideradas importantes sobre as obras hagiográficas.

Assim, este banco deverá conter, dentre outras informações, os atuais títulos que as obras hagiográficas recebem, visto que no medievo as obras literárias não costumavam ser intituladas; a autoria, visando saber se quem a escreveu era um clérigo regular ou secular, tentando, inclusive, reconstruir a sua procedência; provável datação dessas obras - apesar de sabermos que dificilmente, nesse período, elas continham data -, localizando-as ao menos entre um dos séculos pesquisados; o local geográfico de redação, ou seja, as regiões e cidades que se situavam nos países que conhecemos atualmente

* Aluna do curso de Graduação em História da UFRJ.

como Portugal e Espanha; o seu local de social de redação, isto é, se a produção foi realizada num monastério, catedral ou palácio, por exemplo; a língua original em que foram compostas, isto porque muitas obras a partir de fins do século XII passaram a ser escritas em línguas vernáculas e, com isso, deixaram de ser obrigatoriamente escritas em Latim e passaram a ser escritas em romance; o provável público a ser atingido com as Hagiografias; e as referências bibliográficas completas, em caso de publicação.

Como teoria para nortear a pesquisa foram escolhidos os conceitos: *Cultura e Apreensão*, de Roger Chartier; *Saber*, de Michel Foucault; *Estratégia e Tática* de Michel de Certeau; e *Gênero*, de Joan Scott, que também auxiliarão a organização do banco de dados.

O objetivo final deste trabalho é sistematizar e levar ao conhecimento público as Hagiografias produzidas nesses séculos na Península Ibérica, projeto, que como já assinalamos, não foi ainda executado.

Bibliografia

CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano*: Artes de fazer. Petrópolis: Vozes, 1994.
HEERS, Jacques. *História Medieval*. São Paulo: EDUSP, 1974.

EL SACRIFICIO DE LA MISA E A PROPAGAÇÃO DAS NORMALIZAÇÕES PAPAIS EM CASTELA MEDIEVAL

Isabel Cristina Alves Martins*

O presente trabalho faz parte de nosso projeto de pesquisa, ainda em fase inicial de elaboração, cujo objetivo é a redação de nossa monografia de final de curso. Nossa investigação está vinculada à pesquisa coletiva cuja coordenação é da Prof^a Dr^a Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva e intitula-se Hagiografia e História, sendo desenvolvida junto ao Programa de Estudos Medievais da UFRJ.

Nosso trabalho busca analisar a obra *El sacrificio de la misa*¹ no contexto em que ela foi escrita, momento em que a Igreja de Roma procurava normalizar a prática dos sacramentos, em particular a Eucaristia.

É relevante salientar que estão sendo feitas as primeiras leituras relativas ao tema, visto que iniciamos em março/2001. Por isso, ainda estamos fazendo um levantamento bibliográfico a fim de buscar maiores informações que possam fundamentar a referente pesquisa.

A fonte primária *El sacrificio de la misa* que é o ponto de partida de nossa pesquisa, foi escrita pelo clérigo Gonzalo de Berceo. Ele viveu na primeira metade do século XIII e nasceu no povoado chamado Berceo (ou Verceo), na região centro-norte da Península Ibérica. Foi educado nas Sete Artes Liberais, uma vez que estudou na escola do Mosteiro de San Millán de la Cogolla, o qual possuía um *scriptorium* e uma biblioteca de grande importância. O que nos indica que este autor teve contato com diversas obras que provavelmente o influenciaram. Apesar de sua educação monástica, foi como clero secular que desenvolveu sua trajetória. É interessante lembrar que é possível que o autor tenha circulado no meio universitário, tendo estudado na Universidade de Palência.

De acordo com Andréia Frazão da Silva,² os poemas de Gonzalo de Berceo possuem algumas especificidades. Além de serem todos de temática religiosa, foram escritos num tipo específico de estrofe a *cuaderna via*, também conhecida por *tetrásforo alexandrino*; foram elaborados a partir de fontes escritas, normalmente em latim, e foram utilizadas técnicas literárias disseminadas pelos retóricos medievais.

Provavelmente Gonzalo de Berceo escreve esta obra a fim de disseminar, sobretudo aos clérigos, algumas das determinações do IV Concílio de Latrão (1215). Neste Concílio estiveram presentes representantes de mais de 80 províncias eclesiásticas, inclusive do Oriente, além de autoridades laicas; e resultou em 70 Cânones que sintetizavam o projeto papal de Reforma Eclesiástica. Nas décadas seguintes, o bispado de Calahorra, do qual Berceo fazia parte, também tentava se reorganizar e buscava divulgar as resoluções do dito Concílio em sua diocese.

Com o IV Concílio de Latrão, ficará definido de forma oficial a teologia da transubstanciação, segundo a qual o pão e o vinho se convertem realmente em corpo e sangue de Cristo na Eucaristia, o que de acordo com Juan Dominguez³ está explicado na obra *El sacrificio de la misa*. Para este autor, o

* Aluna do curso de Graduação em História da UFRJ.

poema de Berceo contém um sentido simbólico e uma estrutura tipológica muito bem desenvolvidos.

Embora a comunhão fosse obrigatória somente na Páscoa, de acordo com o IV Concílio de Latrão, que consolidou juridicamente uma idéia já corrente naquele momento, Berceo acreditava que se deveria comungar com maior frequência, pois este seria o “alimento da alma”, o que reforçava a questão da salvação através do sacramento.

De acordo com essas informações, entendemos que Berceo procurou, através de seu poema, difundir as idéias do IV Concílio de Latrão no que se refere ao sacramento da comunhão, porém tendo algumas vezes sua própria opinião referente a determinados assuntos. Portanto, buscaremos no decorrer de nossa pesquisa, aprofundar esses aspectos e formular novas questões para melhor entendermos nossa fonte, inclusive através de comparações entre as resoluções do IV Concílio de Latrão e a obra *El sacrificio de la misa*.

¹ GONZALO DE BERCEO. *Obras Completas*. Estudo e edição crítica por Brian Dutton. 2. ed. Londres: Tamesis Book, 1984. V.5

² FRAZÃO DA SILVA, Andréia Cristina Lopes. Hagiografia, história e poder: as vidas de Santos em Gonzalo de Berceo. *Anuario Brasileño de Estudios Hispánicos*, n. 7, p. 77-91 1997. p.77.

³ DOMINGUEZ, Juan Antonio Ruiz. *El Mundo Espiritual de Gonzalo de Berceo*. Logroño: IER, 1999. p.161.

O DIABO EM GONZALO DE BERCEO

Vanessa Monique Menduiña Rodrigues*

O advento do Cristianismo trouxe consigo um processo de encontro de tradições; onde, longe da refutação de uma ou outra cultura, o que percebemos é a interpenetração de conceitos e o seu ajustamento às realidades e necessidades cristãs. Assim se desenvolveu o conceito do Diabo no universo cristão. Longe de uma fórmula pronta, as idéias acerca do Diabo foram modeladas através dos séculos e podemos percebê-lo pelas várias características que foi recebendo ou a determinadas atitudes às quais foi associado ao passar dos tempos. Já no século IX encontraremos a figura do Diabo bem delineada mas, só a partir do século XIV o observaremos tal como o conhecemos hoje.¹

Falamos “tal como o conhecemos hoje”, pois o Diabo ainda é tema de interesse em diversos meios. Em matéria do jornal *O Globo*, o teólogo Faustino Teixeira, da Universidade de Juiz de Fora tenta explicar o motivo pelo qual a imagem do Diabo anda em voga nos últimos tempos:

A questão demoníaca estava eclipsada e veio emergir num momento de crise como este. (...) Pois as pessoas se vêem perplexas diante da realidade complexa do mal que se afirma na crise econômica, na ausência de perspectiva, nas frustrações psicológicas.

Distinguindo-se dos modismos que por vezes trazem, hoje, à superfície a temática do Diabo, nosso trabalho se insere no projeto coletivo de pesquisa Hagiografia e História, do Programa de Estudos Medievais da UFRJ, coordenado pela Prof^a Dr^a Andréia C. L. Frazão da Silva, orientadora de desta pesquisa.

Este trabalho busca, a partir da análise da hagiografia *Vida de San Millán de La Cogolla*,³ de Gonzalo de Berceo, compreender um pouco mais sobre as representações do Diabo na Península Ibérica do século XIII. Ressaltamos que esta comunicação é parte integrante de nossa pesquisa que visa a elaboração da monografia de final de curso.

Como mencionado anteriormente, utilizaremos uma hagiografia para o desenvolvimento de nosso estudo. Mas, o que vem a ser uma hagiografia?

As obras hagiográficas são textos que tratam da vida de santos, com objetivos religiosos. Não são consideradas obras canônicas ou teológicas, mas sim festivas, a fim de celebrar o êxito do santo contra o mal, o diabo e a morte. As hagiografias medievais não eram homogêneas, observavam forma, composição e organização temática distintas. Entretanto, podemos caracterizá-la a partir de três elementos essenciais: as ações em vida do santo; a sua morte; e, os milagres acontecidos após sua morte.⁴

A *Vida de San Millán de La Cogolla*, foi escrita no século XIII, pelo clérigo da Península Ibérica Gonzalo de Berceo. Este nasceu em 1196, no povoado de Berceo, em La Rioja Alta, centro-norte da Península. Foi educado no mosteiro de San Millán de La Cogolla, onde possivelmente teve acesso a diversos livros, visto que lá funcionava um *scriptorium* e uma biblioteca. Berceo atuou como clérigo secular do bispado de Calahorra. Observando o espaço em que viveu e a probabilidade de ter freqüentado os meios universitários, estudando na universidade de Palência; concluímos que Berceo era um ho-

* Aluna do curso de Graduação em História da UFRJ.

mem letrado, de sólida formação intelectual, com conhecimento da Bíblia e capaz de combinar elementos clericais e leigos em suas obras. Talvez, por isso, mostre uma postura bastante original em relação às fontes, dando-se à liberdade de interpretar as mesmas.⁵

A *Vida de San Millán de La Cogolla*, é um poema composto por 489 estrofes de 4 versos. E que se encontra dividido em três partes: o Livro I, *La Vida de San Millán de La Cogolla*, que traz a história do santo desde seu nascimento até o seu retorno à vida eremítica; o Livro II, *Los milagros en vida y la muerte del santo*, que narra os milagres em vida de Millán e a sua morte; e, o Livro III, *Los Milagros postumos y los Votos de San Millán*, no qual encontramos alguns milagres operados após a morte do santo e a narrativa dos Votos de San Millán de La Cogolla. A edição que utilizamos dessa hagiografia é a encontrada em *Obras completas de Gonzalo de Berceo*, cujo texto crítico é elaborado por Brian Dutton.

As fontes utilizadas por Berceo para a vida de San Millán de La Cogolla foram *La Vita Beati Emiliani*, escrita por São Braulio de Zaragoza, no século VIII; o *Liber Miraculorum* e o *Privilegio latino de los votos de San Millán*, este, falsificado no século XIII; ambos de Fernando Garciez.⁶

Tal texto conta a história de San Millán, um eremita de La Rioja, do século VI, nascido por volta de 474, no povoado de Berceo e que morreu em 574. Segundo Berceo, Millán, após um chamado divino, iniciou-se na vida eremítica. Posteriormente ordenado sacerdote, aos 60 anos, faria parte do clero. Contudo, essa convivência não foi tranqüila para Millán, pois o uso do patrimônio da igreja para dar de esmola, trouxe a insatisfação de alguns clérigos; o que acarretou a sua saída da vida religiosa secular e o retorno à vida eremítica.⁷

Acreditamos que essa obra se insira no contexto de reavivamento da importância do mosteiro de San Millán que, a partir do século XII, viu suas doações diminuir diante da emergência de novos centros de peregrinação. Para contornar essas perdas, os monges produziram falsos documentos, nos quais pretendiam provar que os povos de Castela e parte de Navarra deveriam pagar uma cota anual a San Millán, obedecendo o voto instituído por Fernán González, em 934.⁸

A fim de melhor trabalharmos a nossa fonte, buscamos a orientação teórico- metodológica que apresentasse maior afinidade com o tema e com os rumos da pesquisa. Nesse sentido, a análise de nossa fonte observará o modelo proposto por Roger Chartier, que se insere nas perspectivas da História Cultural.

Chartier propõe um modelo de cultura enquanto prática, que emprega em seu estudo as categorias de “representação” e “apropriação”. Vamos tentar, brevemente, explicar qual a relevância desses conceitos para nossas pesquisas.

Entendemos por representação algo que nos permita ver uma coisa ausente. E, por apropriação, as interpretações realizadas de acordo com cada fim específico, que são suas determinações fundamentais.⁹ Ao trabalharmos com a noção de representação, estamos utilizando-a pressupondo que o nosso objeto de interesse: o Diabo, na Península Ibérica do século XIII, não possui uma existência comprovável. A partir daí, o que temos são idéias de como pessoas individualmente, ou expressando a opinião de um grupo, representaram o Diabo. Já a apropriação, será entendida como as formas pelas quais a noção do Diabo foi tomada e interpretada com fins diversos ao longo do tempo e/ou espaços.

Muitos foram os trabalhos historiográficos que se ocuparam com as representações do Diabo na história. Para o nosso estudo, consideramos fundamental uma análise crítica de algumas dessas obras. Assim, apresentaremos uma revisão crítica dos três livros por nós selecionados, por serem estes os mais expressivos trabalhos sobre o tema editados em português.

Iniciaremos a análise crítica com *O Diabo, as percepções do mal da antigüidade ao cristianismo primitivo*, escrito pelo medievalista e docente da Universidade da Califórnia, Dr. Jeffrey Burton Russel.

O objetivo do autor é apresentar uma investigação sobre as concepções do mal nos séculos referentes à Antigüidade até inícios do cristianismo. Sua abordagem é a chamada História dos Conceitos que, tem duplo objetivo: “compreender o processo pelo qual os conceitos se desenvolvem, e compreender (até mesmo definir) os próprios conceitos”.¹⁰ Russel utilizará o “conceito do que as pessoas acreditam ter acontecido”; o que significa que, mesmo que não se possa identificar provas históricas da existência do Diabo, provas do que as pessoas acreditaram ter ocorrido são muito claras e, estas são o alvo de seu estudo.

O autor tratará das representações do mal no oriente antigo, destacando, a cultura egípcia, mesopotâmica, síria e iraniana. Nesse ponto, ele discutirá a contribuição das religiões dualistas para a formação do conceito do mal. Demonstra, ainda, de quais formas as concepções do mal do mundo Clássico interferiram na noção do Diabo cristão.

Em sua análise da cultura hebraica, aponta que as modificações nela ocorridas influenciaram as personificações do mal. Se, na religião hebraica pré-profética a natureza selvagem de Iavé refletia os costumes selvagens dos israelitas nômades, à medida em que se tornam mais fixos, vão modelando a sua moralidade. Com essas transformações, não era mais possível atribuir a destruição à vontade de Deus; assim, os hebreus transferiram essa tarefa à um espírito maligno. O aspecto mal de Iavé foi transposto para outro poder espiritual: o Diabo.

Ao buscar a presença do Diabo no Novo Testamento, Russel mostra como o cristianismo apresentou Satã como o contraprinípio de Cristo. Como tese central do Novo Testamento, destaca o embate entre as forças das trevas e as da luz. Poderíamos, inclusive, concluir que tal oposição, bem-mal, seria necessária; pois como Cristo nos salva do poder do Diabo, se esse poder fosse rejeitado, a missão salvadora de Cristo perderia todo o sentido.

Por fim, o autor busca confirmar a sua idéia de que para se entender um conceito em termos de sua tradição, devemos nos voltar não em direção às suas origens, mas na direção na qual a tradição se move.

Em seu livro, Russel buscou não somente definir o que é o Diabo, como também elucidar a forma como suas representações se formaram e suas características foram construídas. O seu trabalho de busca das relações entre características de deidades antigas com o Diabo e, suas explicações sobre as nomenclaturas utilizadas para identificar o princípio do mal são esclarecedoras.

Ainda que cometa um pequeno engano ao apontar um general divino que combate o mal, o Meikira Daisho, como sendo um demônio japonês, erro reparado por Luther Link em seu livro¹¹; o texto de Russel é de máxima importância para se vislumbrar o caminho percorrido ao longo de toda a Antigüidade até o desenvolvimento das primeiras noções do Diabo judaico- cristão.

O segundo autor, Carlos Roberto F. Nogueira, Doutor em História é professor da Universidade de São Paulo. O seu livro *O Diabo no Imaginário Cristão*, tem como objetivo tratar da questão do Diabo dentro do imaginário cristão até inícios da Idade Moderna. Para isso, ele recorre aos antecedentes

pagãos e judaicos que influenciaram a construção das noções e representações do Diabo.

Nogueira apresenta as origens do Diabo como estando assentadas na tradição hebraica, pois o contato do povo hebreu com outros deuses, de outros povos, fez com que aqueles fossem assimilados como demônios.

O autor identificará como a principal característica da época do surgimento do cristianismo o fato de estarem, religião e magia, caminhando lado a lado. Sobre o Novo Testamento, afirma ser Satã o adversário de Deus e, tudo o que afasta o homem do Senhor, provém do Diabo. " Pouco a pouco o Espírito do mal passa a integrar o dogma central do cristianismo, (...) o da queda do homem, do pecado original e da redenção pela morte do Messias na cruz".¹²

Quanto ao período medieval, Nogueira ressalta que o diabo estará adquirindo cada vez mais espaço, ao ponto de ser mais familiar que os santos. A idéia de que a razão da existência da Igreja era o combate ao Diabo faz o autor sugerir que não havia porque manter o discurso de que ele, o Diabo, estava sendo vencido. Então, passamos a observar um Diabo cada vez mais presente e poderoso.

Contudo, esta não era a única representação do Diabo. O fato de tê-lo cada vez mais presente, proporcionou a assimilação em níveis mais domésticos. Devemos, então, lembrar que não era só a orientação canônica a responsável pelo desenvolvimento das imagens demoníacas, mas que estas refletiam a vivência das "pessoas comuns". Coexistirão, desta forma, duas imagens do Diabo: a popular, na qual o demônio não será tão pavoroso quanto o fazia crer a Igreja e, a erudita, a visão da Igreja. A primeira, demonstra a forma como a cultura popular se defendeu da assustadora teologia erudita. Em resposta, aparecia a Igreja, com sermões, catecismos, obras demonológicas e processos de bruxaria.

O Diabo incorporado ao cristianismo vai servir, segundo o autor, como válvula de escape. Afirma, também, que, muitas vezes, o Diabo nada mais foi do que uma forma da crença oficial especificar quais comportamentos deveriam ser reconhecidos como repudiáveis pela coletividade.

O trabalho de Nogueira, por seu caráter didático, em que procura demonstrar as linhas gerais da evolução do Diabo no imaginário cristão, nos ajuda a contextualizar o tema. É um trabalho que não se detém em análises mais aprofundadas, porém suscita interesse ao abrir espaço para questionamentos e fornecer idéias para futuras pesquisas. O autor apresenta, ainda, trechos com citação de fontes utilizadas, o que proporciona, mais do que qualquer explicação, maior conhecimento do assunto. Além disso, toca na questão da normalização do comportamento buscado pela Igreja.

O último livro analisado é *O diabo, a máscara sem rosto*, escrito pelo professor do departamento de literatura da Universidade de Aoyama Gakuin, em Tóquio, Dr. Luther Link. Nesta obra, ele apresentará suas conclusões acerca de pesquisas sobre o material iconográfico, por ele selecionado, à respeito do Diabo.

Partindo do pressuposto de que a arte mostra a verdade de sua época, Link analisará pinturas e esculturas como resultado do contexto em que foram produzidas. Entretanto, considera que do século IX ao XVI, as manifestações artísticas sobre o tema foram "fiascos".¹³

Embora suas pesquisas se voltem para possíveis relações com culturas antigas - a mesopotâmica, síria, persa, helênica e etrusca - que proporcionassem modelos, ou mesmo influências sobre a imagem do Diabo cristão; seu livro concentra-se especialmente na época medieval. O que não o impediu de se aprofundar na discussão sobre influências de deuses e imagens da cultura

Clássica e, de ressaltar o quão complexa se tornaram as personificações do Diabo em fins do período medieval e inícios da Idade Moderna.

Em seu estudo, detecta um primeiro problema: a falta de unidade nas imagens do Diabo, pois, raramente, os seus atributos estiveram definidos na imaginação dos artistas. Como então identificá-las?

A isso ele acena com algumas situações relativamente comuns à presença do Diabo: o Apocalipse; o Juízo Final; as tentações de Jesus; o Inferno; o Jardim do Éden e os demônios que espreitam e tentam a humanidade intermitentemente. Curiosamente, o autor chama o último caso de "diabo-micróbio".¹⁴ Outra forma de identificação seria por alguns itens mais ou menos constantes em suas representações: o fato de aparecer nu; chifres; bocas e dentes enormes; asas, antes semelhantes às de anjos, mas depois, como de morcegos; cascos; corpo peludo; rabo; cor negra ou vermelha; etc.

Quando trata das possíveis influências de culturas antigas sobre as imagens analisadas, o autor questiona a busca excessiva por origens que remontem à estas culturas. Link explica que, a presença de um novo item na representação do Diabo e, mesmo a sua modificação, podem ter origem na própria obra.

O autor aponta para a encenação dos mistérios como uma das principais fontes para a formação da imagem do Diabo. Pois nestas, os costumes medievais eram apresentados, no palco, aos artistas e ao povo em geral. Tal observação é essencial para compreender porque, por mais que em níveis superiores da teologia o papel do Diabo mudasse, no nível popular ele continuava a ser o torturador de pecadores. Assim, mesmo que a arte cristã fosse o veículo de comunicação com as massas iletradas, devemos lembrar que essas massas ajudavam a formar e transformar a imagem do Diabo.

O livro de Link se destaca, pois mesmo que ele trate de assuntos comuns aos demais, o faz à luz de um material iconográfico. Isso não significa que Nogueira ou Russel não tenham utilizado este tipo de material. Eles o fizeram. Contudo, o utilizaram para exemplificar suas idéias, ou o que consideraram ser a expressão do pensamento da época. Já Link, os têm como o ponto de partida: é daí que surgem suas hipóteses e afirmações.

Além disso, o autor privilegia a Idade Média em suas análises e, apresenta a importância da população em geral, tanto quanto das discussões teológicas, para a concepção da imagem do Diabo.

Algumas questões importantes surgiram após essas leituras. Em princípio, observamos que a imagem do Diabo foi sendo construída ao longo da história, pela apropriação criativa de aspectos culturais resultantes do contato entre os vários povos já citados, com a cultura judaico-cristã.

Outra questão é a forma como a Igreja se apropriou da imagem do Diabo para definir entre os cristãos os comportamentos pretendidos ou preteridos: aquilo que fosse rejeitado como impuro, pecaminoso ou fora dos padrões pré- estabelecidos pela Igreja, seria associado ao Diabo.

Quanto a Berceo, percebemos que a *Vida de San Millán de La Cogolla*, se insere nos parâmetros catequéticos da Igreja. Mas, que não faz uso da teologia do medo para que seu público leitor/ouvinte alcance a salvação. Assim, o Diabo, ainda que seja aquele a nos infligir castigos no Inferno, será muito mais um ser cômico e incapaz.¹⁵ O Diabo provocará o riso:

Quando estava o bom homem dormindo,
Seguiram bem o seu plano os falsos descrentes;
Com suas tochas acesas foram logo vindo,...
Antes que aplicassem à cama os tições,
Voltaram-se as chamas atrás como punções;
Queimavam-lhes as barbas junto com o queixo,...¹⁶

O diabo servirá também para definir traços psicológicos negativos. Em Berceo, a inveja de Lúcifer é associada àquela que alguns clérigos tiveram ao acusar Millán:

Mas nos clérigos veio inveja a nascer,
A que fez Lúcifer no inferno cair...¹⁷
O acusaram que era homem enganador,
Que era dos bens do grupo gastador.¹⁸

Por fim, o Diabo será associado aos inimigos dos cristãos. Nesse caso, aos muçulmanos; que terão o Califa de Córdoba, Abderraman (Abd-ur-rahman, 891-961), equiparado ao Diabo e serão tratados como pagãos covardes:

O rei Abderraman, senhor dos pagãos.
Um mortal inimigo de todos os cristãos;...¹⁹
O rei Abderraman que os mouros mandava,
Quando viu que o pleito lhe saía mal;
Abandonou a batalha, o pleito em que estava...²⁰

¹ LINK, Luther. *O Diabo, a máscara sem rosto*. São Paulo: Cia das Letras, 1998. p.17.

² BRAGA, João X. O diabo é pop. *O Globo*. Rio de Janeiro. 3 de jan. 2001. Segundo Caderno, p.3.

³ GONZALO DE BERCEO. *Obras Completas*. Estudo e edição crítica por Brian Dutton. 2 ed. Londres: Tamesis Books, 1984.

⁴ FRAZÃO DA SILVA, Andréia C. L. Hagiografia, história e poder: as vidas de santos de Gonzalo de Berceo. *Anuario brasileiro de estudios hispánicos*, v.7, p. 77-91, 1997. p. 80-81

⁵ ROEDEL, Leila Rodrigues, FRAZÃO DA SILVA, Andréia C.L. A Igreja Hispana Medieval em dois momentos: a preocupação com a instrução de clérigo e leigos. *Estudos Ibero-Americanos*. v. 24, n.2, p. 169-203, 1998, p.188.

⁶ RUIZ DOMÍNGUEZ, Juan A. *El mundo espiritual de Gonzalo de Berceo*. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 1999. p.31.

⁷ FRAZÃO DA SILVA. op.cit. p.79.

⁸ GONZALO DE BERCEO. op.cit. p.120.

⁹ VAINFAS, Ronaldo. História das Mentalidades e História Cultural. In: ____, CARDOSO, C. F. *Domínios da História, ensaios de teoria e metodologia*. 5. ed. Rio de Janeiro: Campus, 1997. p.127-162.

¹⁰ RUSSEL, Jeffrey Burton. *O Diabo, as percepções do mal da antiguidade ao cristianismo primitivo*. Rio de Janeiro: Campus, 1991. p.28.

¹¹ LINK, Luther. *O Diabo, a máscara sem rosto*. São Paulo: Cia. das Letras, 1998.

¹² NOGUEIRA, Carlos R. F. *O Diabo no imaginário cristão*. São Paulo: Ática, 1986. p.20.

¹³ LINK, Luther. op.cit. p.20.

¹⁴ LINK, Luther. op.cit. p.87.

¹⁵ RUIZ DOMÍNGUEZ, Juan A. op.cit. p.116-117.

¹⁶ Todas as traduções desta comunicação foram feitas pela autora. Utilizaremos a sigla VSM para os versos retirados da obra *Vida de San Millán de la Cogolla*, que estão presentes em GONZALO DE BERCEO. *Obras completas*. Estudo e edição crítica por Brian Dutton. 2.ed. Londres: Tamesis Books, 1984. VSM 215abc, 216abc.

¹⁷ VSM 100cd.

¹⁸ VSM 102ab.

¹⁹ VSM 369ab.

²⁰ VSM 449abc.

WALTHER VON DER VOGELWEIDE E AS TENSÕES POLÍTICAS NO IMPÉRIO ALEMÃO NA BAIXA IDADE MÉDIA: UM RETRATO LITERÁRIO (SÉC. XII E XIII)

Rejane Barboza da Silva*

Introdução

O presente trabalho objetiva dar prosseguimento à pesquisa iniciada semestre passado, quando foi realizado um resumo da história da literatura em língua alemã, durante os séculos XII e XIII.

A fase atual consistiu na análise sucinta de algumas das poesias de Walther von der Vogelweide, confrontando seu arcabouço literário com as tensões histórico-políticas que fizeram parte da vida do menestrel.

Breves resumos históricos sobre o Sacro Império Romano Germânico, o movimento literário intitulado Minnesang e a vida do autor supracitado são apresentados, visando melhor situar o leitor face aos textos poéticos traduzidos e comentados.

O Sacro Império Romano Germânico – séc. XII e XIII

O Sacro Império Romano, oficialmente instituído a partir da coroação do rei franco Carlos Magno em 800 d.C. e reavivado por Otto I, o Grande, da dinastia dos Otônidas (coroado em Roma pelo Papa João XII no ano de 962), recebendo a partir daí o nome de Sacro Império Romano Germânico, encontrava-se, durante os séculos XII e XIII, sob a influência de várias forças políticas, que disputavam entre si o trono do império, em especial a casa dos guelfos (Welfen) e a dos guibelinos (Weibling – Hohenstaufen). Geograficamente abrangia regiões de fala de origem germanófono: Renânia, Baviera, região báltica, Áustria, Suíça, Alsácia-Lorena, Lombardia (norte da Itália), como também os seguintes territórios, cujas línguas não eram de origem germânica: Boêmia, Itália central (exceto o Estado Papal – **Patrimonium Petri**), Reino da Sicília e Reino de Jerusalém.

Com o reinado de Friedrich I Barba Ruiva (dinastia dos Hohenstaufen) alcançou o Sacro Império Romano Germânico (Heiliges Römisches Reich deutscher Nation) uma estabilidade no que tange a um fortalecimento das fronteiras mais longínquas e a uma relativa paz entre as províncias. Isso permitiu o florescimento das cortes feudais, seja através do contato com a rica cultura oriental via Cruzadas, seja através do contato com o movimento trovadoresco de origem provençal.

À primeira cruzada (1096-1099) seguiram-se outras seis, sendo que a terceira Cruzada (1189-1192) contou com a participação militar de todo o Império, após Jerusalém em 1187 ter sido retomada pelo sultão Saladino. Barba Ruiva, Felipe II da França e Ricardo Coração de Leão da Inglaterra tomaram parte nesta Cruzada. A quinta Cruzada (1228-1229), organizada por Friedrich II (Frederico II) e também denominada a Cruzada da diplomacia, levou-o a coroar-se rei de Jerusalém. As Cruzadas tiveram a participação essencial dos cavaleiros e tropas pertencentes ao Sacro Império.

* Aluna da Faculdade de Letras da UFRJ.

Após a morte de Friedrich I Barba Ruiva em 1190 subiu ao trono o Imperador Heinrich VI (Henrique VI), cujo casamento com Constança, herdeira do trono da Sicília, foi recebido com grande apreensão por parte da Cúria Papal, uma vez que esta união demonstrava claramente o desejo de unificação do Império. A seguir, pequeno arcabouço genealógico da dinastia dos Hohenstaufen:

Friedrich I Barba Ruiva	Filhos: Friedrich V (Duque da Suábia), morto em 1191; Heinrich VI (Rei 1190-97) e Philipp von Schwaben (Rei 1198-1208)
Friedrich II	Filhos: Heinrich (Rei dos Romanos), deposto em 1235; Konrad IV (Rei da Alemanha 1250-54) e Manfred (Rei da Sicília 1258-66)
Konrad IV	Filho: Konrad (Conradino), morto em 1268 – fim da dinastia dos Staufen

Friedrich II nasceu em 1194 e morreu em 1250. Filho de Henrique VI e Constança viveu a maior parte de sua vida em território italiano e recebeu uma rica formação cultural e política. Foi tutelado desde tenra idade pelo Papa Inocêncio III e tornou-se o último grande imperador da dinastia dos Hohenstaufen, sendo que sua tentativa de unificar o Império em toda a península itálica, ao final, não logrou êxito.

O período áureo da lírica trovadoresca e amorosa na Alemanha coincide com o período em que a dinastia dos Hohenstaufen esteve no poder.

As seguintes dinastias que se sucederam no comando do Sacro Império durante os séculos XII e XIII e os Papas deste período encontram-se listados conforme a tabela abaixo:

Dinastias e papas durante os séculos XII e XIII

Dinastia francesa ou Sálica	Papado
1106 – 1125 – Heinrich V	1099 – 1118 – Pascoal II 1118 – 1119 – Gelasius II 1119 – 1124 – Calixto II
1125 – 1137 – Lothar III von Supplinburg	1124 – 1130 – Honório II 1130 – 1143 – Inocente II
Staufen ou Hohenstaufen	
1138 – 1152 – Konrad III	1143 – 1144 – Celestino II 1144 – 1145 – Lúcio II 1145 – 1153 – B.Eugênio III
1152 – 1190 – Friedrich I. Barba Ruiva	1153 – 1154 – Anastácio IV 1154 – 1159 – Adriano IV (inglês) 1159 – 1181 – Alexandre III 1181 – 1185 – Lúcio III
1190 – 1197 – Heinrich VI	1191 – 1198 – Celestino III
1198 – 1208 – Philipp von Schwaben	1198 – 1216 – Inocêncio III
1208 – 1215 – Otto IV (guelfo)	

1212 – 1250 – Friedrich II	1216 – 1227 – Honório III 1227 – 1241 – Gregório IX 17 dias em 1241 – Celestino IV
1246 – 1247 – Heinrich Raspe	Trono papal vazio durante 2 anos
1250 – 1254 – Konrad IV	1243 – 1254 – Inocêncio IV
Interregnum (1254 – 1273 – Período em que a Alemanha teve seu trono vago, ficando entregue aos conflitos entre os senhores feudais)	
1247 – 1256 – Wilhelm von Holland	
1257 – 1282 – Alfons X von Kastilien	1254 – 1261 – Alexandre IV
1257 – 1272 – Richard von Cornwallis	1261 – 1265 – Urbano IV (francês)
1265 – 1268 – Clemente IV	
Dinastias Diversas	Trono papal vazio durante 3 anos
1273 – 1291 – Rudolf I von Habsburg	1271 – 1276 – B. Gregório X 1276 – B. Inocêncio V 1276 – Adriano V 1276– 1277 – João XXI (português) 1277 – 1280 – Nicolas III 1281– 1285 – Martinho IV (francês) 1285 – 1287 – Honório IV 1288 – 1292 – Nicolas IV
1292 – 1298 – Adolf von Nassau	1294 – Celestino V
1298 – 1308 – Albrecht I von Österreich	1294 – 1303 – Bonifácio VIII

Minnesang – Definição e características

As cantigas de amor de origem provençal alcançaram a Alemanha e obtiveram enorme sucesso, propiciando com isso o início de uma lírica em língua vernácula com cunho não essencialmente religioso. As razões dessa repercussão positiva devem-se, principalmente, aos temas tratados, quais sejam: a honra, a coragem e a fidelidade do cavaleiro acima de todas as vicissitudes da vida, enaltecidas em versos, os feitos heróicos dos que retornavam das Cruzadas, e o amor ingênuo, ao mesmo tempo arrebatador e não correspondido, do cavaleiro/menestrel pela dama. Ressalte-se que a razão preponderante desse sucesso é a facilidade de entendimento por parte dos ouvintes, pois esses versos foram criados em língua alemã, o que contribuiu para sua divulgação, apesar de em grande parte serem oriundos de temática da Provença.

O **Minnesang**, cuja fase clássica compreendeu o período que vai de 1190 a 1230, pode ser dividido em **Hohe Minne** e **Niedere Minne**.

O **Hohe Minne** refere-se às canções que têm por tema o amor idílico junto a uma bela dama da corte, inacessível a quem canta ou declara seus versos e cuja conduta irrepreensível reveste-se de características religiosas. Este tema romântico e espiritualizado demonstra de forma lúdica a barreira social que separava o menestrel (a serviço de um senhor feudal e na figura de caval(h)eiro) do seu objeto de culto.

O **Niedere Minne** compõe-se de versos, cujo tema essencial é o amor plausível (porém na esfera do ideal) entre uma moça simples do campo e o trovador. Possui geralmente uma testemunha deste amor impossível e fugaz, um pássaro ou o prado. Estes elementos da natureza assumem um

papel de cumplicidade para com os amantes em fuga, pois presenciam o amor, porém não o podem denunciar.

As **Spruchdichtungen** ou poesias sentenciosas, apesar de não fazerem parte do **Minnesang**, pois apresentam características estéticas (métrica e temática) diversas, constituem uma etapa evolutiva ulterior da poesia em língua alemã, ou seja, a poesia de caráter didático-político.

Walther von der Vogelweide – uma proposta de biografia

Walther von der Vogelweide nasceu aproximadamente em 1170 e morreu por volta de 1230 em seu feudo nos arredores de Würzburg.

De origem provavelmente austríaca, descendente de uma família de ministeriais pobres, foi discípulo de Reinmar von Hagenau (morto por volta de 1210) na corte de Viena e aperfeiçoou com maestria a poesia lírica do **Minnesang**.

É considerado o primeiro poeta político de língua alemã e percorreu no decurso de sua vida vastas regiões de fala germanófona pertencentes ao Império e serviu a diversos príncipes e duques:

- a) Duque Henrique da Áustria;
- b) Philipp von Schwaben (Felipe da Suábia) (guibelino) – Walther o defendeu contra o futuro imperador Otto IV (guelfo), apoiado pelo Papa;
- c) Bispo de Passau (Wolfger von Ellenbrechtskirchen);
- d) Hermann von Thüringen (1205-1211) – ocasião em que conheceu o autor do épico *Parzival*, Wolfram von Eschenbach, e em 1207, na cidade de Wartburg, participou e venceu a disputa entre os **Minnesänger** (cantores da **Minne**);
- e) Marquês Dietrich von Meissen¹
- f) Ludwig von Thüringen (Ludovico da Turíngia, irmão de Hermann);
- g) Conde Dieter Katzenellenbogen;
- h) Duque Bernhard von Kärnten;
- i) Friedrich II (Frederico II) – o qual em 1220 deu-lhe o feudo próximo de Würzburg, onde viria a residir até o fim de seus dias.

A célebre figura de Walther von der Vogelweide sentado sobre uma pedra encontra-se registrada no Heidelberger Liederhandschrift ou Manesse Handschrift (Manuscrito de Canções de Heidelberg ou Manuscrito Manesse), que é cópia ricamente ilustrada de uma coletânea de poesias líricas. Esta cópia foi efetuada a mando do conselheiro de Zúrich, Rüdiger Manesse, por volta de 1300.

A seguir, passamos à análise de dois poemas de Walther como demonstração da inserção de elementos sociais contemporâneos ao poeta em seu texto literário. O primeiro poema relaciona-se à ingerência do Papado nos assuntos políticos do Império e o segundo a própria política imperial.

Minnesang – tradução dos textos poéticos e análise histórico-literária

Spruchgedichte [Poesias Sentenciosas]

Ich sach mit minen ougen (ich sah mit meinen augen)

Ich beobachtete mit eigenen Augen die Heimlichkeiten von Männern und Frauen, so dass ich alles hörte und sah, was jeder tat, was jeder sprach. In Rom hörte ich, wie man log und gleich zwei Könige betrog. Daraus entstand der grösste Kampf, der jemals war und fürder sein wird, als sich Pfaffen und Laien in zwei Parteien spalteten. Die Geistlichen stritten heftig, doch die Zahl der Laien nahm zu. Da legten sie die Schwerter nieder und griffen wieder zur Stola: Sie bannten diejenigen,

die sie bannen wollten, und nicht denjenigen, den sie hätten bannen müssen. So trug man Verwirrung in die Gotteshäuser. Von ferne hörte ich in einer Einsiedelei lautes Wehklagen: Dort weinte ein Klausner, er klagte Gott seinen Schmerz: „O weh, der Papst ist zu jung! Hilf du, Herr, deiner Christenheit!“

Eu vi com meus olhos

Eu observei com os próprios olhos os segredos de homens e mulheres, de forma que eu tudo escutei e vi, o que cada um realizou, o que cada um falou. Em Roma eu escutei como se mentiu e igualmente a dois reis se enganou. Disso resultou o maior embate, que jamais houve e posteriormente haverá, quando padres e leigos dividiram-se em dois partidos. Os religiosos lutaram violentamente, contudo o número de leigos aumentava. Aqueles deitaram as espadas e se apegaram outra vez à estola: eles excomungaram aqueles que eles desejavam excomungar, e não aqueles que deveriam ter sido excomungados. Assim, trouxe-se confusão para as casas de Deus. De longe eu ouvia em uma ermida altos lamentos: lá chorava um ermitão, ele clamava a Deus sua dor: “Ó dor, o Papa é tão jovem! Ajuda, tu, ó Senhor, a tua cristandade!”.

Análise:

Este poema fala dos tratados e acordos políticos entre o Papado e a casa imperial dos Hohenstaufen durante o reinado de Philipp von Schwaben/Felipe da Suábia, que foi preterido pelo Papado em favor de Otto IV, da casa dos Welfen. O Papa tão jovem em questão é o Papa Inocêncio III (eleito ao papado com 37 anos em 1198). O poeta foi testemunha de fato histórico, qual seja, a excomunhão de Felipe em 3 de julho de 1201, para ele inaceitável, além da excomunhão dos partidários da dinastia imperial dos Hohenstaufen. Para Walther os que deveriam ter sido excomungados seriam os da casa dos Welfen (guelfos), pois se opunham à dinastia do Imperador (rebelião ao desígnio divino). O ermitão simboliza o religioso que não participa das manobras políticas e da divisão interna (“confusão para as casas de Deus”), realmente preocupando-se com as necessidades espirituais dos leigos, além de personificar o puro ensino da Igreja, no que tange às preocupações espirituais, função primeira da mesma.

Diu krone ist elter danne der kunec philippes si (die krone ist älter als der könig philipp)

Die Krone ist älter als der König Philipp. Aber ihr alle könnt deutlich ein Wunder in dem Umstand erkennen, dass sie ihm der Schmied dennoch so genau angepasst hat. Sein kaiserliches Haupt passt so gut zu ihr, dass niemand die beiden nach Recht und Gebühr trennen darf. Eines trägt zur Ehre des andern bei. Sie strahlen beide ineinander, das edle Gestein und der junge gütige Herr. Über diesen Anblick freuen sich die Fürsten. Wer jetzt noch nicht weiss, wen er als König anerkennen soll, der schaue nur, über wessen Nacken der Waise steht. Dieser Stein ist aller Fürsten Leitstern.

A coroa é mais antiga que o rei Felipe
A coroa é mais antiga que o rei Felipe. Porém vós todos podeis nitidamente reconhecer um milagre no fato de que o ferreiro, contudo, lhe ajustou tão exatamente a coroa. Sua cabeça imperial ajusta-se tão bem à mesma, que ninguém a ambas deve devidamente separar. Uma contribui para a honra da outra. Ambas irradiam-se uma na outra, a nobre pedra e o jovem bondoso senhor. Diante desta visão alegram-se os príncipes. Quem, porém, ainda não sabe, a quem deve reconhecer como rei, este apenas observe, sobre cujo pescoço a coroa se assenta. Esta pedra é a estrela guia de todos os príncipes.

Análise:

O poema exalta as qualidades do rei Philipp von Schwaben/Felipe da Suábia (segundo filho de Barba Ruiva e morto em 1208), a quem, após a morte de Heinrich VI, Walther von der Vogelweide escolheu servir. Sua escolha supostamente baseou-se na possibilidade de voltar a oferecer seus serviços à casa dos Hohenstaufen, pois via em Felipe a possível continuação do grande reinado de Frederico I Barba Ruiva. A coroa, símbolo do poder político designado por Deus, a um só pertence, e este é Felipe da Suábia. Os príncipes eleitores (Kurfürsten) que escolhiam o Imperador deveriam observar atentamente a quem a coroa realmente pertencia ("este apenas observe"). A honra, característica básica do cavaleiro, é atribuída ao rei, seja através da nobreza da pedra presente na coroa ou de sua própria cabeça ornada com a mesma. A pedra é uma poderosa pedra preciosa incrustada na coroa dos soberanos, a qual o Duque Ernst, personagem de epopéia trovadoresca, trouxera do Oriente.

Considerações finais

Ao analisarmos as poesias de Walther von der Vogelweide encontramos um senso crítico afiado e coadunado com a sociedade à qual ele pertencia. Seus versos transmitem singeleza associada à prudência, pois ao criticar as autoridades, coloca-se sob uma força maior e a qual, naquela época, ninguém ousaria questionar. Este poder maior que realmente **governa** é Deus.

Esta consciência religiosa e experimental torna-se vívida através de suas invocações, no que diz respeito ao temor de Deus. Com isto em mente, podemos afirmar que Walther ao proferir versos anticlericais, não o fazia apenas por discordar ou por opção política somente, mas sim o fazia na convicção dos erros cometidos por aqueles que deveriam ser exemplos (ele é o primeiro poeta leigo em língua alemã que recrimina a compra de cargos por parte da Cúria Romana):

Chegam de Roma inquietantes letras para nos obrigar
a andar sempre de luto e nunca nos alegrar. (Beutin:
1993, 70)

A interferência do clero nos assuntos seculares, especialmente em solo germânico, instigava em Walther um primitivo sentimento de nacionalidade. Primitivo no sentido de primeiro, uma vez que a idéia de nação, como hoje é conhecida, segundo o que sabemos, não fazia parte do contexto intelectual e social do homem do século XII.

O conflito de interesses entre as casas dos guelfos e a dos guibelinos retrata a instabilidade política sob a qual a Alemanha permanecia. Tal conflito atingiu o seu clímax no período do Interregnum, de 1254 a 1273, quando por

não se ter um governo imperial centralizado, o povo sofreu as consequências de disputas internas entre os vários príncipes. A descentralização das forças políticas alemãs, ainda durante vários séculos, se faria sentir e se tornaria patente na Idade Moderna.

Por fim, ainda muito há a se estudar e analisar acerca da obra de Walther, sendo este trabalho um desafio para que novas pesquisas ao nível de graduação o acompanhem.

Bibliografia

- BEUTIN, Wolfgang et al. *História da literatura alemã*. Lisboa: Cosmos & Apáginas-tantas, 1993. V. 1. p.15-88.
- CARPEAUX, Otto Maria. *A literatura alemã*. 2. ed. São Paulo: Nova Alexandria, 1994. p. 14-20.
- D'HAUCOURT, Geneviève. *A vida na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 1994.
- HUGHES, Philip. *A popular history of the Catholic Church*. Garden City: Image Books, 1954.
- KOHNE, Mansueto. *História da literatura germânica*. Curitiba: Imprensa do Paraná, 1949. 2v.
- LOYN, H.R. (Org.) *Dicionário da Idade Média*. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar, 1992.
- ROSENFELD, Anatol. *História da literatura e do teatro alemão*. São Paulo: Campinas Perspectiva, EDUSP, EDUEC, 1993. (Série Debates, 255). p. 33-39.
- ROSENTHAL, Erwin Theodor. *Introdução à literatura alemã*. Rio de Janeiro: Ao Livro Técnico, 1968. p.21-29.
- SELANSKI, Wira. *As poesias de Niedere Minne de Walther von der Vogelweide*. Rio de Janeiro: Imprensa Velha Lapa, 1997. p. 5-12.
- _____. *Fonte – Antologia da lírica alemã*. Rio de Janeiro: Velha Lapa, 1999. p. 9-12.
- _____. *Fontes – correntes de literatura alemã*. Rio de Janeiro: Imprensa Velha Lapa, 1997. p. 27-31.
- THEODOR, Erwin. A Alemanha no mundo medieval. In: MONGELLI, Lênia Márcia. (Org.) *Mudanças e rumos: o ocidente medieval (séculos XI-XIII)*. Cotia: ÍBIS, 1997. p.109-148.
- THOMPSON, Celso Péricles Fonseca. *Walther von der Vogelweide – O elogio do soberano*. Rio de Janeiro, 1995. Dissertação de Mestrado em História, UFRJ/IFCS.
- TURNER, Eugen. *Herr Walther von der Vogelweide*. Graz und Wien: Stiasny Verlag, 1959.
- ZETTL, Erich. *Deutschland in Geschichte und Gegenwart – Ein Überblick*. 2. Auflage. München: Max Hueber, 1976. s. 11-20.

¹ Meissen: circunscrição militar localizada na fronteira com os povos eslavos.

CONVENÇÃO SOCIAL E REPRESENTAÇÃO LITERÁRIA: A MULHER NA LITERATURA EM ALEMÃO DA BAIXA IDADE MÉDIA: UM EXEMPLO EM DER ARME HEINRICH, DE HARTMANN VON AUE

Daniele Gallindo Gonçalves e Souza*

Introdução

Que tarefa árdua a minha de falar de mulheres numa época de homens; não nego prazerosa. Mulheres, melhor dizendo, damas escondidas entre espadas e coroas, que não tinham vozes. Eram todas uma massa só, mulheres. Bastavam apenas como figuras de afirmação do poder de príncipes, clérigos e cavaleiros. É neste ambiente que meu estudo vai se aprofundar, mais precisamente, no reflexo desta sociedade na literatura. Detenho-me, neste estudo, no romance *“Der arme Heinrich”*, de Hartmann von Aue.

Resumo da obra: Der arme Heinrich

Henrique era o autêntico cavaleiro – “abjurara da falsidade e da torpeza” (v. 49-50), “mantivera-se firme no juramento com constância até o fim” (v. 511-52), “honrado”- mas “alegrava-se com as delícias do mundo” (v. 78); “Quando julgamos viver da melhor maneira possível,/ oscilamos na morte” (v. 94-95); “Aquele que no mais alto valor/ sobre esta terra vive,/ é para Deus um desdenhador” (v. 112-114). E assim Henrique é acometido pela lepra. Suas alegrias transformam-se em tristeza e aflição. Procura os melhores médicos, mas para seu mal não há solução, a não ser a graça divina, até que em Salerno um mestre lhe diz: “... Vós tendes que encontrar uma donzela,/ que esteja apta a casar/ e também tenha vontade/ de sofrer a morte por vossa causa.” (v. 223-226); “... Nada mais adianta/ a não ser o sangue do coração da donzela:/ isto seria o remédio para vossa enfermidade.” (v. 229-231). Com isso, suas atitudes modificam-se: “começou.../ a enriquecer seus parentes pobres/ e auxiliou a estranhos pobres,/ de forma que Deus misericordiosamente/ considerou a salvação de sua alma;/ Às casas de Deus coube o restante./ ... ele desistiu/ racionalmente de suas posses/ salvo uma propriedade;/ lá ele se isolou das pessoas.” (v. 250-259).

Ao isolar-se das pessoas, Henrique vai morar com um de seus servos. Com o camponês moravam sua “mulher bem honrada/ ... belas crianças,/ as quais bem são a alegria do homem,/.../ dentre elas uma moça,/ uma moça de oito anos.” (v. 297-302). A dedicação de pais e filha (digo somente filha, pois os outros filhos não são mencionados na obra) para com o seu senhor (Henrique) ameniza seu sofrimento. A criança-menina torna-se sua mais leal serva – “Ela dirigia seu coração/ com bondade puramente infantil/ para seu senhor,/ de forma que sempre era encontrada/ aos pés do senhor./ Com doce aplicação/ atendia ao seu senhor.” (v. 320-326), e “Com devoção ele imediatamente a levou/ a ser tão íntima dele,/ que ele a chamava de noiva.” (v. 336-338).

Certa vez, conversando com o camponês, Henrique falava de seu glorioso passado, de seu sofrimento presente e de seu incerto futuro – “Antes disso eu era teu senhor,/ e agora sou teu mendigo” (v. 425-426), “... é

* Aluna do curso de Letras da UFRJ. Bolsista FAPERJ.

totalmente impossível,/ que alguém por minha causa/ sofra com prazer a morte.”(v. 450-452). Toda a conversa fora ouvida pela “pura donzela”, causando-lhe grande angústia, fazendo com que por três noites consecutivas não dormisse pensando no que ouvira, até que, decidida, vai conversar com seus pais: “Como meu senhor nos disse,/ pode-se muito bem curá-lo./ Eu sou, vós não quereis me impedir,/ um bom remédio para ele./ Eu sou uma donzela e tenho a vontade de,/ antes de vê-lo perecer,/ preferir morrer por ele.”(v. 555-561). Após longos diálogos entre mãe e filha, é consentido que a menina doe sua vida conforme seu desejo.

Tudo acertado, o comunicado é feito a Henrique.

Após a despedida dos pais, partem para Salerno ao encontro do mestre. Lá chegando, o mestre interroga a donzela, a fim de ter certeza de que o sacrifício que irá fazer é de coração, para que seja capaz de salvar Henrique, seu senhor. “Eu sou mulher e tenho força”(v. 1136)- responde a donzela. Com a certeza em suas mãos, o mestre leva a donzela para uma sala, desnuda-a, amarra-a em sua mesa, amola sua faca para que o sacrifício seja realizado, mas Henrique, por uma brecha na parede da sala, consegue vê-la, comove-se com a cena e interrompe o mestre – “Esta criança é tão bela,/ em verdade eu não posso/ assistir a sua morte;/ a vontade de Deus deve acontecer comigo.”(v. 1281-1284).

“O sagrado Cristo mostrou,/ o quanto lhe são caras a fidelidade e a compaixão,/ e libertou a ambos/ de todo o sofrimento/ e o fez imediatamente/ puro e completamente saudável.”(v. 1382-1387). Retornaram à casa e grande foi a alegria de todos pela vida da donzela e pela cura, que se operara em Henrique.

“Ele tornou-se mais rico que antigamente/ em bondade e em honras./ Tudo isso ele começou a dedicar/ constantemente a Deus/ e observava suas ordens/ melhor do que anteriormente fazia.”(v. 1447-1452). E casou-se com a donzela.¹

Interpretação

Exposto o resumo da obra, deter-me-ei na análise das duas figuras femininas encontradas: a “mulher bem honrada” (v. 297), ou seja, a mãe e a “pura donzela”(v. 457), a filha.²

Pensemos no adjetivo atribuído à mãe, assim que é apresentada na obra: honrada. Isso significa dizer que dentro das desejadas normas sociais medievais, cumprira com o papel que lhe cabia como mulher: casara-se (supõe-se) virgem, dera filhos a seu esposo e os educara conforme as normas (*virgo, conjugata, educatrix*).³

Tal assertiva pode ser confirmada pela seguinte passagem: “Pense, filha, querida criança,/ quão grandes são as dores,/ que eu tenho sofrido por ti,/ e deixe-me receber uma melhor recompensa,/ do que aquilo que eu te ouvi dizer./ Tu queres na verdade com a tua salvação/ em direção a Deus levar-nos ao infortúnio.”(v. 628-636); “Tu não deves nos afligir./ Sim, minha querida filha,/ tu deves ser a nossa alegria,/ nosso luminoso deleite dos olhos,/ todo o encanto de nossa vida,/ uma flor em tua parentela,/ um bastião de nossa idade.”(v. 653-659).

“Uma moça de oito anos”(v. 302), essa é a primeira menção feita à filha, “noiva”, “pura donzela”, “menina”, “criança” e por fim ela acaba por denominar-se “mulher”. Muitas denominações para uma mesma pessoa. Enquanto não fosse mulher, ou seja, se casasse, não importava muito a denominação que lhe era dada, bastava dizer que era uma criança, mas a partir do momento que há um estreitamento na relação entre Henrique e a donzela, esta passa a ser chamada de noiva por ele, evidenciando o desfe-

cho da obra.

A decisão da troca de sua vida pela do seu senhor seria um ato de amor? Talvez em seu íntimo ela o amasse, mas não há uma evidência no texto que nos faça provar essa tese. O que vemos é uma criança, agora com seus onze anos, pois já se passaram três anos desde que Henrique chegara, consciente de seu dever para com o bem estar de sua família e das "...tantas coisas,/ as quais afligem as mulheres/ e perturbam sua alegria."(v. 776-778); "Eu quero com isso fazer para mim/ e para vós ambos o bem./ Eu posso sozinha guardar-vos bem/ de danos e sofrimentos,/ ao agora vos informar isso./ Vós tendes fama e posses:/ ou seja, a afeição de meu senhor,/ pois nunca vos magoou/ e também nunca vos reduziu os bens./ A vontade dele dever viver/ é para vosso interesse./ Mas deixemo-lo morrer/ e nós nos arruinaremos./ Isso eu quero poupar a nós/ com bela sabedoria,/ para que nós estejamos curados."(v. 609-624) e ainda o trecho: "Mãe, tu ó querida mulher,/ já que eu agora alma e corpo/ a vós tenho que agradecer,/ então permiti por possa misericórdia,/ que eu também ambos/ prive ao diabo/ e possa me entregar a Deus./ Pois a vida desse mundo nada é/ a não ser a perda da alma."(v. 687-695); "Fique eu sem marido convosco/ por dois ou três anos,/ meu senhor estará provavelmente morto,/ e nós talvez cheguemos a uma tal miséria/ por causa da pobreza,/ que vós não poderíeis me dar/ em casamento nenhum dote correspondente/ ou teria que viver pobremente, que para nós seria melhor, que eu estivesse morta."(v. 753-761); "...até que me entreguem a um homem,/ que seja rico e valoroso:..."(v.766-767); "Se ele gostar de mim, isso traz aflição./ Se ele me fizer sofrer, é a morte."(v. 771-772).⁴

A consciência do lugar que ocuparia naquela sociedade como mulher a faz preferir a morte, uma morte digna do perdão divino, uma vez que estaria salvando seu generoso senhor – esse era seu papel como serva (lealdade - *triuwe*) – e sua família da desonra – esse era seu papel como filha ("honrar a linhagem", pois embora fosse uma camponesa seus sentimentos eram tão "nobres" quanto os ideais defendidos pela alta nobreza).⁵

Seu fim acaba sendo o mesmo de tantas outras mulheres, casar-se. E de seu casamento podemos dizer, como o de tantas outras na Idade Média, não ser calcado no amor. Dizer que Henrique a amava é idealizar, é tentar encontrar uma história de amor que não houve. Henrique casou-se porque: "...através desta bondosa donzela/ tenho novamente minha saúde..."(v. 1509-1510); "Então todo meu entendimento me aconselha,/ que eu a tome por mulher."(v. 1513-1514); "Se, porém, isso não puder acontecer,/ então que quero morrer celibatário,/ pois eu honra e vida/ a ela sou devedor."(v. 1517-1520). A gratidão uniu Henrique à donzela.

Conclusão

Podemos dizer quem eram essas duas mulheres? Não há nomes, apenas substantivos. Devemos no entanto evitar os generalismos, cada mulher teve um papel diferente naquela sociedade. Poucas delas nos deixaram ecos de suas vozes. E o que podemos dizer do texto literário é que é apenas uma das formas com a qual é retratado um modelo do real, a partir do ponto de vista daquele que o tenta descrever.⁶

Bibliografia

AUE, Hartmann von. *O pobre Henrique*. Tradução de Álvaro Bragança. Inédito.
DUBY, Georges et PERROT, Michelle. *História das mulheres no ocidente: a Idade Média*. Tradução de Maria Helena da Cruz Coelho et al. Porto:

- Afrontamento, 1993. V.2.
- DUBY, Georges. *A Idade Média uma idade do homem*. Tradução de Maria Assunção Santos. Lisboa: Teorema, 1988.
- _____. *Damas do século XII: a lembrança das ancestrais*. Tradução de Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- HUIZINGA, Johan. *O declínio da Idade Média*. Tradução de Augusto Abelaira. Lisboa: Ulisseia, 1996.
- JOHNSON, Robert A. *We – a chave da psicologia do amor romântico*. Tradução de Maria Helena de Oliveira Tricca. São Paulo: Mercurio, 1987.
- MACEDO, José Rivair. *A mulher na Idade Média*. São Paulo: Contexto, 1999.
- NOGUEIRA, Carlos Roberto Figueiredo. *Bruxaria e história – as práticas mágicas no ocidente cristão*. São Paulo: Ática, 1991.

¹ “A vida não é apresentada em sua representação direta, mas sim é exprimida como se fosse um sonho em que os símbolos são categoricamente antitéticos: a mulher não é degradada, é exaltada. Os nobres não são brutais e traiçoeiros, são refinados e cavalheirescos.” NOGUEIRA, Carlos Roberto Figueiredo. *Bruxaria e história – as práticas mágicas no ocidente cristão*. São Paulo: Ática, 1991. p.110.

² “A atitude de desprezo dos homens pelas mulheres, consideradas ao mesmo tempo perigosas e frágeis, era justificada por todos os meios, até pela etimologia da palavra que as designava. Para os pensadores da época, a palavra latina que designava o sexo masculino, Vir, lembrava-lhes Virtus, isto é força, retidão, enquanto Mulier, o termo que designava o sexo feminino lembrava Molitia, relacionada à fraqueza, à flexibilidade, à simulação.” MACEDO, José Rivair. *A mulher na Idade Média*. São Paulo: Contexto, 1999. p. 21.

³ “No meio aristocrático, regido pelas severas regras de conduta, uma palavra bastava para situar aos leitores ou ouvintes a condição e os traços marcantes daquele que fora qualificado.” Ibid. p. 52.

“Na concepção medieval do mundo, a maternidade era tão importante como o casamento ou a situação familiar para o dia-a-dia da mulher e para a sua posição na sociedade. Dar à luz e criar os filhos eram as suas tarefas principais, a “profissão” das mulheres casadas, ...” DUBY, Georges et PERROT, Michelle. *História das mulheres no ocidente: a Idade Média*. Tradução de Maria Helena da Cruz Coelho et al. Porto: Afrontamento, 1993. V.2. p. 377-378.

⁴ “Na Idade Média a escolha reside, em princípio, apenas entre Deus e mundo, entre desprezo e a aceitação veemente, com perigo para a alma de cada um, de tudo o que constitui a beleza e o encanto da vida terrena. Toda beleza terrestre traz consigo a marca do pecado”. HUIZINGA, Johan. *O declínio da Idade Média*. Tradução de Augusto Abelaira. Lisboa: Ulisseia, 1996. p. 40.

⁵ “ Todos os responsáveis pelo destino familiar, ou seja, todos os machos que detêm algum direito sobre o patrimônio, ..., consideram por conseguinte como seu primeiro direito e seu primeiro dever casar os jovens e casá-los bem. O que significa, por um lado, ceder as filhas, negociar da forma mais proveitosa o seu poder de procriação e as vantagens que é suposto elas legarem à sua progenitura e, por outro lado, ajudar os rapazes a tomar a esposa. A tomá-la fora, numa outra casa, para que a tragam e introduzam nesta onde deixará de depender de seu pai, de seus irmãos, de seus tios para ficar submetida a seu marido, e contudo para sempre condenada à condição de estranha, um pouco suspeita de traição furtiva nesse leito em que penetrou, onde vai cumprir a sua primordial função: dar filhos ao grupo de homens que a acolhe, que a domina e vigia.” DUBY, Georges. *A Idade Média uma idade do homem*. Tradução de Maria Assunção Santos. Lisboa: Teorema, 1988. p.13.

⁶ “Psicologicamente, nossa era moderna começou no século XII, Esse século foi um divisor de águas na nossa história. As sementes do nosso pensamento moderno foram plantadas nessa época: o que somos hoje – nossas atitudes, valores, conflitos e ideais – é algo que se originou a partir dessas sementes.” JOHNSON, Robert A. *We – a chave da psicologia do amor romântico*. Tradução de Maria Helena de Oliveira Tricca. São Paulo: Mercurio, 1987. p. 35-36.

COMUNICAÇÕES

CONSIDERAÇÕES ACERCA DA APROPRIAÇÃO DA ESCATOLOGIA CRISTÃ NA PENÍNSULA IBÉRICA MEDIEVAL

Iracema A. de Alencar*

O medo do fim do mundo é algo presente na maioria dos povos e das religiões. Está no mundo Ocidental bem antes do cristianismo e, desde então, os homens têm a preocupação em apresentar quais serão os sinais que antecederão o fim, prevenindo a todos quanto à sua chegada. A produção deste tipo de obra perpassou toda a Idade Média Ocidental. Com períodos de alta, outros de baixa, o tema permanece tendo sua produção, intimamente relacionada a momentos de crise, quando havia um aumento da circulação de textos sobre o Fim do Mundo.

O papel da Igreja diante deste tema é a defesa de uma tradição oriunda dos escritos agostinianos, que acreditava em um Juízo Final seguido do fim do mundo, mas cujo momento não caberia a ninguém prever. Analisando melhor a escatologia não apocalíptica e não milenarista de Agostinho, vemos que ele faz uma divisão do tempo da Terra em seis eras, não considerando sua duração. Na sétima era se iniciaria a consumação do tempo. Essa sétima era já havia se iniciado com o advento do cristianismo e a oficialização da Igreja e, como já dissemos, não teria previsão para seu fim, importando isso apenas a Deus. Ou seja, ele aceitava uma “escatologia – crença no fim dos tempos precedido de um julgamento divino de todos os seres humanos - mas não admitia a proximidade deste fato (o que caracteriza o apocalípcismo), nem a existência de um reino terrestre de Cristo entre a Parusia e o Juízo Final (o que define o milenarismo), muito menos a iminência deste reino.¹ E o clero, em sua maioria, seguia a posição oficial da Igreja.

Houve durante a Idade Média uma grande produção relativa aos sinais que antecederão a consumação do tempo, formando uma verdadeira tradição dos signos. Na Península Ibérica, do século XIII, essa tradição esteve presente, como podemos ver em Gonzalo de Berceo na sua obra *Signos del Juicio Final*, que foi escrita em forma de um poema disposto em 77 estrofes divididas em versos que obedeciam as regras da *cuaderna via*.² O conteúdo do poema é formado por uma introdução (estrofes 1-4), depois a descrição detalhada dos quinze signos, em dezessete estrofes que seguem a seguinte distribuição: Os justos são mencionados nas estrofes 27- 30, sendo que os prazeres que estes gozarão estão nas estrofes 49- 60. O autor intercala os justos e as suas bênçãos com as reprovações e as penas dos infiéis. As demais estrofes são compostas por trechos em que o autor demonstra seu temor sobre as coisas que relata “bien d'agora m'espanto, tanto he grant pavor” (Signos 63a), bem como o temor de todos os cristãos “onde deviémos todos aver ende pavura” (Signos 67c) sobre os acontecimentos que antecederão o Fim. Em outras, ele relata as coisas hediondas que comporão o inferno e a humilhação que passarão os pecadores, ao terem seus atos relatados perante os outros. As três últimas estrofes contém uma oração penitente, que deveria ser concluída com um Pai Nosso e uma Ave Maria.

Gonzalo de Berceo escreveu *Signos del Juicio Final*, uma obra de caráter doutrinário, baseando-se principalmente em livros Bíblicos, como o Apocalipse

* Bacharel em História (UFRJ).

de João; os Signos de Jerônimo; as obras de Pedro Damiano *Opuscula Varia*, *Opusculum LIX: De Novissimis et Anticristo* e de Pedro Comestor *Historia Scholastica*, que assim como Berceo, dizem se basear em Jerônimo.

No primeiro Signo vemos a clara manifestação da confusão, que segundo a tradição apocalíptica, acontecerá no Fim do Mundo. O mar ficará tão revoltado que invadirá as montanhas, mesmo as mais altas. Ele tem um importante simbolismo na sociedade ocidental, tanto que aparece no primeiro e no segundo signo. Ele representa a dinâmica da vida, já que tudo sai do mar e retorna a ele: lugar dos nascimentos, das transformações e dos renascimentos. Suas águas em constante movimento geram uma situação de ambivalência, que é a de incerteza, e que pode se concluir bem ou mal. Portanto, o mar seria a imagem da vida e da morte.

Na tradição bíblica, o mar representa a hostilidade de Deus, pois, certamente, o apropriou do mito oriental das águas primordiais, oriundo da cosmogonia babilônica, na qual um dos deuses, Jeová, teria vencido Tiamat (o mar) e o subjugado, assim como aos monstros nele presente (Jó 7: 12).³ Ela figura em muitos trechos: em Ezequiel 26: 19, no qual profetiza contra Tiro e lhe anuncia a subida do abismo e das águas profundas. No Apocalipse, em que o profeta canta um mundo novo, no qual o mar não existirá (Apoc. 21: 1). Em outros trechos do Antigo Testamento os judeus já cultivavam essa idéia, afirmando que o mar é uma criação de Deus (Gen. 1: 10), e por isso deve ser submetido a Ele (Jer. 31: 35; Êx. 14: 15 e Jon. 1: 4).

Apesar da região de La Rioja não ser banhada pelo mar, ela possuía uma vasta rede fluvial, cujo principal rio era o Ebro, que, com seus 927 quilômetros, formando rios e afluentes, cortava os reinos de Navarra e de Castela. Sua importância está presente no próprio nome dado a este local pois, o nome de La Rioja foi dado a área próxima ao Ebro, mas logo foi aplicado a toda área à sua direita, desde as Conchas de Haro até Tudera. Além do nome, este rio concedeu ao lugar grande fertilidade. Ainda que La Rioja não tenha comunicação com o mar, a Península Ibérica é banhada por dois oceanos o Mediterrâneo e o Atlântico que desde a Idade Média foi uma importante fonte de alimento e via de comunicação. Logo, o mar era importante no cotidiano e no imaginário ibérico.

No terceiro signo vemos o sofrimento dos animais, quando o mar secar. Nestes versos temos a ira de Deus que não deixará nenhuma criatura viva, nem mesmo os mais inocentes, tudo será destruído para que seja construído um mundo novo, um Paraíso.⁴

A menção aos animais que vivem no mar, os peixes, mostra o sentido pretendido pelo autor. A economia da região, que por ser banhada por uma vasta rede hidrográfica, foi voltada para a agricultura, devido a irrigação das terras e provavelmente para a pesca. Daí o simbolismo religioso, no qual o peixe representa o nascimento ou restauração cíclica. Cristo é muitas vezes representado como pescador, sendo os cristãos peixes, pois a água do batismo é o seu elemento natural e o instrumento de sua regeneração. O peixe também representa para os cristãos, alimento, e, uma vez o Cristo ressuscitado o comeu, tornou-se, também, símbolo da eucaristia e figura frequente ao lado do pão.⁵

O quarto signo está ligado ao elemento fogo, que consumirá os rios e mares, aquecendo-os, causando grande pavor aos homens que tentarão, em vão, entrar dentro da terra para protegerem-se.

O fogo tem um sentido purificador e regenerador, desenvolvido do Ocidente ao Japão. A liturgia cristã do fogo novo é celebrada na noite de Páscoa, que, no Hemisfério Norte, coincide com o início da Primavera. Segundo certas lendas, Cristo e alguns santos vivificaram seus corpos passando-os

pela fornalha da forja.⁶ No Novo Testamento temos o episódio de Pentecostes. A purificação através das “línguas de fogo” fez os primeiros cristãos terem contato direto com o Espírito Santo, compreendido por todos. O fogo também libertou o homem da condição humana, como libertou Elias, que ao ser transportado em um carro de fogo, foi em direção a imortalidade, tornando-se símbolo do homem espiritual, destruindo seu corpo físico em benefício de uma ascensão rápida.⁷

Nesta visão, o fogo, na qualidade de elemento que queima e consome, é também símbolo de purificação e de regenerescência. Reencontra-se pois o aspecto positivo da destruição: nova inversão do símbolo. Todavia, a água também é purificadora e regeneradora, mas o fogo distingue-se da água porque ele representa a “purificação pela compreensão, até a mais espiritual de suas formas, pela luz e pela verdade”; ao passo que a água representa a purificação do desejo até a mais sublime de suas formas, a bondade.⁸

Sem dúvida, o fogo era um elemento fundamental no cotidiano de La Rioja, uma região agrária, para as mais diferentes atividades: iluminação, cozimento e aquecimento. Porém, o fogo também representava a destruição, com certeza não era incomum os acidentes derivados do uso do fogo no dia-a-dia.

No quinto signo temos a representação de um dos elementos tradicionalmente presente nos relatos sobre os sinais do Fim: o sangue, mencionado em Apocalipse 6: 12.

O sangue é universalmente considerado o veículo da vida, inclusive biblicamente. Em La Rioja, no século XIII, área cristianizada, não deveria ser diferente. Baseando-nos em uma tradição caldéia, foi o sangue divino que, misturado à terra, deu a vida aos seres. De acordo com vários mitos, o sangue daria origem às plantas - por isso a referência nos Signos “de yerbas, et de arbores et de toda verdura (...) manará sangue pura”. (Signos 11cd)

Na visão de Uno Harva, em um poema alemão do século IX e nas Revelações russas do Pseudometódio, é o sangue de Elias combatendo o Anticristo, que pega fogo e devora toda a terra.⁹

O sexto signo é o da destruição de todas as construções pelas máquinas de guerra. A preocupação com a guerra tem uma explicação clara no universo berceano. Durante séculos, a Península Ibérica sofreu com a destruição relacionada à luta contra os muçulmanos. De forma específica, La Rioja foi terra de fronteira e, portanto foi palco tanto de embates entre muçulmanos e cristãos e destes entre si.

A guerra tem uma representação importante. Desde a Antiguidade constitui a imagem da calamidade universal, do triunfo da força cega. De maneira ideal, a guerra tem por fim a destruição do mal, o restabelecimento da paz, da justiça e da harmonia, tanto nos planos cósmico e social, quanto espiritual. Seria a manifestação defensiva da vida. Nos textos tradicionais cristãos o tema da guerra também assume um caráter espiritual. Não seria uma guerra exterior, que se trava com armas. Essa guerra seria santa e se constituiria na luta que o homem atea em si mesmo, no confronto entre as trevas e a luz, cumprindo-se na passagem da ignorância para o conhecimento. Por isso a expressão “exército da luz” utilizada por Paulo.

O sétimo, oitavo e nono signo descrevem terremotos e deslizamentos. No sétimo, esses acontecimentos parecem como uma luta entre as pedras, igual aos homens, levando estes a desejarem voltar para as cavernas.

Inicialmente o elemento pedra, que tradicionalmente tem uma relação estreita com a alma. A pedra e o homem apresentam um movimento duplo de subida e de descida, ou seja, o homem nasce de Deus e retorna a Deus. A pedra, em estado bruto, desce do céu. Transmutada, ela ergue-se em sua

direção. Na tradição bíblica há alguns trechos em que fica claro a relação entre a pedra bruta e sua pureza, quando, por exemplo, falam sobre a construção do Templo e que esta deve ser feita com pedra em estado puro, pois a pedra talhada não é, senão, obra humana.¹⁰

A pedra é ainda símbolo da Terra - Mãe, um exemplo disto é que na Grécia, após o dilúvio, nasceram homens de pedras semeadas por Deucalião.¹¹ O homem que nasce das pedras se encontra nas tradições semitas e em certas lendas cristãs, como a transformação de pedras em pães relatado no Evangelho de Mateus. Consideramos que é importante aproximar essa transformação de pedras em pães com a substituição do local da presença real de Deus pelo pão eucarístico - seria o Beith-el (casa de Deus) transformado em Beith-lehem (casa do pão).

Nos versos de Berceo, portanto, podemos considerar que a queda das pedras, devido aos movimentos bruscos que as desmoronou, seria entendido, como a ausência de Deus, já que Ele é o controlador do firmamento, e as pedras em estado bruto também podem ser tidas como local da presença de Deus sendo, neste caso, sua ausência lugar de desordem. Essa ausência de Deus provocaria nos homens o desejo de buscarem refúgio nas cavernas, ou seja, no interior da Terra.

Vale ressaltar que as cidades de Berceo e San Millán de la Cogolla se localizavam em áreas montanhosas e ficavam a aproximadamente 700m de altitude. As montanhas de La Rioja formam a cordilheira do Valle del Ebro, no lado Oriental, composta por uma rica vegetação e que permitia o cultivo de árvores frutíferas, oliveiras e videiras, além de uma variedade importante de plantas medicinais. Este Valle, no lado Ocidental, é formado por depressões e penhascos que, devido ao clima seco, têm formas angulosas com tendência a construções alveoladas nas paredes das montanhas, sendo, por isso, frequente a formação de cavernas.

As cavernas, desde a Antigüidade, têm um papel importante na religiosidade da Península Ibérica. Na Idade Média os monges riojanos mantinham uma tradição de prática de reclusão para orações e penitências nas cavernas e nas covas, provavelmente devido ao seu simbolismo de local de nascimento e interiorização. Próximo a igreja de San Millán e nos montes de San Lorenzo, Millán se retirava para orar e penitenciar-se, tornando estes lugares, que Berceo chegou a comparar com o Paraíso, em pontos de romarias. A caverna é tida como o arquétipo do útero materno, figura nos mitos de origem, de renascimento e de iniciação de numerosos povos.

Portanto a caverna representa o local de identificação, ou seja, o processo de interiorização psicológica, segundo o qual o indivíduo se torna ele mesmo e consegue chegar a sua maturidade. Para isso ele precisa assimilar todo o mundo coletivo que nele se imprime com risco de perturbá-lo, e integrar essas contribuições às suas forças próprias, de modo a formar sua própria personalidade que será adaptada ao mundo ambiente em vias de organização. Seria uma busca de si mesmo, a uma renovação de seu interior e de sua relação com o sagrado.

No décimo signo há a descrição do temor das pessoas diante daqueles acontecimentos. Esse é um tema importante nos Signos del Juicio Final, em vários versos o autor frisa que haverá grande temor, pavor, por parte, das pessoas ao presenciarem aqueles acontecimentos que ocorrerão antes e durante o Fim do Mundo.¹²

Na perspectiva dada, por Gonzalo de Berceo, à descrição do Fim, observamos a importância aplicada a sensação visual da leitura do texto, que remete, sem dúvida, a dois pontos: a iconografias dos Beatos¹³ e o paradigma da catequese do medo.

O medo está presente em toda obra e com certeza - é uma de nossas hipóteses- seja um dos seus pontos principais, porque Gonzalo de Berceo estava preocupado com a conversão e manutenção dos homens na religião de Cristo e para realizar seu objetivo atuou baseado na catequese do medo, como já mencionamos. Ou seja, a partir do pavor provocado nos leitores e ouvintes ele convencia as pessoas a seguirem a Cristo, pois o que aconteceria a eles, caso não o seguissem, era claramente terrível.

Nos décimo primeiro, décimo terceiro e o décimo quinto signos, o tema é a morte e a ressurreição, que tem destaque na obra de Berceo, uma vez que menciona esses dois acontecimentos em vários versos da obra.

A morte é o aspecto perecível e destrutivo da existência, mas também é introdutora dos mundos desconhecidos, Inferno ou Paraíso. Já a ressurreição é a representação mais patente da manifestação divina, porque o segredo da vida, segundo as tradições, só pode pertencer a Deus. Em muitos trechos bíblicos temos relatos de ressurreições.¹⁴ Os ritos de iniciação das religiões de mistério, representavam a ressurreição esperada pelos iniciados, mas todos eles colocam o princípio fora do homem. A ressurreição, mito, idéia ou fato, é representação de uma transcendência e de uma onipotência sobre a vida, que pertence somente a Deus.

O décimo segundo signo apresenta a queda das estrelas. Ele está relacionado com os tremores de terra, com a queda das pedras e com a fúria dos mares: é o caos tomando o lugar da perfeição construída por Deus. As estrelas são criaturas de Deus e por isso lhe obedecem, possuem um caráter celeste que faz com que sejam também símbolos do espírito e, particularmente, do conflito entre as forças espirituais (ou de luz) e as forças materiais (ou das trevas).

Tanto no Antigo Testamento quanto no Judaísmo, as estrelas obedecem às vontades de Deus e, eventualmente, as anunciam (Is. 40: 26; Sl. 19: 2), portanto elas são criaturas puramente inanimadas: um anjo vela por cada estrela (Livro I Enoch, cap. 72:3), por isso a rápida associação da figura dos anjos às estrelas em vários trechos bíblicos como no Apocalipse e em Daniel. Mas existem outros sentidos como de planetas e das sete estrelas - em relação aos destinos humanos-, relacionado às sete estrelas que Cristo segurará na mão direita, descritas no Apocalipse de João 1:16-20.

O décimo quarto signo faz alusão às riquezas. Este assunto é muito importante para os cristãos que, de forma geral, acreditam que a humildade é dom de Deus e quem mantém a riqueza estará muito propenso a vaidade, luxúria e soberba.

O próprio Cristo condenou a riqueza em uma passagem famosa do livro de Mateus, em que Ele falando por parábola, afirmou que "era mais fácil um camelo passar pelo buraco de uma agulha do que um rico entrar no reino dos céus" (Lc. 18: 25).

Em outros versos, Berceo menciona detalhes de como os mesquinhos, soberbos e os acumuladores de riquezas sofrerão no julgamento divino (Signos 33-36, 42 e 44). Esta preocupação em relatar os detalhes das penas está associado à catequese do medo, mas por haver tantos versos relacionados com o acúmulo de riquezas e os possíveis pecados à que pode levar os homens, podemos pensar que ele deveria considerar que era grande o número de pessoas que se enquadravam nestes pecados, em La Rioja de seu tempo. Neste sentido, Berceo inclui até os eclesíásticos de "vida esbanjadora".

Por fim, as demais estrofes que compõem a obra Gonzalo de Berceo tratam do julgamento em si, com detalhes de como estarão dispostas as pessoas até o galardão que receberão no Reino Celeste, não deixando, claro,

de mencionar, minuciosamente, como será o fim dos infiéis que cometeram os mais variados pecados.

Nos Signos del Juicio Final podemos perceber claramente a presença da dicotomia bem/ mal. Em que todo o terreno estava referido a um além, a uma ordem divina, na qual cada coisa e cada ser representava a intencionalidade divina. Fora desta ordem reinaria a vontade satânica, cujos modos eram completamente contrários as normas sociais e, aos princípios de autoridade e hierarquia da época.¹⁵ Para Berceo o inferno é efetivamente um local real de existência eterna com fogo, temor, calor e ranger de dentes, acompanhando a tradição cristã.

Dentro desta visão de mundo, as obras de catequese desenvolviam o papel de emocionar mais do que provocar uma atitude crítica do homem e de contribuir para que este enfrente com liberdade o mundo e a vida.

As obras de catequização tentavam provocar a purificação pelo medo, de certa forma, como o teatro grego e os dramas do Ciclo do Ouro. Seus textos estavam inseridos na “catequese do medo”, teoria que se desenvolveu nos séculos VIII-XIII, mas cuja origem remontava aos textos bíblicos. A idéia de vingança ou cólera divina, que chegou a ser muito popular na Idade Média, procede do Antigo Testamento e é claramente de origem judaica. Nos livros de *Oséias*, *Deuterônomo*, *Jeremias* e *Eclesiastes* podemos apontar a incidência do Deus da ira (*Dies Irae*), que se expressa na Idade Média nas liturgias das maldições monásticas e nas cerimônias de humilhação dos santos.¹⁶ Está também relacionado com o tema do Juízo Final, tão freqüente em todas as representações artísticas do período, mas que a Igreja sempre teve ressalvas, devido ao seu caráter popular e sua origem heterodoxa.¹⁷

Portanto podemos concluir que Gonzalo de Berceo foi de grande erudição ao produzir uma obra como Signos del Juicio Final, pois primeiramente utilizou várias fontes, fazendo apropriações que melhor lhe servissem para seu objetivo final - produzir uma obra religiosa de fácil entendimento que atingisse a um público variado. Segundo, o uso de elementos próximos ao cotidiano da população - montanhas, o mar e objetos que compunham seu mundo religioso, tudo bem articulado para desenvolver nos leitores e ouvintes a idéia de proximidade dos fatos e, conseqüentemente, o temor a eles. Este medo seria um terceiro ponto importante, pois Berceo, além de fazer uso da teoria de conversão através do medo, vai mais além ao mencionar as sensações e reações das pessoas diante de todos os acontecimentos relatados. Essa é uma particularidade de sua obra distinguindo-a de outras que agem através da catequese do medo, pois este elemento, era uma estratégia a mais, na busca de êxito, na conversão de seu público e no reforço de sua fé.

¹ FRANCO Jr., H. *O ano 1000 – Tempo de medo ou de esperança?* São Paulo: Companhia das Letras, 1999. p. 42.

² Técnica de escrita que deixava a narração limitada pela forma do tetrásforo monorrino alexandrino, ou seja, os versos sempre obedeciam a uma métrica e a uma rima. Ver FRAZÃO DA SILVA, Andréia Cristina. L. e ROEDEL, Leila R. A Igreja Medieval em dois momentos: a preocupação com a instrução de clérigos e leigos. *Estudos Ibero -*

Americanos, Porto Alegre, v. 24, n. 2, p. 169-203, 1998. p.196.

³ CHEVALIER, J. E GHEERBRANT, A. *Dicionário de Símbolos*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1997. p. 592- 593.

⁴ Em nenhum momento Gonzalo de Berceo deixa claro se esse novo mundo é o Paraíso Celeste ou Terrestre.

⁵ Op. cit. p. 703- 705.

⁶ Ibid. p. 440-443.

⁷ LOEFFLER-DELACHAUX, M. *Le symbolisme des contes des fées*. Paris: [s./n.], 1949.

⁸ Op. cit. p. 440.

⁹ HARVA, U. *Les représentations religieuses des peuples altaï ques*. Paris: [s./n.], 1959.

¹⁰ Em alguns trechos temos a observação de quando levantar um Templo ou Altar não o fazer com pedras talhadas, somente com pedra bruta - Êxodo 20:25, Deuteronômio 27:5 e I Reis 6:7.

¹¹ Op. cit. Pedra. p. 696 - 702.

¹² “El día que viniere, el noveno pasado,/ saldrán todos los omnes cada uno de su forado,/ andarán estordidos, pueblo mal desarrado,/ mas de fablar ninguno solo non será pensado” (*Signos* 17).

¹³ LARRE, Helena R. La Iconografía Apocalíptica en los Beatos. In: IGLESIA DUARTE (Org.) SEMANA DE ESTUDIOS MEDIEVALES, 9, Nájera, 1998. *Actas...* Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 1999. p. 101- 135.

¹⁴ Em Jo 5: 29; em At. 24: 15; em Rm. 6: 5; em I Co. 15: 42; em Fp. 3: 11 e 3: 10; em II Tg. 2: 18; em I Co. 15: 12; em He 6: 2; em Jo. 6: 39, 44 e 54.

¹⁵ GONZALO DE BERCEO. *Signos del Juicio Final*. RAMOEDA DE ARTURO, M. (Introd. e notas). Madrid: Castela, 1980. p. 44.

¹⁶ Sobre as maldições podemos ver o trabalho de LITTLE, L.K. La morphologie des malédictions monastiques. *Annales E.S.C.*, Paris , p. 43-60, 1979. E sobre as práticas de humilhação dos santos indicamos o artigo de GEARY, P. L' Humilhação des Saints. *Annales E.S.C.*, Paris, p. 27-42, 1979. As cerimônias de humilhação foram condenadas e proibidas pelo concílio de Lyon em 1274.

¹⁷ SAUGNIEUX, J. Berceo y el Apocalipsis. In: GARCIA TURZA, C. (Ed.). JORNADAS DE ESTUDIOS BERCEANOS, 3, Nájera, 1979. *Actas...* Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 1981. p. 161-177. p. 175.

IGREJA, RELIGIÃO E SOCIEDADE SENHORIAL NA PENÍNSULA IBÉRICA (SÉCULOS IV/VIII)

Mário Jorge da Motta Bastos*

O título deste artigo pode, se não inicial, ao menos finalmente, parecer abusivo, tendo em vista a amplitude dos temas ou das relações que ele permite subentender como propostas, e os limites efetivos com que virão a ser desenvolvidas no decurso desta análise. Preservo-o, contudo, mas como referência ao quadro global¹ no qual se inserem as considerações a seguir, estando estas particularmente voltadas a questões em torno à configuração e abordagem da Igreja no âmbito da sociedade senhorial constituída na Península Ibérica entre os séculos IV e VIII.

Começaria por considerar o binômio fundamental constituído pelo par cristianismo/sociedade na Alta Idade Média Ocidental. A meu juízo ele investe num referencial lato, mas essencial, ao ressaltar que o âmbito da análise da religião seja o da própria sociedade, historicamente determinada, nos seus processos de constituição, organização e funcionamento, com as contradições internas que a caracterizaram.

Visando amenizar o teor primário de um tal postulado, destaco que a religião, nas sociedades medievais, não se configurava como resultado de uma livre escolha da consciência individual, mas como um “imaginário social que contribuía, pela representação de um ‘além’, para a ordenação e a legitimação das relações dos homens entre si”². Com efeito, em tais sociedades não havia nenhum nível da atividade humana que não estivesse abrangido pela religião, o que a fazia constituir-se em um vasto sistema de representações e práticas através das quais os homens puderam dar um sentido e uma ordem ao mundo, isto é, simultaneamente, à natureza, à sociedade e à pessoa humana. Cabe, contudo, ressaltar que, em se tratando de sociedades caracterizadas por profundas clivagens e hierarquização internas, com distribuição desigual de poder e fortuna, e com a apropriação dos excedentes produtivos por seus grupos sociais dominantes calcada na exploração de um campesinato submetido a formas e graus diversos de dependência, o imaginário ao qual a religião se refere - pelas concepções e relações que busca fundar, e afirmar socialmente - não é unívoco, expressão de um sistema funcional plenamente integrado, mas é também, e essencialmente, um campo efetivo de manifestação dos conflitos e contradições sociais, da afirmação do poder e ascendência social das elites aristocráticas, da expressão dialética de sua dominação, e da resistência que se lhe opõem.

Neste sentido, parece-me crucial fazer incidir as análises da religião no quadro global das transformações que marcaram o advento das sociedades ocidentais da Alta Idade Média, inserindo-a em meio aos fluxos e tendências do desenvolvimento histórico dominantes no período, com os quais se articulam, posto que são também suas expressões, fenômenos como a conversão, a religiosidade, e até o caráter assumido pela implantação eclesiástica e pela estruturação da Igreja. Ater-me-ei à abordagem deste último “item”, visando discernir, ao nível da própria configuração institucional da Igreja, a

* Doutorando em História Social da USP. Professor do Departamento de História da UFF.

sua plena inserção na sociedade romano-visigótica.

Deixando de lado as querelas sobre as suas supostas origens apostólicas, o quadro discernível a partir das atas do Concílio de Elvira³, o primeiro realizado em terras espanholas em princípios do século IV, indica-nos uma implantação ainda bastante restrita, se não atomizada, da Igreja. A despeito do caráter “nacional” atribuído a esta assembléia, dos dezenove bispos que firmaram as suas atas, treze ocupavam sés situadas nas regiões do Meio-dia hispano, concentradas na província da Bética e irradiando-se para as imediações do sudeste. Do enquadramento dos seis bispados restantes revela-se, além de sua tímida disseminação por uma ampla geografia peninsular, que a primeira implantação institucional da Igreja não parece ter guardado nenhuma relação com uma planificada ordenação do território visando à sua cristianização. Fixada nos principais núcleos urbanos, iniciava sua expansão em meio às rotas de comércio que os interligavam.

A própria demarcação desta implantação geográfica atingida pelo cristianismo expressa a sua feição mais característica, que dela decorre e a explica. A realização do concílio revela uma certa capacidade institucional organizativa, aliada à manutenção de contatos interligando as distintas sés. No entanto, desta assembléia vislumbra-se um processo em seus primórdios, bastante distinto do quadro de uma ampla e total territorialização e hierarquização da religião, imagem idílica vinculada a uma historiografia de matiz romântico. Ao contrário, no alvorecer deste que é considerado um século decisivo na História da Igreja, a feição mais marcada do cristianismo hispano é a da sua incipiência: inserção relativa em certos núcleos urbanos, limitada hierarquização do território, além de uma escassa penetração nos meios rurais, quicá iniciando-se no entorno dos centros primordiais de implantação. Depreende-se, ademais, das atas de Elvira, que o recrutamento do clero incidia ainda, fundamentalmente, sobre membros cooptados nas camadas médias urbanas.

Contudo, cerca de oitenta anos volvidos, as atas do concílio de Zaragoza⁴ conferem uma dimensão social muito mais ampla ao cristianismo hispano, aspecto que nos remete às complexas transformações articuladas à conversão da aristocracia ocidental. Na esteira de Peter Brown⁵ e R. Van Dam⁶, os especialistas costumam centrar-se no que configuram como um duplo fenómeno que marcou o cristianismo nos séculos IV e V. Por um lado, a nova religião do Estado acomodou-se à ideologia secular dominante e, por outro, a paulatina desapareição do poder imperial teria produzido radicais transformações nas formas e mecanismos tradicionais de afirmação de prestígio e exercício da dominação a nível local. A progressiva restrição das possibilidades de acesso a postos de poder provinciais, a par do desaparecimento ou redução dos patrimônios transprovinciais desta aristocracia no contexto das invasões produziram a contração de seus canais e horizontes de exercício do poder, centrando-os nos núcleos urbanos de maior importância.

Em meio a tal quadro, o seu ingresso na hierarquia episcopal manifestou-se como alternativa fundamental à manutenção de sua ascendência social, sobretudo se consideramos o vertiginoso crescimento do patrimônio eclesiástico desde os tempos de Constantino. É conhecido, sob este aspecto, o caso emblemático do famoso pagão Símaco que, na virada da quarta centúria, indicava a seu amigo Tuêncio, um empobrecido senador hispânico, a alternativa de conseguir-lhe uma mitra episcopal, desafogando-o com os benefícios econômicos daí decorrentes.

Não é raro encontrar autores que, em face a tais referências, avancem questões relativas ao “grau de sinceridade” manifesto pelos neófitos em sua opção religiosa. Casos há, na bibliografia especilizada, de historiadores que se

recusam a atribuir valor religioso a instituições fundadas por leigos (as igrejas e mosteiros “próprios”), posto que seriam, ainda uma vez, menos expressão de motivações piedosas do que de profanos interesses político-econômicos⁷. Além de uma elevada dose de reprodução acrítica dos discursos de época – tal a posição dos membros da hierarquia – perspectivas como estas deslocam, se não fragilizam, a compreensão de elementos fundamentais do processo ao qual se referem. Se não pretendo reduzir a Igreja, ou a Religião, a uma mera reexpressão das posições de classe, isolando-as do seu contexto geral o que se perde é o seu próprio conteúdo histórico. A progressiva ascendência aristocrática sobre os postos chave da Igreja, com as motivações inclusive político-econômicas que a orientavam, são indispensáveis à compreensão das pautas de sua inserção social, e do caráter transcendente que tal instituição chegou a assumir, residindo esta menos numa contraposição entre seu teor sagrado específico e a sociedade terrena do que nos vínculos entre ambos estabelecidos.

Articulado, em grau elevado, a esta “inclinação aristocrática” pelas sés episcopais, ao quadro incipiente da implantação da Igreja configurado em princípios do século IV viria suceder-lhe, em menos de uma centúria, uma estruturação diocesana que cobrira praticamente toda a península. Fixados os pontos de irradiação em suas várias zonas, seriam poucas, a partir de então, as mudanças verdadeiramente significativas. No que se refere à configuração deste processo, as perspectivas de análise correntes⁸ concentram-se no próprio exercício do poder e na afirmação da autoridade episcopal nos centros urbanos. A função de liderança que os bispos assumiram progressivamente em suas cidades parece ter tornado-se ainda mais vigorosa com o influxo das invasões na península, em 409, a despeito de algumas perseguições e violências locais. Sobretudo porque, no quadro destas convulsões, acentuou-se a apropriação das funções de governo e mando em face à ruína e crescente debilidade das antigas magistraturas municipais.

No quadro urbano, como atuavam os bispos? De imediato, no contexto das invasões, o papel estratégico e de defesa das cidades irradiou-se pelo território circundante. A este respeito, a proteção sagrada oferecida pelos patronos celestiais, intermediada pelo bispo, mostrou-se em muitas ocasiões mais eficaz do que as débeis forças militares do Império ou dos novos reinos em formação. Uma hábil propaganda eclesiástica remete-nos à função desempenhada na defesa de suas cidades, ao longo dos séculos V e VI, pelas relíquias de Santa Eulália em Mérida, de São Vicente em Zaragoza e de São Acisclo em Córdoba. Em Menorca, cerca de 417, o bispo Severo, como autêntico comandante das tropas de Cristo constituídas por seus fiéis, e sustentado pelas relíquias do patrono Santo Estevão, desbaratou a comunidade judaica da vizinha cidade, transformando a antiga sinagoga numa basílica submetida à sua jurisdição diocesana⁹. Temos aqui uma manifestação da ampliação da diocese mediante a cristianização dos “pagãos”.

Com base no sínodo provincial de Tarragona, de 516¹⁰, depreende-se que as funções judiciais conferidas aos bispos desde o Baixo-Império teriam sido não apenas preservadas, mas até ampliadas. Na península, é a partir da cidade de Mérida que melhor se vislumbra a atuação episcopal¹¹. Em 483 o metropolitano Zenon aparece colaborando ativamente nas obras de restauração das muralhas, expressando a apropriação das funções evergéticas pelos bispos. Quanto a seus sucessores na segunda metade do século VI, abundam as notícias que os vinculam à distribuição de esmolas e a obras de caridade. A Mazona caberiam diversas fundações, dentre elas uma instituição creditícia e um *xenodochyum*, e sabemos que a sé mantinha médicos

que atuavam em função pública. Quando Mazona foi desterrado da cidade, por Leovigildo, a região teria sido afetada por pragas, fomes e epidemias, suprimidas, contudo, miraculosamente, por ocasião de seu retorno e reocupação da sé emeritense.

Do quadro acima exposto parece decorrer o elevado grau de interesse manifesto na apropriação destes cargos, sobretudo se não perdermos de vista que este era um canal diretamente vinculado a patrimônios e rendas. À guisa de exemplo, o domínio fundiário da igreja de Mérida chegara a ser um dos maiores da península, favorecido por enormes doações recebidas durante o episcopado de Paulo, e que viriam a fundamentar a preservação do cargo no interior de sua família.

No caso antes referido, o do bispo de Menorca, atesta-se o alargamento da área de influência de uma diocese pela incorporação de uma antiga sinagoga. Porém, em várias ocasiões¹², a ereção de basílicas e o aprofundamento da cristianização do território diocesano podia ensejar a constituição de novas sés episcopais, com os decorrentes conflitos que, desencadeados no seio da hierarquia episcopal, expressavam, contudo, um campo mais amplo de inserção, quando aquelas serviam para fortalecer o poder e a liderança de uma poderosa família local às custas de outras assentadas em um núcleo urbano próximo. Em outras situações, as novas sés podiam constituir-se em instrumentos mais seguros para o bispo segregador, pressionado em sua própria cidade pela existência de facções rivais, ou até instituir uma rede de apoio que fortalecesse sua posição no episcopado provincial. Seria este o caso da ordenação promovida por Silvano de Calahorra que, cerca de 465, nomeou um seu presbítero para a sé de Tarragona, a revelia de seus pares, suscitando reações seguidas de recurso ao bispo de Roma. Mas, destaque-se, tal reação epistolar não se restringiu aos outros bispos sufragâneos, já que ao papa também enviaram missivas, e em apoio a Silvano, os *senadores* da região.

Parece-me possível considerar, com base em tais referências, que este poder pessoal, a despeito de sua possível singularidade, inseria-se pleno numa mais vasta rede de Poder, na qual o singular atenuava-se no interior de um corpo plural, que assim afirmava sua ascendência sobre o conjunto da sociedade. Uma tal perspectiva demanda, contudo, a revisão de um *topos* que se impõe à historiografia ibérica relacionada ao tema. Poder-se-ia configurá-lo como um “culto institucional”, posto que pressupõe, em relação à Igreja, uma origem “pura”, a da manifestação terrena dos mais altos desígnios divinos. Confrontada com os “terríveis fatos”, uma tal sensibilidade ou recusa-se a enxergá-los, ou tudo que vê são expressões de decadência, de aviltamento. Mas é imperioso preservar as instituições! Portanto, as inúmeras, e crescentes referências conciliares à simonia entre o clero, à intervenção régia na nomeação de bispos, à utilização dos bens eclesiásticos em proveito próprio, ao envolvimento episcopal com intrigas, e até à traição ao rei, dever-se-iam ao ingresso no clero de pessoas sem vocação, e ademais de uma moralidade e cultura nada apropriadas, responsáveis pela “decadência moral e pela senhoriação do episcopado no século VII”¹³.

A partir dos elementos dispostos seria possível firmar uma outra posição. A estrutura eclesiástica não se constituiu como um corpo isolado, mas integrou-se plenamente na sociedade do período, e com base numa relação dialética pela qual a modelou, assim como foi modelada por ela. A própria perspectiva do exclusivo da função sagrada como apanágio clerical deve ser posta em discussão, não para negar a efetiva ascendência desta *ordo*, mas para realçar que o sagrado, a concepção que dele se tem, de suas manifes-

tações, é fruto de ações e reações, uma arena de elementos conflitivos que, talvez apenas sob uma pressão imperiosa, superior à da própria ortodoxia religiosa dominante, assuma a forma de um sistema.

Durante este período, as cerimônias religiosas não foram sustentadas por qualquer meio social delimitado e alheio às hierarquias sociais vigentes. O clero não constituiu uma classe específica, e talvez nem sequer um grupo com margens precisas no interior das classes sociais fundamentais desta sociedade. A própria organização do trabalho nas terras da Igreja eram em tudo idênticas a dos patrimônios laicos, havendo entre ambas uma acentuada interdependência. Quiçá coubesse uma certa ascendência jurídica à instituição, como a manifestava na relação com os libertos *in obsequio*. Segundo o cânone LXX do Concílio de Toledo IV¹⁴, a Igreja era um patrono que não “morria nunca”, o que conferia um caráter *ad aeternum* à dependência de seus libertos, implicando a toda sua futura descendência a permanência *in obsequio ecclesiae*. O que não significou, dito de passagem, que uma tal “ficção jurídica” preservasse os seus quadros, e desde muito cedo na Espanha Visigótica os cânones conciliares seguiram *pari passu* a legislação régia visando coibir a fuga dos dependentes. A questão é, por sinal, muito mais ampla. A rigor, possivelmente em função da referida função de patronato exercida pelos bispos sobre as comunidades, já na relação com os crentes manifestou-se a premissa do vínculo pessoal incorruptível a ser preservado, cujo vigor expressava também os seus limites. Assim, desde o Concílio de Elvira encontra-se a determinação¹⁵ de que os bispos não recebessem em sua comunhão qualquer pessoa excomungada por outro, atrevimento que demandaria prestação de contas aos seus pares no sínodo, nuance reveladora tanto do peso da sanção quanto do jogo de influências que suscitava.

O clero não se constituiu também como um grupo com margens precisas no interior da classe senhorial. Não se verificou, neste período, qualquer profunda distinção entre os componentes do alto clero e os aristocratas leigos, o que fica patente pela permanente intervenção destes últimos nas funções eclesiásticas. A partir, sobretudo, da unificação religiosa com Recaredo, a indicação dos bispos no reino visigodo foi assunto eminentemente régio, o que não implicava sequer no seu poder exclusivo de decisão, posto que muitas vezes eram os magnates regionais a arrogarem-se os títulos, ou a forçar o rei a concedê-los. Deste conjunto de processos resultava que leigos assumissem, contra todas as tentativas canônicas de instituir um *cursus honorum* clerical, lugares cimeiros na hierarquia, e que os dignitários do clero exercessem formas de poder geralmente conotadas com os leigos. Se por vezes suas funções harmonizavam-se, não foi também incomum que entrassem em confronto.

Na Espanha Visigótica¹⁶ existiram famílias cujos membros chegaram a ocupar, concomitantemente, várias sés episcopais, como no caso, referido por Santo Isidoro, de quatro irmãos que em meados do século VI exerceram o episcopado na sua porção oriental. A igreja metropolitana hispalense foi ocupada, entre meados dos séculos VI e VII, sucessivamente, pelos dois irmãos de Sevilla, de cuja família também era oriundo o bispo de Ecija. Em princípios do século VII um governador provincial ingressou no mosteiro agaliense, ocupando em seguida a sé metropolitana de Toledo, ao passo em que de uma mesma família saíam dois sucessivos bispos de Zaragoza, os irmãos Juan e Bráulio, que tiveram ademais outro irmão como abade e uma irmã abadessa. O patriarca desta família também fora bispo. Há ainda testemunhos relativos a famílias cujos membros ocuparam sés episcopais e altos postos no governo do reino, sendo o caso mais evidente o da família de

Sisenando: dois membros seus foram, respectivamente, bispos de Narbona e Béziers, sendo o próprio Sisenando duque da Septimânia antes de rebelar-se contra Suintila e alçar-se ao trono.

A indefinição dos elementos componentes do alto clero implica na impossibilidade de diferenciar com clareza as terras e servos que integravam os senhores eclesiásticos daqueles detidos por leigos. Inclusive, a referência mais direta que possuímos sobre prestações em trabalho por *servi* na Espanha Visigótica diz respeito ao emprego de dependentes da Igreja nas terras patrimoniais de bispos¹⁷. Neste contexto é perfeitamente compreensível, à revelia de qualquer apelo à decadência moral, que as lideranças religiosas confundissem sistematicamente os bens eclesiásticos com aqueles detidos privadamente no âmbito de suas famílias.

E não foi somente na esfera da aristocracia que a Igreja inseriu-se na estrutura senhorial desta sociedade. Nas igrejas de fundação laica, a condição dos oficiantes parece não ter diferido muito daquela característica dos simples dependentes. Tratava-se, com efeito, de servos, em geral *casati*, imiscuindo-se em meio aos serviços devidos ao senhor a celebração da missa. Sés e abadias possuíam também igrejas paroquiais e mosteiros de menor importância, juntamente com o baixo clero que nelas oficiava, insertos na condição servil como libertos *in obsequio*, estando-lhes vedada, como a seus descendentes, a possibilidade de apartarem-se de suas igrejas¹⁸. Grande parte do baixo clero catedralício era também constituída por oblatos. A primeira referência a estes surge no Concílio de Toledo II, de 527, e as formas latinas que expressam a sua consagração explicitam que eram vendidos, alienados e sujeitados às igrejas¹⁹. Proibidos de abandoná-las, o cânone segundo do referido concílio admoestou os bispos que os recebessem irregularmente com as sanções de seus confrades, “porque é muito duro que alguém arrebate e se aproprie do que outro desbastou da rusticidade (*rurali sensu*) e da debilidade da infância”²⁰. Embutida no cânone, e de passagem, uma sucinta manifestação do olhar lançado pelos senhores bispos sobre os camponeses.

Por fim, será exagero afirmar que se reproduziram no interior da Igreja as hierarquias e oposições de classe que caracterizaram a sociedade senhorial visigótica? Parece-me lícito, do exposto, depreender a sua plena inserção neste contexto social global, em meio ao qual firmou-se como instituição atuante, e reagente, mas, sobretudo, em íntima conexão com os fluxos sociais dominantes, tendência que inviabiliza qualquer abordagem que considere a sociedade ou o “mundo” como realidades exteriores à Igreja. Seus processos fundamentais dizem-lhe respeito, impelem esta instituição “atemporal” ao movimento, inserindo-a na dinâmica da História, e nos conflitos e contradições que ritmam, qual matéria-prima, o seu desenvolvimento.

¹ Refiro-me à tese de doutorado que desenvolvo, sob orientação do Prof. Dr. Hilário Franco Júnior, no âmbito do Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade de São Paulo.

² Segundo Jean-Claude Schmitt. Une histoire religieuse du Moyen Âge est-elle possible. *Préfaces*, v. 19, p. 75-80, 1990. p. 77.

³ Realizado em data incerta entre os anos de 300 e 306. Ver as atas em VIVES, Jose. (Ed.). *Concilios Visigóticos e Hispano-Romanos*. Barcelona-Madrid: CSIC, 1963. p. 1-15.

⁴ Ibid. p. 16-18. O concílio data de 380.

⁵ Deste autor veja-se, sobretudo, o capítulo II de *El mundo en la Antigüedad Tardía*.

Madrid: Taurus, 1989. p. 61-136.

⁶ VAN DAM, Raymond. *Leadership and Community in Late Antique Gaul and Spain*. Berkeley: University Press, 1985.

⁷ Veja-se, por exemplo, HILLGARTH, J. N. Popular Religion in Visigothic Spain. In: Edward James (Ed.). *Visigothic Spain: new approaches*. Oxford: Clarendon, 1980. p. 45; ALMEIDA, Fortunato de. *História da Igreja em Portugal*. Porto: Portucalense, 1967. v. 1. p. 39.

⁸ Vejam-se, entre outras, as obras anteriormente citadas de Peter Brown e Raymond Van Dam.

⁹ BAJO, F. El patronato de los obispos sobre las ciudades durante los siglos IV-V en Hispania. *Memorias de Historia Antigua*, v. 5, p. 203-12, 1981.

¹⁰ VIVES, Jose. op. cit. p. 34-38.

¹¹ Graças, sobretudo, às referências contidas em GARVIN, J. N. (Ed.). *The Vitas Sanctorum Patrum Emeritensium*. Washington D.C.: The Catholic University Press, 1946.

¹² Sigo referências colhidas em autores vários, mas sobretudo em SANTIAGO CASTELLANOS. *Poder social, aristocracias y hombre santo en la España Visigoda*. Logroño: Universidad de La Rioja, 1998, passim.

¹³ Segundo GARCÍA MORENO, L. A. Élités e Iglesia hispanas en la transición del imperio romano al reino visigodo. In: CANDAU José Maria (Org.). *La Conversión de Roma. Cristianismo y Paganismo*. Madrid: Clásicas, 1990. p. 247.

¹⁴ VIVES, Jose. op. cit. p. 215.

¹⁵ Ibid. p. 11.

¹⁶ Sigo as referências de GARCÍA MORENO. op. cit. p. 247-248.

¹⁷ No cânone oitavo do Concílio de Braga III, In: VIVES, Jose. op. cit. p. 377-378.

¹⁸ Ibid. p. 216-217.

¹⁹ Os verbos empregados são flexões de *mancipare* ou *mancupare*, que têm a mesma raiz do substantivo neutro *mancipium*, ii.. SARAIVA, F. R. dos Santos. *Novíssimo Dicionário Latino-Português Etimológico, Prosódico, Histórico, Geográfico, Mitológico, Biográfico*. 10 ed. Rio de Janeiro: Livraria Garnier, 1993. p. 709.

²⁰ VIVES, Jose. op. cit. p. 43.

O SIMBOLISMO E A IDEOLOGIA CRISTÃ EXPRESSA NAS CUNHAGENS DE BRONZE DOS SÉCULOS IV E V

Cláudio Umpierre Carlan*

Introdução e Metodologia

O corpus documental aqui abordado faz parte do acervo existente no Museu Histórico Nacional do Rio de Janeiro (MHN / RJ), considerado o maior da América Latina, com mais de 100 mil peças das mais variadas procedências. Destas, aproximadamente três mil, das 30 mil moedas romanas, pertencem aos séculos IV e V d.C., representando todos os imperadores, e algumas imperatrizes, do período. Isto é determinado pelo fato de possuírem os seus bustos, ou por mostrarem eventos importantes ocorrido durante os seus governos. Tanto em suas nomeações como “César” (NOB C), quanto nas de “Augusto” (AVG). Trata-se, a nosso ver, de um grupo de moedas bastante representativo do período e dos seus respectivos centros emissores, espalhados pelo mundo romano¹.

Grande parte dessa coleção é composta por moedas de bronze, naturalmente mais gastas, devido à sua maior circulação nas camadas mais populares do Império, que as de prata ou de ouro. E, artisticamente falando, de categoria inferior, estão determinadas por fatores históricos precisos e definidos; o seu estudo pode vir a elucidar traços fundamentais do momento histórico em que essas peças se difundem.

Com identificação prévia da documentação disponível e na catalogação, estabelecemos um *corpus* documental ao qual foi aplicado a categorização conhecida como “esquema de Lasswell”, pioneiro, desde 1927, das análises de conteúdo aplicadas à política e à propaganda. Relacionamos o *corpus* com: o natureza do emissor; a quem se destinam tais representações; e o seu significado.

Para isso dividimos a pesquisa em quatro etapas principais:

a- Primeira etapa da análise de conteúdo: análise prévia da documentação disponível e estabelecimento de um *corpus* documental ao qual será aplicado aquele método².

Mesmo já tendo decidido – função de características que percebe na documentação disponível pertinente às hipóteses que formulou e de que pretende obter a comparação (ou a refutação) – aplicar alguma modalidade de Análise de conteúdo, a posição do historiador diante de suas fontes é, quanto a isso, imprecisa e intuitiva de início. Ele sabe em que direção e partindo de quais perguntas se vai orientar, mas ainda ignora em que consistirá o suporte de sua análise de conteúdo – pelo menos, não o sabe necessariamente, a não ser que esteja mais ou menos repetindo, para outro caos e outro *corpus*, algum tipo de aplicação já bem conhecido e testado alhures.

Certos critérios devem ser satisfeitos para que a análise de conteúdo possa ser aplicada com sucesso. Será preciso renunciar a certas fontes: as que não formarem uma série completa para os fins da aplicação; e/ou

* Mestre em História Antiga e Medieval (UFF). Pós-Graduado em Arqueologia (Universidade Estácio de Sá). Professor de História Medieval da Faculdade de Ciências e Letras de Duque de Caxias.

apresentarem uma natureza pouco adequada ao método; e/ou não forem homogêneas. Com efeito, a escolha de um *corpus* documental ao qual aplicar alguma forma de análise de conteúdo passa por estes três critérios principais: 1) o *corpus* em questão deve ser completo no sentido exigido pela natureza do tema e das hipóteses; 2) deve ser uma documentação que, em seus conteúdos e em suas dimensões, justifique ser pertinente o uso da análise de conteúdo; 3) deve ser homogênea segundo princípios que se definam. Nesta fase pré-analítica, é freqüente que o pesquisador hesita entre diversos conjuntos documentais, faça tentativas parciais de aplicação do método para avaliar os resultados assim obtidos e, em função destes, os que se conseguiriam com uma aplicação detalhada ou total.

Ao cabo desta primeira etapa, o pesquisador disporá então de um *corpus* documental constituído de um só documento ou, o que é mais provável, de vários: mas, no segundo caso, é preciso poder justificar o fato de considerá-los como uma espécie de supertexto suficientemente homogêneo constituído por textos individuais. Em certos casos é possível e necessário distinguir entre o *corpus* total e o *corpus* pertinente: isto é, entre a documentação que integra o *corpus* em questão vista em sua totalidade, por um lado, e, por outro, o recorte parcial dela ao qual, devido aos contornos da pesquisa (delimitação do tema, objetivos, hipóteses), for de fato útil aplicar a análise de conteúdo.

b- Segunda etapa da análise de conteúdo: a categorização

Antes de passar a esta etapa, é preciso aplicar ao *corpus* escolhido a operação conhecida como “esquema de Lasswell”, conforme já explicamos na página anterior.

Existe, na análise de conteúdo de qualquer tipo, um postulado (ou hipótese teórica de base) nem sempre explicitado pelos pesquisadores: a afirmação de que haja, nos textos que interrogados mediante este método, algum significado não imediatamente dado, evidente ou visível e que só a análise revelará. Outrossim, é preciso preocupar-se com a necessidade de não desnaturar, não falsificar os conteúdos contidos nos textos ao aplicar-lhes o método de análise. Em suma, há de início duas exigências: de originalidade de saber tratar os textos de um modo que responda a perguntas ou problemas não formulados antes em relação a eles; e de fidelidade aos conteúdos efetivamente presentes no *corpus*.

A operação central é, nesta etapa, o estabelecimento de uma grade ou rede de categorias. A partir de uma leitura prévia do *corpus* completo, com atenção voltada constantemente para o que for útil à pesquisa (delimitação do objeto, objetivos, problema formulado, hipóteses), registram-se os elementos pertinentes observáveis nele, distinguindo-os em temas ou categorias temáticas que possam, eventualmente, ser computadas e, sobretudo, que permitam comparações significativas entre os diferentes textos integrantes do *corpus* (ou, se tratar de um só documento de ampla extensão, entre diferentes partes desse documento). Na verdade, uma análise de conteúdo valerá aquilo que valerem as categorias segundo as quais for realizada – quanto ao que tragam efetivamente à pesquisa em curso, bem como no tocante ao grau de fidelidade que observem diante dos conteúdos documentais.

Uma boa categorização tem como condição prévia *sine qua non* uma compreensão adequada dos conteúdos semânticos dos textos do *corpus*; e tal compreensão só ocorrerá se o pesquisador possuir familiaridade e informações suficientes acerca da época em estudo e de seu universo mental. A formação que representa, por exemplo, a análise de conteúdo é uma Segunda leitura fundamentada em outra: uma primeira leitura ou

decodificação, ou mais simples e mais básica, que depende de conhecer-se a língua e a cultura da época em que se geraram os textos. Sem esta primeira leitura feita adequadamente, as categorias escolhidas dificilmente serão pertinentes e profícuas. Tais categorias são conceitos de nível superior (secundários, “supraordenados”), enquanto os conceitos obtidos na primeira leitura ou decodificação são de nível primário: os primeiros dependem necessariamente destes, embora possam reuni-los em esquemas mais amplos.

As categorias temáticas selecionadas para a análise, estabelecidas pelo pesquisador no final de um processo às vezes longo de ensaio e erro, correções e renúncias, devem responder a quatro critérios principais: pertinência, exaustividade e objetividade.

A pertinência é dada pela medida em que as categorias escolhidas tiverem a capacidade de refletir escrupulosamente os conteúdos do *corpus* e, ao mesmo tempo, de expressar a problemática do processo de pesquisa em função do qual se aplique a análise de conteúdo.

A exaustividade das categorias se dá quando, no seu conjunto, permitam interrogar a totalidade do *corpus* (ou parte do mesmo pertinente à pesquisa). Em certos casos, não se consegue uma exaustividade completa, restando algumas categorias para acomodar porções “inclassificáveis” do mencionado *corpus*: mas estas devem ser residuais, ter dimensões reduzidas no relativo à parte do *corpus* que nelas entrem.

A exclusividade significa que elementos idênticos de conteúdo não devem aparecer em mais de uma categoria: a relação categoria/conteúdo deve ser discreta ou excludente. De novo: se não for possível uma exclusividade total, para que o trabalho funcione adequadamente é preciso pelo menos chegar perto dela.

A objetividade é somente tendencial, mesmo porque diferentes pesquisadores podem chegar a diferentes categorias em relação a um mesmo *corpus*, cada um deles defendendo as suas como sendo mais fiéis aos conteúdos efetivos do mesmo. Pelo menos, seria preciso que um leitor informado, mesmo que preferisse uma grade de categorias diferente no todo ou em parte da que elaborou o pesquisador, aceitasse que o analista registrou adequadamente cada unidade de conteúdo nas categorias que formulou. Espera-se, naturalmente, que o autor estabeleça e defenda sua objetividade mediante um espírito crítico sempre ativo manifestado diante de seu próprio trabalho, pela clareza com que exponha o encaminhamento e a justificativa das categorias que estabeleceu. Em especial, cabe ao pesquisador precisar alguns indicadores que informem ao leitor as razões de suas escolhas em matéria de categorização. Segundo Berelson, “as hipóteses devem exprimir o problema o mais adequadamente que for possível; as categorias devem fazer o mesmo em relação às hipóteses; e os indicadores, em relação às categorias.”³

c- Terceira etapa da análise do conteúdo: codificação e cômputo das unidades

Para possibilitar a aplicação das categorias ao *corpus*, é preciso delimitar as unidades que determinarão os recortes a fazer no mesmo. Em geral se distinguem as unidades de registro de contexto.

Unidade de registro é o segmento de conteúdo que o pesquisador decidiu tomar como menor unidade de sua grade de leitura e análise: uma palavra, um grupo de palavras, um parágrafo, um semema, etc. Sua dimensão pode, pois, variar segundo os critérios de recorte que houveram sido introduzidos na dependência da natureza e dos objetivos da análise de conteúdo.

Unidade de Contexto é a unidade imediatamente superior em suas dimensões à unidade de registro. Sua finalidade é permitir optar por uma determinada categoria onde classificar uma dada unidade de registro, em caso de dúvida.

d- Quarta etapa da análise de conteúdo: a interpretação dos resultados

Nesta etapa é que ficarão patentes – se for o caso – a fecundidade das escolhas de método operadas e a pertinência das hipóteses de trabalho. “Interpretação”, no sentido do termo que aqui interessa, é uma leitura nova (original) e objetiva do *corpus*, apoiada nas etapas Segunda e terceira acima e, também, nos conhecimentos do pesquisador acerca do período estudado, do tema tratado, do contexto em que se insere, etc. segundo Lasswell, teríamos aqui outra pergunta a propor: com que resultados os textos foram formulados e circulam?⁴ No entanto, nem sempre é esta a intenção: pode-se tentar, simplesmente, “ler” determinada ideologia, representação, imaginário no *corpus*, mesmo ao se tratar, eventualmente, de documentos que não tiveram importante circulação para, deste modo, vir a entender melhor algum tema.

Interpretar é inferir: uma operação lógica por meio da qual, de uma ou mais proposições – no caos presente, os dados estabelecidos ao terminar o processo da análise de conteúdo aplica ao *corpus* – se retira uma ou mais consequências que resultem necessariamente daquelas proposições. Trata-se aqui, de voltar às hipóteses para, por meio dessa inferência, avaliar até que ponto forma comprovadas. Caso uma ou mais hipóteses hajam sido, pelo contrário, refutadas pelos resultados da análise de conteúdo, será preciso verificar a razão de tal coisa ter acontecido e, conforme as circunstância, completar, modificar parcialmente ou substituir as hipóteses em questão; e, a seguir, recomençar a análise ou pelo menos, introduzir nela as consequências de tais operações.

Realizamos uma comparação significativa entre as diferentes imagens contidas no reverso de cada moeda, fazendo uma primeira leitura ou decodificação dos símbolos existentes, nas fichas do catálogo. Assim, foi possível encontrar e identificar determinados elementos que representavam a ideologia política, militar ou religiosa da época.

Em tais representações, política e estética estavam intimamente ligadas tanto em Roma quanto na Europa Medieval. As moedas associavam-se tanto à propaganda ideológica quanto à política. As peças não apenas são instrumentos importantes para estabelecer a datação de documentos que chegaram até nós sem seu contexto original, como têm grande valia, em si mesmas, por meio de nossa compreensão desses “retratos” de uma realidade antiga.

Segundo Nieto Soria, o poder dos símbolos expresso nas moedas, tem uma função de mídia, de propaganda, mas também funciona como legitimador de uma dinastia ou elite social⁵. De la Flor confirma essa visão de Nieto Soria à iconografia, fazendo uma alusão à numismática como um monumento de legitimação do Estado, uma tentativa de manter inalterado o *status quo*. Trata-se do surgimento de representações de águias, leões, como também de cruzeiros, da fênix, de reis e imperadores ou de personagens pertencentes a uma elite político-econômica que representa a órbita de ação do poder.⁶

Representações ligadas à religiosidade

Neste artigo pretendemos discutir apenas os temas ligados à religiosidade, que irá influenciar, direta ou indiretamente, tanto as cunhagens

medievais (D. Fernando em Portugal e Luís IX na França), quanto as modernas (D. Manoel, o venturoso em Portugal e D. Pedro II no Brasil).

Outras representações, como: A vitória, cavaleiro derrotando um inimigo, prisioneiros suplicantes e, legionários com o lábaro indicando as suas respectivas legiões, serão analisadas posteriormente.

O emblema religioso encontrado com frequência nas moedas dos séculos IV e V é o cristograma, identificado no *reverso* (comumente conhecido por *coroa*) das peças. É a representação do sinal PX que, segundo Eusébio de Cesaréia, Constantino viu aos céus antes da batalha contra Maxêncio ao norte de Roma⁷. Neste caso este símbolo pode ser mostrado sozinho, circundando todo o campo da moeda (como nas cunhagens de Magnêncio entre os anos de 345 e 350); acompanhado da legenda *in hoc signo vinces* (cunhadas por D. Manoel de Portugal entre os anos de 1490 e 1500, e, posteriormente, entre 1825 e 1888, por D. Pedro I e D. Pedro II no Brasil Monárquico); ou ainda em outros temas que, segundo as nossas pesquisas, chamaremos de secundários.

Tais temas como o Imperador Navegando, Constâncio II (figura militar) em uma embarcação, com o lábaro na mão esquerda (cristograma na ponta), sendo observado por uma figura feminina próxima, o sinal de Constantino é representado em um plano menor, dando um destaque maior a imagem do monarca.

O mesmo ocorre em outra representação onde a figura do imperador vem acompanhada por dois observadores. Novamente na imagem central, o monarca está de uniforme militar, muito semelhante as armaduras utilizadas pelos reis medievais em suas cunhagens (chamadas de *encouraçado*), com o lábaro (cristograma) na mão direita, sendo observado por duas figuras masculinas com as mãos voltadas para trás (como se estivessem amarradas). Outros imperadores, como Teodósio I e Justiniano, cunharam moedas com esta representação.

Os principais *exergos*, espécie de sigla encontrada na base da moeda (no *reverso*), que identifica as várias casas de cunhagens onde as peças foram confeccionadas, são: AQP* (Aquiléia), PARL, ARLQ, PCON (Arles), ESIN (Siscia), ALE, SAMAN (Alexandria), SMAL, SMALA, SMANH, SMANS (Antioquia), TSA (Tessalônica), TRS (Treves), CONSA, CONS (Constantinopla) entre outras.

Ao analisarmos a moeda como documento, ela poderá nos informar sobre os mais variados aspectos de uma sociedade. Tanto político e estatal, como jurídico, religioso, mitológico e estético. Segundo Róldan Hervás, é no campo das idéias políticas e da propaganda onde o serviço da Numismática torna-se mais fecundo para a História⁸. Nela podemos contemplar a efigie do soberano, enquanto os reverso mostram suas virtudes e a prosperidade da época. "*Felicitas Temporum, Restitutio Orbis, Victoria e Pax Augusta...* são slogans de propaganda"⁹.

Donis Dondis afirma que, para os analfabetos, a linguagem falada, a imagem e o símbolo continuam sendo os principais meios de comunicação. E dentre eles apenas o visual pode ser mantido em qualquer circunstância prática. Isso é tão verdadeiro como tem sido ao longo da História. "...Na Idade Média e no Renascimento, o artista servia a Igreja como propagandista...O comunicador visual tem servido ao imperador e ao comissário do povo...a comunicação pictórica dirigida aos grupos de baixo índice de alfabetização, se pretende ser eficaz, deve ser simples e real"

¹ As fontes numismáticas utilizadas para esta comunicação fazem parte do acervo do Museu Histórico Nacional, medalheiro de número 8, lotes 26 ao 29, lâminas de

números 1 ao 6.

² Anotações de aulas ministradas pelo Prof. Dr. Ciro Flamarion Santana Cardoso.

³ BERELSON, Bernard. *Content Analysis in Communication Research*. New York: New York University Press, 1952. p. 78.

⁴ LASSWELL, Harold D. et al. *Language of Politics Studies in Quantitative Semantics*. Cambridge (Mass): Massachusetts Institute of Technology Press, 1965. p. 95.

⁵ NIETO SORIA, Jose Manuel. *Ceremonias de la Realeza. Propaganda y Legitimacion en la Castilla Trastámara*. Madrid: Nerea, 1993. p. 19.

⁶ FLOR, Fernando R. de la. *Emblemas Lectures de la Imagem Simbólica*. Madrid: Alianza, 1995. p. 301.

⁷ EUSEBIUS PAMPHILI, Bispo de Cesaréia. *De Vita Constantini*. Leipzig: Heikel, 1902. p. 21.

⁸ RÓLDAN HERVÁS, J.M. *Introducción a la Historia Antigua*. Madrid: Istmo, 1975. p. 166.

⁹ Ibid. p. 167.

O CARRILHÃO DE SETE SINOS DAS CANTIGAS DE SANTA MARIA: NOVAS INTERPRETAÇÕES E RECONSTRUÇÃO

Alcimar do Lago Carvalho* e Pedro Hasselmann Novaes**

Introdução

Durante a seleção de peças para um programa dedicado às *Cantigas de Santa Maria*, de Alfonso X, O Sábio, obra das mais grandiosas e representativas da Europa do século XIII, membros do conjunto de música medieval *Atempo*, do Rio de Janeiro, realizaram uma pesquisa acerca de instrumentos a serem utilizados para a sua execução. Assim, foi de fundamental importância a observação das iluminuras representando músicos com seus respectivos instrumentos que acompanham as páginas iniciais das quarenta cantigas de louvor existentes na versão dessa coleção conhecida como *Codex Princeps* (c. 1270). Essa é a fonte mais completa sobre o instrumentário do século XIII, embora não exista qualquer descrição ou informação escrita mais detalhada associada. No total, cerca de cinquenta instrumentos diferentes, dos mais variados tipos, especialmente de cordas e sopros, são representados nessas iluminuras¹. Alguns desses instrumentos parecem ter similares ainda hoje nas tradições folclóricas ibéricas e árabes, enquanto outros parecem ter caído em total desuso, como é o caso do carrilhão portátil de sete sinos, representado junto à cantiga de número quatrocentos, a última de louvor da coleção.

Descrição da iluminura e interpretações prévias

A iluminura existente no folio 359 do *Codex Princeps*, nosso principal foco de atenção neste ensaio, retrata um músico tocando uma espécie de carrilhão, onde estão dispostos sete pequenos sinos inseridos em uma estrutura semelhante a uma caixa com as faces abertas sustentada por tripés. O instrumentista aciona os sinos através de estruturas alongadas ligadas aos badalos dos sinos, posicionadas abaixo do instrumento. A extremidade inferior de cada uma dessas estruturas alarga-se em círculo, onde uma inscrição está disposta. As duas primeiras estruturas estão cobertas pelas mãos do músico, que está posicionado lateralmente ao instrumento, provavelmente para não encobri-lo.

É importante ressaltar que esse tipo de instrumento musical é único na iconografia medieval, e que, nas inúmeras outras fontes, conjuntos de sinos de tamanho pequeno estão dispostos em algum tipo de estrutura fixa, sendo acionados diretamente através de martelos ou baquetas, podendo ou não possuir badalo. O número de sinos desses conjuntos pode variar nas fontes iconográficas de três a quinze. Os grandes sinos da época, por sua vez, sempre possuíam badalo e eram dispostos nas torres das construções, preferencialmente em número de quatro², sendo acionados indiretamente através de cordas ou correias de couro³. Logo, a partir do século XIV, enquanto os pequenos carrilhões ou conjunto de pequenos sinos caíam em desuso⁴, os carrilhões de grandes sinos das torres aumen-

* Museu Nacional (UFRJ). Endereço para correspondência: Caixa Postal 68044, 21944-970, Cidade Universitária, Rio de Janeiro, RJ – Brasil.

** Instituto Villa-Lobos, Universidade do Rio de Janeiro (UNIRIO).

tavam e ganhavam uma espécie de controle remoto, concentrado em um teclado.

Até o momento, algumas impressões superficiais sobre esse curioso instrumento foram registradas: Homo-Lechner⁵ afirma que correias de couro (*lanières*) fixadas aos badalos viabilizam a sua ação, à semelhança dos sinos das torres daquele tempo; Llorens⁶ comenta que os seus sinos deveriam ser tangidos pelos respectivos badalos (provavelmente por considerar as tais estruturas alongadas descritas como extensões dos próprios badalos); Montagu⁷ afirma que essa forma de carrilhão é única, e representa um conjunto de sinos tocados por um controle remoto. Assim, considera as estruturas alongadas como uma série de alavancas prostradas de sua caixa, e que requer apenas arames e um teclado para ser convertido em um instrumento semelhante aos carrilhões flamengos posteriores, dispostos em torres. Conclui, então, que esse instrumento pode ter dado origem aos carrilhões das torres dos Países Baixos, após a dominação espanhola dessa região.

Novas interpretações

Ao observar com atenção a iluminura pode-se perceber e imaginar a estreita abertura existente ao longo de toda a extensão inferior do instrumento, por onde passam as extremidades inferiores das tais estruturas alongadas ligadas aos badalos dos sinos. Se a ação entre o badalo (enganchado em uma alça na região central superior da superfície interna do sino) e a tal estrutura alongada fosse direta, funcionando como uma espécie de extensão do badalo, a amplitude de ação de sua extremidade inferior, onde o instrumentista age, deveria ser maior que a da boca do sino. Isso não parece ser possível no caso, já que para uma ação frontal (sendo a estrutura alongada puxada para a frente ou empurrada para trás), o que seria a mais natural de imaginar, não haveria espaço suficiente para que os badalos tocassem a borda interna do sino. Se, por outro lado, imaginarmos uma ação para os lados, implicaria no contato entre duas ou mais dessas estruturas antes que os badalos tocassem os respectivos sinos. Mesmo que esse tipo de ação fosse possível, o resultado sonoro provavelmente não seria satisfatório, pois, como o retorno do badalo seria muito lento e um tanto descontrolado após cada ataque, visto que a amplitude de deslocamento da estrutura alongada seria maior que a da própria boca do sino, o sino não soaria de forma conveniente, havendo também grande imprecisão nos ataques. Podemos descartar esse possível modelo de ação também através de justificativas musicais. Se sete sinos pequenos estão presentes nesse instrumento, emitindo sons fundamentais muito agudos, provavelmente na faixa entre uma a duas oitavas acima da voz cantada mais aguda, podemos imaginar que realizaria um papel de solista ou dobraria as melodias dos refrões com os cantores, ou ainda os acompanharia por meio de bordões e procedimentos heterofônicos. Além disso, devido a pequenas irregularidades estruturais próprias de sua manufatura, os sinos podem fazer soar notas (fundamental e harmônicos) com diferenças acentuadas de afinação, em função do local onde são percutidos. Se o local exato onde o badalo irá tocar na borda de cada sino pode ser escolhido e mantido, a afinação do instrumento poderá estar mais assegurada. Assim, a ação sobre tais sinos deveria ser necessariamente muito precisa, diferentemente daquela utilizada para a ação de sinos de tamanho grande, que nessa época, quando utilizados para a música, provavelmente promoviam bordões frouxos para as melodias.

Assim, a partir dessas inferências, interpreta-se que um sistema me-

cânico simples deveria ser utilizado para a ação de cada sino, em concordância com Montagu⁸ que considera as estruturas protrusas como uma série de alavancas. Assim, essas alavancas poderiam (ou deveriam) suportar dois eixos, articulados no badalo (móvel, localizado na extremidade superior de cada alavanca) e no bordo interno da caixa (fixo, localizado na região mediana de cada alavanca), permitindo que suas extremidades inferiores passassem a ter uma função análoga a das teclas. Quando empurradas para trás, trariam o badalo à frente, percutindo no bordo interno anterior do respectivo sino.

A extremidade inferior alargada em círculo de cada alavanca poderia ter uma função anatômica para o músico, facilitando a sua manipulação, ou pode representar uma espécie de alegoria na representação do instrumento. Após uma observação mais atenta, pode-se perceber que as inscrições existentes nesses locais, uma em cada extremidade inferior, são caracteres latinos representando sete graus de uma escala diatônica em um determinado modo, notação essa conhecida como alfabética. Se as extremidades inferiores das alavancas não fossem alargadas, não haveria espaço suficiente para dispor tais inscrições nessa pequena iluminura. Embora as duas primeiras alavancas estejam cobertas pelas mãos do músico, percebe-se com alguma atenção que os demais caracteres estão dispostos a complementar uma escala musical (A/B?/C/D/E/F/G). O caractere de definição mais dúbia seria aquele disposto no quinto sino, representando a nota mi, que mais se parece com um “H” do que com o esperado “E”. De qualquer forma, o caractere “H” parece também ter sido utilizado na época para representar essa nota⁹. Existiam já há alguns séculos anteriores à composição das *Cantigas*, pelo menos duas interpretações relativas à distribuição dos intervalos sobre esse tipo de notação: uma relacionava os caracteres citados às notas lá, si, dó, ré, mi, fá, sol, respectivamente, e foi especialmente preconizada pelo Abade Odo de Cluny (n 878/9). Já para o monge Hucbaldo (c. 840 – 930), A/B/C/D/E/F correspondiam às notas dó, ré, mi, fá, sol, lá¹⁰. Evidentemente, não se deve associar esse tipo de notação exclusivamente às alturas absolutas, embora seja inevitável a opção por uma ou outra distribuição dos intervalos no momento da manufatura de um instrumento. Com relação à disposição dessas notas no instrumento ilustrado, também existe a possibilidade de se interpretar a distribuição dos sete sinos representando as sete notas musicais, como sendo puramente alegórica.

Construção de instrumentos análogos

A partir das considerações acima expostas, algumas possibilidades foram testadas com a finalidade de se construir instrumentos análogos ao ilustrado na citada iluminura. Até o momento, foram construídos dois diferentes exemplares, e abaixo estão descritas brevemente as principais etapas seguidas:

1) Escolha do conjunto de sinos - Essa etapa é a mais complexa, visto que envolve a seleção dos sinos, de sua altura, afinação e timbre, além das escalas e modos que se requererá do instrumento. Julgamos que até mesmo o número de sinos a ser utilizado pode ser questionado, se considerarmos a condição da iluminura, em relação ao número de sinos e notas musicais, como alegórica. No atual momento dessa pesquisa não encontramos também um argumento decisivo que nos permitisse estabelecer uma das opções quanto à distribuição dos intervalos como sendo a correta, entretanto, a interpretação do monge Hucbaldo responde de forma

mais satisfatória aos modos e tessitura empregados nas *Cantigas*. Por outro lado, um argumento a favor da aplicação do sistema proposto por Odo de Cluny reside no fato dele haver, de acordo com Le Vot, vingado nos séculos subseqüentes. A julgar pelo que Le Vot afirma¹¹, o sistema de Huchbaldo não teria encontrado a mesma sorte, o que torna esta hipótese menos provável quanto a sua aplicação em um repertório da segunda metade do século XIII. Essas são questões dignas de aprofundamento, e que este ensaio não se propõe a abarcar.

Até o momento, para a manufatura desses carrilhões, utilizaram-se sinos *Noah* (Índia, com badalo de madeira) e Chocalhos (Nordeste do Brasil, com badalos de metal), ambos feitos com ferro forjado, cobertos com cobre. Em função da disponibilidade de obtenção e afinação desses sinos, foram usados conjuntos de nove e sete sinos, respectivamente. Tais sinos são destinados primariamente à sinalização, reconhecimento, e também, para afastar maus espíritos, podendo ser pendidos em animais domésticos, pórticos e residências.

Embora não tenhamos qualquer evidência sobre a estrutura dos sinos do carrilhão das *Cantigas de Santa Maria*, talvez sinos fundidos em bronze, rústicos, à semelhança daqueles utilizados pelos monges tibetanos, sejam similares atuais adequados. Sinos de mão (*handbells*) de bronze, populares em várias partes do mundo, e que podem ser comprados com certa facilidade, afinados, talvez não sejam adequados, pois em sua fabricação são utilizadas técnicas desenvolvidas a partir do século XV, como prensas e tornos giratórios para metal¹². Por outro lado, sinos de ferro forjado são mais leves e mais facilmente afináveis, e devem ser também considerados para a reconstrução desse instrumento. Ambos os tipos de construção de sinos, a partir de ferro forjado ou bronze fundido, possuem testemunhos arqueológicos na Idade Média européia¹³.

2) Construção da caixa do instrumento – Molduras de madeira foram devidamente cortadas, encaixadas e pregadas, de forma que quatro lados, o superior, o inferior, o frontal e o traseiro, ficassem abertos. As duas laterais foram construídas de placas de madeira inteiriça, ornamentadas com figuras vazadas. As dimensões da caixa estão relacionadas com a altura e a largura do maior sino (levando-se também em conta a ação de seu badalo), e com o espaço total a ser ocupado pelo conjunto de sinos (um ao lado do outro, algo separados).

3) Amarração dos sinos na caixa – Os sinos foram dispostos e fixos, dos mais graves para os mais agudos, através de suas hastes, a um par de cadarços entrelaçados, estirados entre as regiões superiores das laterais da caixa, onde foram amarrados, ao longo da sua abertura superior. Cadarços mais finos também foram amarrados perpendicularmente, estirados entre as duas molduras superiores, da frente e de trás da caixa, separadamente, entre todos os sinos, passando através do par de cadarços que sustentam os sinos, fornecendo a sustentação necessária. Dessa forma, embora fixos, os sinos podem ser movimentados para frente e para trás, estando livres para soar, e o movimento de cada sino não se propaga para os outros.

4) Construção das alavancas – Cada alavanca foi montada a partir de uma haste principal de madeira, cuja largura deve ser maior que a do badalo do respectivo sino. Na parte superior, duas pequenas hastes de madeira de mesmo comprimento, protruas, estão fixadas lateralmente, uma a cada lado, de maneira que o conjunto se assemelha a um garfo bifido. Entre os ápices perfurados das duas pequenas hastes está um laço de cordonete que funcionará como um eixo móvel. Abaixo desse, na haste

principal de madeira, foi fixado na face anterior, perpendicularmente, uma pequena haste cilíndrica de madeira que funcionará como um eixo fixo. Os comprimentos das hastes principais, do par de pequenas hastes, do posicionamento do eixo fixo e de seu comprimento, são matéria de regulagem, sendo função de cada sino e de seu posicionamento na caixa. Por outro lado, o comprimento da parte inferior da haste principal é o mesmo em todas elas, e deverá ser estabelecido *a posteriori*. Uma forma alternativa de dispor a extremidade inferior da haste principal, testada em um dos conjuntos montados, é de fixar outra peça de madeira à frente, que funcionará como tecla, em um ângulo de 90° em relação ao seu corpo.

5) Preparação dos badalos dos sinos - os badalos foram retirados e o gancho apical que articula com o sino, que também tem a função de um eixo fixo, foi coberto com uma camada de linha grossa, evitando a produção de ruídos na ação do instrumento. Na metade exata do comprimento do badalo foi produzida um sulco em sua volta.

6) Montagem do conjunto – Os badalos foram enlaçados pelos cordonetes dos ápices das pequenas hastes, de forma que cada cordonete se assente no sulco do badalo, passando a ter a função de um eixo móvel. Assim, a metade inferior do badalo se movimentará no espaço entre as duas pequenas hastes e o limite anterior da haste principal. O conjunto formado pelos badalos e alavancas foram ligados aos sinos através dos ganchos dos badalos. Em seguida, as hastes cilíndricas foram encaixadas em um entalhe do bordo interno da moldura frontal inferior. A soma do comprimento dessas hastes de todos os sinos do conjunto corresponde exatamente ao comprimento total desse entalhe. Cada eixo cilíndrico foi amarrado em dois pontos ao bordo interno da moldura frontal inferior. Dessa forma, as extremidades inferiores de todas as alavancas ficam protrusadas da abertura inferior do instrumento.

Quando o instrumento é disposto devidamente sob tripés, e as alavancas estão devidamente reguladas, as suas extremidades inferiores ficam levemente oblíquas, voltadas à frente do instrumento. Pequenos golpes para trás nessas extremidades inferiores, com a ação do instrumentista, fazem com que os badalos batam de maneira precisa no bordo interno inferior dos respectivos sinos, e retornem imediatamente à posição de repouso. Para isso, o laço do eixo móvel deverá estar adequadamente disposto e tenso, de forma que quando o badalo for jogado a frente, a tensão do laço aumenta, contribuindo para o seu retorno.

A forma alternativa de se dispor as extremidades inferiores das hastes principais em um ângulo de 90° facilita a disposição do instrumento, que assim pode ter pés e ser disposto em mesas ou bancadas, dispensando os tripés. Deste modo, as extremidades inferiores das alavancas passam a posição horizontal. O segundo modelo foi assim concebido.

Avaliação dos instrumentos construídos

Embora ainda seja muito cedo para avaliar a importância do “novo” instrumento construído, características gerais de execução e impressões relacionadas com a sua utilização prática no repertório das *Cantigas de Santa Maria* foram registradas. É importante ressaltar, que ambos os modelos, variantes quanto à orientação das extremidades inferiores das hastes principais, são igualmente funcionais, sendo, obviamente, o modelo com hastes horizontais o mais prático em termos de transporte e disposição.

Sob o ponto de vista estrutural, tais instrumentos são bastante resistentes ao transporte e manuseio, sofrendo pouca ou nenhuma variação perceptível em relação à regulagem e afinação. O toque com as pontas dos

dedos no ápice das alavancas deve ser rápido e bastante leve, sendo a mudança de uma para outra um pouco dificultada pela separação desigual das alavancas, que é função da separação entre os sinos. Assim, as alavancas estarão mais afastadas do lado esquerdo do instrumento, e mais próximas do seu lado direito. Essa característica parece limitar a construção desse instrumento a sinos pequenos. Sinos de tamanho grande, além de serem pesados, o que comprometeria a portabilidade do instrumento, se colocados lado a lado, estariam afastados demais para serem manipulados com a mecânica descrita. Nesse caso, como sugerido por Montagu¹⁴, só a ligação das alavancas a um teclado propriamente dito, poderia permitir a sua devida manipulação.

Quanto as principais características sonoras do instrumento (não a dos sinos) são destacadas: a precisão nos ataques, a possibilidade de grande agilidade de execução e pouco controle dinâmico. Diante dessas possibilidades, tais instrumentos podem ser utilizados para a realização de solos, para dobrar as melodias com cantores e outros instrumentistas, para reforçar notas principais das melodias, acentuar variações tocadas paralelamente à voz principal, pondo em evidência elementos heterofônicos. A hipótese de que a representação das sete notas musicais seria possivelmente alegórica mostrou-se enfraquecida, pois essa extensão, disposta em um dos instrumentos construídos, aliada a agilidade decorrente da execução com as teclas, permite tocar refrões inteiros de algumas *Cantigas* e acompanhá-las confortavelmente, fazendo desse carrilhão um modelo satisfatório para esse repertório.

O método utilizado para a reconstrução desse tipo de instrumento passa, de maneira mais direta, pelo estudo crítico das fontes iconográficas e de referências literárias, que muitas vezes ajudam a contextualizar o seu uso. Por outro lado, é indispensável avaliar o seu comportamento e funcionalidade na execução de um repertório apropriado. Nesse momento, estaremos considerando o desempenho para além da funcionalidade mecânica, pois a prática musical envolve, é claro, apreciação estética: análise musical e conhecimento do contraponto contemporâneo ao repertório e um forte componente de subjetividade – próprio da arte – que se reflete especialmente na concepção de acompanhamentos para um repertório monofônico, como é o caso das *Cantigas de Santa Maria*. Essa dupla orientação vai permitir a escolha de peças musicais, ornamentos e acompanhamentos que, até onde possamos inferir, se julguem idiomáticos.

Fazemos um paralelo com o estudioso da Historiografia, que não pode esperar adquirir uma maneira de pensar idêntica à do homem medieval. Ele busca a compreensão – carregada inevitavelmente do olhar moderno – de mentalidades que mantêm pontos de contato, mas que também se distanciam da sua própria cultura. Da mesma forma, essa pesquisa não pode ter a pretensão de restaurar sonoridades e de conceber e fazer música à maneira dos homens do século XIII. A impossibilidade de “restituir” a música do homem do passado não deve invalidar a tentativa de aproximação de seus símbolos, suas referências estéticas, seu idioma musical. É essa curiosidade consciente que, a nosso ver, deve orientar a teoria e a prática da música medieval e da música antiga como um todo.

¹ LLORENS, José Maria. Estudio histórico musical. In: _____. *Cantigas de Santa Maria de Alfonso X El Sabio*. Madrid (?): Servicio de Publicaciones del Ministerio de Educación, [s.d.]. p. 32-40.

² “Latim *quattrinionem*, literalmente “conjunto de quatro sinos”. COTTE, Roger J. V. *Música e simbolismo. Ressonâncias cósmicas dos instrumentos e das obras*. São Paulo: Cultrix, 1990. p. 183.

³ HOMO-LECHNER, Catherine. *Sons et instruments de musique au Moyen Age. Archéologie musicale dans l'Europe du VII au XIVe siècle*. Paris: Errance, 1996. p. 127.

⁴ LLORENS, José Maria. op. cit. p. 38.

⁵ HOMO-LECHNER, Catherine. op. cit. p. 128.

⁶ LLORENS, José Maria. op. cit. p. 38.

⁷ MONTAGU, Jeremy. *The world of medieval & renaissance musical instruments*. Woodstock: The Overlook Press, 1980. p. 48-49.

⁸ Ibid. p. 48-49.

⁹ COTTE, Roger J.V. op. cit. p. 24.

¹⁰ LE VOT, Gerard. *Vocabulaire de la Musique Médiévale*. [S.I.]: Éditions Minerve, 1993. p. 138-139.

¹¹ Ibid. p. 138-139.

¹² GIMPEL, Jean. *A revolução industrial da Idade Média*. Rio de Janeiro: Zahar, 1977. p. 219-222.

¹³ HOMO-LECHNER, Catherine. op. cit. p. 124.

¹⁴ MONTAGU, Jeremy. op. cit. p. 48-49.

AS TÁTICAS FEMININAS E AS ESTRATÉGIAS MASCULINAS NA VIDA DE SANTA MARIA EGIPCÍACA

Fabricia A. T. de Carvalho*

A minha pesquisa, que tem como temática a mulher, o corpo e o pecado na Idade Média do século XIII, tem priorizado o estudo de um tipo de documento, a hagiografia. Em especial aquelas que foram produzidas, copiadas na Península Ibérica do século XIII. Nesta comunicação estou trabalhando com a *Vida de Santa Maria Egipcíaca*¹ (VME), um texto que devido as suas várias traduções e manuscritos preservados, provavelmente foi muito conhecido naquele território.

O texto dessa hagiografia, versificado em castelhano, é anônimo e foi escrito no século XIII. A primeira versão deste relato foi compilada, talvez retirada da tradição oral, por Sofrônio, bispo de Jerusalém, no século IV e traduzida para o latim por Paulo Diácono no século VIII. Este manuscrito encontra-se na Biblioteca do Mosteiro de Escorial, sob o código h.I.13. A versão que estou analisando e que apresentarei sintetizada, pode ter sido inspirada por um outro texto, em provençal, escrito por volta do século XI.

Segundo a fonte, Maria Egipcíaca foi uma mulher de extraordinária beleza, que procurou satisfazer todos seus prazeres carnavais sem se preocupar em obedecer a seus pais e a Deus. Em um dado momento de sua vida desregrada, se arrependeu de seus pecados e resolveu se penitenciar, por meio de uma austera vida ascética no deserto, através da qual alcançou a santidade.

As hagiografias, de um modo geral, eram veículos de propaganda das vidas dos santos e de seus milagres, servindo como instrumentos portadores de mensagens e admoestações dos pregadores para os fiéis. As mensagens revelavam o lado benevolente do cristianismo com os pecadores arrependidos. Por sua vez, as admoestações implicavam na observação que o indivíduo deveria fazer para ser merecedor da bondade cristã, mesmo que para isso tivesse que fazer uso da penitência e da mortificação da carne. Ou seja, eram textos didáticos que buscavam a edificação dos fiéis através de exemplos, além de promover a disseminação das representações, dos dogmas e dos sacramentos da Igreja Romana. Porém, não poderiam deixar de apresentar traços comuns com a realidade vivida pelo público alvo, para que a empatia fosse satisfatória e eficaz na intenção de inculcar preceitos.

O historiador Mario Pilosu chama atenção para o fato de que as hagiografias, as vezes transformadas em exempla (pequenas vidas de santos) e vindas de uma tradição bíblica ou cristã, estavam repletas de acontecimentos milagrosos e castigos divinos para chamar e prender atenção dos ouvintes, principalmente em relação às transgressões e proibições do sexo.² Como exemplo posso apresentar as vidas de Taís, meretriz, Maria Madalena e Maria Egipcíaca. Essas hagiografias são explícitas e enfáticas em relação às repreensões, pois trazem bem descritos os desvios cometidos pelas santas antes de se arrependerem e de qual forma elas conseguiram se penitenciar.

* Aluna do curso de Graduação em História da UFRJ .

Os conceitos teóricos que estarão norteando a análise da fonte foram construídos através das proposições feitas por Michel de Certeau. A estratégia foi definida por este autor como a ação de criar discursos que sejam capazes de se articular em determinados espaços com a finalidade de dominá-los, a partir do momento em que é definido quem exerce o poder.³ As táticas são mecanismos utilizados por quem sofre as coerções estratégicas para burlá-las, fugindo do controle exercido por quem está no “lugar do poder.”⁴

O texto hagiográfico apresenta as estratégias de moldação dos fiéis, principalmente do sexo feminino, e as razões para a efetivação deste controle. Porém, acredito, e esta é a hipótese deste trabalho, que além de apresentar as estratégias de controle, a Vida de Santa Maria Egípcíaca⁵ não poderia se furtar de demonstrar, também, as táticas de subversão utilizadas pelas mulheres. A relação estabelecida entre a estratégia e a tática é uma relação dialética. É pela existência da tática e talvez pela sua realização que a estratégia fosse tão necessária e presente.

As hagiografias, como já foi dito, são textos que procuram passar mensagens e admoestações. Seria imprudência afirmar que as hagiografias retratam fielmente uma sociedade. Por isso, concordo com Carlo Ginzburg quando afirma que “o fato de uma fonte não ser objetiva não significa que seja inutilizável.”⁶ Mesmo que as estratégias e as táticas não correspondam com exatidão ao que acontecia nas relações entre homens e mulheres, elas nos fornecem indícios do que deveria ocorrer.

Na época medieval, normalmente, quem sabia ler e escrever eram os leigos e clérigos cultos. Diante disto, posso concluir que possivelmente o autor da Vida era um homem e com algum conhecimento dos textos teológicos, talvez um homem da Igreja Romana, pois cita Agostinho de Hipona. Creio também que o público alvo não eram as mulheres, mas sim os homens, pois é a eles que o autor se dirige no início da obra: “Assim começa a vida da Senhora Santa Maria Egípcíaca, ouvi varões uma razão que não há se não verdade, escuta de coração se queres de Deus perdão”⁷. Nada mais lógico, pois se a tarefa de controlar as mulheres era dada a eles, que soubessem então quais eram as formas e maneiras delas tentarem subverter este domínio. Por isso, era necessário alertá-los das táticas que elas utilizavam, para que as estratégias de controle fossem eficazes. Ora, se a hagiografia apresentava as estratégias dos homens, posso considerar a própria como uma estratégia, porque mesmo a fonte estando dirigida aos homens não é possível esquecer que as vidas de santo também eram lidas para o público em geral, atingindo assim as mulheres.

Os homens da Igreja eram os principais formadores e disseminadores de conceitos e preceitos de como as mulheres deveriam se comportar na vida íntima e no seio da sociedade. A mulher era considerada pelos eclesiásticos como uma criatura de natureza inferior, associada regularmente à maior parte dos pecados como desobediência, vaidade e, sobretudo, luxúria. É calçado nesses desvios, tidos como intrínsecos à natureza da mulher, que o autor da fonte irá construir toda sua argumentação de controle e cerceamento das ações femininas. A fonte apresenta Maria como uma mulher que possuía todos esses atributos tidos como negativos, principalmente a desobediência. A santa não obedecia seus pais. Diz sua mãe: “teu pai maldiz a hora em que tu nasceste porque seu conselho não seguiste, a mãe assim a castigava e de seus olhos chorava, Maria pouco ligava, pois a juventude a governava”.⁸ A ênfase é estrategicamente colocada na desobediência que Maria tinha em relação a seus pais, pois obedecia somente

a juventude, ou seja, o vigor, a beleza, o desejo. E por estar sob sua influência era levada para a “ má vida”.

Na sociedade medieval a mulher estava submetida ao pai, aos irmãos e quando casasse, ao marido. Assim, ela estaria sempre sob as ordens de um homem. A historiadora Carla Casagrande afirma que no século XIII reforçou-se a idéia de que a mulher deveria estar sempre sob a tutela ou custódia dos homens, pois acreditava-se que eram seres inferiores dotados apenas de sentimentos, sem racionalidade ou discernimento. Na fonte, isso aparece no trecho transcrito acima e é corroborado na caracterização que o hagiógrafo faz da santa, como uma mulher guiada apenas pelos seus prazeres: “ Porque era bela e gentil, confiava muito em sua juventude. Tanto amava fazer seus prazeres que não cuidava de outros deveres.”⁹

A Igreja participava ativamente na manutenção da custódia feminina, instituindo práticas regulamentadoras como, por exemplo, a confissão, a penitência e o casamento.¹⁰ Há um desenvolvimento da teologia do casamento, apontada pelas legislações dos concílios lateranenses. Assim, ele tornou-se um dos principais meios de controle social e sexual. Na hagiografia ele é oferecido a Maria, pela mãe, como uma forma de se manter em uma vida correta e dentro dos padrões da época. Para Jacques Rossiaud, o casamento significava a volta de um equilíbrio social, pois a sexualidade passava a ser controlada pelo fiel e pela igreja, que sacralizou suas intenções, reabilitando perante Deus o ato carnal.¹¹ O casamento também era uma estratégia para manter sob o olhar vigilante da Igreja as relações sociais naquele período. Ele representava a formação de alianças políticas e econômicas entre as famílias, pois era uma união monogâmica indissolúvel, além de manter os laços de controle sobre as mulheres que passavam do jugo dos parentes (pais e irmãos) para o do marido.

Outra forma de controle apresentada no texto é o mosteiro: “ filha cara, diz sua mãe, por que não crês em teu pai, se te mantiveres em um mosteiro nós teremos grande alegria”.¹² Neste caso, a mulher ficaria sob a tutela dos homens da Igreja. Além de controlar a vida das mulheres, a Igreja desejava também controlar a vida ascética daquelas que se retiravam do mundo, pois a forma de vida errante no deserto tinha o mesmo peso que não seguir os preceitos de tutelamento da vida social comum medieval, ou seja, a mulher não estaria sob a vigilância que lhes resguardaria do mal que poderiam causar a si mesmas estando responsáveis pela sua vida religiosa. A historiadora Joyce Salisbury afirma que as mulheres que procuravam o ascetismo enxergavam nele a possibilidade de romper com os padrões esperados, a obediência e o tutelamento. Ou seja, a abdição da sexualidade fornecia às mulheres uma independência inaceitável para os homens da igreja.¹³

A ordem social dominada pelos homens, segundo Casagrande, não concede à mulher um lugar, a menos que seja sob a custódia masculina, para o seu próprio bem e, principalmente, o da sociedade. Para a autora, “ a custódia está para indicar tudo o que pode e deve ser feito para educar as mulheres nos bons hábitos e para salvar sua alma: reprimir, vigiar, enclausurar, mas também proteger, preservar, cuidar”.¹⁴ A causa apontada na VME que Maria a se desviar do caminho pretendido e esperado das mulheres é que ela não estava submetida a nenhum tipo de autoridade. Quem a governava era a juventude e seus prazeres, ou seja, ela representava fielmente o pensamento masculino sobre as mulheres, seres governados apenas por sentimentos sem qualquer discernimento.

A luxúria, que era corriqueiramente associada à mulher, aparecia juntamente com a vaidade como principais pecados e motivos para que as

mulheres fossem vigiadas. Analisando a fonte, percebi que a causa maior atribuída pelo hagiógrafo para as atitudes de Maria é sua luxúria e jactância desmedidas, bem como a influência do diabo em suas decisões. O autor da hagiografia descreve a beleza e o gabo de Maria detalhadamente:

Naquele tempo que viveu não nasceu outra tão bela
 Nem rainha nem condessa vistes como ela (...)
 Olhos negros e sobre a alva fronte fartas sobranceiras (...)
 Seus seios são como maçãs (...)
 Em boa forma foi talhada, não era nem gorda nem magra
 Não era alta nem baixa, mas de boa medida (...)
 No pior dia da semana não vestia roupas de lã
 Nunca calçava outras sandálias se não de cordão talhadas
 Pintadas com ouro e com prata eram as cordas de seda com que
 as atava (...) ¹⁵

Quanto à luxúria, Maria dava vazão a seus desejos desregradamente:

Os filhos dos burgueses mandou chamar para que a viessem olhar
 Ela os recebe por vontade, para que fizessem seu prazer
 E por fazer todo o seu vício, os mantém em grande delícias
 Em beber e em comer e em farrear passava noite e dia. ¹⁶

Essas ações eram justificadas pelo hagiógrafo como sendo atos influenciados pelo diabo, e por isso mesmo a mulher representava um perigo em dobro para os homens, primeiro porque eles eram levados a cometer o pecado da luxúria e segundo por estarem sob a influência do demônio. Ela deveria, então, ser tutelada, submetida ao controle masculino para evitar que fosse alvo das investidas do demônio e, assim, atingir os homens, como se pode interpretar na citação abaixo:

Tanto diabo havia nela que toda a noite ficava em camisa
 Nunca homem viu cabelos mais belos
 Primeiramente os vai tentando depois os vai abraçando
 E logo se vai com eles deixando e com grande sabor os beijando
 Ninguém foi tão casto que com ela não fizesse pecado. ¹⁷

Todos esses exemplos aparecem como uma forma de exortação e de alerta aos homens, pai, irmãos, maridos ou clérigos, para as táticas femininas de insubordinação e subversão da ordem por eles estabelecida e mantida. Mas, será que as mulheres seguiam os conceitos e preceitos da forma esperada pelos homens, será que elas realmente não esboçavam qualquer reação, ficando mudas como são mostradas?

Segundo o sociólogo Pierre Bourdieu “existe história enquanto existem pessoas que se revoltam, que fazem histórias.” ¹⁸ O sentido desta frase, ou melhor, o que ela propõe, vem apresentar o segundo momento deste trabalho. Até aqui procurei identificar e apresentar as estratégias masculinas de controle, registradas na hagiografia, sobre as mulheres. Mas como já foi dito acima, se as estratégias existiam e era necessário que fossem expostas de forma tão clara e didática, é porque as táticas femininas que procuravam burlá-las também estavam presentes de forma corrente, se não fosse assim qual seria então a finalidade de tantos textos que fornecem os preceitos de comportamento adequado para as mulheres?

Seria ingenuidade afirmar que as táticas femininas encontram-se descritas com a mesma precisão e clareza com que foram descritas as estratégias, até porque a intenção do texto certamente não era educar as mulheres para tais insubordinações. Por isso, só iremos alcançá-las através das próprias estratégias presentes no texto hagiográfico.

A mãe de Maria, depois de se entristecer e se desesperar com o comportamento desviante da filha, lhe diz, ou melhor, lhe suplica que retorne

a uma vida dentro dos padrões de comportamento, para que ela não fosse motivo de desgosto para seus pais. Como é possível perceber, esses versos são os mesmos que foram analisados ao apresentarmos as estratégias, mas para quê repeti-los aqui, quando buscamos identificar as táticas?

Porque é analisando as estratégias que encontramos as táticas e por este motivo irei trabalhar com as mesmas passagens da fonte com que já trabalhei as estratégias. Explicito-me: se a mãe pede a Maria para sair da má vida, é porque ela não se enquadrava nos padrões. A santa negava obediência a seus pais, principalmente a seu pai. Por este motivo, a questão da má vida decorrente de sua desobediência foi tão marcada anteriormente no meu texto.

Maria não quer se casar nem entrar para um mosteiro. Permanecendo no que sua mãe chama de má vida é que ela está subvertendo a ordem, buscando ser responsável por si e por seus atos. As táticas utilizadas pela santa circulam basicamente em três ações: a desobediência, a valorização de sua beleza natural e a prática da luxúria. Porém, esta última consegue amalgamar as duas anteriores, fazendo com que o sexo, a liberdade sexual, seja na verdade sua grande e principal tática de subversão.

Neste ponto estou propondo uma segunda hipótese: a tática de Maria Egípcia era utilizar a sua sexualidade para ser livre. Ela não se submeteu nem à Igreja, entrando para um mosteiro e negando sua sexualidade, nem aceitou sua função social, casar e parir. Estas questões ficam claras ao se verificar como Maria utiliza e manipula a sexualidade. Ela sabia que era bela e realçava esta beleza utilizando roupas finas e objetos forjados com ouro e prata, despertando o desejo dos homens em possuí-la. Muitas vezes o biógrafo da santa a associa ao diabo, talvez porque essa associação, segundo Pilosu, “advém do cuidado que a mulher tinha com o corpo, utilizando maquilagem, ricas e belas roupas, assim como tinha um belo cabelo, representando uma tentação constante para os homens.”¹⁹

Mas, é preciso ressaltar, como o faz a VME, que não era a vontade deles que ela pretendia satisfazer, mas sim a sua própria. Quando o hagiógrafo a caracteriza como uma mulher plena de luxúria, está alertando os homens para tomar cuidado com este pecado, porém o que aparece também é a forma como a santa manipula sua sexualidade para realizar sua vontade, com aparece nos versos ²⁰. Talvez se pudesse questionar que, mantendo relações sexuais, Maria estaria dando prazer e satisfazendo aos rapazes, mas o texto é claro: “Ela os recebe por vontade para que fizessem seu prazer.”

Maria sabia como atrair os homens para realizar suas vontades. O principal chamariz é o desejo e a satisfação sexual, e certamente essa é uma das causas para que tantos jovens duelassem, apenas para estar com ela. Quando o autor enfatiza as conseqüências que o desejo de estar com Maria provocava, ele estava sinalizando para as desventuras que uma mulher poderia levar um homem a realizar, até mesmo matar ou ser morto, como o hagiógrafo apresenta na seguinte passagem: “Os jovens da cidade fazem tudo pela beldade (...) ante as portas da entrada davam-se grandes espadadas, o sangue deles saía e pelo meio da rua corria, a mulher quando o via nenhuma pena sentia (...)”²¹. O meio que a santa utilizava para tanto era administração do seu poder de atrair os homens pela sua sexualidade.

Essas interpretações só foram possíveis porque o hagiógrafo deixa passar estas informações, ou seja elas escapam do seu controle no texto. O “filtro” falado acima é a visão que ele tinha das mulheres e que deixa registrado na fonte. Retomando a idéia de que para ser melhor apreendido

pelo público ela, a hagiografia, deveria ter algum vínculo com a realidade, com acontecimentos verossímeis, é que não se torna absurdo propor que as táticas identificadas e interpretadas no texto demonstram que uma forma pela qual as mulheres subvertiam a ordem era através da sexualidade.

O poder masculino parece estar esvanecido diante dessas afirmações. Todavia, o que realmente aparece claro, após estas análises, é que não havia um controle efetivo e eficiente, até porque não era uma relação de ativo e passivo entre homens e mulheres. Na minha perspectiva, eles estavam em um embate constante, sem vencedor ou vencidos. Os homens queriam regradar, as mulheres, por sua vez, habilmente jogavam com as regras. Para concluir e atizar esta discussão cabe aqui um pequeno recorte de Foucault: "(...) Qualquer luta é sempre resistência dentro da própria rede do poder (...) e como onde há poder há resistência, não existe propriamente o lugar de resistência, mas pontos móveis e transitórios que também se distribuem por toda a estrutura social."²²

¹ JANER, F.; PIDAL, P. J.; SANCHEZ, T. A. (Org.) *Biblioteca de Autores Españoles. Poetas Castellanos Anteriores al Siglo XV*. Madrid: Atlas, 1966.

² PILOSU, M. A. *Mulher, a Luxúria e a Igreja na Idade Média*. Lisboa: Estampa, 1995. p. 142.

³ CERTEAU, M. *A Invenção do cotidiano: artes de fazer*. Petrópolis: Vozes, 1996. p. 99.

⁴ Ibid.

⁵ JANER, F.; PIDAL, P. J.; SANCHEZ, T. A. (Org.). op. cit.

⁶ GINZBURG, C. *O Queijo e os Vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela inquisição*. São Paulo: Companhia das letras, 1998. p. 21.

⁷ JANER, F.; PIDAL, P. J.; SANCHEZ, T. A. (Org.). op. cit. p. 1.

⁸ Ibid.

⁹ Ibid. p. 2.

¹⁰ CASAGRANDE, C. A Mulher Sob Custódia. In: PERROT, M. & DUBY, G. (Dir.) *História das Mulheres: a Idade Média*. Porto: Afrontamento, 1990. p. 103-104.

¹¹ ROSSIAUD, J. A *Prostituição na Idade Média*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991. p. 72.

¹² JANER, F.; PIDAL, P. J.; SANCHEZ, T. A. (Org.). op. cit. p. 2.

¹³ SALISBURY, J. *Pais da Igreja, Virgens Independentes*. São Paulo: Página Aberta, 1995. p. 17.

¹⁴ ROSSIAUD, J. op. cit. p. 72.

¹⁵ JANER, F.; PIDAL, P. J.; SANCHEZ, T. A. (Org.). op. cit. p. 3.

¹⁶ Ibid.

¹⁷ Ibid. p. 4.

¹⁸ Ibid.

¹⁹ PILOSU, M. op. cit. p. 131.

²⁰ JANER, F.; PIDAL, P. J.; SANCHEZ, T. A. (Org.). op. cit. p. 3.

²¹ Ibid. p. 4.

²² FOUCAULT, M. *A Arqueologia do Saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1997. p. 155-161.

AS TENTAÇÕES DE SANTO ANTÔNIO NA PINTURA TARDO-MEDIEVAL DE HIERONYMUS BOSCH

Yobenj Aucardo Chicangana-Bayona*

Todos os que contemplam uma pintura de Bosch, são cativados pela incrível e dramática visão das telas deste artista. Pinturas que são diferentes de outras já feitas e muito originais não só para seu tempo, como para a história em geral. Pinturas de lugares e criaturas exóticas cheias de cores, mas também pinturas aterradoras e escuras, repletas de estranhas criaturas, cidades em ruínas e catástrofes escatológicas. Sempre representando o drama da alma humana, torturada pelas paixões do mundo, que o levam para longe de Deus e perto do castigo do inferno. Tudo isso parte de uma luta cósmica entre o bem e o mal, onde o homem é o butim principal.

Mas é muito pouco o que, na realidade, se sabe sobre a vida deste grande homem e incrível artista. A vida e a biografia que se tece em torno de Bosch é devida mais a suas pinturas que a qualquer outra coisa. Não quer dizer que as pinturas não sejam o Bosch, só que as lacunas na sua vida têm sido preenchidas pelo êxtase dos seus biógrafos diante das suas impressionantes telas. A maioria dos biógrafos ainda não concordam sobre a data exata do nascimento do pintor e gravador holandês Hieronymus Bosch ou melhor Jeroea Van Aeken, seu verdadeiro nome. O Bosch, como comumente apelidava-se, nasceu e morreu na cidade de Hertogenbosch, precisamente de onde vem seu apelido.¹

O ano da morte deste grande artista encontra-se registrado na Igreja de St. John de Hertogenbosch, desde o ano de 1516. Como muitos artistas da sua época, o Bosch é descendente de uma clã de pintores. Seu avô, Jan Van Aeken bem como seu pai, Laurens Van Aeken eram artistas locais. A maioria da vida de Bosch é um mistério, presumindo-se que nunca tenha deixado a sua cidade natal.²

A primeira referência a seu nome ocorre em 1480-1481, na confraria de Nossa Senhora, para a qual executou trabalhos intermitentemente até sua morte. O Bosch artista foi muito procurado e apreciado pelos seus contemporâneos, sendo esquecido pelo século XIX e resgatado no século XX pelo expressionismo alemão e pelo surrealismo. Depois o cubismo e o realismo mágico resgatam e legitimam o Bosch como seu antecessor e sua matriz remota. Assim é possível entender melhor sua técnica e sua linguagem inédita. Ela consiste na composição de figuras com elementos díspares, retirados de seus lugares comuns e tradicionais. Desta maneira, aparecem figuras híbridas, estranhas, antropozoomórficas, mutiladas, ocas, e com partes de objetos inertes, que deslumbram, assustam e desafiam. Entre as pinturas mais famosas encontram-se *Os sete pecados capitais*, hoje no palácio do Escorial; o *Ecce hommo*, *As Tentações de Santo Antônio*, o tríptico do *Jardim das Delícias (1500)* entre muitas outras.

Bosch foi um pintor revolucionário no seu tempo, com pinturas que evidenciam a crise medieval do final do século XV, e a crise dos preceitos proclamados na Renascença. Uma crise refletida nos mundos dramáticos, sombrios e quase surrealistas de luz e sombra, dos infernos, do apocalipse,

* Mestrando em História da UFF.

das lutas de anjos e demônios, bruxas, triunfos da morte e figuras antrozoozomórficas. Bosch surge ao mesmo tempo como a última expressão de uma escola de pintura e a primeira de uma nova corrente. Nela, inicialmente, está refletida a tendência popular dos séculos XII a XV, em que a fé total se mistura ao terror do inferno. O homem está em permanente luta contra seu inimigo eterno, que surge revestido das mais variadas formas: demônios, monstros, animais estranhos, fantásticos, metade gente, metade bicho.

Uma das características mais notáveis das obras do Bosch, sem dúvida, são as multidões de figuras animais e humanas e o senso de perspectiva apurado que dá impressão geral de movimento, de ação nas telas. Outro elemento-chave na pintura do holandês é o colorido vibrante e a técnica baseada em vernizes translúcidos tal como se fazia na pintura flamenga. Bosch foi um grande inovador que haveria de influenciar grandes pintores, como Pieter Brueghel o Velho, ou Frans Hals meio século mais tarde.

O santo como objeto de estudo

Tal como comenta André Vauchez no seu texto sobre o Santo, da coletânea do *Homem Medieval*, coordenada por Jacques Le Goff, "as vidas de santos e as coletâneas de milagres visam adaptar os servidores de Deus a modelos que correspondem a categorias reconhecidas da perfeição cristã —mártires, virgens, confessores, etc. — e, para além disso, à figura de Cristo." Cada santo seguiu em Cristo um modelo, um *exemplum* para sua vida. Isso, é claro, ao ler tratados hagiográficos das vidas dos santos onde descobre-se que muitos deles queriam repetir "*o modelo de modelos*" ou pelo menos aproximar-se.

Vauchez faz algumas recomendações sob os perigos e armadilhas na vida dos santos. Em primeiro lugar, os santos não são iguais, como se faz pensar. Em segundo lugar as narrações da vida dos santos acabam por eliminar as particularidades dos indivíduos e transformar a sua vida em fragmentos da eternidade, construindo figuras repetitivas, em cuja vida o único susceptível de mudança era o quadro espaço-temporal, que valoriza o surgimento do santo ou santa. Assim, deixando só fragmentos parciais da vida do indivíduo estereotipado ou melhor, adaptado ao modelo hagiográfico e de santo que o momento histórico pedia. Dessa maneira a Igreja tem construído os santos desde o início. Cada época representa uma série de problemas e situações características, que exigem mudar a *exemplum* e a dimensão do santo. Em nosso caso, Santo Antônio, um santo famoso do século IV, que curiosamente vai ter novamente grande validade e relevância nos séculos XIV e XVI.

Nos séculos iniciais do cristianismo, os primeiros santos foram os mártires, os quais defenderam até a morte o nome de Cristo e sua mensagem, e com seu sangue tiveram direito à glória do paraíso e à vida eterna. O dia da morte do santo comemora o seu nascimento ao lado de Deus; por isso o cristianismo celebra o santo no seu dia de morte. Portanto, morte e vida estão intimamente ligadas. O santo é o homem que estabelece um contato entre o céu e a terra. A celebração dos mártires, identificaria o cristianismo das outras religiões. Depois das perseguições no Ocidente, passou-se dos mártires ao culto dos Bispos, por serem estes os guardiães e organizadores da comunidade cristã. No Oriente a situação era outra, e é a que mais nos interessa, porque nos aproxima de Santo Antônio. O Oriente muito mais organizado, helenizado e urbanizado que o Ocidente continuou o culto de mártires ao mesmo tempo que surgiam novos santos como os confessores da fé e sobretudo os ascetas, que, fora do mundo,

buscavam uma perfeição difícil de alcançar numa sociedade pecadora e alheia aos ensinamentos evangélicos.

O mais famoso dos ascetas do deserto foi Santo Antônio, um eremita do Egito, morto em 356, que recusou os valores dominantes da sua época como poder, riqueza, dinheiro e vida cidadina, para se refugiar na solidão e levar uma vida totalmente religiosa, consagrada à penitência e à mortificação. Era o cenário do deserto onde o santo conquistava os poderes que depois exercia em prol da humanidade, resistindo às tentações que o assaltavam. Esta é a representação que sempre acompanha as imagens ligadas a Santo Antônio, a de um homem sozinho no deserto atormentado por demônios, repetindo o modelo ao exemplo do próprio Jesus, que esteve quarenta dias e quarenta noites no deserto antes do início da sua missão salvadora "...A continuación, el Espíritu le empuja al desierto, y permaneció en el desierto cuarenta días, siendo tentado por Satanás. Estaba entre los animales del campo y los ángeles le servían..."³

Santo Antônio e os outros eremitas do deserto em pouco tempo fizeram-se famosos pelas suas excepcionais privações a que se sujeitavam [O próprio Antônio teria seguidores na Síria e no Egito]. Depois de abandonarem o mundo urbano pelo mundo da natureza, alimentavam-se quase exclusivamente de ervas e frutos silvestres, que comiam crus, e não tinham qualquer cuidado com o corpo, abusando da falta de nutrição e de sono. Apresentavam-se aos seus contemporâneos como seres extraordinários que, com a constância na oração e sua intimidade com Deus, não só os preservavam da loucura como também lhes conferiam um grande prestígio de ordem sobrenatural, justa recompensa para uma vida de renúncia. Este conceito de santidade oriental foi conhecido e propagou-se pelo Ocidente também, tanto que durante a Idade Média e o início da Modernidade vão pulular as representações destes santos⁴. Por que estes santos eremitas vão ter tanta relevância e desempenharem um papel tão importante para um pintor como o Bosch e para uma sociedade a 1000 anos de distância?

As representações do Santo Antônio proliferaram entre o século XV e os inícios do século XVI, onde a Igreja resgata os valores pregados pelos eremitas do século IV, onde se rejeita e castiga o corpo e onde a espiritualidade e a interação com Deus são o mais importante. Não é estranho encontrar as imagens de um santo que tinha existido há mais de mil anos. É natural que a Espanha tenha demonstrado tanto interesse em Bosch, precisamente ao se iniciar o movimento da Contra-reforma a fim de combater o protestantismo, vendo na obra de Bosch uma excelente ajuda na tarefa de catequese a que se propunha.

Das Tentações de Santo Antônio às Tentações do Bosch

A inspiração das telas das tentações baseia-se na Lenda de Santo Antônio (250-356). Depois de dar aos pobres o dinheiro que arrecada com a venda de seus bens, o santo se retira para uma fortaleza egípcia em ruínas no deserto a fim de meditar sobre as palavras do Cristo e levar uma existência piedosa. Logo, porém, os demônios, os pecados da vida pregressa, surgem para tentá-lo com visões lascivas ou apavorantes, pondo à prova a sua fé indômita e, no final, vencedora. Santo Antônio é um dos muitos santos ascetas dos séculos III e IV, que renunciavam à presença imponente do mundo e, vão morar no deserto, longe da civilização, objetivando resistir às tentações da carne e confrontar os demônios dos desejos sexuais, tão presentes no ser humano. Esta imagem do asceta do deserto, atormentada por demônios, vai ser uma das representações preferidas dos artistas a partir do final da Idade Média, como as diferentes pinturas feitas

pelo pintor do Brabante Hieronymus Bosch (1450-1516).

Na Idade Média o homem vivia no centro de uma constante luta cósmica travada entre Deus e o Diabo, em toda parte pelas almas dos homens. De acordo com a lógica medieval sobre a natureza do Diabo e sua guerra contra Deus, os objetos principais da atuação deste são os religiosos, uma vez que a sua perdição implicava uma ofensa infinitamente maior a Deus, porque excluía da graça divina não apenas o objeto da sua criação, mas os seus ministros, consagrados para levar aos homens sua Palavra. Já nos séculos IV e V, os eremitas do deserto eram perturbados por visões luxuriosas e pensamentos mundanos, os quais atribuíam ao demônio. Os ataques efetuados ao mais famoso deles, Santo Antônio, forneceram um padrão estético e mítico às futuras representações de tentação diabólica.

Nas tentações de Santo Antônio, o Diabo o tenta com idéias de luxúria, preocupações com dinheiro e, finalmente, aparecendo sob a forma de mulher. Quando o santo vai morar num velho túmulo, aparecem multidões de demônios enfurecidos que o espancam tão ferozmente que ele perde a consciência, como o apresenta dramaticamente uma pintura de Schoengauer. Ele os via sob a forma de animais aterradores. Todos estes aspectos se convertem em elementos iconográficos deste Santo, que Bosch plasma com maestria.⁵

Os religiosos são os que mais sofrem; as forças que pesam sobre eles como uma ameaça são principalmente as tentações: a irreverência e o sacrilégio, a indisciplina e a rebelião. Essas forças assumem a aparência de criaturas bem reais, de demônios que se apossam de qualquer coisa que pareça um corpo, tanto humano quanto animal. Os demônios invadiam os menores espaços da vida e, sobretudo, se introduziram na alma dos indivíduos. Não são mais imaginadas como criaturas maléficas, provocadoras de calamidades e epidemias; eles são chamados a representar os desejos de cada cristão alimentados no fundo do seu coração, sem atrever a reconhecê-los como seus.

Nos detalhes de alguns desenhos preliminares feitos pelo Bosch para uma das Tentações de Santo Antônio a nível técnico, mostram um desenho sempre seguro, uma linha forte e um traço firme. Desenhos feitos com uma liberdade até então inexistente na Holanda. Destacam também a importância dos fundos de paisagens e as estranhas figuras demoníacas que rodeiam e tentam o santo. Nas diferentes pinturas das tentações, Bosch consegue uma unidade cromática, inédito no referente ao tratamento da paisagem, cobrindo os dois terços da tela; nota-se o gosto pela natureza, uma característica posterior dos grandes paisagistas holandeses. Estes elementos podem ser apreciados na primeira representação feita pelo pintor sobre Santo Antônio, que dá uma maior importância à paisagem e ao fato do santo estar longe da civilização, além de destacar algumas pequenas figuras demoníacas com formas antropozoomórficas. Nas futuras representações de Bosch estes demônios tentadores inundaram e invadiram a totalidade da tela, voltando-se mais dramáticos e aterradores. As pinturas das tentações são caracterizadas pela agilidade do pincel no traço das inúmeras figuras, o que dá uma particularidade à sua obra.

O monumental tríptico *As Tentações de Santo Antônio*, afirma a genialidade de Bosch, onde a pintura está impregnada de estranhos símbolos de alquimia, magia e ocultismo. Visões de sonho e pesadelo, signos densamente sexuais, valores transcendentais atribuídos ao fogo. Tudo mescla e compõe o enigma e o deslumbramento desse maravilhoso trabalho, que torna o seu estilo inconfundível. Nos painéis, Bosch recria sua visão das

tentações de Santo Antônio, apresentando inumeráveis demônios de diferentes formas, tendo no centro da composição o Santo, protagonista, habitando as ruínas no deserto onde morou. No fundo destacam-se cenas de paisagem que somem no horizonte, o do lado direito com cores vivas, enquanto que o setor da esquerda apresenta escuridão, uma cidade em chamas atacada por demônios.

Em relação aos personagens do painel central, encontramos uma sinistra missa negra celebrada por um padre de feições animais, auxiliado por um sacristão de rosto monstruoso, com o funil invertido sobre a cabeça, símbolo da charlatanice. Atrás do Santo (de túnica e barbas, ajoelhado e com um cajado ao lado), se encontra uma sacerdotisa coroada com uma mitra feita de serpentes, oferecendo a hóstia a um músico com cabeça de porco, sobre a qual pousa uma coruja. Ao lado, uma criada negra carrega num prato uma rã que ergue um ovo. Na parte inferior direita, uma mulher-árvore, de rosto azulado, cavalcando um enorme rato, embala um feto enfaixado, precedida de um tonel-animal e de um alado personagem sem rosto.

No detalhe do painel esquerdo do tríptico, o eremita é levado pelos ares (figura metafórica da luxúria) por monstros horrendos. Bosch apresenta a natureza que se subverte pela maldade, onde desaparecem as diferenças entre os reinos animal e vegetal. Desse acasalamento de seres e formas, as mais contraditórias, nascem insólitas espécies. Mesmo os instrumentos cotidianos perdem suas funções; tudo se desenrola entre água e o fogo, entre o bem e o mal. Por um lado, estas representações atemorizam ao espectador em pecado, mostrando que a figuração dos terrores do inferno poderia conduzir ao céu. Mas também, o detalhe e a especial atenção de Bosch no perverso, é uma consagração à análise da tentação, do pecado, da profanação, como um estudo da dimensão demoníaca e maldita da existência, abstraindo qualquer intuito normativo.

Restam mais perguntas que respostas sobre um personagem tão interessante, tão fabuloso, porém também tão misterioso e desconhecido. Um homem que com sua obra mergulhou nas fantasias e na irracionalidade da condição humana. O mistério da arte de Bosch é o mistério da mente humana, sua pintura aprofundou-se na busca da realidade interior, mergulhando nas capas mais profundas da condição espiritual de uma época, de um mundo que terminava. E justamente esse mundo povoado de terror, esse permanente pesadelo em que o pecado vigiava a cada momento, esse mundo onde a razão não tinha lugar e o homem vivia dilacerado por forças superiores, esse mundo macabro e tenebroso é que constitui o tema da pintura do Bosch. Ainda devemos esperar para dar o lugar certo ao Bosch, mas o que se faz inegável é a genialidade deste homem, exemplo da crise da sociedade feudal e do homem que começa a chocar-se com a nova realidade da modernidade.

Bibliografia

- BALLDASS, Ludwig Von. *Hieronymus Bosch*. Wien, 1943.
BEUNINGEN, Charles Van. *The Complete Drawings of Hieronimus Bosch*. London: Academy Editions, 1973.
BIBLIA DE JERUSALEN. Bilbao: Grafo, 1976.
BROWN, Peter, *Corpo e Sociedade*. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.
CAVEDISH, R. *The powers of Evil*. Routledge na Kegan Paul, 1975.
CIVITA, Victor. Editor. 39. *Hieronymus Bosch. Gênios da Pintura*. São Paulo: Abril Cultural, 1968.

- NOGUEIRA, Carlos Roberto. *O Diabo no imaginário Cristão*. Bauru: EDUSC, 2000.
- TEIXERA, José Roberto Leite. *Jheronimus Bosch*. Rio de Janeiro: 1956.
- VAUCHEZ, André. O Santo. In: LE GOFF, Jacques. (Dir.). *O Homem Medieval*. Lisboa: Presença, 1990.

¹ As discussões e dúvidas sobre a data certa do nascimento de Van Aekem estenderam-se entre 1450-1460, como deixa claro Van Beuningem em seu trabalho sobre os desenhos de Bosch. BEUNINGEN, Charles Van. *The Complete Drawings of Hieronimus Bosch*. London: Academy Editions, 1973.

² Sobre este ponto, surgem muitas dúvidas, já que muitas de suas obras se encontram na Espanha. Os próprios Felipe o Belo e Felipe II eram admiradores de sua arte, coisa que chama muito atenção, especialmente para o caso do Felipe II. Isso se tivermos em conta que o Barroco e a Contra-Reforma se encontram no auge durante a segunda metade do século XVI. Alguns críticos levantaram a hipótese dele ter estado naquele país entre 1495-1505. Sobre este assunto, não se tem nenhum registro para a sua comprovação.

³ Evangelho de São Marcos 1, 12-13. *BÍBLIA DE JERUSALEN*. Bilbao: Grafo, 1976. Também em Mt 4 1-11, Mc 1 12-13 e Lc 4 1-13.

⁴ Depois do século V, Oriente e Ocidente caminhariam por rumos ainda mais diferentes. O Oriente honraria o prestígio sagrado dos Imperadores, defensores contra caos e chefes do povo cristão e aos eremitas e monges. O Ocidente, inserido num contexto de invasões bárbaras, honraria aos bispos, guardiães das relíquias, criadores de igrejas e defensores das cidades. Ao ser parte fundamental do poder no Ocidente, o perfil do santo mudaria em relação ao Oriente dos eremitas; seria o de um nascimento ilustre, no exercício da autoridade e na posse de riquezas que são colocadas ao serviço da fé cristã, onde contavam também com a bela presença física e a afabilidade nas relações sociais, além da clara preponderância masculina. Os séculos X e XI vão definir a santidade como imitação de Cristo, onde aparecem os reis santos e os chamados monges angélicos. Os primeiros são parte de uma santidade secular, provenientes da celebração da própria linhagem que atingia a auge do poder. A Igreja aceitava santificar os antepassados do rei para defender a sua legitimidade e reforçar o poder. No caso dos segundos, originários das reformas monásticas, onde a santidade é parte do ofício do monge no seu mosteiro. O claustro era a antecâmara do paraíso, era a antecipação do Reino de Deus na terra, era o lugar da santificação por excelência. Assim, os monges eram santos rezavam e porque eram castos, essa era a vida que os tornava semelhantes aos anjos e contrastava com os costumes pouco edificantes do clero secular. Os santos dos séculos XII e XIII procuraram a vida eremita a exemplo de Cristo, o que levou a um novo tipo de santidade apostólica e evangélica renovada, baseado na pobreza e na renúncia, conduzindo à perfeição através das privações e dos sofrimentos a que os servos de Deus se sujeitaram voluntariamente. Trata-se de um ascetismo por analogia, que visa tornar o homem semelhante a Cristo, que não tinha nada e é a piedosa vítima do Calvário. O culto Mariano emerge fortemente, surgindo muitas mulheres santas. Nos séculos XIV e XV vão surgir santos místicos, profetas e pregadores que iam de cidade em cidade pregando em condições miseráveis. Assiste-se a um clero renovado ao nível em que se tinham colocado os profetas e os visionários: o terreno da palavra tornada valor fundamental numa sociedade onde as massas, em sua maioria analfabetas, ganhavam uma importância crescente. Com o século XVI os santos que surgem são místicos, todos de ordens religiosas, representantes e defensores da Contra Reforma, que resgatem os valores ascéticos, onde a austeridade, a castidade e a penitência são os valores fundamentais.

⁵ Segundo Atanásio, biógrafo, de Santo Antônio “é muito fácil para o Inimigo criar visões e aparições de tal caráter que elas são consideradas como objetos reais e palpáveis”. CAVEDISH, R. *The powers of Evil*. Routledge na Kegan Paul, 1975. p. 198.

A PROBLEMÁTICA DA ASSISTÊNCIA NOS CONCÍLIOS VISIGÓTICOS DO SÉCULO VII

Rita de Cássia Damil Diniz*

A problemática da assistência ou *charitas* é um dos mais interessantes temas de pesquisa na área de estudos medievais; todavia, a grande maioria dos trabalhos, privilegia a Baixa Idade Média, em especial os séculos XII e XIII, quando a Europa presenciou uma explosão das práticas assistenciais. O foco de nossa atenção, contudo, reside no período conhecido como Alta Idade Média, destacando-se o século VII, quando o território anteriormente ocupado pelo Império Romano já se encontrava reorganizado politicamente sob a égide de grupos étnicos de origem germana que constituíram vários reinos.

Relativamente negligenciado pela historiografia, com a exceção de autores como Homet,¹ o tema da assistência naquele período despertou-nos a curiosidade no sentido de tentarmos elucidar algumas das práticas assistenciais desenvolvidas no Reino Visigodo e sua inserção no panorama sócio-político e econômico. Para tal, devemos considerar uma questão fundamental neste momento, o fato de que foi no referido século que houve a queda da barreira religiosa entre Godos e Hispano-romanos.

Estruturalmente o Reino Visigodo apresentou uma série de embates político-ideológicos. No âmbito religioso tivemos o choque entre Arianos (de origem Goda) e cristãos ortodoxos (hispano-romanos), que após um período de acusações e perseguições, teve desfecho em 587 com a conversão do monarca Recaredo, e compulsoriamente de todo o povo, à ortodoxia.

No cenário político também foram constantes as disputas. Várias facções nobiliárias se enfrentavam pela obtenção do poder monárquico; o que gerou uma série de crises internas.

Todavia, no que tange especificamente ao panorama assistencial, chegamos vestígios de práticas caritativas amplamente desenvolvidas naquele momento(século VII) quando o cristianismo ortodoxo era ainda em muito contestado. Neste contexto, destacam-se atividades como as desenvolvidas no bispado ortodoxo de Mérida.² Por isso, acreditamos que fosse mais que evidente uma continuidade de algum tipo de prática assistencial, quando no momento posterior; de ascensão do cristianismo ortodoxo; a assistência tomasse a configuração de um importante instrumento de suplantação de diferenças sociais.

Devemos, entretanto, sublinhar que se inicialmente as crises política e religiosa desenvolveram-se de forma paralela, no século VII esse panorama sofre uma sensível mudança. Com o esfriamento do problema religioso, a nobreza uniu-se organicamente a Igreja, agora única e ortodoxa; o que fica claro ao observarmos, a partir desse momento, a presença de um considerável contingente Godo na hierarquia eclesiástica. Esse novo fator acabou por fortalecer o poder político da Igreja, fazendo com que essa alcançasse um status equivalente ao da nobreza, participando até mesmo da eleição real.

Por outro lado, o ingresso desse contingente acirrou ainda mais as disputas políticas já que, constituindo-se num importante ator político, o corpo eclesiástico tornou-se o principal pilar da base ideológica do reino.

* Aluna do curso de Graduação em História da UFRJ.

Diante dessas considerações, coube-nos algumas indagações tais como: Que tipo de alterações teria sofrido a estrutura assistencial amplamente desenvolvida no período de crise religiosa, frente à nova configuração política? Quais seriam os novos mecanismos assistenciais? E quem seriam os novos “assistidos”?

Para tentar respondê-las, escolhemos como fonte primária um documento de grande relevância para a época: as Atas dos dezenove Concílios Visigóticos³ realizados no período de 614 a 694. A análise de tal corpus revela aspectos da íntima relação entre práticas assistenciais e Igreja, assim como algumas nuances da conjuntura política. Nas atas também pudemos encontrar relatos de práticas governamentais, parte do cerimonial, como também a ratificação de deliberações tomadas; o que creio que possa apontar, ainda que em certos momentos indiretamente, para correlação de forças presentes nas já referidas disputas.

Vale salientar que para a abordagem do tema é necessário realizar uma breve discussão sobre as categorias de pobre-pobreza na época, pois apesar das evidências historiográficas deixadas, ainda persistem ambigüidades no que se refere ao significado exato do termo pobre até nos textos jurídicos.

O debate acerca do termo revelou-nos significativas e divergentes posições como as de: Dahn⁴ e Orlandis.⁵ O primeiro defende um possível reconhecimento oficial em “causas dos pobres” encomendada aos bispos, posição que parece bastante coerente se considerarmos que os bispos já eram institucionalmente reconhecidos como protetores dos pobres⁶ neste momento.

No outro extremo, temos a idéia defendida por Orlandis que propõe a oposição pobre X potestas, na qual pobre iguala-se a humildes, ou seja, toda e qualquer um que necessite de proteção ou em condição de inferioridade social.

Diante da oposição conceitual, optamos por adotar o eixo de análise proposto por Orlandis uma vez que ao enquadrar pobre em critérios de inferioridade social, o autor abre espaço à consideração das contradições sócio-políticas ocorridas no período tratado. Esta definição também possibilita a incorporação de critérios espirituais de assistência, visto que esta suposta inferioridade pode abranger aspectos materiais e ideológicos.

Logo, partindo dessa categoria em direção a análise da fonte, nos deparamos com uma tipologia de mecanismos assistenciais bastante elucidativas.

No exame da totalidade das atas encontramos raríssimas menções às práticas de assistência material. Tais menções, em total de quatro, ressaltam o papel da Igreja como “protetora” da população frente aos poderosos e como “tutora” dos necessitados.⁷

Seguindo o mesmo eixo, encontramos ainda mais dois cânones que se referem, especificamente, a utilização do espaço físico eclesiástico, tecendo considerações sobre o uso de igrejas como local de refúgio ou ainda sobre a permanência de seculares em mosteiros nos casos de extrema pobreza.⁸

Curiosamente, os cânones trabalhados acima, relacionam-se a dois momentos de franco aumento do poder eclesiástico e de política anti-nobiliária.

No outro pólo do levantamento percebemos uma grande variedade de práticas assistenciais de caráter espiritual. Isso denota uma profunda pre-ocupação ideológica por parte da Igreja, assim como sua íntima relação

com o poder; preocupação ideológica que na maioria das vezes excedia o campo religioso em direção ao político.

A frequência com que encontramos referências a penitência, excomunhão, conversão compulsória e obrigatoriedade de ingresso na vida religiosa,⁹ pode ser tomada como um indicio de táticas de enquadramento de grupos que ameaçavam a ordem instituída, visto que estas práticas perpassavam as mudanças do quadro político, ao mesmo tempo que visualizamos fenômenos tais como a ascensão política do corpo eclesiástico (e conseqüente política anti-semita), a tentativa de formação de uma “identidade visigoda” e o controle da vida privada (sobretudo através de uma política anti-nobiliária que visava uma clara centralização).

De forma mais ampla, ficou evidente para nós o viés político da atuação eclesiástica em todos os tipos de assistência desenvolvida. A alta hierarquia da Igreja sobrepôs sua ideologia às tradições de linguagem do poder local.

Se anteriormente, com o embate religioso tínhamos um panorama assistencial muito mais voltado às carências materiais, com a oficialização do cristianismo ortodoxo tivemos, gradativamente, o deslocamento das práticas assistenciais no sentido contrário.

Esta mudança no caráter das atividades caritativas tornou-se ainda mais clara após a participação dos Godos no corpo eclesiástico; não porque estes tivessem uma tradição social ou religiosa menos voltada à questão do auxílio mútuo (ainda que nos faltem fontes para a comprovação desta idéia); mas sim porque estas atividades passaram a ter maior interação com a configuração política, haja visto que este contingente que agora fazia parte da Igreja, provinha de núcleos familiares germanos de grande poder político.

O rearranjo do panorama político decorrente do aumento do poder eclesiástico teve como principal reflexo uma maior interação entre as práticas assistenciais e políticas.

Logo, podemos concluir que na Península Ibérica do século VII não houve um sistema de assistência organizado e baseado em aspectos meramente religiosos. Nossa opinião é que as práticas assistenciais deste momento estavam muito mais direcionadas ao controle e disciplina de grupos políticos que aos grupos em estado de carência material. Sendo assim, as práticas assistenciais serviram como principal instrumento de fortalecimento da Igreja e de controle social por parte de monarquia.

¹ HOMET, Raquel. *Formas de la Caridad em la España Visigoda*. Buenos Aires: Facultad de Filosofia y Letras, [s/d].

² MASONA, Bispo de Mérida (571-606?), ariano convertido, desenvolveu ampla estrutura assistencial que contava com hospital, atendimento médico domiciliar, distribuição de alimentos, banco de financiamento, e o atendimento de grupos marginalizados como os judeus. ORLANDIS, José. *La Iglesia en la España Visigótica y Medieval*. Pamplona: Universidad de Navarra, 1976.

³ Concílio. s.m. Assembléia de prelados católicos em que se tratam assuntos dogmáticos, doutrinários, ou disciplinares. Cf. HOLANDA, Aurelio Buarque de. *Novo Dicionário da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1975.

⁴ DAHN, F. *Die Könige der Germanen*. Würzburg: [s.n.], 1870 .V. 5. p. 393.

⁵ ORLANDIS, José. op. cit.

⁶ VIVES, J. (Ed.). *Concípios Visigóticos e Hispano- Romanos*. Barcelona-Madri: CSIC, 1963. Concilio de Toledo III (589) p. 107-145.

⁷ Ibid. Concilio de Toledo IV (633), cânones XXXIII e XXXVIII. p. 20; 205-206.

⁸ Ibid. Concilio de Toledo XII (681), cânone X; Concilio de Zaragoza III (691), cânone III. p. 397-398; 476-478.

⁹ Ibid. Concilio de Sevilha II, cânone XII; Toledo IV, cânones LV e LVII; Toledo VI, cânones III e VII; Mérida, cânone XXII; Toledo X, cânone IV; Toledo XII, cânones VIII, IX e XI; Toledo XIII, cânones V e XIII. p. 171-172; 210-211; 236; 239-240; 342; 311-312; 395-399; 421-422 e 431.

A VIDA DE ALICE A LEPROSA: RITUAL, CORPO E ESTIGMA NO SÉCULO XIII

Helder Farago*

Este trabalho insere-se em uma pesquisa mais ampla, que resultará na nossa monografia de graduação em História pela UFRJ, sob a orientação da Prof.^a Dr.^a Leila Rodrigues da Silva.

Analisaremos passagens da hagiografia escrita no século XIII, na região de Flandres, atual Bélgica, intitulada “*A Vida de Alice a Leprosa*”.¹ Ao longo desse trabalho veremos, com a leitura de trechos da Vida de Alice, como o hagiógrafo tenta desvincular a lepra do pecado num período em que as atitudes preponderantes estigmatizavam moralmente os leprosos excluindo-os socialmente em leprosários.

O medievalista Jacques Le Goff, na obra *O Maravilhoso e o Quotidiano no Ocidente Medieval*, delimita e conceitua os marginais do período.² Mais do que isso, convida-nos a pesquisar os processos de marginalização que dão origem a etiquetas, sinais, gestos, rituais e cerimônias.³ Norteados por tal perspectiva, consideramos profícuo, com respeito às manifestações fisiopatológicas punjantes que se expressam nos acometidos do referido contexto, usar o conceito de estigma, tal como o proposto pelo sociólogo Erving Goffman, a saber:

O termo estigma, portanto, será usado em referência a um atributo profundamente, depreciativo, mas o que é preciso, na realidade, é uma linguagem de relações e não de atributos. Um atributo que estigmatiza alguém pode confirmar a normalidade de outrem, portanto ele não é, em si mesmo, nem honroso nem desonroso.⁴

Neste sentido o estigma passa a ser relacionado ao outro, portanto signo diferenciador e de pertencimento a um grupo, fator preponderante em uma sociedade como a Medieval, cujas relações identitárias se dão no âmbito do coletivo e não do indivíduo. Como método de trabalho, buscaremos, através da análise do discurso, os indícios ou vestígios que permitam aferir tais relações, interessando-nos pelos modos de dizer do autor, explicitados como modos de mostrar, interagir e de seduzir.⁵ Procuramos também estabelecer um diálogo interdisciplinar com a antropologia, para um melhor esclarecimento das categorias suscitadas por nós na fonte, tais como, o corpo, o estigma e o rito.

Lady Alice, uma freira cisterciense da vila de Schaarbeek, atual distrito de Bruxelas, morreu em 11 de junho de 1250. O autor da hagiografia, provavelmente um abade, tenta dissipar a idéia de que a lepra é uma punição de Deus pelos pecados cometidos. Demonstra enfaticamente como Alice enfrenta seu isolamento social e o estigma moral. Sendo assim, o desfiguramento da freira é glorificado na tentativa de promover a sua santidade. Apesar dos escritos sobre a vida de Alice confirmarem o tratamento conferido pela sociedade ao leproso, ou seja, o seu alijamento, nesta “história exemplar”⁶ vemos o retrato de um ser humano, senão de uma mártir, que recebe a doença como uma dádiva de Deus, não sendo identificada, portanto, como uma “morta em vida”.⁷

Segundo Father Martinus Cawley, tradutor para o inglês da versão ora

* Aluno do curso de Graduação em História da UFRJ.

apresentada, sua doença é proveitosamente idealizada e seu sofrimento é visto como a expiação dos pecados da humanidade. O único conhecimento de Alice vem de sua biografia que sobreviveu em três manuscritos e em duas edições, uma por Chrysostom Henriquez (1630-31) e uma pelos Bollandistas (1697-98), sendo esta última a versão que utilizamos neste trabalho. Até o momento destas publicações nenhuma honra litúrgica era dada a Alice, quando em 1702 foi introduzida uma festa para ela, e que, eventualmente se espalhou para toda a Ordem Cisterciense.

A vida de Alice é dividida em três seções: Parte I, narra seus anos pré – lepra; Parte II, discursa sobre seus anos de isolamento; Parte III, envolve o seu final e o longo ano de doença. Seguindo o nosso objetivo, concentraremos a nossa análise nas passagens da Parte II e Parte III. Na Parte II, *Os Anos de Isolamento*, intitulada *Seu Noivo Divino Dota-a com Lepra*, são descritas as virtudes de Alice, seu enlace nupcial com Deus e, em troca, o presente divino (a doença), seguido de seu isolamento da comunidade.

Vejamos, então, algumas passagens desta parte da obra:

Assim que Lady Alice cresce, suas virtudes aumentam
com seus anos e sua habilidade em aplicar tais virtudes
avancam mesmo além dos anos.⁸

Vemos que a freira é uma lady, portanto de um estamento social elevado, bem como suas virtudes condizentes com seu estatuto social. Mas, quais são os propósitos divinos e a explicação de seu acometimento? Continuando:

Deus por sua vez /1/ quis que ela tornasse o seu
recipiente de eleição. Ele desejou que ela fosse
completamente purgada de todo o alarido temporal /
2/ toda a corrupção deste mundo secular (Atos 9. 15).⁹

Este é o motivo de seu isolamento e o seu corpo é o eleito para a dádiva. Prossequimos demonstrando as intenções da Deidade, segundo o hagiógrafo:

O que ele agora fez, ele não fez por espírito de
vingança, nem por amaldiçoá-la por algum crime. Ele
fez isso como força de noivo, disposto a pagar sua
noiva uma visita e trazer para ela uma prova de seu
perfeito amor por ela.¹⁰

Podemos notar que, para o autor, o amor com prazer deve ser praticado apenas com Deus. Mas o mal que a acomete, visto aí como dádiva, faz-se sentir no corpo. Continua o autor:

Ele bateu-a um pesado golpe, abateu-a com a doença,
uma incurável doença, uma que poucos desejariam:
lepra em si! (...) A contagiante natureza de sua doença
demandou sequestrar-se da comunidade (...).¹¹

Apesar do discurso destacar que Alice está leprosa por uma dádiva, é importante enfatizar que a sociedade medieval tem uma noção específica sobre o fator contagiante da doença. Segundo Saul Brody, em obra essencial para o estudo da lepra medieval, o autor demonstra que a doença é entendida à época como sendo extremamente contagiosa, recordando as prescrições e regras impostas ao leproso no sentido de evitá-lo.¹²

Na seção 15 (XIV) intitulada *Uma consolação na perda do cálice*, vemos que compensações a escolhida do Senhor terá mediante as práticas de segregação que recaem sobre ela:

Naquele tempo quando, de acordo com o costume
cisterciense, Lady Alice aproximou-se do altar com os
outros para o banquete Eucarístico de Domingo /1/,

ela estava deveras entristecida em ver que, em contraste com aqueles outros ela foi colocada de lado do cálice e do Sangue do Senhor. Leprosos, de fato, são proibidos de aproximar-se do sangue, fora do perigo de contaminá-lo.¹³

Com efeito, pesava sobre Alice as privações impostas aos doentes do corpo. Poderíamos suspeitar neste rito eucarístico que o cálice seria de manuseio comum aos demais participantes, mas nessa liturgia eucarística, de que maneira ela receberia os alimentos sagrados? Ao que indica a fonte ela recebe a hóstia:

Um dia em particular, após receber o Corpo do Senhor, ela abrasou-se com um grande desejo de ser enebriada com seu Precioso Sangue (...) ¹⁴

É possível portanto, que a nossa santa a recebesse em separado.¹⁵ Assim, o pesar de Alice verifica-se, pois ao imaginar que só estaria completa em Deus bebendo do seu sangue, mas que para tal precisa resignar-se ao isolamento e exclusão da cerimônia. A esta tristeza de Alice contrapõe o autor o que seria a palavra do Senhor:

Pare de queixar-se como se alguma coisa tivesse sido arrancado de você. Fé firme chama por qualquer um que tenha saboreado do meu corpo para alegrar-se na crença além da dúvida que eles são também refrescados com meu sangue. Desde onde a parte está, também lá está o todo.¹⁶

Sugere-se, pois, na fonte, que o Uno é indivisível e ao mesmo tempo incontinente, uma vez que a tudo abarca, e a relação de parte do Corpo do Senhor no ato ritual da ingestão desta parte, encerra a verdadeira comunhão, na qual espírito (alma) e corpo estão amalgamados.

Neste episódio, verificamos também as apropriações do corpo e seus usos no discurso hagiográfico. No período o corpo é entendido como indissoluto da alma tornando-se o palco por excelência de práticas discursivas que conferem ao leproso o estigma de uso inadequado do próprio corpo. O estigmatizado é identificado, portanto, como aquele cujo comportamento corporal ensejou a doença da alma. Assim, para alguns da época, contrair lepra seria preferível, pois o leproso pagaria seus pecados ainda em vida, evitando o suplício eterno da alma após a morte.

Cabe destacar que embora esta hagiografia indique as vantagens de contrair lepra, igualmente demonstra que Alice a recebe como dádiva e não como castigo por mau uso do corpo, permanecendo também imaculada da alma. Certamente, virtudes características de uma santa, que o abade procura enaltecer.

Na Parte III, seção XXXI, intitulada *Como ela estava na doença final*, tomaremos a visão do corpo adoecido desta redentora da humanidade:

Todos que tivessem a visão daquele corpo ficariam chocados a deter-se, assombrados como a vista de algum monstro horrível. (...) Quando todo sofrimento e fraqueza quebrou-a, isto também ela bem-vindou com a satisfação e deleite de uma noiva tão longamente desejado presente. (...) Isto colocou-a em transportes de alegria /2/, e ela cantou; minhas mãos são como o trabalho de torneiro, cheio de flores azuis (Cant. 5,14). ¹⁷

O autor não deixa de relatar as gritantes alterações fisiopatológicas, reforçando a relação de estigma, porém, rapidamente transforma-as na visão idealizada e mística da freira. Aqui cabe realçar o pensamento do

sociólogo Erving Goffman nos recordando que na era cristã medieval, o termo estigma, relativo a uma pessoa ritualmente marcada, acrescia-se de:

(...) sinais corporais de graça divina que tomavam a forma de flores em erupção sobre a pele; (...).¹⁸

Vemos ainda nesta seção XXXI uma descrição excepcional de sua transfiguração:

(...) Do seu corpo exsudava carne frouxa e pus abundante /3/. No tempo em que perdia visão, sua alma pareceu-se vestida com a Deidade, até apanhada em abraço divino(...).¹⁹

Mas se a deterioração da carne não corresponde à Deidade, por outro lado vimos aqui a doença ser tratada como a expressão do presente Divino; e nada mais justo, dentro desta lógica, que no auge da deformidade corporal, sua alma estivesse “vestida com a Deidade”. Neste sentido, podemos inferir, como consequência deste enlace nupcial místico, que o corpo é contíguo à alma e esta à Divindade.

A hagiografia, prática discursiva literária eclesiástica, relacionando-se dialogicamente com o seu público, cumpre, assim, sua finalidade pedagógica para uma comunidade religiosa e também laica. Portanto, as relações, os gestos e atitudes para com o leproso, podem, para os ouvintes destas “*mass media*”, ter um novo sentido. Apesar de Alice sofrer com a segregação que lhe é imposta durante sua vida conventual, seu estigma é proveitosamente articulado pelo hagiógrafo, que percebe ao seu tempo as intrincadas relações de identidade, comportamentos, lugares e espaços possíveis ou interditados. Trata-se também de um contexto social, no qual os discursos propagados por Francisco de Assis trazem uma nova prática com relação a estes marginalizados.

A assistência ao *paupere christi* se faz necessária no mundo ameaçado por heresias ou pela lepra. As novas práticas discursivas da *eclesia* tentam cooptar mulheres, heréticos e cristãos pecadores, mas não ainda manifestamente leprosos; bem como os já acometidos.

Cabe ressaltar que, em torno das cidades européias, espalham-se uma grande quantidade de leprosarias, muitas delas abastadas para os padrões da época e locais também que sofrem a influência dos novos predicantes, ávidos em zelar e em assistir ao seu rebanho. “A Vida de Alice” insere-se neste quadro, que se caracteriza pela preocupação em incorporar tais doentes, incorrendo no processo dinâmico de inclusão pela exclusão. Sua importância é singular, já que aponta para a possibilidade de que o leproso seja um escolhido e não um castigado.

O contexto simbólico, no qual se estabelecem estas relações de estigma veiculadas nos ritos e inscritas no par corpo/alma, são propícios para a imagem do sofrimento e das virtudes da santa, que com suas *exempla* aproximam os fiéis da própria Deidade, na perspectiva de uma vida apostólica, tão valorizada no período.²⁰

¹ Tradução livre do original em inglês CAWLEY, Father Martinus. *The Life of Alice the Leper*. Lafayette: Guadalupe Translations, 1994.

² LE GOFF, Jacques. *O Maravilhoso e o Quotidiano no Ocidente Medieval*. Lisboa: Edições 70, 1983. p. 171-173.

³ Ibid. p. 173-174.

⁴ GOFFMAN, Erving. *Estigma: Notas sobre a Manipulação da Identidade Deteriorada*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978. p. 13.

⁵ PINTO, Milton José. *Comunicação e Discurso: Introdução à Análise de Discursos*. São Paulo: Hacker, 1999. p. 23.

⁶ CERTEAU, Michel de. *A escrita da história*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982. p. 266-278.

⁷ Enquadramento jurídico para os que passam pela “missa de separação”. Ver: RICHARDS, Jeffrey. *Sexo, Desvio e Danação*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993. p. 158.

⁸ CAWLEY, Father Martinus. op. cit. p. 9

⁹ Ibid.

¹⁰ Ibid.

¹¹ Ibid.

¹² BRODY, Saul Nathaniel. *The Disease of the Soul: Leprosy in Medieval Literature*. London: Cornell University, 1974. p.24.

¹³ CAWLEY, Father Martinus. op. cit. p. 14.

¹⁴ Ibid.

¹⁵ É importante notar no ritual da Eucaristia, uma prática religiosa, que, neste contexto simbólico, Deus está, para os fiéis, em presença no alimento consagrado. Neste sentido, podemos colocar a hóstia no conceito de “mana”, estudado pelo antropólogo Marcel Mauss. Para o referencial dos contemporâneos medievais o objeto está imbuído do poder divino, sagrado no ritual eucarístico. Poder este que é compartilhado e absorvido no ato da ingestão. É importante enfatizar que para estes religiosos a hóstia não representa o poder divino, mas é a própria divindade. Ver: MAUSS, Marcel. *Sociologie et Anthropologie*. Paris: PUF, 1999. p. 101-115.

¹⁶ CAWLEY, Father Martinus. op. cit. p. 14-15.

¹⁷ Ibid. p. 27-28.

¹⁸ GOFFMAN, Erving. op. cit. p. 11.

¹⁹ CAWLEY, Father Martinus. op. cit. p. 28.

²⁰ DUBY, Georges. *Idade Média, Idade dos Homens: do amor e outros ensaios*. São Paulo: Schwarcz, 1989. p. 165.

ROMANIZAÇÃO CATÓLICA E IMIGRANTES ITALIANOS EM JUIZ DE FORA: A “QUESTÃO SÃO ROQUE” (1902 A 1920)

Valéria Leão Ferenzini*

Esta comunicação tem como propósito apresentar o tema do projeto de pesquisa que estamos desenvolvendo no Mestrado em História Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Nosso objeto de estudo é a “Questão São Roque”, denominação que designava o confronto entre a Irmandade de São Roque - formada por imigrantes italianos - e a Congregação dos Padres Redentoristas holandeses na cidade de Juiz de Fora, Minas Gerais, no período de 1902 a 1920.

Nosso objetivo é reconstituir o fato histórico, designado como a “Questão São Roque”, buscando compreendê-lo como um episódio de desobediência e insubordinação da Irmandade Italiana contra o processo de romanização da Igreja Católica. Consideramos, ainda, que a mola propulsora desta rebeldia foi a necessidade de preservação de traços culturais ameaçados pelas medidas romanizadoras.

Este processo de romanização foi um conjunto de transformações do aparelho religioso católico que teve início na segunda metade do século XIX. Algumas de suas principais características foram a reforma do clero; o crescimento das ordens e congregações religiosas; a expansão missionária; e a centralização de todo o poder em Roma e no Papa.¹

Os agentes romanizadores atuaram principalmente junto aos indígenas, imigrantes e missões populares; na formação do clero; na reforma das ordens religiosas e junto às escolas católicas. Sua principal estratégia era a substituição de um catolicismo popular por um catolicismo romanizado, eliminando antigas devoções, irmandades e confrarias.²

Nosso tema tem raízes no fenômeno da grande emigração italiana para o Brasil entre 1880 e a Primeira Guerra Mundial, atingindo de forma significativa o Estado de Minas Gerais em decorrência da emigração subvencionada pelo Estado.³

Juiz de Fora centralizava a entrada e a redistribuição de imigrantes através da Hospedaria de Imigrantes Horta Barbosa, criada em 1888.⁴ Devido às péssimas condições de higiene e superlotação freqüente, a hospedaria era alvo constante de epidemias, como por exemplo uma de varíola, em 1889,⁵ e uma de cólera em 1895.

Fundada em meados do século XIX, Juiz de Fora apresentava muitos pontos atrativos para os imigrantes que chegavam à hospedaria, devido ao seu desenvolvimento econômico e à singularidade de sua formação cultural dentro do contexto mineiro.

Situada na Zona da Mata, principal região produtora de café de Minas Gerais nas últimas décadas do século XIX, Juiz de Fora sobressaía como o principal centro econômico do Estado. A cidade concentrava as atividades de armazenamento, escoamento e comércio de café; isto resultou em uma concentração de capital que possibilitou seu desenvolvimento industrial, especialmente a indústria têxtil. Além disto, a existência de um sistema de transportes que englobava a estrada União Indústria e a Estrada de Ferro Central do Brasil, estreitava as relações comerciais e culturais com o Rio de

* Mestranda em História no PPGHIS da UFRJ.

Janeiro, propiciando à cidade uma maior abertura e um maior cosmopolitismo, distinguindo-a da antiga região do ouro.⁶

Há tempos, a cidade preocupava Dom Silvério, devido a um certo pluralismo religioso trazido por uma colônia alemã dividida entre católicos e luteranos, bem como pela presença de metodistas norte-americanos desde 1884. Além disto, o conjunto de medidas romanizadoras empreendidas em fins do século XIX, visava não apenas os imigrantes, mas também reduzir os espaços de protestantes, espíritas, maçons, e liberais; formar uma elite católica; e moralizar as camadas mais pobres da sociedade.⁷

O processo de romanização se concretizou em Juiz de Fora através da vinda de congregações. Entre dezembro de 1893 e 1902, instalaram-se na cidade os Redentoristas, Verbitas, Irmãos de Santa Catarina e Servas do Espírito Santo.⁸ Os Redentoristas passaram a administrar uma grande extensão territorial, que englobava uma área de trânsito e povoamento de imigrantes, especialmente alemães e italianos.

Ao se estabelecerem na cidade, os imigrantes italianos se organizaram com o objetivo de mútuo socorro, beneficência e preservação cultural, fundando várias associações. A data de fundação de uma delas a *Società Operaia Italiana di Mutuo Soccorso e di Mutua Istruzione* (1878)⁹, demonstra a existência de uma colônia italiana em Juiz de Fora anterior à imigração subvencionada pelo Estado. Fato que também é registrado em uma carta da Irmandade de São Roque, onde é dito que foi a partir desta colônia, que desde 1878, teve início o culto a São Roque.¹⁰

O culto a São Roque, ou San Rocco, era uma das tradições trazidas da Europa, já que o mesmo era cultuado na França e na Itália desde o início do Século XV, sendo considerado o santo por excelência a ser invocado contra a peste.¹¹ Esta devoção justifica-se, principalmente, pela vulnerabilidade dos imigrantes, expostos a constantes epidemias, que faziam da Hospedaria Horta Barbosa o alvo central com centenas de vítimas.

Com base na devoção ao Santo, a Irmandade de São Roque foi fundada em 08 de agosto de 1902, sem licença ou aprovação prévia de autoridade eclesiástica e em seu regulamento original já declarava seu objetivo de “edificar uma capela sob a invocação de seu Patrono”.¹²

De acordo com os Estatutos definitivos de 1905, a Irmandade tinha como finalidade o seguinte:

“§ 1º Festejar todos os annos, condignamente, o santo seu padroeiro;

§ 2º Socorrer os seus irmãos quando o seu fundo social permittir, fornecendo todo o funeral;

§ 3º Conservar e administrar a capella de São Roque e quaesquer outras, benfeitorias que venham a pertencer ao patrimônio da Irmandade.”¹³

Os festejos de São Roque aconteciam anualmente nos dias 14, 15 e 16 de agosto e em artigos de jornais, a Irmandade divulgava a programação e convidava a população para a tradicional e animada comemoração que envolvia missa, procissão, banda de música, fogos de artifícios, fogueira, balões, pau de sebo e leilão.¹⁴

A efervescência da festa já era motivo suficiente para desagradar aos redentoristas. Uma carta do Padre Augusto Beukers a Dom Silvério, datada de 1903 informa quanto a seu receio de que mesmo sem autorização, os membros da Irmandade edificassem a capela “para continuarem as festas, que até hoje fizeram com muitas despesas e muito jogo artificial, pão de sabão etc”, acrescenta ainda, que não pedem licença para tirarem esmolas, nem dão contas a ele.¹⁵

Em outra carta, de 1904, endereçada ao vigário geral, o padre Augusto refere-se aos membros da Irmandade como “catholicos não práticos”, impulsionados simplesmente pela “tendência de celebrar a festa de São Roque com muito jogo e lei-lão e apparato mundano e ao mesmo tempo favorecer o espírito nacional italiano”.¹⁶

Este desagrado em relação às festas não era um caso isolado, mas uma característica geral dos agentes romanizadores que tudo faziam para esvaziá-las de seu conteúdo propriamente religioso. A estratégia implicava em retirar o apoio às festas religiosas tradicionais - provocando choques com as associações leigas - e em criar novas festas confiadas às associações paroquiais e promovidas pelos próprios vigários.¹⁷

A postura de insubordinação da Irmandade desdobra-se em várias etapas, pois seus Estatutos nunca foram aprovados e a construção da capela teve início em maio de 1904 sem autorização eclesiástica.¹⁸

Em 9 de julho de 1904 foi dada uma autorização provisória sob condição de que os Estatutos fossem revistos, além disto, deveria ser uma capela pequena, apenas para guardar a imagem do Santo. Porém, contrariamente, foi construída uma capela maior que servia para celebração de missas e outros serviços religiosos.¹⁹

A construção foi concluída em 1907, sendo conseguida licença provisória para benção simples da capela e para celebrações de missas pelo cura ou o sacerdote por ele designado. Esta licença tinha duração de um ano, período que deveria ser constituído o patrimônio ou dotação da capela. Após várias renovações o prazo expirou em 19 de julho de 1907, sendo renovado em 18 de agosto de 1908, expirando definitivamente em 18 de agosto de 1909.²⁰

A partir de 1909, os problemas se agravam, pois em maio, por duas vezes, os Redentoristas não puderam celebrar a missa na capela, o que foi interpretado e divulgado em jornal pela Irmandade como “má vontade” da Congregação”.²¹ Além disto, devido à repetição do fato em agosto de 1911, a Irmandade contratou o padre italiano Miguel Pellegrinetti para assumir as atividades da capela na condição de capelão, sem que o mesmo fosse autorizado pela autoridade eclesiástica. Antes do convite definitivo, o padre Pellegrinetti já havia celebrado missas em 1909 e 1910.²²

No contexto da romanização, esta decisão “explodiu como uma bomba”, pois havia uma grande rejeição dos bispos brasileiros em relação aos padres seculares estrangeiros, especialmente italianos. Os bispos esforçavam-se pela vinda de congregações religiosas européias e expediam dura opinião sobre os padres estrangeiros avulsos.²³

Em 1912, após forte oposição e ameaças, o caso do padre Pellegrinetti foi solucionado e os redentoristas puderam temporariamente, respirar aliviados. Os documentos não esclarecem sobre o fato, mas sabe-se que após encontrar-se com o arcebispo em um retiro espiritual em Juiz de Fora, o padre seguiu para Mariana, em 30 de janeiro de 1912, retornando então à Itália.²⁴

Após esse episódio, a tensão chegou ao máximo com a vinculação da capela de São Roque à Igreja Católica Apostólica Brasileira, e com a vinda de Francisco Frederico Arditi - que se autodenominava patriarca dessa Igreja Brasileira -, para assumir a capela²⁵ em 1913. Esta nova Igreja foi fundada em Itapira, São Paulo, em 30 de janeiro de 1913, pelo padre Manuel Carlos de Amorim Correia, que obteve o apoio de grupos anticlericais e lojas maçônicas de São Paulo.²⁶

Este último ato de desobediência e ruptura, repercutiu no meio eclesástico e entre muitos católicos, gerando ataques e indignação. O desgaste público da Irmandade, somado à sua crise financeira encerrou a questão,

resultando na doação da capela em 26 de julho de 1920²⁷ e no gradual desaparecimento dos festejos em homenagem ao santo.

Esta pesquisa nos possibilitou compreender a “Questão São Roque” como uma resistência dos imigrantes à Romanização Católica, que ameaçava a sua autonomia e manifestações culturais.

¹ OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro de. *Religião e dominação de Classe: Gênese, Estrutura e Função do Catolicismo Romanizado no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1985. (Sociologia Religiosa, 8). p. 287, 292 e 284.

² AZZI, Rioldo. A Romanização da Igreja a partir da República (1889). In: BRANDÃO, Carlos R., et al. *Inculturação e Libertação: Semana de Estudos Teológicos CNBB/CIMI*. São Paulo: Paulinas, 1986. (Coleção Libertação e Teologia). p. 109, 111, 114-115.

³ TRENTO, Ângelo. *Do Outro Lado do Atlântico: Um Século de Imigração Italiana no Brasil*. Instituto Italiano di Cultura di San Paolo - Instituto Cultural Ítalo-Brasileiro. São Paulo: Nobel, 1989. p. 18 e 100.

⁴ OLIVEIRA, Mônica Ribeiro de. *Imigração e Industrialização: Os Alemães e os Italianos em Juiz de fora (1854-1920)*. Niterói, 1991. Dissertação. (Mestrado em História). Departamento de História, UFF. p. 139 e 140.

⁵ BONI, Luiz A. de (Org.) *A presença Italiana no Brasil*. Porto Alegre- Torino: Escola Superior de Teologia- Fondazione Giovanni Agnelli, 1990. V. 2. p. 175.

⁶ CHRISTO, Maraliz de Castro Vieira. *A “Europa dos Pobres”: Juiz de Fora na Belle-Époque mineira*. p. 1,11,12,14.

⁷ Ibid. p. 96.

⁸ Ibid. p. 95.

⁹ LESSA, Jair. *Juiz de Fora e seus Pioneiros. (Do caminho nova à República)*. Juiz de Fora: Publicação UFJF e Fundação Cultural Alfredo Ferreira Lage, 1985. p. 207.

¹⁰ IRMANDADE DE SÃO ROQUE à Sua Eminência Monsegnore Scapardini, Ambasciatore de Sua Santità Il Papa Benedetto XV. Juiz de Fora. 23/06/1919. Arquivo da Igreja da Glória, São Roque. p.1 (documentos não catalogados).

¹¹ THURSTON, Herbert, ATTWATER, Donald (org.). *A Vida dos Santos de Butler*. Petrópolis: Vozes, 1992. v.3. p. 139.

¹² ROOSMALEN, Pe. Theodoro Van. (Cura de N. Sr^a da Glória). *Breve Exposição de Factos Relativos à irmandade e à capela de São Roque no Curato de N. Sr^a da Glória em Juiz de Fora*. Juiz de Fora ISAHO V. F. 6, p.1. Arquivo Histórico Padre Henrique Oswaldo Fraga – Centro da Memória da Igreja de Juiz de Fora.

¹³ ESTATUTOS DA IRMANDADE DE SÃO ROQUE. Juiz de Fora. 26/10/1905. Arquivo da Igreja da Glória, São Roque. p.1. (documentos não catalogados).

¹⁴ SÃO ROQUE. *O Pharol* de 16/08/1903, Biblioteca Municipal Murilo Mendes. p. 2.

¹⁵ BEUKERS, Pe Augusto ao Dom Silvério. Juiz de Fora: Dez/1903. Arquivo da Igreja da Glória, São Roque. p. 1 (documentos não catalogados).

¹⁶ BEUKERS, Pe Augusto ao Vigário Geral. Juiz de Fora: 05/07/1904. Arquivo da Igreja da Glória, São Roque. p. 1 e 3 (documentos não catalogados).

¹⁷ OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro de. op. cit. p.287.

¹⁸ ROOSMALEN, Pe. Theodoro Van. op. cit. p.1-2.

¹⁹ Ibid.

²⁰ Ibid.

²¹ Ibid.

²² Ibid.

²³ BEOZZO, José Oscar. As Igrejas e a Imigração. In: DHEHER, Marthin N. (Org) *Migrações e História da Igreja no Brasil*. Aparecida: Santuário, 1993. p. 61.

²⁴ LEITE, Pe. João B. Boaventura. *Igreja N. S. da Glória – JF – 1ª Fundação. Redentoristas no Leste Brasileiro*. Juiz de Fora, V.2. [19—], p. 100 e 101.

²⁵ MATOS, Pe. Henrique de Moraes. A Igreja Brasileira de Itapira. *Revista Eclesiástica Brasileira*, v. 13, n. 3, p. 641 e 642.

²⁶ Irmandade SÃO ROQUE. *O Pharol*. Juiz de Fora: 14/03/1915. Arquivo da Igreja N. Senhora da Glória. (Documentos não catalogados).

²⁷ LEITE, Pe. João B. Boaventura. op. cit. p. 102 -103.

PODER RELIGIOSO E CENTRALIZAÇÃO RÉGIA NAS VILAS DE EGA, SOURE, REDINHA E POMBAL. 1248-1348

Fabiano Fernandes*

As relações entre o poder régio e o poder religioso entroncam-se no período de formação do reino no decorrer do século XII. O reino de Portugal, fundado sob a justificativa ideológica da reconquista, buscou desde os seus primórdios a legitimação propiciada pelos especialistas do sagrado.

A Reconquista, no decorrer do século XII, fundamentou a autonomia do reino de Portugal em relação ao reino de Leão e propiciou um certo reconhecimento por parte do papado do processo de autonomia política que se constituía no extremo-oeste peninsular.

A relação entre o processo de Reconquista e a formação e consolidação do reino fica bem evidente na bula de Alexandre III *Manifestum probatum* de 23 de maio de 1179. Nesta bula Afonso Henriques é reconhecido definitivamente como rei de Portugal e o reino passa a pertencer a S. Pedro¹.

O século XIII, genericamente, foi uma época de reajustamento das relações entre o poder régio e o poder senhorial eclesiástico.

Estabelecemos como marco inicial de pesquisa o ano de 1248, época em que Afonso III assume decisivamente o título de Rei, após uma grande crise institucional seguida pela guerra civil. A partir de 1248 iniciou-se um processo de centralização, que apesar dos avanços e recuos eventuais, lançou as bases institucionais das grandes transformações dos reinados de D. Diniz e de D. Afonso IV.

Escolhemos o ano de 1348 como marco final da pesquisa por compreendermos que a série de epidemias, conflitos políticos e crises econômicas que se seguiram à grande peste interferiram direta e indiretamente no perfil demográfico, nas relações de sociabilidade, nas relações sócio-econômicas e nas perspectivas culturais e políticas dos homens da Idade Média².

O reinado de D. Afonso III é um marco no aparelhamento do poder judicial, financeiro e militar.

No campo da justiça, por exemplo, o rei passou a ouvir um maior número de contendas, passou receber queixas e apelos das diversas localidades do reino. Verificamos que os juizes locais deveriam citar os litigantes antes destes últimos irem ao tribunal régio, que passava a funcionar como uma espécie de tribunal de última instância que acolhia recursos concelhios e senhoriais.

Ao expandir as suas justiças o poder régio não buscava propriamente o monopólio da violência física legítima, pois frequentemente encarregava as ordens militares e os concelhos de punir e executar as sentenças judiciais, mas buscava o reconhecimento da especificidade de sua autoridade sobre todas as ordens do Reino. O poder régio tentava se colocar como uma força centrífuga com uma autoridade superior aos demais poderes do reino.

Uma segunda vertente da centralização régia era a limitação do enorme poder fundiário e jurisdicional da Igreja, através das inquirições e das

* Professor Substituto do Departamento de História da UFRJ. Doutorando em História Social no PPGHIS da UFRJ.

leis de desamortização. Nas inquirições todos os privilegiados eram chamados a comprovar as origens de suas propriedades, enquanto que as leis desamortização proibiam que as ordens religiosas recebessem os bens de seus professos e que religiosos e funcionários comprassem bens de raiz sem autorização régia.

A política de centralização primava pela contradição. Por um lado o rei chamava os privilegiados para comprovarem seus direitos e propriedades, por outro, através da “graça” e mercê³ concedia isenções e privilégios. Estas concessões não anulavam a eficácia da lei, mas importava mais ao rei ter sua autoridade reconhecida.

D. Afonso III concedeu e reafirmou diversos privilégios eclesiásticos, tais como a lei que ordenava que os clérigos respondessem aos bispos nos feitos criminais eclesiásticos⁴ e a que defendia as igrejas da pousada.⁵

D. Diniz continuou o processo de centralização e portanto as relações entre o poder régio e a Igreja alcançaram um alto nível de contradição, originada também pelo esforço de delimitação das esferas de atuação dos poderes temporal e espiritual.

D. Diniz teve, contudo, o cuidado de procurar na própria legislação canônica as regras para a delimitação das jurisdições entre o poder temporal e espiritual. O tribunal régio compilou estas regras, fez algumas distinções e manteve firmemente o princípio de reivindicar a jurisdição temporal. Esta codificação provavelmente deve ter sido bastante difundida pelos tribunais locais⁶ com o intuito de fornecer aos juizes e meirinhos régios elementos teóricos e ideológicos que justificassem suas atitudes em relação aos laicos e clérigos.

Por um lado, D. Diniz realizou um arguto processo de limitação dos direitos senhoriais eclesiásticos e de redefinição dos estatutos do clero. Por outro, utilizava-se do poder religioso como instrumento de sustentação de seu projeto de centralização (sobretudo no caso das Ordens Militares).

O reinado de D. Diniz foi uma época de conflitos com a clerezia e tornou-se necessário inclusive a realização de três concordatas. A primeira em 1289, com 40 artigos; a segunda em 1292, com 11 artigos; e a terceira em 1309 com 22 artigos⁷.

As relações entre o poder régio e a Igreja podem ser analisadas como a “domesticação do sagrado” que visava o estabelecimento de uma nova aliança entre o “trono” e o “altar”⁸. Esta aliança foi estabelecida, por exemplo, no momento em que o poder régio desenvolveu uma política de maior controle sobre as Ordens militares.⁹

A extinção da Ordem do Templo em Portugal abriu uma possibilidade para a reorganização das relações entre o poder régio com o poder eclesiástico. No processo de extinção era ordenado pelo papa que os bens da Ordem fossem sequestrados e lhes fossem entregues. Mas os reis de Castela, Portugal e Aragão decidiram que os bens da Ordem do Templo nos seus respectivos reinos não seriam entregues ao papado.

Dando continuidade a política de controle das ordens militares em Portugal a Ordem do Templo foi englobada pela autoridade régia¹⁰, através da criação da Ordem de Cristo, em 1319, através de um longo e complicadíssimo processo que nos desobrigamos de detalhar neste momento.

Em conjunto as ordens militares representavam um poder concorrencial e potencialmente perigoso para o processo de centralização régia. Mas ao mesmo tempo ofereciam ao poder régio uma possibilidade ímpar de aliança com o poder eclesiástico. A estrutura hierárquica e centralizada que

possuíam tornavam-nas fortes agentes de intervenção na vida política do reino.

Nas atividades militares, ofereciam aos reis um corpo de tropas profissional e confiável, que poderia ser mobilizado em qualquer ocasião. No período de paz ofereciam administradores¹¹ e homens influentes e bem informados sobre o que acontecia no interior e no exterior do reino.

Mas se a principal característica das Ordens militares a partir da segunda metade do século XIV era a estreita ligação com o rei (sobretudo no caso da Ordem de Cristo)¹², o mesmo não podemos estender de forma mecânica para as ordens militares em épocas anteriores.

As Ordens militares detinham portanto uma organização ambivalente, pois representavam até certo ponto, uma oportunidade para os leigos viverem uma vida guiada por uma regra, mas por outro representavam mesmo a interferência de uma religiosidade leiga, que em certo sentido sacralizava a guerra, ponto de vista que defendemos a despeito de algumas importantes diferenças em relação a importantes autores.

O poder das ordens militares advinha também das redes informais estabelecidas a partir das igrejas, que tinham uma inserção invulgar na vida dos paroquianos¹³ de todas as categorias sociais¹⁴.

D. Afonso IV, deu continuidade à tarefa da centralização¹⁵. O esforço pela distinção entre as esferas do poder temporal e espiritual, permite que tratemos das questões das igrejas como um processo de formação de um campo religioso. Quando o rei direta ou indiretamente intervinha nas questões das Igrejas julgava estar oferecendo as regras, sem decidir necessariamente quais dos contendores deveria beneficiar-se dos proventos eclesiásticos.

D. Afonso IV realizou inquirições para determinar a origem dos bens dos senhorios do reino. Esta política fez-se necessária em decorrência das imunidades que gozavam coutos, honras, numerosas aldeias e até simples casais e impedia os oficiais das justiças régias de atuar efetivamente nos locais privilegiados. Quer se tratasse de juizes, meirinhos, porteiros, saíões ou *chegadores*¹⁶. As decisões variaram de região para região e de caso a caso. Em algumas regiões os senhores perderam a justiça criminal (tal como o senhorio da Ordem de Cristo nas vilas Ega, Soure, Redinha e Pom-bal), em outras a civil e criminal.

Em finais do século XIII, e início do século XIV, a Ordem do Templo foi chamada várias vezes para provar os seus direitos senhoriais na região¹⁷, mas não era posto em questão, pelo poder régio, os direitos às dízimas eclesiásticas e aos bens eclesiásticos da Ordem na região, apesar dos inúmeros protestos do Cabido da Sé de Coimbra¹⁸.

A luta pela manutenção da autonomia das igrejas, movida pelos comendadores, freis capelães e mestres da Ordem, deve ser vista não apenas como fruto das disputas pelos bens materiais (tais como dízimas, jantares e etc), mas também do ponto de vista das disputas simbólicas para a afirmação de uma autoridade religiosa que fundamentava a sua sacralidade na prática da guerra e na luta contra os infiéis, mas que não descurava dos cuidados espirituais de seus membros, familiares e dependentes.

A Estrutura do campo também está sempre em jogo. As lutas, cujo o espaço é o campo têm por objeto o monopólio da violência legítima, ou em outras palavras, o monopólio da autoridade específica que é característica

do campo considerado, no caso o campo religioso. Daqui por diante trataremos o campo religioso por *poder religioso*.

Freqüentemente o poder religioso cumpre uma função de legitimação da ordem política estabelecida, pois:

A estrutura das relações entre o campo religioso e o campo do poder comanda, em cada conjuntura, a configuração da estrutura das relações constitutivas do campo religioso que cumpre a função externa [em relação ao campo do poder] de legitimação da ordem estabelecida na medida em que a manutenção da ordem simbólica contribui diretamente para a manutenção da ordem política, ao passo que a subversão simbólica da ordem simbólica só consegue afetar a ordem política quando se faz acompanhar da subversão política desta ordem.¹⁹

A luta pela autoridade religiosa é um espaço privilegiado para compreendermos as lutas ideológicas e políticas no mundo medieval. A luta pela autoridade religiosa legítima é ao mesmo tempo a luta pela autoridade política.

O conceito de poder religioso que pretendemos trabalhar distingui-se parcialmente do conceito de campo religioso pois exerce mesmo uma função interna (em relação ao campo do poder) de legitimação da Ordem política vigente. A autonomia relativa entre o político e o religioso, que está implícita na idéia de campo, deve ser aplicada de forma cautelosa no caso particular do mundo medieval.

Mas uma prática religiosa, ou mesmo uma ideologia religiosa só podem exercer o efeito propriamente religioso de mobilização (correlata ao efeito de consagração) na medida em que o interesse político que a determina e sustenta subsiste dissimulado. Seja em face daqueles que produzam como em face daqueles que recebem determinados bens de salvação:

A eficácia simbólica das práticas e representações religiosas faz parte das condições da eficácia simbólica das práticas religiosas e das representações(...) o ocultamento por parte dos especialistas do campo religioso para si próprios e para os outros de que seus interesses são fundamentalmente políticos.²⁰

O poder religioso contribui para a formação de um determinado sistema simbólico, que constrói a experiência lógica em estado prático, ou seja, fornece a condição impensada e, os:

(...) termos da problemática implícita, um sistema de questões indiscutíveis delimitando o campo que merece ser discutido em oposição ao que está fora de discussão (...) a religião está predisposta a assumir uma função ideológica, função prática e política de absolutização do relativo e de legitimação do arbitrário [da ordem social] (...) o efeito de consagração, o de sacralização, e naturalização da ordem social.²¹

As ordens e corporações religiosas que pretendemos tratar são parcialmente concorrentes e buscam delimitar quem detém a posição dominante na luta pela autoridade religiosa legítima nas igrejas da região das vilas de Ega, Soure, Redinha, Pombal.

A luta pelo poder religioso nestas vilas podem vir a fornecer um importante subsídio para a compreensão das estruturas políticas de Portugal Baixo Medieval.

¹ COELHO, Maria Helena da Cruz, HOMEM, Luís de Carvalho. *Nova História de Portugal. Portugal em definição de fronteiras*. Lisboa: Presença, 1997. v. 3. p. 32.

² A respeito da crise dos séculos XIV e XV em Portugal Cf. MARQUES, A. H de Oliveira de. *Nova História de Portugal. Portugal na crise dos séculos XIV e XV*. Lisboa: Presença, 1988; COELHO, Maria Helena da Cruz. *O Baixo Mondego nos finais da Idade Média*. Lisboa: Estampa, 1988.

³ *Chancelaria de D. Afonso V*. Livro II, fólio 90 verso.

⁴ Ibid.

⁵ Ibid. p.61.

⁶ Cf. MATTOSO, José. *A Identificação de Um País*. Lisboa: Estampa, 1989. v. 2.

⁷ ALMEIDA, Fortunato de. *História da Igreja em Portugal*. Lisboa: [s.n.], 1970. v. 4. p. 61.

⁸ MATTOSO, José (Coord.). *História de Portugal. A Monarquia feudal (1096-1480)*. Lisboa: Presença, 1989. v. 2. p. 286.

⁹ As relações entre o Rei de Portugal e o mestre provincial da Ordem parece terem sido ainda mais intensa no reino de Portugal, como podemos acompanhar no seguinte trecho do juramento do mestre português: “Eu, cavaleiro da Ordem do Templo e recentemente escolhido mestre dos cavaleiros do Templo em Portugal prometo a Jesus Cristo, meu senhor e ao seu vigário o sumo pontífice, e aos seus sucessores obediência e fidelidade perpétua (...) que serei fiel ao rei de Portugal; que não entregarei aos inimigos vilas e localidades pertencentes a Ordem do Templo (...)”. Apud BORDONOVE, Georges. *La vie quotidienne des Templiers au XIII^e siècle*. Paris: Hachete, 1975. p. 227.

¹⁰ 1308, Junho, 29 e 30, Soure, Redinha. Instrumento da posse que em nome de D. Dinis se tomou os castelos e vilas de Ega Soure, e Redinha. *ANTT*. Gaveta 12, maço 7, n. 19.

¹¹ Como o caso de D. Nuno Rodrigues Freire de Andrade, Mestre da Ordem de Cristo e chanceler de D. Fernando I. Como alto dignitários no século, os mestres de cavalaria auferiam rendas e comportavam-se como grandes senhores. Rodeados de subalternos, procedendo à maneira da nobreza laica. A escala de funções e de dignidades hierárquicas aprofundava a hierarquização e a feudalização do clero trecentista. MARQUES, A. H. de Oliveira. op. cit. p. 232-235.

¹² Cf. MORGADO, Isabel de. *A Ordem de Cristo sob o mestrado de D. Lopo Dias de Sousa*. Porto, 1992. Dissertação (Mestrado da Universidade do Porto). Faculdade de Letras, Universidade do Porto.

¹³ A vida comunitária do campesinato estava profundamente ligado ao aspecto religioso, fosse este reconhecido ou não pela Igreja. Desde o século XIII estavam criadas as paróquias que enquadravam os homens em um determinado espaço. Nos lugares de povoamento mais forte tornou-se necessário a construção de igrejas que assegurassem a assistência religiosa aos seus moradores. COELHO, Maria Helena da Cruz. op. cit. p. 665-667.

¹⁴ Uma interessante abordagem à respeito das relações da Igreja institucional com o cotidiano poder ser encontrada na obra: COELHO, Maria Helena da Cruz. *Superstição, Fé e milagres na Idade Média*. In: _____. *Ócio e negócio em tempos medievais*. Coimbra: Inatel, 1988. p. 85-126.

¹⁵ MARQUES, José. D. Afonso IV e as jurisdições senhoriais In: JORNADAS LUSO-ESPANHOLAS DE HISTÓRIA MEDIEVAL, 2, 1990, Porto. *Actas ...* Porto: Instituto Nacional e Investigação Científica, 1990. V. 4, p. 1527-1566.

¹⁶ Ibid. p.1533.

¹⁷ 1308, Junho, 29 e 30, Soure, Redinha. Instrumento da posse que em nome de D. Dinis se tomou os castelos e vilas de Ega Soure, e Redinha. *ANTT*. Gaveta 12, maço 7, n.º 19. Este documento apresenta um resumo dos processos anteriores, apresenta uma preocupação explícita em construir uma determinada memória que justifica-se o confisco por parte do poder régio dos castelos Templários na região.

¹⁸ Podemos apontar como exemplo os seguintes documentos: 1294, Agosto, 18, Soure. Atestado notarial do que se passou entre o representantes do Cabido da Sé de Coimbra e o capelão dessa vila que estava em lugar do comendador. *ANTT. Sé de Coimbra*, Maço

Nº34, Nº1426. 1294, Setembro, Soure. Carta que o cabido mandou aos mestres dos Templários porque não se cumpria as obrigações de Soure sobre os jantares. 1294. *Cabido da Sé de Coimbra, Documentos Particulares*, 2 Incorporação, Maço 77, N.º 3195. 1295, Novembro, 11. *ANTT Sé de Coimbra*, maço 85, N 3893. E 1296, Fevereiro, Coimbra. *ANTT, Sé de Coimbra*, Maço 85, N.º 3925.

¹⁹ BOURDIEU, Pierre. Gênese e estrutura do campo religioso. In: MIECELI, S. (Org.). *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1982. p. 69.

²⁰ Ibid. p. 54.

²¹ Ibid. p. 45 e 46.

PRESSUPOSTOS TEÓRICOS PARA O ESTUDO DA HAGIOGRAFIA

Carolina Coelho Fortes*

Em nossa pesquisa, que visa a redação da dissertação de mestrado, estamos utilizando como fonte básica uma coletânea de hagiografias, a *Legenda Aurea*,¹ composta no século XIII. É a partir dela, e com o respaldo de autores que se dedicaram à análise do discurso, que pretendemos traçar aqui reflexões sobre nossas bases teóricas e metodológicas para o estudo da literatura hagiográfica como discurso histórico.

Discurso

O discurso pode ser definido de diferentes modos: como sinônimo de fala; como unidade lingüística maior do que a frase; como um conjunto de regras de encadeamento das frases ou grupos de frases que compõe um enunciado; ou como o enunciado visto a partir das condições de produção – lingüísticas e sociais – que o geraram.²

Para a análise de textos históricos, o primeiro enunciado básico, de importância fundamental, é o de que um documento está sempre imbuído de um discurso que não pode ser desprezado. Ao se aproximar de um texto que pretenda estudar, o historiador deve atentar para o modo como o conteúdo histórico se apresenta, já que este depende sobremaneira da forma do texto: o vocabulário, os enunciados, os tempos verbais etc.

Fazer isto, ou seja, considerar o conteúdo histórico do texto relacionando-o a sua forma, não significa que se esteja reduzindo a história ao texto. Assim, tenta-se relacionar o texto ao contexto: buscar os sentidos entre as idéias contidas no discurso, as formas pelas quais elas se exprimem e o conjunto de determinações extratextuais que presidem a produção, a circulação e o consumo dos discursos. “Em uma palavra: o historiador deve sempre, sem negligenciar a forma do discurso, relacioná-lo ao social.”³

Devemos esclarecer o que entendemos por discurso: são práticas sociais intimamente vinculadas ao contexto sócio-histórico, e que fazem parte também desse contexto. Ou seja, discursos são textos – sejam orais, escritos, pictóricos, gestuais etc – contextualizados histórica e socialmente. O contexto é a condição social de produção, que inclui o processo de interação comunicacional (produção, circulação e consumo dos sentidos). Analisar textos contextualizados dessa forma é analisar discursos.

Conceituamos discurso, também, como produtos culturais empíricos produzidos por eventos comunicacionais entendidos como textos. É na superfície desses textos “que podem ser encontradas as pistas ou marcas deixadas pelos processos sociais de produção de sentido que o analista vai interpretar”⁴. A análise de discurso se interessa por como e porque o texto diz e mostra. Ao se definir discurso como prática social entende-se a linguagem verbal em que os textos são construídos, como parte integrante do contexto sócio-histórico. Desta forma, a linguagem verbal tem papel central na reprodução, manutenção e transformação das representações feitas pelas pessoas e das relações e identidades com que se definem numa sociedade.

* Mestranda em História Social no PPGHIS da UFRJ.

A análise de discurso que aqui abordamos, baseada na escola francesa,⁵ entende o texto como sendo sempre heterogêneo ou híbrido quanto à sua enunciação, pois ele se constitui como um tecido de “vozes” ou citações, cuja autoria pode ser explícita ou não, vindas de textos preexistentes. Esta heterogeneidade enunciativa manifesta-se num texto de duas formas, ambas denominadas por Bakhtin de polifonia ou intertextualidade:⁶ como heterogeneidade mostrada, ou seja, a manifestação de outros textos citados no texto presente; e como heterogeneidade constitutiva ou interdiscurso, o entrelaçamento no texto presente de textos preexistentes. Para Bakhtin todo texto é dialógico, ou seja, constrói-se por um debate com outros.

Em nosso trabalho, a análise de discurso é sempre dependente do contexto. Todo processo de produção-circulação-consumo dos sentidos de um texto passa pelas dimensões do ideológico e do poder, constitutivas do que se chama de semiose social. Eliseo Veron define ideológico como o “nome do sistema de relações entre um conjunto de significantes dado (texto) e suas condições sociais de produção”.⁷ O ideológico está presente num texto pelas marcas ou traços que as regras formais de geração de sentidos deixam na superfície textual e que o analista de discursos procura encontrar e interpretar.

Segundo Eliseo Veron, nada é estranho ao sentido, que está em toda parte, assim como o ideológico e o poder. Dito de outro modo: “todo fenômeno social é suscetível de ser lido em relação ao ideológico e em relação ao poder”.⁸ Para ele as condições de produção de um discurso estão relacionadas com o “ideológico”, com os valores sociais da sociedade que o produz, enquanto que as condições de seu reconhecimento dependem do poder, das instâncias capazes de legitimar ou não a sua aceitação pela sociedade.⁹

Sob a ótica de Foucault, no cerne da história da civilização ocidental encontra-se o princípio organizador do poder. A cultura é estudada através das tecnologias de poder e não através de classes ou do progresso, por exemplo. O poder existe como uma rede complexa de micropoderes, de relações de poder que permeiam todos os aspectos da vida social. Não reprime somente, mas cria também. E cria verdades, que o legitimam.

Construções como estado, economia, política e, mesmo num outro plano, corpo, sexo, alma, não são objetos estáveis, são discursos. O discurso ocupa posição central no estudo do poder foucaultiano. Procurando as uniformidades da forma discursiva, Foucault refere-se a normas que regem as relações básicas do discurso. Ele vê o discurso como a “ordenação dos objetos”, não apenas como grupos de signos, mas como relações de poder.¹⁰ Estudar o poder através do discurso nos permite perceber o momento em que são introduzidas novas tecnologias de poder. Estado, política, sexo, alma e a própria cultura ocidental são vistos através de rupturas nos discursos.¹¹

O poder é um instrumento de análise capaz de explicar a produção de saberes. Para Foucault, o poder é uma prática social, sendo assim, constituída historicamente. Os poderes se exercem em níveis variados e em pontos diferentes da rede social. O poder está sempre presente e se exerce como uma multiplicidade de relações de forças.

A ideologia é “um conhecimento em que o sujeito tem sua relação com a verdade perturbada, obscurecida, velada pelas condições de existência”.¹²

O acesso a práticas discursivas pelos diversos setores e membros da sociedade é extremamente desigual, “pois existe sempre uma série de barreiras e restrições sociais aos domínios dos vários gêneros e espécies de discursos que as constituem e, especialmente, às posições de poder

que podem ser exercidas dentro deles que acabam sempre nas mãos das pessoas oriundas das classes mais abastadas”.¹³

A história é sempre texto, ou mais amplamente, discurso. Assim, o trabalho do historiador somente se realiza quando os discursos que contêm ou exprimem a história são decifrados.

Hagiografia

A hagiografia teve uma grande carreira durante pelo menos mil anos, conquistando a estima dos cristãos desde a Antigüidade tardia até a Renascença, quando o duradouro consenso sobre o seu valor rapidamente entrou em colapso. Como sugerem Vauchez¹⁴ e Brown,¹⁵ as propostas do gênero hagiográfico eram parcialmente promocionais: uma legenda celebrava a grandeza de um santo em particular, com o objetivo de encorajar sua veneração. Como os festivais as quais estas estavam ligadas, das lendas se esperava que beneficiassem toda a comunidade provendo conforto e inspiração, instrução e estímulo às práticas virtuosas e ao amor a Deus – em uma palavra, edificação.

A evidência de milagres é considerada tão indispensável quanto a evidência de conduta virtuosa na vida dos santos: uma reforça a outra, ajudando a garantir que a declaração de santidade vinha de Deus e não só da falibilidade humana. Alguns desses milagres eram inseridos nas legendas com o propósito de edificação dos fiéis. Para Delehay, ¹⁶ mesmo nesse mundo os santos vivem em comunhão com Deus, que confere a eles uma parte de Seu poder, mas estes só o usam em benefício de outros, que devem ser libertados das doenças do corpo e do espírito.

Delehay descreve a legenda cristã arquetípica apresentando um “amigo de Deus” cujos poderes milagrosos sempre beneficiam os homens e cujas virtudes, embora sobre-humanas, merecem e convidam à imitação.

Para Certeau na historiografia existe um outro discurso, o da hagiografia, que pretende tratar somente da ação. Os fatos são “significantes a serviço de uma verdade que constrói a sua organização, edificando sua manifestação”.¹⁷ O discurso recebe significação através das palavras que representam os fatos.

Não se deve considerar a hagiografia em função de sua “autenticidade” ou de seu “valor histórico”, pois assim estaríamos submetendo um gênero literário a lei de um outro – a historiografia – e subvertendo um tipo próprio de discurso, retendo dele somente o que ele não é.

A vida de santo é a “cristalização literária das percepções de uma consciência coletiva”.¹⁸ O documento hagiográfico se caracteriza por uma organização textual que conjuga atos, lugares e temas, formando uma estrutura própria que não se preocupa tanto com aquilo que se passou – preocupação central da história –, mas com aquilo que é exemplar. A vida de santo é um sistema que organiza uma manifestação de acordo com a combinação topológica de virtudes e milagres.

A vida de santo se inscreve em uma coletividade e representa a consciência que esta tem de si mesma, pois associa uma imagem a um lugar, ou seja, o santo (mártir, patrono, fundador de uma ordem etc) a um local (túmulo, igreja, mosteiro). As vidas, ao mesmo tempo em que se distanciam das origens (uma comunidade se distingue do seu passado graças à distância que constitui a representação deste), precisam deste retorno para reconstituir a unidade no momento em que o grupo corre o risco de se dispersar. Na hagiografia a lembrança se combina com a edificação para proteger o grupo contra a dispersão.

A hagiografia está identificada com o espaço do descanso e do lazer. Além disso não é necessário que se acredite nela, hagiografia não é dogma, ela simplesmente propõe o que é lícito pensar ou fazer. Podemos perceber que ela está ligada ao lazer ao sabermos os momentos em que era lida: durante as refeições ou quando os monges se recreiam; nos dias de festa; nos lugares de peregrinação, e nas horas vagas.

A hagiografia entra para a literatura eclesiástica pela porta dos fundos; as “paixões dos mártires” serão introduzidas na liturgia romana só a partir do século VIII, e mesmo assim com muitas reticências. Isso porque se desconfiava de seu teor popular, que a tornava, segundo a visão culta da Igreja, falsa e arcaica. Tal censura era feita pelos clérigos letrados, mas se dava por diferentes motivos, que variavam de acordo com a época. No princípio era uma censura litúrgica, pois era excluída dos cultos, depois dogmática, a hagiografia era perpassada por erros doutrinários; e, a partir do século XVI, histórica, pois é nessa época que a relação entre cientificidade e verdade começa a aparecer. A censura clerical vai revolver a literatura hagiográfica, ressaltando o que se enquadra na norma do saber eclesiástico. O restante é julgado rigidamente, mas tolerado por conta de sua utilidade junto ao povo. A literatura hagiográfica atinge um ponto paradoxal, já que destinada ao povo pelos clérigos, e censurada por seu teor popular, logo errôneo.

Na hagiografia o que mais se destaca é o personagem, em detrimento de sua personalidade individual. Características e acontecimentos se repetem sem cessar; a combinação desses elementos é atribuído um sentido. Mais do que o nome importa o modelo, “mais do que a unidade biográfica, o recorte de uma função e do tipo que a representa.”¹⁹

Constrói-se a imagem do santo a partir de elementos semânticos. Desta forma a fonte divina de sua ação e a heroicidade de suas virtudes são explicadas por sua origem nobre, na maioria dos casos. “O sangue é a metáfora da graça”.²⁰ A santificação dos nobres e o enobrecimento dos santos instauram na hierarquia social “uma exemplaridade religiosa e sacralizam uma ordem estabelecida”.²¹ A origem nobre é um sintoma da lei que organiza a vida do santo. Para a hagiografia, tudo é dado na origem através de uma “eleição” ou de uma “vocação”. A histórica se torna, então, a concretização progressiva deste dado, “como se ela fosse também a história das relações entre o princípio gerador do texto e suas manifestações de superfície”.²² O fim da vida do santo é um retorno a seu princípio, em sua infância já se reconhece a efígie póstuma.

A hagiografia é, sobretudo, um discurso de virtudes. No entanto tal termo nem sempre vem carregado de sua conotação moral, e tais virtudes se aproximam mais do extraordinário e do maravilhoso, mas apenas enquanto estes são signos. Virtudes e milagres se referem ao poder. As virtudes são poder como norma social, e os milagres são o poder da exceção. O processo de moralização das virtudes se dá através da transformação dos signos que estão conformes às regras sociais nas manifestações mais verdadeiras do mistério cristão. O milagre adquire um estatuto de verdade justamente porque é exceção, porque foge à conformidade da ordem social. Ou seja, o fato do santo possuir virtudes que se enquadram na norma social fornece uma aura de inquestionabilidade ao milagre.

A vida do santo é uma composição de lugares. Nasce em um lugar fundador (o túmulo, o local de peregrinação, etc) que se transforma em lugar litúrgico. “O percurso visa o retorno a este ponto de partida. O próprio itinerário da escrita conduz à visão do lugar: ler é ir ver”.²³ A vida do

santo é uma conjunção de idas e vindas, seu princípio repete seu fim sempre, seja na origem, seja nas movimentações espaciais. Divide-se, assim como um relato de viagem, na partida e no retorno, mas não vai de encontro a outra sociedade. Primeiramente a vocação do santo o faz retirar-se para a solidão, para longe da cidade – tempo em que o santo se purifica e ilumina através da ascese. Depois se segue o tempo do retorno à cidade – tempo agora de milagres e conversões. A unidade do texto está ligada à produção de sentido por justaposição de contrários (cidade-deserto). O sentido vai remeter o leitor a um lugar outro que não esses dois. Certeau levanta a hipótese de que essa relativização de um lugar particular através de uma composição de lugares, assim como o desaparecimento do indivíduo por detrás de uma combinação de virtudes, fornece a moral da hagiografia.

A *Legenda Aurea*: Um Exemplo

Como todo documento está sempre imbuído de um discurso, também o está o texto hagiográfico, que expressa um discurso de várias funções. É um discurso de virtudes sim, que tem como principal objetivo a edificação, através da utilização de virtudes e milagres para dar o exemplo. Oscila entre o popular e o erudito, já que codificado pelo erudito e tendo grande parte de seu conteúdo voltado para o popular.

A questão do alvo, do público de consumo da hagiografia, especificamente da *Legenda Aurea*, é um tanto controversa. A imagem romântica de Tiago de Vorágine, autor da obra, como um grande popularizador, o criador de um legendário para os leigos,²⁴ cai por terra quando analisamos alguns fatos. Por exemplo: a *Legenda* foi escrita em latim, língua que o leigo médio do século XIII não dominava. De par com as pequenas histórias, indiscutivelmente voltadas para um público mais humilde, direta ou indiretamente, a legenda apresenta boa quantidade de material que é claramente direcionada a um público mais instruído: dissertações escolásticas sobre vários pontos doutrinários, breves ensaios sobre a história de elementos particulares da liturgia, notas críticas sobre os conflitos entre uma fonte e outra etc.²⁵

Néri de Almeida Souza, em sua tese de doutorado sobre a *Legenda Aurea*²⁶ afirma que esta tinha, na verdade, três funções: era utilizada pelos religiosos em leituras litúrgicas realizadas dentro dos ambientes de vida comum; para a edificação em leitura privada e para a orientação de religiosos na composição de seus sermões.

A intertextualidade nos textos escritos na Idade Média se dá de forma ainda mais presente por conta da importância da tradição.²⁷ Os discursos são legitimados, assumem confiabilidade, pelo fato de já haverem sido apresentados anteriormente por autoridades reconhecidas. Para que fossem tomados como verdade, se calcavam principalmente nas Escrituras e nos padres da Igreja. Tiago de Vorágine, em sua *Legenda Aurea*, recorre fartamente a eles. Algumas vidas são inteiramente transcritas de outros autores (Jerônimo, Ambrósio, etc).

Relacionando o texto ao contexto podemos dizer que na época em que a *Legenda* estava sendo escrita, a Igreja, na Itália, enfrentava dificuldades. Na metade do século XIII, o norte da Itália já presenciara lutas entre o papado e Frederico II. O desprezo dos príncipes e oficiais locais pelas autoridades da Igreja era crônico, tanto que aqueles abrigavam hereges, expulsavam inquisidores e bispos de seus territórios, chegando, numa ocasião, a pegarem em armas contra o papado. Havia, então, uma necessida-

de especial de alcançar os fiéis, para assegurar-lhes que Deus não abandonara a Igreja, e para atrair aqueles que haviam se distanciado dela.²⁸ Isso demonstra ainda a teoria de Vauchez e Certeau, já mencionada, de que a lembrança se coaduna com a edificação para proteger o grupo de dispersão, pois é uma cristalização da consciência coletiva.

O discurso é manipulado pelo poder, que geralmente se encontra nas mãos das classes mais altas. Tiago, homem culto, acostumado a ensinar e escrever sobre a fé de maneira relativamente sofisticada; ocupava uma posição na Igreja que fazia com que suas preocupações se voltassem para a necessidade do público, pois supostamente foi professor de jovens pregadores na ordem religiosa cujas missões centrais eram combater a hereesia e disseminar o conhecimento da verdadeira fé, a dominicana. Logo, Tiago pertencia a uma camada privilegiada da sociedade, e tinha como atividade transmitir um discurso teológico, o que fazia através de suas vidas, apontando uma conduta a ser seguida.

Contudo, é de se indagar se a *Legenda Aurea* realmente procura estabelecer modelos de conduta. Segundo Vauchez²⁹ os santos só passam a ser encarados como modelos universais a partir do questionamento das rígidas hierarquias sociais no final da Idade Média. É difícil acreditar que Tiago de Vorágine quisesse que seus ouvintes seguissem o modelo de renúncia sobre-humana à corporalidade, expresso em grande parte das vidas da *Legenda Aurea*. Nesta coletânea hagiográfica, que conta com a maioria de suas vidas dedicadas a mártires, o santo tem sua vida centrada na busca da morte. Sentidos e sentimentos são subvertidos com vigílias, penitências, macerações, busca do isolamento social, abstinência sexual, jejum. As legendas são claras no caráter excepcional do santo, eles iam além daquilo que a natureza reservou aos seres humanos. Logo, mesmo que fossem guardadas as devidas proporções, é difícil afirmar que a *Legenda Aurea* estivesse voltada para o estabelecimento de modelos de conduta, mas sim para a edificação.

¹ SANTIAGO DE LA VORÁGINE. *La Leyenda Dorada*. Madrid: Alianza, 1994. 2 V.

² CARDOSO, Ciro, VAINFAS, R. História e Análise de Textos. In: _____. *Domínios da História. Ensaios de Teoria e Metodologia*. Rio de Janeiro: Campus, 1997. p. 377.

³ Ibid. p. 378.

⁴ PINTO, Milton José. *Comunicação e Discurso. Introdução à análise de discursos*. São Paulo: Hacker, 1999. p. 22.

⁵ Ibid. p. 8.

⁶ Ibid. p. 27.

⁷ Ibid. p. 40

⁸ CARDOSO, C. & VAINFAS, R. (Org). op. cit. p. 378.

⁹ Ibid.

¹⁰ FOUCAULT, Michel. *A Arqueologia do Saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000. p.48-49.

¹¹ O'BRIEN, Patricia. A História da Cultura de Michel de Foucault. In: HUNT, Lynn. (Org.). *A Nova História Cultural*. São Paulo: Martins Fontes, 1995. p. 58.

¹² MACHADO, Roberto. Por uma Genealogia do Poder. In: FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1998. p. xxi.

¹³ PINTO, José Milton. op. cit. p. 50.

¹⁴ VAUCHEZ, André. *La Santità nel medioevo*. Bolonha: Molino, 1989.

¹⁵ BROWN, Peter. *The Cult of the Saints*. Chicago: University of Chicago Press, 1981.

¹⁶ DELEHAYE, H. *Les Legendes Hagiographiques*. Bruxelas: Societé des Bollandistes, 1973. p. 181.

¹⁷ CERTEAU, Michel de. *A Escrita da História*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000. p. 266.

¹⁸ FONTAINE, Jacques. Apud. CERTEAU. Ibid. p. 268.

¹⁹ Ibid. p. 272.

²⁰ Ibid. p. 273.

²¹ Ibid.

²² Ibid.

²³ Ibid. p. 277.

²⁴ Cf. REAMES, S. op. cit.; VAUCHEZ, A. *Espiritualidade na Idade Média Ocidental (séculos VIII a XIII)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

²⁵ Temos exemplos desses elementos nos capítulos sobre a Paixão e Ressurreição de Cristo, São Pedro, Ascensão e Pentecostes; Natividade de São João Batista.

²⁶ SOUZA, Néri de Almeida. *Hagiografia e Cultura: Morte e Santidade na proposta evangelizadora da Legenda Aurea de Jacopo de Varazze*. São Paulo, 1997. Tese (Doutorado em História). FFCH/USP. p. 18.

²⁷ Para o caráter tradicionalista medieval cf. GUREVITCH, Aron. *As Categorias da Cultura Medieval*. Lisboa: Caminho, 1990.

²⁸ REAMES, Sherry. L. *The Legenda Aurea. A Reexamination of its Paradoxical History*. Wisconsin: University of Wisconsin Press, 1985. p. 73.

²⁹ VAUCHEZ, André. O Santo. In: LE GOFF (Dir.) *O Homem Medieval*. Lisboa: Presença, 1989. p. 211-230.

RAINHAS MISSIONÁRIAS: O PAPEL FEMININO NA EVANGELIZAÇÃO DAS CASAS REAIS NA ALTA IDADE MÉDIA

Edmar Checon de Freitas*

Escrevendo à comunidade cristã de Corinto, por volta do ano 54, o apóstolo Paulo instruía as mulheres cujos maridos eram pagãos a não buscar a separação, pois “o marido não cristão é santificado por sua mulher e a mulher não cristã é santificada por seu marido”.¹ Cerca de quinhentos anos depois, Niceto, bispo da cidade de Trêves, na Gália, lembrava essa passagem numa carta enviada à Chlodoswintha, princesa franca que desposara por volta de 560 o rei lombardo Albuino.² Niceto pretendia que a jovem rainha atuasse na conversão do rei ao catolicismo, abandonando a heresia ariana. A morte de Chlodoswintha, em 565, inviabilizou tais projetos.³

Não seria a primeira vez na história da cristianização do Ocidente que as esposas reais tomariam parte na estratégia evangelizadora dos bispos. O próprio Niceto recorda a Chlodoswintha o exemplo de Clotilde sua avó, colaborando na conversão de Clóvis, rei dos francos. Mais tarde, outra princesa da família seguiria trajetória semelhante: Bertha, filha do rei Cariberto, partiria para desposar Ethelberto, rei de Kent (Inglaterra).⁴

Neste trabalho acompanharemos a trajetória de algumas dessas rainhas, procurando situar sua ação missionária dentro do conjunto de mecanismos postos em ação pela Igreja no trabalho de evangelização dos povos pagãos na Alta Idade Média. Focalizaremos três casos: Clotilde e a conversão de Clóvis, Bertha e a de Ethelberto e, ainda na Inglaterra, Ethelburga e o rei Edwin, da Northumbria.

Clotilde

Clóvis tornou-se rei dos francos sális, em 481, quando da morte de seu pai Childerico. Governava um povo que, desde o século anterior, vinha aumentando sua área de domínio na região da Gália, inicialmente como aliado do Império Romano e, após a desapareição deste no Ocidente, como reino independente. Como chefe franco, ele procurou manter uma cordial relação com o clero cristão, além de procurar acentuar seus laços com o mundo romano. Já por ocasião de sua ascensão, o bispo Remígio de Reims o saudava como sucessor do pai à frente da província romana da Bélgica Segunda, depositando nele esperanças de um reino justo.⁵

Iniciava-se com Clóvis um período de rápida expansão do reino franco na Gália, fruto das muitas guerras que o rei empreendeu e venceu, como nas campanhas contra os alamanos, os visigodos e os turingios, além da unificação das tribos francas. A Gália dos tempos de Clóvis estava dividida em três grandes zonas de influência: os visigodos, ao Sul, os burgúndios a Leste e os francos, ao Norte. Os visigodos foram batidos em 507, enquanto os burgúndios somente foram submetidos quando já reinavam os filhos de Clóvis, morto em 511.⁶

Durante o reinado de Clóvis, portanto, o poder franco teve que conviver com a concorrência burgúndia, estabelecendo-se alianças entre os dois

* Pós-graduando em História da UFF.

povos.⁷ Nesse contexto, o rei Clóvis desposou em 492 uma princesa burgúndia, de nome Clotilde, sobrinha do rei Gondebaudo, o qual matara os pais dela.⁸ O casamento com Clotilde proporcionava a Clóvis, além da aliança com os burgúndios, um enobrecimento da linhagem, pois a jovem possuía em suas veias o sangue de várias linhagens reais, sendo do lado paterno neta de Atanarico, rei dos visigodos.⁹

Clotilde era católica, embora entre os burgúndios isso não fosse regra geral.¹⁰ Clóvis permanecia pagão. Segundo Gregório de Tours, logo após o nascimento do filho primogênito do casal, a rainha manifestou o desejo de batizá-lo, e para tanto “ela pregava assiduamente a seu marido”.¹¹ A rainha teria insistido na nulidade das crenças do rei, que estaria cultuando falsos ídolos. Mesmo sem convencer Clóvis a tornar-se cristão, ela batizou o filho, de nome Ingomer, que morreu em seguida. O fato serviu para aumentar as suspeitas do rei quanto à ineficácia da fé cristã. O segundo filho do casal, Clodomer, também foi batizado. Caiu doente e seu pai acreditava que também este morreria, mas ele sobreviveu: “graças às preces da mãe foi curado por ordem de Deus”.¹²

As primeiras ações de Clotilde demonstram assim o estabelecimento de um núcleo cristão e católico na casa real. A rainha possui uma liberdade de movimentos que transcende a própria autoridade de Clóvis, como rei e pai. É ela quem decide o batismo dos filhos, mesmo na circunstância adversa que seguiu-se à morte do primogênito. Ao lado da iniciativa de gerar uma prole cristã ela insistia na pregação doméstica ao marido: “a rainha não cessava de pregar para que ele conhecesse o verdadeiro Deus e abandonasse os ídolos”.¹³ Suas ações começaram a dar resultado quando o rei se viu em apuros, em plena batalha contra os alamanos, cercado por inimigos de todos os lados:

Jesus Cristo, que Clotilde proclama ser filho do Deus vivo, tu que dizem dar auxílio aos que sofrem e atribuir a vitória aos que esperam em ti, a glória de tua assistência solícito devotamente; se tu me concederes a vitória sobre este inimigos e se eu experimentar a virtude miraculosa que o povo dedicado a teu nome declara ter provado, creiei em ti e me farei batizar em teu nome.¹⁴

A possibilidade da conversão é aberta em nome da rainha, a se dar crédito à narrativa de Gregório de Tours. Tendo vencido os alamanos, Clóvis preparou-se para cumprir a promessa. Entra em cena então um terceiro personagem, que já mencionamos aqui: o bispo de Reims, Remígio. Ele teria sido chamado pela rainha para a instruir o rei na fé cristã. Vencidas as últimas relutâncias do rei, que temia a reação do povo, o próprio Remígio ministrou o batismo a Clóvis, que “como um novo Constantino” aproximou-se da pia batismal.¹⁵ Vários de seus guerreiros o imitaram, bem como suas irmãs Alboflada — morta pouco depois — e Lantechilde, essa última vinda do arianismo.¹⁶

O papel de Clotilde na conversão de Clóvis é confirmado pela referência ao fato que consta da citada carta de Niceto de Trêves a Chlodowint. O bispo, recomendando o exemplo de Clotilde, afirma que ela “levou o rei Clóvis à lei católica”, tendo a conversão se completado perante o túmulo de São Martinho de Tours, quando o rei teria compreendido ser verdadeira a fé que a esposa professava.¹⁷

Clóvis morreu em 511, tendo então Clotilde retirado-se para a igreja de São Martinho, em Tours, onde viveu até sua morte, em 548, tendo no entanto tomado parte ativamente nas querelas que desenrolaram-

se na partilha do reino entre os herdeiros de Clóvis.¹⁸

Bertha

Nossa segunda rainha missionária era bisneta de Clotilde e Clóvis, filha de Cariberto, que reinou em Paris até sua morte, em 567.¹⁹ Sua mãe, Ingoberga — repudiada pelo marido, que preferiu unir-se a uma de suas servais — foi objeto de elogiosos comentários da parte de Gregório de Tours quanto a sua vida piedosa. Na sua *História dos Francos* o bispo de Tours nos informa que a única filha de Ingoberga foi dada em matrimônio ao filho do rei de Kent.²⁰

Mais detalhes nos são fornecidos na narrativa de Beda, o Venerável (673-735), monge que passou toda sua vida nos mosteiros vizinhos de Wearmouth e Jarrow, na Northumbria. Entre sua abundante obra, destaca-se a *Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum*, texto que utilizaremos nesta e na próxima seção.²¹ Beda menciona a rainha Berta quando trata do início da cristianização do reino de Kent. O papa Gregório I (590-604) havia enviado para as terras bretãs uma missão evangelizadora, sob a liderança do monge Agostinho, futuro bispo de Canterbury. A missão partira em 596, e dirigira-se para o reino de Kent, no Sudeste da Grã-Bretanha. O rei Ethelberto recebeu bem os missionários, permitindo-lhes instalar-se e pregar. Beda então nos informa que o rei já entrara em contato com a religião cristã, pois sua esposa, de nome Berta, originária da família real franca, era cristã. Quando do seu casamento, o rei se comprometera a permitir que Berta mantivesse sua fé e seus ritos, tendo ela ido para Kent acompanhada de um bispo chamado Leudardo.²²

A missão evangelizadora do papa tinha assim sido precedida por um enlace matrimonial que facilitava a penetração do cristianismo nas Ilhas. O aparato litúrgico que Berta dispunha serviu de ponto de partida para a fixação de Agostinho e seus companheiros em Kent. De fato, eles passam a utilizar nas suas cerimônias e na pregação, a igreja que a própria rainha utilizava para suas orações, a qual era dedicada a São Martinho e fora fundada quando os romanos ainda dominavam as terras bretãs.²³

Ethelberto, segundo Beda maravilhado ante os prodígios e a vida virtuosa dos cristãos, resolveu tornar-se cristão e foi batizado por Agostinho, provavelmente em 597.²⁴ O papa escreveu em 601 cartas de congratulações para Ethelberto e Berta, comparando-os respectivamente a Constantino e sua mãe, Helena.²⁵ Teria a rainha desempenhado um papel mais ativo na conversão de seu esposo? R. Fletcher levanta uma interessante hipótese a esse respeito.²⁶ Como Chlodowint, alguns anos antes, ela pode ter recebido uma carta ou mesmo instruções diretas de seu orientador espiritual, Leudardo. Os laços entre ela e sua parentela cristã podem ter funcionado como mecanismo de informação do papa de uma disposição favorável do rei para a aceitação da fé cristã. De fato Gregório menciona, numa carta endereçada aos reis francos Theudeberto e Theuderico, em 596, que o povo da Inglaterra ansiava pela evangelização.²⁷ Trata-se de uma hipótese somente, mas o reconhecimento do empenho de Berta para a conversão de Ethelberto na carta papal de 601 é um indício de sua consistência.

Ethelberga

A tradição missionária das princesas do sangue de Clotilde não se limitou à França. Por volta de 625, o rei Edwin, da Northumbria, desposou a princesa Ethelberga, filha de Berta e Ethelberto. Como ocorreu com sua mãe, o casamento somente foi permitido com a condição da liberdade de culto para a futura rainha, tendo Edwin prometido autorizar a entrada no

reino de todo os séquito cristão que acompanharia a princesa, inclusive padres. O próprio rei não descartava a possibilidade de sua conversão.²⁸ Paullino, um padre italiano remanescente da missão de Agostinho, foi ordenado bispo e acompanhou a noiva rumo a seu novo lar.²⁹

Na Páscoa de 626, o rei Edwin teve um dia bastante agitado. Um enviado de Cwiclhelm, rei dos saxões ocidentais (Wessex), seu inimigo, tentou assassiná-lo nesse dia. O assassino não obteve êxito, mas dois dos guerreiros do rei foram mortos. Na mesma noite, a rainha Ethelberga deu à luz uma menina. O rei agradecia a seus deuses o nascimento da filha, quando o bispo Paulino começou por sua vez a dar graças a Cristo, observando ao rei que a menina vivia e a mãe tivera um parto sem grandes sofrimentos por causa de suas orações. O rei se dispôs então a aceitar a fé cristã, desde que obtivesse a vitória sobre os saxões. Autorizou então, como sinal de que se dispunha a cumprir prometido, que a filha recém-nascida fosse batizada, o que veio a ocorrer na festa de Pentecostes do mesmo ano.³⁰

A vitória obtida sobre os saxões colocou Edwin diante da necessidade de cumprir a promessa feita. Paulino trabalhou ativamente na persuasão do rei, a qual somente completou-se com a aquiescência de seus guerreiros e do chefe dos sacerdotes do rei, o qual iniciou ele próprio a destruição de templos e altares do velho culto. A possibilidade das vitórias e riquezas, apresentada como consequência do seguimento da nova religião, parece ter atraído a corte de guerreiros do rei da Northumbria³¹

Edwin foi batizado na Páscoa de 627, numa capela de madeira erguida em York especialmente para a cerimônia e dedicada ao apóstolo Pedro. Juntamente com ele muitos de sua família e de sua corte aderiram à fé cristã, sendo batizados quer na mesma ocasião, quer nos anos seguintes. Paulino tornou-se bispo de York, sob a proteção do rei, que iniciou construção de uma basílica para a nova sede episcopal.³²

Antes mesmo dos incidentes de 626, a conversão do rei era planejada muito além dos limites do reino da Northumbria. Em 625, o papa Bonifácio V (619-625) enviou cartas a Edwin e a Ethelberga, visando encorajar a conversão do rei.³³ A carta a Edwin é uma exortação ao abandono das crenças pagãs, buscando evidenciar a superioridade da religião cristã. Já o contexto da carta a Ethelberga é diferente. Nela a rainha é instada a cooperar na conversão do rei, insistindo com ele e encorajando-o a tomar a decisão definitiva. Bonifácio usa dois argumentos bíblicos: marido e mulher são uma só carne, portanto ela, cristã, não poderia resignar-se a uma vida pagã, na sua própria carne;³⁴ a mulher cristã santifica o marido que não o é, conforme o pensamento paulino aqui já abordado. Ethelberga teria assim uma obrigação a cumprir, uma verdadeira missão: “Insiste, gloriosa filha, e com máximo empenho para acelerar rapidamente o amolecimento da dureza de seu coração pela comunicação dos divinos preceitos.”³⁵

São muitos os pontos de contato entre as histórias de Clotilde, Berta, Ethelberta e Chlodowintha, para que sejam mera obra do acaso. Todas eram princesas católicas, casadas com reis pagãos, vindas de uma casa real estrangeira e orientadas por um bispo. Sob sua influência células cristãs, mais especificamente católicas, instalam-se na corte de seus maridos. Uma tarefa missionária doméstica é confiada a elas, secundada pela intervenção doutrinadora de um bispo. Episódios de batismo de crianças (Clotilde e Ethelberta) e o convencimento do rei pelo auxílio da fé cristã para triunfar na batalha (Clóvis e Edwin), também se repetem. Segue-se um período de catecumenato e, vencidos os últimos escrúpulos, o batismo real. Por fim o exemplo do soberano é seguido pelos da sua casa, por seus

homens de armas e dignatários do reino.

Esse esquema, com ligeiras alterações quanto a ordem dos eventos, resume os casos apresentados nos parágrafos acima, excetuando-se o de Chlodoswintha, que morreu nos primeiros anos do casamento. Como em sua maioria provém das narrativas de escritores eclesiásticos (Gregório de Tours, Beda), tal semelhança poderia sugerir tratar-se aqui de um *topos* lietrário, um modelo narrativo para apresentar a conversão real, talvez inspirado no pensamento paulino acerca do casamento entre cristãos e pagãos.³⁶ Mas aqui as cartas de Niceto e Bonifácio nos servem de alerta. As palavras de São Paulo parecem de fato estar por detrás da trama, mas não como simples argumento para compor uma narrativa. Elas, a nosso ver, teriam motivado e justificado a ação dos clérigos junto as rainhas, a qual não foi meramente simbólica, mas real.

Estamos diante do contexto da expansão cristã pelo Ocidente, para além das fronteiras do que outrora fora o Império Romano. No século IV, figuras como Martinho de Tours iniciaram um trabalho evangelizador em regiões relativamente pouco cristianizadas. Mas eram iniciativas isoladas. Em fins do século VI, o papa Gregório planeja e executa o envio de uma missão evangelizadora a uma terra dominada por reis pagãos, contando com o apoio de reis católicos para viabilizar a empresa. É uma mudança de atitude significativa, uma visão bastante alargada dos objetivos cristãos.

Inúmeras foram as estratégias utilizadas para tal fim. Consideramos que o incentivo à pregação doméstica das rainhas foi uma dessas estratégias e, a julgar pelos resultados atestados, das mais eficazes. Os reis eram uma porta de entrada para a fé cristã no mundo germânico. Uma vez convertido o chefe, era bastante provável que os seus liderados seguissem. Por outro lado, as famílias reais buscavam estabelecer alianças matrimoniais entre si, quer buscando enobrecimento se sangue, quer visando estreitar laços com vizinhos poderosos ou precaver-se contra adversários temidos. A estratégia dos bispos era assim aproveitar-se dessas alianças e penetrar, com uma princesa católica, no interior de uma casa real poderosa na sua região. Os francos de Clóvis, os anglos de Ethelberto e Edwin, eram reinos em ascensão, a quem também interessava a aliança com a Igreja cristã, de certa forma representante ainda da velha tradição romana.

Não é possível quantificar o peso da ação das rainhas na conversão real, mas um exemplo do poder de sua oposição a tal projeto nos permite considerá-lo significativamente importante. Redevaldo, rei dos anglos do Leste, foi convertido em Kent ao cristianismo. retornando para seu reino, foi censurado por sua esposa, que se mantinha pagã. Ele procurou contentar ambos os partidos, mantendo no mesmo templo um altar cristão e outro para os ritos pagãos.³⁷

Formaram-se as duplas missionárias, bispos e rainhas: Clotilde e Remígio, Chlodoswintha e Niceto, Berta e Liudardo, Ethelberga e Paulino. Se os tratados diplomáticos e as guerras desempenharam seu papel na conversão dos reis germânicos ao cristianismo, não se pode contudo esquecer a prédica doméstica que dos ouvidos chegava ao coração dois mesmos, pela boca de suas esposas, verdadeiras rainhas missionárias.

¹ 1ª Epístola aos Coríntios 7,14. Cf. *A BÍBLIA*: tradução ecumênica. Traduzida sob a direção de Gabriel C. Galache. São Paulo: Loyola: Paulinas, 1995.

² *Lettre de Nicetius, évêque de Trèves*, 19. In: ROUCHE, Michel. *Clôvis*. Paris: Fayard, 1996. p. 519-532. Vejam-se também os comentários de M. Rouche na mesma obra. p.

526-532.

³ ROUCHE, Michel. op. cit. p. 532.

⁴ FLETCHER, Richard. *The Barbarian conversion*. New York: Henry Holt, 1998. p.110.

⁵ *1ª Lettre de Remi à Clovis*. In: ROUCHE, Michel. op. cit. p. 387-392. Note-se que Remígio comporta-se como se o Império ainda subsistisse no Ocidente. Cf. p. 203-204, 390-391.

⁶ Nossa principal fonte para o período é a *História dos Francos*, de Gregório de Tours (539-594), doravante indicada apenas por HF. Utilizamos as seguintes edições: GREGORIUS TURONENSIS. *Opera omnia*, Paris: Bilbliothecae Cleri Universae, 1867; GREGORY OF TOURS. *The History of the Franks*. Tradução de Lewis Thorpe, London: Penguin Books, 1974; GRÉGOIRE DE TOURS. *Histoire des francs*. Tradução de Robert Latouche, Paris: Les Belles-Lettres, 1999.

⁷ O que não quer dizer que a guerra não tenha por vezes se estabelecido. Gondebaudo, cercado pelas tropas de Clóvis, aceitou pagar um tributo anual ao rei dos francos. Cf. HF II,32.

⁸ HF II,28; ROUCHE, Michel. op. cit. p.229-252.

⁹ HF II,28. Ver também: ROUCHE, Michel. op. cit. p.241-242.

¹⁰ ROUCHE, Michel. op. cit. p.102, 214-215.

¹¹ *Igitur rex ex Chrotechilde regina habuit filium primogenitum: quem cum mulier baptismo consacrare vellet, praedicabat assidue viro, dicens: nihil sunt dii quos colitis, qui neque sibi, neque alis poterunt subvenire* HF II,29.

¹² *Sed orante matre, Domino jubente convaluit.* HF II,29.

¹³ *Regina vero non cessabat praedicare regi, ut Deum verum cognosceret, et idola negligeret.* HF II,30.

¹⁴ *Jesu Christe, quem Chrotechildis praedicat esse filium Dei vivi, qui dare auxilium laborantibus, victoriamque inte sperantibus tribuere diceris, tuae opis gloriam devotus efflagito: ut si mihi victoriam super hos hostes indulserit, et expertus fuero illam virtutem, quam de te populus tuo nomini dicatus probasse praedicat, credam tibi, et in nomine tuo baptizer.* HF II,30.

¹⁵ M. Rouche situa o batismo de Clóvis no Natal do ano 499.

¹⁶ *Procedit novus Constantinus ad lavacrum, deleturus leprae veteris morbum ...* HF II,31. A presença de uma princesa ariana sugere a penetração da heresia no seio da casa real, concorrendo com o credo niceno da rainha.

¹⁷ *Audisti, aua tua, domna bone memoriae Hrodechildis, qualiter in Francia uenerit, quomodo domnum Hlodueum ad legem catholicam adduxerit. Lettre de Nicetius*, 18.

¹⁸ ROUCHE, Michel. op. cit. cap.13; HF III - IV,1.

¹⁹ FLETCHER, Richard. op. cit. p.110.

²⁰ HF IV,26.IX,26.

²¹ Citaremos somente como HE. Utilizamos a seguinte edição: BEDE. *Historical works*. Tradução de J. E. King. London: Harvard University Press, 1994. 2.v. Veja-se também: HILGARTH, J. N. *Christianity and paganism*. Philadelphia: University of Pensylvania Press, 1992. p.150-168; FLETCHER, Richard.

²² HE I,25.

²³ HE I,26.

²⁴ FLETCHER, Richard. op. cit. p.115.

²⁵ Ibid. p.117.

²⁶ Ibid. p.115-116.

²⁷ Ibid. p.115. Como observa Fletcher esses reis eram então crianças, sendo a

interlocutora na verdade sua avó, Brunilda.

²⁸ HE II, 9.

²⁹ FLETCHER, Richard. p.2-3;118-119; HE II,9.

³⁰ HE II, 9.

³¹ HE II,11-12.

³² HE II,13.

³³ FLETCHER, Richard. p.120; HE II, 10-11.

³⁴ Gênesis 2,24. HE II,11.

³⁵ *Insiste, ergo, gloriosa filia, et summis conatibus duritiam cordis ipsius religiosa divinatorum praeceptorum insinuatione mollire summopere dematura.* HE II,11.

³⁶ A esse respeito veja-se FLETCHER, Richard. op. cit. p.123. Destaque à influência de São Paulo também é dado por ROUCHE, Michel. op. cit. p.245.

³⁷ Veja-se FLETCHER, Richard. op. cit. p.123.

NORMA CANÔNICA E TRANSGRESSÃO SOCIAL: UMA REFLEXÃO ACERCA DAS RELAÇÕES CONJUGAIS LAICAS

Marcelo Pereira Lima*

Nossas investigações têm privilegiado um tipo particular de documentação: as decretais pontificias. Também chamadas de *epistolae* ou *apostolica scripta*, as decretais são cartas de natureza jurídica cuja produção era motivada, na maior parte das vezes, pela necessidade de dar respostas específicas às solicitações dirigidas ao papado. Por essa razão, elas põem em evidência dois aspectos importantes na atuação legislativa romana: o primeiro estava ligado à manutenção do prestígio da Sé Apostólica face à influência das autoridades locais para a resolução de questões jurídicas; o segundo, intimamente ligado ao ponto anterior, é a demonstração de que a cúria romana também supria, ao menos parcialmente, uma lacuna institucional que essas autoridades não podiam sempre preencher. No período em que estamos interessados, o pontificado de Inocêncio III, as decretais constituíram uma das estratégias legislativas capazes de contribuir para a inserção da proposta de reforma papal na sociedade.

Com base nesse tipo de documentação, concentramos nossa atenção no tratamento dispensado por quatro decretais sobre a questão do casamento e a continência laica elaboradas pela cúria, em 1203. A escolha dessa documentação justifica-se por três motivos. Em primeiro lugar, porque todas são respostas papais aos casos de delito contra a lei matrimonial proposta pela Igreja. Em segundo, as decretais analisadas propõem a continência como alternativa para a prática do casamento. E, por fim, essa documentação permite indagar sobre as tensões existentes entre a busca de controle social proposto por Roma e o conjunto de práticas matrimoniais correntes em várias regiões sob jurisdição do papado.

Nossas indagações também visam discutir os principais aspectos atinentes ao que os reformadores romanos chamavam de delito (*delictum*) no plano das relações conjugais. Com o desenvolvimento do direito canônico, a associação entre pecado-delito-crime foi uma constante e constituiu o eixo sobre o qual a cúria sustentou seus argumentos contra as consideradas transgressões à lei do matrimônio.¹

O estudo das resoluções elaboradas pelas decretais também podem estar situadas no campo da História Cultural. Por isso, estamos interessados na aplicação de duas noções teóricas a esse *corpus* documental, isto é, o conceito de representação proposto por R. Chartier e a noção de estratégia elaborada por M. Certeau.

Por representação entendemos as diferentes formas ou esquemas de percepção, apreensão e organização do mundo social. Por isso, podemos pensar numa

(...) história cultural do social que tome por objeto a compreensão das formas e dos motivos - ou, por outras palavras, das representações do mundo social - que, à revelia dos atores sociais, traduzem as suas posições e interesses objetivamente confrontados e

* Mestrando em História Social no PPGHIS da UFRJ.

que, paralelamente, descrevem a sociedade tal como pensam que ela é, ou como gostariam que fosse.²

Além disso, buscamos identificar, a partir da documentação, as estratégias papais que recaíam sobre o matrimônio. Concebemos estratégias à maneira de M. Certeau. Para esse autor, estratégia é “o cálculo (ou a manipulação) das relações de forças que se torna possível a partir do momento em que um sujeito de querer e poder (uma empresa, um exército, uma cidade, uma instituição científica) pode ser isolado”.³ Ainda acompanhando a reflexão de Certeau, as estratégias postulam “um lugar suscetível de ser circunscrito como algo próprio e ser a base de onde se podem gerir as relações com uma exterioridade de alvos ou ameaças(...)” (grifo do autor).⁴

Desta forma, podemos afirmar que as estratégias institucionais de Roma sobre o matrimônio configuram os meios de poder para garantir, numa posição recuada, um lugar de previsão e antecipação. Afinal, o que são os legados papais enviados aos bispos para gerirem a vida privada dos leigos em suas dioceses, publicamente? O que são as cartas pontifícias senão estratégias para que se pudesse, à distância, exercitar o poder fora do campo direto do “*inimigo*”?⁵ É uma ótica globalizante, porque distante e indireta. Prevê saídas, ações antecipadas, possível também em nível do acontecimento discursivo.⁶ Ora, o papado não poderia sustentar sempre seu poder diretamente e despender muitos recursos para agir sobre tudo e todos. Suas ações, portanto, eram seletivas, estratégicas e se coadunavam às formas de representação da questão conjugal.

A legislação eclesiástica articulou vários elementos ao elaborar sua argumentação sobre o ideal de matrimônio medieval. Naturalmente, este ideal foi elaborado a partir de uma longa e complexa tradição precedente, mas foi a partir dos séculos XII e XIII que seu caráter preciso tornou-se mais claro. Em primeira instância, o matrimônio era um sacramento por ser considerado criação divina, próximo do batismo e da eucaristia, e por representar simbolicamente a união perfeita entre Cristo e sua Igreja. Em segundo lugar, decorrente desta situação original, o casamento exigia fidelidade e permanência do vínculo conjugal. Assim, na proposta eclesiástica, nem o homem ou a mulher, por desejo próprio, podiam romper algo que foi produto da vontade sobrenatural. No plano mundano, o vínculo conjugal possuía uma dupla justificativa: o casal tinha a responsabilidade de procriar, gerar filhos para a comunidade cristã, e essa imputação servia também como remédio para a concupiscência. Essa equiparação entre homem e mulher nas responsabilidades da relação conjugal ainda manifestou-se na negação do vínculo entre parentes próximos, seja por afinidade ou consanguinidade. Por último, ao lado da exogamia, que era o preceito básico para evitar o pecado do incesto, fazia parte das expectativas romanas sobre o matrimônio a exigência do livre consentimento do casal. Para alguns autores clericais, o *consensus* tornava-o legal, juridicamente válido.⁷

Esse conjunto de exigências não foi rígido e unívoco, pois apresentou variações. Por isso, a questão do matrimônio torna-se ainda mais complexa quando levamos em conta as formas que a prática conjugal apresentou ao longo da Idade Média. Obviamente esses aspectos não estiveram rigidamente juntos em todos os argumentos clericais, pois variaram no tempo, no espaço e de acordo com o grupo sócio-cultural. Todavia, a maioria desses aspectos fizeram parte da legislação papal no início do século XIII, sem que verifiquemos uma homogeneidade nas respostas atinentes às posturas reformadoras. Aliás, adaptados a cada situação específica, os ajustes propostos pelas decretais demonstram a permanência das tensões

sociais existentes em torno das propostas reformadoras e da variedade de solicitações que chegaram à cúria romana.

Essa tensão conduziu a elaboração de várias decretais que tiveram o casamento como principal temática. A decretal enviada em resposta ao prior agustiniano de Osney, chamado Clemente, demonstrava as dúvidas comuns em relação aos procedimentos a serem tomados diante de situações particulares e difíceis de resolver. Clemente havia informado à Sé Apostólica, que um certo homem da sua região, a diocese de Lincoln, contraía matrimônio com uma mulher e logo depois manteve um simultâneo relacionamento com sua cunhada. Aos olhos da Igreja, ele havia cometido ao mesmo tempo dois pecados, adultério e incesto, tendo filhos gêmeos com sua cunhada e permanecendo “*atolado nesta imundície por três anos*”.⁸ Como aponta a decretal, esse crime-pecado era sabido pelos vizinhos, isto é, o delito foi conhecido publicamente. Clemente impôs como penitência (*poenitentia*) ao pecado cometido uma peregrinação à Jerusalém, mas o acusado alegou pobreza em presença dos penitenciários. É possível que o prior tivesse em mente o aumento do contingente de homens no movimento das Cruzadas, mas, seja como for, a pena imposta para remissão ou expiação dos pecados precisava ser remodelada.⁹

Na verdade, a preocupação fundamental de Clemente não era a punição do marido, mas saber junto à Sé o que fazer com a esposa legítima diante da situação estabelecida. A resposta de Roma foi ambígua e contemplava uma diversidade de situações apresentadas: preferencialmente, a mulher deveria manter a continência até o marido morrer, o que implicava a abstenção completa das relações carnis, a manutenção da honestidade pública e da diligência moral.¹⁰ Todavia, caso a esposa recusasse obedecer a castidade recomendada, o marido poderia, como também deveria, voltar para a esposa e saldar o débito conjugal como foi designado por Deus.¹¹ Isso, sem dúvida, demonstrava um dos poucos espaços jurídicos em que a mulher possuía direitos semelhantes ao homem na relação matrimonial, pois a doutrina clerical previa, pelo menos em teoria, a possibilidade da esposa exigir as obrigações sexuais do marido no casamento. Ou seja, como podemos inferir da decretal, o adultério e o *incestus*, iniquamente contraído em grau proibido, próximo ou remoto, manifesto ou oculto, não deveria prejudicar os direitos da esposa, já que esta não teria participado do delito.¹²

Essa ambigüidade entre casamento e continência também esteve presente em outro exemplo. Na decretal endereçada a Arnaldo, Bispo de Gerona, esse paralelismo ainda permanece. Segundo ela, um determinado homem confessou ter mantido um relacionamento com a mãe de uma menina com quem havia prometido casar-se assim que ela alcançasse a idade adulta (o documento não diz que idade é essa). Quando a jovem alcançou a idade núbil, o homem ainda sustentou um relacionamento com ambas as mulheres. Diante da situação apresentada, o Bispo de Gerona quis saber o que fazer com o homem para salvar sua alma, com a sogra que havia compartilhado do delito e com a esposa legítima, já que o caso tornou-se público e notório. Tal como a decretal anterior, a resposta romana também foi complexa: preferivelmente, o marido e a esposa deveriam ser completamente separados. No entanto, se a esposa manteve, antes ou depois do julgamento eclesiástico, o intercurso conjugal com o esposo e compartilhou do pecado da mãe e do marido, ela não poderia contrair *secundas nuptias*. Além disso, devido ao delito cometido, sogra e esposo nunca poderiam casar outra vez e deveriam deplorar o enorme crime

praticado através da luxúria ou, como aponta a decretal, da *nefanda libidine*.¹³ Ou seja, deveriam assumir e sustentar a continência como prática alternativa à vida conjugal.

Uma outra situação interessante é o caso apontado pelo arcebispo de Salzburgo, Eberhard, através de uma carta escrita ao papa. Ao que tudo indica, ela foi levada por um leigo de nome Corradus que confessou às autoridades pontifícias que havia prometido, a conselho dos amigos, contrair núpcias com uma certa jovem assim que ela chegasse à idade apropriada para casar. Depois que o compromisso matrimonial foi firmado dos dois lados por testemunhas, o pai da menina o acolheu em sua casa, educando-o sob sua autoridade.¹⁴ Todavia, como destaca a decretal, Corradus, guiado pelo diabo, assim que teve oportunidade, sustentou um relacionamento com a irmã da sua futura esposa e manteve essa situação mesmo depois das celebrações do casamento, das *nuptiis celebratis*, apesar da reprovação de seus amigos diante de suas atitudes consideradas desregradas. Ele havia sido condenado anteriormente pela corte do Bispo Eberhard, mas, segundo a decretal, o mesmo não estava convicto do que fez e nem havia confessado o seu crime. Mas diante da corte papal, Corradus mudou sua opinião e arrependeu-se do que tinha feito. Além disso, desejou conselho para sua salvação, a fim de que não perdesse sua alma, perda que na visão eclesialística equivalia à condição próxima de um cavalo ou mula, que não possuíam discernimento.¹⁵ Desta forma, o Bispo, autorizado pela *apostolica scripta*, deveria aplicar a penitência cabível pelo crime cometido e, em contrapartida, Corradus se absteria de qualquer forma do mau, isto é, se privaria de ambas as mulheres no futuro para manter a continência.¹⁶

Um outro caso de continência entre os leigos aparece explicitamente em outra decretal assinada pela corte papal. Desta vez a carta estava endereçada ao arcebispo de Tarracona, Ramón de Rocaberti.¹⁷ Este bispo havia solicitado ajuda papal para um caso difícil de solucionar sobre o relacionamento entre B. de Belloloco e sua esposa, Agnes. Ambos haviam jurado mutuamente que nunca solicitariam o cumprimento das relações conjugais. Entretanto, mudando de idéia, Belloloco exigiu insistentemente da mulher o retorno ao leito conjugal. Retrucando a vontade do esposo, Agnes teria afirmado que preferiria tornar-se uma sarracena e perder sua alma do que voltar para o seu marido. Segundo a postura da decretal, a esposa havia cometido dois crimes: o de blasfêmia e adultério, ou seja, um crime contra a fé cristã e outro contra a lei matrimonial.¹⁸ A solução para o caso não foi muito diferente das anteriores: autorizado mais uma vez pela *apostolica scripta*, o arcebispo de Tarracona deveria advertir ambas as partes para a observância da continência e da promessa que haviam feito anteriormente pela manutenção da castidade. Todavia, apesar desse estado preferencial, a resposta da cúria também apresentou outra solução menos ascética para o problema. Ou melhor, se o homem não desejasse manter a promessa de continência, o arcebispo poderia compelir a mulher para retornar ao marido e cumprir o débito conjugal, sob pena de excomunhão sem apelo, caso Agnes discordasse da norma.

Através das decretais analisadas, apresentamos algumas práticas matrimoniais e as normas explicitadas pelos reformadores romanos na época de Inocêncio III, início do séc. XIII. Naturalmente essa documentação pesquisada não resume todas as atitudes legislativas de Roma em matéria conjugal. Mas apesar disso, como vimos, a diversidade de casos apontados demonstra um aspecto já sabido pelos historiadores do casamento: a

prática conjugal dos leigos não correspondia plenamente ao ideal de casamento almejado pela Igreja. Tal como em períodos anteriores, os esforços eclesiásticos para aplicar as leis canônicas encontraram barreiras nos hábitos e tradições locais. Mesmo assim, como é possível inferir da documentação, o processo reformador impulsionara o clero de várias regiões a sanar dúvidas e, em certos casos, orientara os próprios leigos a alcançarem o perdão, uma vez tocados pela consciência do pecado cometido.

A acolhida dessas dúvidas e o tratamento dispensado aos delitos ou crimes contra as leis matrimoniais só podem ser entendidos dentro da nova política pastoral de Roma. Os reformadores papais legislaram sobre os pecados veniais nas relações conjugais, mas ao mesmo tempo apontaram o lugar de cada fiel na comunidade cristã. Ao legislar sobre o casamento é possível que a política reformadora tivesse contribuído para destacar o papel do indivíduo, seja na política do consenso matrimonial, seja na valorização de uma moral que colocava cada fiel casado, homem ou mulher, como co-responsável para a estabilidade da relação conjugal.¹⁹ Assim, o direito de dispor de si mesmo, de consentir o casamento, coadunava-se com as normas impostas pela Igreja que procurava limitar as atitudes consideradas demasiadamente distorcidas daquilo que foi prescrito.

Seja como for, as decretais também apontam explicitamente uma outra coisa: em pleno início do século XIII, quando o casamento constituía uma condição admitida e estimulada pelos reformadores, ainda hesitava-se quanto ao ideal de comportamento laico. Entretanto, as cartas papais não demonstravam simplesmente uma escolha entre continência e casamento, entre um estado preferencial ou a vida dedicada às relações conjugais, de estatuto considerado mais baixo. Os reformadores tinham consciência de que já não era mais possível tornar todos os leigos em monges ou transformar o mundo num mosteiro, mas, contraditoriamente, a continência, inspirada em última instância no modelo celibatário, surge como alternativa fundamental ao matrimônio para os leigos. Diante dessa ambigüidade, nunca completamente rígida ou unilateral, as decretais pontifícias serviam às dúvidas clericais como apoio em jurisprudência, orientando-os para a normalização das práticas conjugais dos leigos. Por outro lado, é verdade que as concepções jurídicas evidenciadas nessa documentação impuseram sanções sobre a sociedade, mas elas também demonstram a maneira como Roma representava o mundo laico, desejando organizá-lo ao seu modo. Nesse caso, as decretais assumiam um valor estratégico, antecipando penas ou saídas para a aplicação dos projetos reformadores sobre o matrimônio dos fiéis. É verdade que as normas prescritas pela cúria romana não eram respeitadas ou seguidas à risca, mas continua a ser interessante interrogar por que elas foram formuladas.

¹ O *Dicionário de Direito Canônico* conceitua delito da seguinte forma: “por delito entende-se, segundo o direito eclesial, a violação externa e moralmente imputável da lei, à qual vai unida uma sanção canônica(...)”. Essa formulação jurídica nos conduz a três aspectos inerentes à questão do delito na concepção eclesiástica medieval: em primeiro lugar, a sua exterioridade, isto é, o delito constitui um atitude pública, perceptível pelos atos, relacionado à manifestação da vontade; em segundo, ele é uma violação imputável na medida em que há sempre um responsável; e, por último, ele deve sofrer as sanções canônicas previsíveis. SALVADOR, C. C., EMBIL, J. M. U. *Dicionário de Direito Canônico*. São Paulo: Loyola, 1993. p. 238.

² CHARTIER, R. *História Cultural: entre práticas e representações*. Lisboa: DIFEL, 1990. p. 20.

³ CERTEAU, M. *A invenção do cotidiano: artes de fazer*. Petrópolis: Vozes, 1994. p. 99.

⁴ Ibid.

⁵ Ibid.

⁶ Essa proposta parece adequar-se à intervenção papal indireta em casos de *ratione peccati*, razões de pecado.

⁷ SALVADOR, C. C e EMBIL, J. M. U. op. cit. p. 294. Sobre o ideal de casamento formulado pela doutrina eclesiástica durante a Idade Média ver SHEERAN, M. M. *Marriage, family and Law in Medieval Europe: collected studies*. Toronto: University of Toronto Press, 1997. p. 292-310.

⁸ “*et per triennium sorduit in hac sorde*”. *Patrologia Latina on line*. Decretal II, Col. 0010B a Col. 0010C. <<http://pld.chadwyck.com:8085/>>.

⁹ “Nós autorizamos pela carta apostólica (*apostólica scripta*) que tu deverás dar-lhe uma penitência que julgar mais apropriada”. Como podemos verificar, quanto à responsabilidade do pecador não havia dúvidas, embora fosse necessário modificar a dura penitência de uma visita à Jerusalém. Além disso, podemos concluir duas outras questões dessa passagem: primeiro, o caráter de autoridade das cartas papais e, em segundo, a flexibilidade na aplicação das penitências impostas pelas autoridades eclesiásticas, que nem sempre condiziam com as condições sócio-econômicas dos pecadores. Ibid.

¹⁰ Roma preocupava-se com as implicações públicas que cada delito produzia. A manutenção da pública honestidade significava a garantia do exemplo para outras pessoas. *Patrologia Latina*. Decretal II Col. 0010C a Col. 0011^A.

¹¹ “*vir ejus poterit et debebit tamen cum timore Domini debitum ipsi solvere conjugale(...)*”. *Patrologia Latina*. Decretal II, Col. 0011A a Col. 0011D.

¹² *Patrologia Latina*. Decretal II, Col. 0011D.

¹³ *Patrologia Latina*. Decretal XCII, Col. 0097C.

¹⁴ Estamos, sem dúvida, diante de um caso de arrogação e de uxori-localidade.

¹⁵ Como destaca a fonte: “*ne tanquam equus et mulus, quibus nullus est intellectus, in animae suae periculum videatur arrare*”. Decretal CLIV, Col. 0168D a Col. 0169C.

¹⁶ Ibid.

¹⁷ *Patrologia Latina*. Decretal CVIII, Col. 0113D a Col. 0114B.

¹⁸ A decretal concentra a atenção sobre o adultério, que foi mencionado pela carta repentinamente sem muitos detalhes. Segundo a documentação, Agnes sustentou um relacionamento adulterino depois de deixar o marido, mas, logo em seguida, abandonou tal condição e assumiu com o esposo legítimo a promessa da castidade mútua.

¹⁹ Sobre a questão da responsabilidade do homem e da mulher na lei matrimonial é interessante acrescentar duas questões: primeiro, as decretais analisadas prevêm uma espécie de equidade nas obrigações conjugais, indistintamente impostas aos gêneros; em segundo lugar, dentro da perspectiva eclesiástica, mesmo nos casos em que o diabo incitava ao delito matrimonial, é possível identificar a continuidade da responsabilidade humana na questão. Aqui, portanto, distinguimos a ênfase na responsabilidade individual evidente na lei canônica e a atribuição de um caráter individualista da atuação legislativa, obviamente inexistente na documentação analisada. Ver nota n. 1. Ver também a terceira decretal analisada.

A ÁGUIA: UMA REPRESENTAÇÃO DO REI IDEAL NO *ESOPE* DE MARIE DE FRANCE

Maria de Nazareth Accioli Lobato*

Ao ser coroado como rei da Inglaterra, em 1154, Henrique II deu início a uma nova dinastia e se lançou à tarefa de reconstrução do reino. Sua política de centralização monárquica e de afirmação do poder real teve como instrumentos, no plano administrativo, a organização da justiça e das finanças; e nos planos cultural e ideológico, o incentivo à produção literária.

O fabulário de Marie de France, escrito em torno de 1170, é uma coletânea de cento e três fábulas que a autora, no Epílogo da obra, denominou *Esope*. Produzido na corte inglesa de Henrique II Plantageneta, entre suas fábulas se destacam aquelas cujos temas e personagens estão relacionados com a realeza e com as relações políticas da época. Embora o rei seja representado, predominantemente, pelo leão, a águia foi o animal escolhido por Marie de France para representar o rei ideal. Tal escolha, a nosso ver, não foi gratuita. Nesse sentido, a presente comunicação tem como objetivos identificar o perfil do rei ideal e mostrar que a águia, ao expressar os atributos do soberano perfeito, visava reforçar o poder da nova dinastia na pessoa de Henrique II. Para tanto, iremos situar o papel desempenhado por Marie em seu meio social, bem como identificar os aspectos da ascensão e da atuação de Henrique II que permitem uma analogia entre o soberano e a águia.

Embora a verdadeira identidade e origem familiar de Marie de France sejam desconhecidas, os estudiosos de suas obras traçaram seu perfil social a partir dos indícios que deixou em seus escritos¹. Marie, nascida na Île-de-France, viveu e escreveu na corte inglesa de Henrique II Plantageneta, para cujo público suas obras se destinavam. Além do *Esope*, Marie escreveu sua obra mais famosa, os *Lais* - poemas ligados ao amor cortês e à matéria da Bretanha - e o *Espurgatoire Saint Patriz*, versão de um poema do monge Henry de Saltrey sobre o santo padroeiro da Irlanda.

Todas as obras de Marie de France foram escritas em franco-normando, idioma da nobreza. Além do idioma, a ligação de Marie com o mundo da corte tem sido comprovada pelas dedicatórias de suas obras: os *Lais* foram dedicados a um “nobre rei”, o *Esope* a um conde chamado Guilherme. O papel desempenhado por Marie na corte plantageneta, bem como sua condição social nobre, costumam ser comprovados, ainda, pelo relato de um escritor contemporâneo, Denis Piramus, que se refere à Dame Marie, a autora de *lais* em verso muito apreciados pelos frequentadores da corte - condes, barões, cavaleiros e damas². E, na Idade Média, a dama era a mulher nobre, casada e proprietária de terras³. Marie de France era, portanto, uma mulher culta, fato comum às mulheres da nobreza, que desde a infância recebiam instrução nas cortes reais ou feudais onde viviam⁴.

A alegoria foi um recurso bastante utilizado tanto pelo cristianismo primitivo como pelos teólogos medievais⁵. No que concerne ao uso da alegoria animal com propósitos moralizantes, sua utilização pelo clero encontrou nos bestiários e nos fabulários duas formas de expressão. Como exemplos dessa literatura clerical produzida na Inglaterra na época de Marie

* Mestre em História (UFRJ).

de France podemos citar o *Bestiário de Aberdeen*⁶ e os fabulários de Gualterius Anglicus e de Alexandre Neckam⁷.

Contudo, ao lançar mão da alegoria, Marie de France demonstra que tal recurso também se prestava a objetivos laicos. Seu fabulário é a mais antiga coleção existente no vernáculo da Europa ocidental⁸. É também uma das únicas coletâneas de fábulas medievais com autoria nomeada⁹, fato que parece confirmar a observação de Philippe Ménard, para quem o surgimento de obras com indicação de autoria, durante os séculos XII e XIII, estava ligado à prática do patrocínio literário¹⁰.

Das cento e três fábulas do *Esope*, dezenove possuem como tema a realeza medieval - tanto no que diz respeito aos atributos e funções do soberano, quanto no que concerne às suas relações com a nobreza -, permitindo entrever os valores políticos da época e do meio social no qual foram escritas. Embora Marie de France tenha afirmado que traduziu o livro de Esope tal como o encontrou, suas fábulas políticas fazem referências que são características da época feudal, tais como “rei”, “senhor”, “barão”, “visconde”, “honra”, “lealdade” e “fé”. E é através de tais referências que, a nosso ver, Marie demonstra sua intervenção na obra.

Ao representar a realeza em forma de alegoria, Marie de France nos apresenta uma tipologia dos reis que habitavam o imaginário da corte. O rei justo é representado tanto pelo leão como pela águia. O rei traído pelos nobres é representado apenas pelo leão. O rei tirano é representado tanto pelo leão como pelo lobo. E quanto ao rei ideal, sua representação é privilégio exclusivo da águia. A nosso ver, tais alegorias possuíam significados que já pertenciam ao senso comum da nobreza, sendo portanto, facilmente reconhecíveis e identificáveis pelo público ao qual se destinavam.

O leão e a águia, enquanto representações do soberano, sugerem que Marie de France também utilizou o simbolismo da heráldica, forma de comunicação ligada à nobreza e à realeza. Na linguagem heráldica, o leão, rei dos animais, simbolizava a autoridade dos reis, enquanto a águia se apresentava como símbolo do poder imperial. Esse antagonismo heráldico entre leão e águia também se expressou na literatura da época, pois tanto no *Roman de Renart* como nas fábulas o leão era o rei dos animais, exceto das aves, às quais ele não podia comandar¹¹. Com efeito, tal distinção é feita pela própria Marie. Na fábula “O morcego”, por exemplo, o leão convocou todos os animais que andavam sobre quatro patas, e a águia a todos os pássaros, pois ambos iam se enfrentar numa batalha.

Quanto ao lobo, embora não possua um significado semelhante na linguagem heráldica, no século XII ainda era considerado como uma verdadeira ameaça, devendo ser exterminado mais do que preservado. Funcionários eram designados para livrar as florestas de sua presença, e Henrique II tinha o hábito de pagar alguns pences pela captura de cada lobo. Mas o transtorno causado pelos lobos continuava tão grande que, anos mais tarde, o rei João se dispôs a pagar cinco shillings por uma cabeça do animal¹². Portanto, não é de estranhar que, para Marie, a tirania tenha encontrado sua mais completa expressão na fábula “O lobo rei”.

Na época de Marie de France, o leão ainda não havia se firmado como símbolo da realeza inglesa. O mais antigo brasão inglês do qual se tem conhecimento é o escudo azul enfeitado com pequenos leões dourados, presente de casamento ofertado por Henrique I a Godofredo de Anjou, em 1127. A noiva era Matilde, filha do rei e futura mãe de Henrique II. Mas foi apenas Ricardo I, conhecido como Coração de Leão, filho de Henrique II, quem primeiro escolheu, como brasão real da Inglaterra, os três leões de

ouro colocados um sobre o outro em um campo vermelho. Tal símbolo apareceu, primeiramente, em um selo gravado em 1195 e, desde então, tem sido adotado por cada soberano ao subir ao trono da Inglaterra¹³.

Quanto à águia, a origem de sua ligação com a realeza inglesa, na época de Marie de France, pode ser vislumbrada através de Matilde, mãe de Henrique II. Ao se casar com Godofredo de Anjou, Matilde era viúva de Henrique V, imperador da Alemanha, com quem não teve filhos. A águia, enquanto símbolo da dinastia otônica, podia ser encontrada nos emblemas imperiais germânicos já no século XII¹⁴. Quando enviuvou, em 1125, Matilde retornou à corte do pai na Inglaterra, onde recebeu a homenagem e o reconhecimento dos barões como herdeira do trono inglês. Mas o descontentamento causado pelo seu segundo casamento - realizado sem o consentimento dos barões - fez com que estes retirassem seu apoio à herdeira. Com a morte de Henrique I, o trono foi ocupado por Estevão de Blois, primo de Matilde, dando início a uma disputa pelo trono que dividiu a nobreza e enfraqueceu o reino durante seis dos dezenove anos de seu reinado¹⁵.

O impasse entre Matilde e Estevão foi resolvido em 1153, com a escolha de Henrique para suceder ao trono da Inglaterra. Um ano depois, ao ser coroado, Henrique deu início à nova dinastia, se tornando, no dizer de Georges Duby, "Henrique II de Inglaterra, Henrique Plantageneta, o Soberbo, um novo rei Artur que tinha outrora arrebatado Lenor de Aquitânia ao Capeto e que foi, no seu tempo, poderoso entre os poderosos"¹⁶. Henrique foi poderoso entre os poderosos do seu tempo porque era senhor de um vasto território. Suas terras no continente foram obtidas, antes mesmo da coroação, por herança ou casamento. Da mãe herdou a Normandia; do pai recebeu o Anjou, Maine e Touraine; e de sua esposa, Eleonor, recebeu, além da Aquitânia, o Poitou e o Auvergne. À Inglaterra se somaram, após sua coroação, o Vexin e a Bretanha, ambos no continente. Eram, portanto, amplos domínios, só comparados, em extensão, ao Santo Império Romano-Germânico. Muito embora tenha passado dois terços do seu reinado no continente, a Inglaterra possuía, para Henrique, um significado especial, pois sua coroa o colocava em posição de igualdade perante Luís VII, rei de França e senhor de seus domínios no continente¹⁷.

Ao assumir o trono, Henrique se voltou para a reconstrução do reino, tendo como modelo as realizações empreendidas pelo seu avô, com quem se identificava: ambos eram implacáveis, astutos, acreditados e, ao mesmo tempo, temidos pelos seus seguidores; possuíam uma feroz impaciência quanto à aplicação da justiça; e ambos fizeram muito pela paz e pela segurança do reino inglês. Durante o reinado de Henrique II, o Tesouro inglês, os antigos mecanismos de governo e os tribunais reais logo retornaram à eficiência dos dias de seu avô¹⁸.

Tendo sido o primeiro rei inglês totalmente letrado após a conquista normanda, Henrique II se caracterizou, no plano cultural, pelo incentivo à produção literária. Entre os temas incentivados durante seu reinado se destacam aqueles ligados ao amor cortês e à matéria da Bretanha. Os *Lais* de Marie de France, ao reunirem esses dois temas, parecem confirmar sua ligação com os propósitos políticos da realeza. Além disso, o "nobre rei, que é tanto valente como cortês", a quem ela dedicou essa obra, tem sido identificado com o próprio Henrique II¹⁹. E, como veremos, tais atributos também estão presentes na caracterização do rei ideal feita por Marie em suas fábulas.

Das cento e três fábulas do *Esope*, apenas as quarenta primeiras possuem uma fonte conhecida: o *Romulus de Nilant*, datado do século XI²⁰. As fábulas que apresentam a águia como representação do rei ideal pertencem ao grupo restante, cuja origem é desconhecida, o que nos permite supor que são livre criação de Marie de France. São apenas duas fábulas - “A águia, o falcão e as pombas” e “O rei dos pássaros” -, mas, a nosso ver, suficientes para revelar um ideal de realza relacionado à nova dinastia plantageneta.

Na fábula “A águia, o falcão e as pombas”, a águia - rei dos pássaros porque é “valente e cortês” - estava acompanhada do falcão, seu senescal, que “não é de todo leal”. Num dia de muito calor, a águia havia se sentado bem alto, sobre o galho de um carvalho. O falcão, sentado logo abaixo, notou a presença de algumas pombas que brincavam junto ao chão. Contrariado, se dirigiu a elas dizendo que se a águia, “nosso rei”, tivesse voado para outro local, a brincadeira seria diferente, pois ele faria justiça com elas. Na moral, Marie adverte:

Por isso os príncipes não devem querer
ter um senescal de grande crueldade,
cobiçoso ou mentiroso
se não quiserem fazer dele seu senhor.²¹

Mas é na fábula “O rei dos pássaros” que Marie nos apresenta de forma mais elaborada os atributos que conferem à águia a legitimidade do seu poder. Nessa fábula, os pássaros haviam se reunido para examinar quem, entre eles, “deveria ser o rei para governar com justiça e lealdade”. Escolheram o canto como critério para nortear sua escolha. Quando ouviram o canto do cuco, todos foram tomados de grande admiração. Não sabiam que pássaro era aquele, só sabiam que sua voz, que ecoava por toda a floresta, podia ser ouvida mesmo de muito longe. No entender deles, um pássaro que assim cantava, e que tanto alarido fazia, “bem deveria ser rei e senhor para governar um grande império; se ele fosse tão valente e corajoso em seus feitos como em seu canto deveriam tê-lo como senhor”. Contudo, deveriam, primeiro, conhecer seu comportamento e sua conduta. Para tanto, escolheram o chapim, pois era um pássaro “muito sábio e capaz de perceber a verdade”. O chapim imediatamente voou até a árvore onde o cuco estava, sentando-se bem perto dele para observá-lo com todo o cuidado. Não gostou dos modos do candidato, cuja aparência lhe pareceu mesquinha. Mas, como deveria também testar os sentimentos do cuco, saltou sobre um galho mais alto e defecou em suas costas. O cuco não esboçou nenhuma reação, não demonstrou sequer o menor desagrado. O chapim retornou para junto dos demais pássaros, indignado. E, ao relatar “a desonra e a afronta” que havia provocado, concluiu que dificilmente o cuco se vingaria caso um grande pássaro viesse a ofendê-lo, pois sequer ousou se enfrentar com um pássaro tão pequeno quanto ele. Por esse motivo, os pássaros “deveriam escolher um que fosse valente, bravo, sábio e ousado; um rei deve ser justo, e na justiça severo e cruel”. Ouvindo tal conselho, os pássaros decidiram fazer da águia o seu rei. E, nesse ponto da fábula, Marie interfere diretamente no enredo ao justificar tal escolha:

e eu bem posso lhes dizer o porquê: a águia possui
um belo tamanho; é dotada de grande valentia, é sóbria
e comedida; uma vez que está bem saciada, pode muito
bem jejuar depois, pois não está muito ávida de presa.
Um príncipe deve repousar bem, não deve exagerar
nos seus prazeres nem humilhar a si ou ao seu reino,
e nem massacrar o pobre povo.

E, na moral, Marie ensina que

Através desse exemplo nos é mostrado
que não se deve fazer como senhor
a um homem malvado e tagarela
que não possui nada mais do que palavras:
é pomposo nos argumentos
e embora possa ameaçar e falar
muito pouco é de respeitar.²²

Nas representações do rei ideal acima descritas, é possível observar que o soberano deveria combinar atributos valorizados tanto pela erudição como pela cavalaria. No que concerne aos valores da erudição, as virtudes inerentes a um monarca têm sido conhecidas através de uma vasta literatura produzida pelo clero, os *Espelhos de Príncipes*. Sob a ótica dos eruditos, o soberano ideal deveria fazer reinar a paz através da justiça, devendo, para tanto, praticar as três virtudes divinas: força, bondade e sabedoria. Para além da visão dos eruditos, e bem diferente desta, a cavalaria também construiu seu modelo de rei perfeito, o qual deveria ser belo, bom, ousado, valente, valoroso, fiel, protetor dos vassallos e do povo através da prática de virtudes cavaleirescas levadas à perfeição²³. O perfil do rei ideal apresentado por Marie de France deixa transparecer sua familiaridade com atributos valorizados pela erudição: o rei deveria ser sábio e justo. Mas deixa transparecer, também, sua familiaridade com atributos valorizados pela cavalaria: o rei deveria ser valente, ousado, leal e cortês.

Mas até que ponto a águia, enquanto alegoria do rei ideal, poderia representar o carisma de uma dinastia em ascensão na pessoa de um soberano em particular? A nosso ver, algumas evidências apontam para uma identificação entre a águia e a dinastia plantageneta na pessoa de Henrique II. Como foi afirmado anteriormente, a mãe de Henrique, Matilde, era viúva do imperador da Alemanha por ocasião de seu casamento com Godofredo de Anjou. Na época em que era imperatriz, a águia já podia ser encontrada nos emblemas imperiais germânicos. O passado de Matilde como imperatriz parece ter atravessado as fronteiras da Alemanha, se impondo até mesmo sobre seu novo estado civil, pois Henrique era conhecido como *Henry FitzEmpress* - Henrique, filho da imperatriz²⁴.

Uma analogia entre Matilde e a águia pode ser encontrada na fábula "O morcego", já referida anteriormente, e na qual o leão e a águia estavam convocando seus exércitos, pois iam se enfrentar em uma batalha. A nosso ver, para além da oposição heráldica entre esses dois símbolos do poder temporal - o reino e o império - tal fábula também pode exemplificar o episódio da história inglesa que opôs Estevão (o leão) e Matilde (a águia) na disputa pelo trono. Até porque o morcego, protagonista da fábula, pode ser identificado com Geoffrey de Mandeville, conde de Essex, que apoiou ambos os lados em troca de terras e cargos²⁵. Assim como Mandeville, o morcego queria estar entre os vencedores, pois estes seriam poderosos. Observando os dois exércitos, achou o do leão maior, motivo pelo qual se juntou aos ratos. Mas, quando a águia cruzou os céus liderando seu exército, se arrependeu por não estar nele. Escondendo suas patas, se juntou aos pássaros. Mas, ao abrir as asas, suas patas apareceram diante de todos, revelando sua felonía. O ardil do morcego, assim como o de Mandeville, acabou sendo descoberto.

Quanto a Henrique II, sua associação com a águia pode ser comprovada através de uma pintura existente nos aposentos do soberano no palácio de Winchester, e cuja descrição foi feita por Giraldus Cambrensis, cronista da corte de Henrique II e contemporâneo, portanto, de Marie de France.

De acordo com esse relato, o aposento de Henrique em Winchester eram decorados com pinturas, sendo que uma delas, feita especialmente sob sua ordem, representava a tragédia de sua vida em forma de alegoria. Uma águia estava sendo devorada pelos seus quatro filhotes, sendo que a quarta observava atentamente o momento de bicar os olhos do pai. O cronista reproduz as palavras do soberano: “As quatro pequenas águias são os meus quatro filhos, que não param de me importunar até a morte. O mais novo deles, que atualmente acolho com muita afeição, no final irá me ofender mais gravemente e mais perigosamente do que os demais”²⁶. Com efeito, o relacionamento tempestuoso de Henrique com os filhos o acompanhou até o momento de sua morte.

A despeito das diferenças entre a poderosa águia de Marie de France e a derrotada águia dos aposentos de Henrique II, é possível vislumbrar uma analogia entre o soberano e o pássaro em questão. No que concerne à aplicação da justiça, Henrique II era tão feroz quanto o rei dos pássaros, o qual deveria ser severo e cruel. No que diz respeito às virtudes cavaleirescas, a águia se reveste dos mesmos atributos do “nobre rei que é tanto valente como cortês” da dedicatória dos *Lais*, o qual, como foi afirmado anteriormente, tem sido identificado com Henrique. Finalmente, quanto ao poder territorial, se a águia “deveria ser rei e senhor para governar um grande império”, Henrique II, por sua vez, era senhor de vastos territórios, comparáveis apenas aos do Santo Império Romano-Germânico, do qual sua mãe havia sido imperatriz.

Desse modo, é possível perceber semelhanças entre a águia e o soberano plantageneta. O fato da águia não ter sido adotada como símbolo da monarquia inglesa não torna o testemunho de Marie de France menos fidedigno. Sua representação do rei ideal pode indicar um momento da história inglesa no qual Henrique II, visando a consolidação tanto de seu governo como da dinastia recém-inaugurada, incentivou a associação de sua imagem a um símbolo de poder ligado ao seu recente passado familiar.

Bibliografia

Fontes primárias:

- MARIE DE FRANCE. *Les fables*. Ed. e trad. Charles Brucker. Louvain: Peeters, 1991.
- _____. *Fables*. Ed. e trad. Harriet Spiegel. 2. ed. Toronto: University of Toronto Press, 1994.

Fontes secundárias

- BLOCH, M. *Os reis taumaturgos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- BOIVIN, J.-M. e HARF-LANCNER, L. *Fables françaises du Moyen Age: les Isopets*. Paris: Flammarion, 1996.
- BOUREAU, A. *L'aigle. Chronique politique d'un emblème*. Paris: Cerf, 1985.
- BROOKE, C. *From Alfred to Henry III (871-1272)*. New York/Londres: W.W. Norton, 1969.
- BURGESS, G.S. e BUSBY, K. *The Lais of Marie de France*. Londres: Penguin, 1986.
- D'HAUTERIVE, R.G. *Dictionnaire d'Ancien Français - Moyen Age et Renaissance*. Paris: Larousse, 1947.
- DUBY, G. *As três ordens ou o imaginário do feudalismo*. Lisboa: Estampa, 1982.
- _____. *Guilherme o Marechal*. Lisboa: Gradiva, 1986.
- _____. *Damas do século XII: a lembrança das ancestrais*. São Paulo: Compa-

- nhia das Letras, 1997.
- ECO, U. *Arte e beleza na estética medieval*. 2. ed. Rio de Janeiro: Globo, 1989.
- GUENÉE, B. *O Ocidente nos séculos XIV e XV: os Estados*. São Paulo: Pioneira/EDUSP, 1981.
- LE GOFF, J. *Para um novo conceito de Idade Média*. Lisboa: Estampa, 1979.
- _____. *O maravilhosos e o quotidiano no Ocidente medieval*. Lisboa: Edições 70, 1989.
- LOBATO, M. N. C. A. *Honra, lealdade e fé: lições de poder para a nobreza e a realeza no Ysopet de Marie de France*. Rio de Janeiro, 1995. Dissertação (Mestrado em História). Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, UFRJ.
- _____. O rei e a nobreza nas fábulas de Marie de France: uma contribuição para o estudo do poder na Idade Média. *REDES*. Rio de Janeiro, v.3, n.8, p.18-33, maio/ago. 1999.
- LONDON, H.S. *The queen's beasts*. Londres: Newman Neame, s/d.
- MEADE, M. *Eleonor de Aquitânia*. São Paulo: Brasiliense, 1991.
- MÉNARD, P. *Les Lais de Marie de France*. Paris: Presses Universitaires de France, 1979.
- NEUBECKER, O. *Le grand livre de l'héraldique*. Bruxelas: Elseviet Sequota, 1977.
- POOLE, A. L. *From Domesday Book to Magna Carta (1087-1216)*. Oxford: Oxford University Press, 1951.
- POWER, E. *Les femmes au Moyen Age*. Paris: Aubier Montaigne, 1979.
- THE ABERDEEN BESTIARY PROJECT. Projeto da Aberdeen University Library. <http://www.clues.abdn.ac.uk:8080/besttest/alt/comment/best_toc.html>
- VASCONCELLOS, J. L. de. *O Livro de Esopo* (Fabulário português medieval). Lisboa: Imprensa Nacional, 1906.
- VIZIOLI, P. *A literatura inglesa medieval*. São Paulo: Nova Alexandria, 1992.

¹ Cf., entre outros: BURGESS, G.S., BUSBY, K. *The Lais of Marie de France*, London: Penguin, 1986; MÉNARD, P. *Les Lais de Marie de France*. Paris: Presses Universitaires de France, 1979.

² BURGESS, G. S., BUSBY, K. op. cit. p.11.

³ POWER, E. *Les femmes au Moyen Age*. Paris: Aubier Montaigne, 1979. p.39.

⁴ Ibid. p.94.

⁵ ECO, U. *Arte e beleza na estética medieval*. 2.ed. Rio de Janeiro: Globo, 1989. p.87.

⁶ <http://www.clues.abdn.ac.uk:8080/besttest/alt/comment/best_toc.html>

⁷ BOIVIN, J.-M., HARF-LANCIER, L. *Fables françaises au Moyen Age: les Isopets*. Paris: Flammarion, 1996. p.23-24.

⁸ SPIEGEL, H. Introduction. In: MARIE DE FRANCE. *Fables*. Ed. e trad. Harriet Spiegel. 2.ed. Toronto: University of Toronto Press, 1994. p.3.

⁹ VASCONCELLOS, J. L. de. *O Livro de Esopo*. Fabulário Português Medieval. Lisboa: Imprensa Nacional, 1906. p.158.

¹⁰ MÉNARD, P. op. cit. p.13.

¹¹ NEUBECKER, O. *Le grand livre de l'héraldique*. Bruxelles: Elseviet Sequota, 1977. p.105-110.

¹² POOLE, A.L. *From Domesday book to Magna Carta (1087-1216)*. Oxford: Oxford University Press, 1951. p.31.

¹³ LONDON, H.S. *The queen's beasts*. London: Newman Neame, s/d. p.18.

¹⁴ BOUREAU, A. *L'aigle. Chronique politique d'un emblème*. Paris: Cerf, 1985, p.11.

¹⁵ BROOKE, C. *From Alfred to Henry III (871-1272)*. New York/London: Norton, 1969.

p.165-172.

¹⁶ DUBY, G. *Guilherme o Marechal*. Lisboa: Gradiva, 1986. p.22.

¹⁷ POOLE, A.L. op. cit. p.318-325.

¹⁸ BROOKE, C. op. cit. p.173-176.

¹⁹ BURGESS, G., BUSBY, K. op. cit. p.12.

²⁰ BOIVIN, J.-M., HARF-LANCNER, L. op. cit. p.21.

²¹ “*Pur ceo ne deit princes voler / seneschal de grant fierté aver / ne coveitus ne menteür / si nel veut fere sun seignur*” (vv.17-20)

²² “*Par cest essample nus mustre ici / que hum ne deit pas fere seignur / de mauveis humme jangleür / e n’i a si parole num: / tel se nobleie par tençun / e veut manacer e parler / que mut petit fet a duter*” (vv.70-76).

²³ GUENÉE, B. *O Ocidente nos séculos XIV e XV: os Estados*. São Paulo: Pioneira/EDUSP, 1981. p.114-117.

²⁴ MEADE, M. *Eleonor de Aquitânia*. São Paulo: Brasiliense, 1991. p.134.

²⁵ BROOKE, C. op. cit. p.169.

²⁶ Apud POOLE, A.L. op. cit. p. 345.

ECKHART E AS BEGUINAS: ACERCA DO POBRE DE ESPÍRITO

Marta Luzie*

Eckhart é um pensador do século XIV, período de extrema fecundidade intelectual. Ele foi um dos grandes desconstrutores da invenção ontologizante da escolástica, tendo pensado Deus a partir do conceito de Nada e de Vazio. Fez isso seis séculos antes da crítica onto-teo-lógica de Heidegger. Outra característica fundamental foi o fato de ter falado para leigos, por isso é o iniciador da filosofia e da teologia em língua alemã. Naquela época, somente as universidades de Paris e de Oxford possuíam renome. As universidades alemãs ainda não tinham aparecido no cenário europeu.

Eckhart nasceu em 1269 em Hochheim, Gotha. Há uma falta de referências acerca de sua vida e de seu mundo individual, o que, aliás, coincide perfeitamente com a sua insistência na necessidade de despojamento do próprio eu.

Pertencente à ordem dos Dominicanos, Eckhart tornou-se mestre em teologia pela universidade de Paris, onde lecionou entre 1302-1303 e 1311-1313, daí ser chamado de Mestre Eckhart, já que, naquela época poucos podiam ensinar na universidade parisiense.

A partir da *cura monialium*, Eckhart tornou-se responsável pelo ensino e a pregação nos conventos das monjas. Se recordarmos que as distâncias eram superadas a pé, podemos imaginar a grande tarefa destinada a Eckhart.

Com as lutas fratricidas, as cruzadas e o sacerdócio, acabou por existir um excesso de mulheres, as quais, em retiro monástico, desenvolveram uma cultura apreciável, apesar de pouco conhecida. Muitos dos sermões foram pronunciados diante dessa classe de ouvintes. Além disso, mais tarde, os conventos constituíram lugar de refúgio de grande número de mulheres.

Outrossim, com a cultura de cavalaria perdendo espaço para o surgimento da classe burguesa, o castelo foi perdendo a sua forte influência para as cidades, que foram se tornando, paulatinamente, o centro mais apto da evangelização por parte dos religiosos de ordens mendicantes: os franciscanos e os dominicanos que passaram a reunir grupos cada vez maiores para seus sermões e homilias ditados em alemão. É neste contexto que aparecem as beguinhas.

Beguinhas eram comunidades de mulheres que se dedicavam à vida religiosa sem clausura e sem fazer os votos de pobreza, de castidade e de obediência. Alain de Libera em seu livro *Pensar na Idade Média* nos relata:

Movimento iniciado por volta de 1210, nos arredores de Liège. Não tinha nenhuma regra definida, movimento fundamentalmente de mulheres, não reivindicava a autoridade de nenhum santo fundador, não buscava a autorização da Santa Sé, não tinha organização nem constituição, não prometia benefício, nem usava patronos; seus votos eram uma declaração de intenção não, um comprometimento irreversível a uma disciplina imposta pela autoridade, e seus

* Professora do Departamento de Filosofia da UFOP.

membros podiam continuar suas atividades normais no mundo. Havia aí um perigo que a igreja logo reconheceu.¹

Segundo Libera, a grande característica do movimento das beguinas era contrapor-se à axiologia da Igreja, isto é, a predominância dos valores patriarcais sobre os valores femininos. As beguinas eram classes compostas exclusivamente por mulheres.

Entre elas a de notória importância é Marguerite Porete, a primeira herética a ser queimada em praça pública pela inquisição. Isto ocorreu a 01 de junho de 1310. A sentença havia saído em 31 de maio de 1310, ou seja, um dia antes da sua execução. Ela fora queimada viva na praça de Grève na presença de autoridades seculares, de dignatários da Igreja, e de uma multidão de pessoas, que de acordo com o cronista, estava movida pelo dilaceramento da compaixão diante da visão de sua nobreza. Ela tinha o status de marginalizada, já que não possuía a proteção de uma ordem religiosa estável, de um confessor, ou mesmo, de uma sanção institucional. Ela havia vivido um caminho de vida do Evangelho fora da vida monástica, em reação à crescente clericalização e corrupção na Igreja.

Parece que Marguerite não teve direito a responder ao processo de inquisição. Sabemos, no entanto, que seu inquisidor, William Humbert, dominicano como mestre Eckhart, hospedou-o na sua casa, no período em que o mesmo ensinou pela segunda vez na universidade de Paris, entre 1311-1313. É bem provável que lá, ele tenha tido acesso à famosa obra de Marguerite Porete "*Le Miroir des âmes Simples et Anéanties*", que desde a Idade Média até 1946, perpassou o ocidente como proveniente de autor anônimo. Em 1946, Romana Guarnieri descobre que esta obra considerada anônima era de Marguerite Porete. Desde então, é possível mostrar a afinidade que há entre a obra da herética queimada pela inquisição e à uma parte da obra alemã de Eckhart considerada também herética e condenada pela Inquisição, um anos da morte de Eckhart. Fato comprovável é que o período em que Eckhart é responsável pela educação de irmãs e freiras pregando em língua alemã, coincide plenamente com a leitura da obra de Marguerite.

A obra de Eckhart é bastante extensa, apesar de fragmentária, dividindo-se nas de língua latina, e as de língua alemã. Eckhart pretendeu escrever a *Opus tripartitum*, que teve forte influência sobre Nicolau de Cusa, mas que, somente uma parte chegou até nós. Junta-se a isto escritos menores. Por outro lado, os escritos alemães tiveram conservados numerosos manuscritos. Josef Quint pôs, no século XX, o problema da autenticidade destes manuscritos dividindo as Obras Alemães em quatro tomos. Os Sermões estão nos tomos I, II e III, no tomo IV estão os tratados. Cabe ressaltar que as obras alemães são as mais famosas, além de terem sofrido de 1326 até 1329, pelo arcebispo Heinrich von Virneberg, processo de inquisição, tendo sido acusadas de heréticas. Distintamente de Marguerite, Eckhart teve direito à defesa durante o processo inquisitório e a 13 de fevereiro de 1327 fez uma declaração pública em latim, com comentário em alemão, onde ele chamava Deus como testemunha de que durante toda a sua vida se esforçara por evitar qualquer erro contra a fé. Mestre Eckhart morreu entre julho de 1327 e 30 de abril de 1328, sem conhecer a sentença de seu julgamento e o veredicto final da obra de toda uma vida. Em 27 de março de 1329 a bula do papa João XXII, *in agro dominico*, objetou a formulação de 28 frases, 17 das quais foram consideradas heréticas e 11 consideradas suspeitas.

Os Sermões de Eckhart retomam, na Idade Média, a força da oralidade grega. Neles, Eckhart procura conduzir seus ouvintes e futuros leitores ao uno e ao simples que se encontra para além de toda multiplicidade, isto é, procura conduzi-los ao fundamento. De deliciosa simplicidade e de precioso valor explicativo, estabelece paralelismos que facilitam a compreensão. Há figuras de hipérboles que oferecem uma vaga idéia da grandeza das idéias tratadas. Aliás, seus inimigos sempre o acusaram de falar em alemão e de pregar ao vulgo, a respeito de temas teológicos de grande complexidade. Eckhart ainda introduz no alemão neoformações, em especial, substantivos abstratos e verbos substantivados que implicam a existência de um devir.

De Marguerite Porete, por sua vez, só se tem notícias de que tenha escrito *“Le Miroir des Âmes Simples et Anéanties”*. Este livro dirigido, provavelmente, à uma audiência feminina, é um diálogo em que as personagens principais são a Razão e a Dama Amor. Este diálogo nos remete a alguns diálogos socráticos de Platão, em que o interlocutor de Sócrates tem pouca participação no diálogo, querendo apenas o aprofundamento conceitual. Boa parte da obra se passa desta maneira. Há apenas algumas passagens em que a Razão entra em debate com a Dama Amor. É importante ressaltar que a obra de Marguerite não reflete somente o interior da vida da alma, mas também, um tipo de Igreja e de sociedade na qual as almas simples pudessem florescer. No capítulo 21 da obra supracitada,² a Razão pergunta à Dama Amor quem ela é, e ela responde que é Deus. Com isso, Marguerite, através das personagens, compara Deus com o amor feminino. Neste sentido, ela vincula abertamente os valores femininos que estão em disputa com as normas patriarcais.

Nesta comunicação, no entanto, apesar de múltiplas interseções entre a obra de ambos, pretendemos tão somente analisar um único ponto de confluência e central para a compreensão de ambos pensadores. Trata-se da questão do que quer dizer pobre de espírito tanto em Mestre Eckhart, quanto em Marguerite Porete. Para tal, iremos nos basear no Sermão alemão de número 52³ de Eckhart e nos capítulos 11 da obra de Marguerite.

Eckhart inicia o sermão 52 com a seguinte passagem do Evangelho de Mateus 5,3: “Bem-aventurados os pobres em espírito, porque deles é o reino dos céus”. Tentando explicar esta passagem do novo Testamento, Eckhart encerra a pobreza de espírito na sentença: “um homem pobre é aquele que nada quer, nada sabe e nada tem” .

1. NADA QUER - Para Eckhart a pobreza de espírito está em nada querer; porque aquele que quer, mesmo que seja a Deus, já quer alguma coisa, pelo menos ser filho de Deus e recolher com isso, benesses. Esse querer já está ligado a um ego, à vaidade posto que, este quer se satisfazer na vontade divina. Eckhart nos remete, portanto, à uma entrega total a Deus e a nada querer. Uma entrega que não prevê, que não busca a fins, uma entrega nela mesma. Quando se dá esta entrega, segundo Eckhart, só cabe a Deus querer por ele, já que ele nada quer.

2. NADA SABER - Como o pobre de espírito não vive por si mesmo, nem pela verdade, nem por Deus, ele deixa Deus operar nele, desprezando o seu saber. Neste caso, a alma não conhece, nem ama por si mesma. A alma está tão despojada, a ponto de não saber sequer o que Deus opera nela: somente assim pode ser pobre de espírito. A pobreza está em ser pobre do saber próprio, é saber que nada sabe.

3. NADA TEM - Deus não visa, nas suas obras, que o homem tenha nele um lugar onde Deus possa operar, mas sim, que ele seja ele-mesmo o

lugar e que faça isto de modo voluntário. Nesta pobreza, o homem reencontra o ser eterno que ele teve, que ele está e que deve sempre permanecer. Que ele seja tão pobre que ele não esteja e que ele não tenha nenhum lugar onde Deus possa operar. Lá onde o homem guarda um lugar, lá ele guarda uma diferença. Para Eckhart, o homem pobre, a pobreza de espírito está em não estar nascido.

Marguerite, por sua vez, na obra intitulada *Le Miroir des âmes Simples et Anéanties*, no capítulo 11, destaca a relação da alma que contempla a Deus. Ela nos fala de nove pontos que caracterizam a alma que permanece no amor de Deus.

No quarto ponto, Marguerite diz que esta alma não faz nada por causa de Deus, que ela não se preocupa com ela mesma, e que tem tão grande fé em Deus, que ela não tem medo de ser pobre enquanto seu bem-amado é rico. Ela encontra Deus na medida de sua esperança e entrega.

No quinto ponto, Marguerite esclarece que esta alma, plena de Deus, nada quer, e que nada ela abandona por causa de Deus já que, nada entra em seu pensamento que não seja proveniente de Deus.

No sexto ponto, Marguerite nos diz que não se pode aprender nada com essa alma, posto que, se ela tivesse o conhecimento das coisas que jamais foram, das coisas que são e das que serão, este conhecimento jamais se igualaria ao de Deus, que jamais nos foi dado e que jamais nos será dado. Neste sentido, a alma, que se banha no Amor, nada sabe. A alma anulada não diz respeito à honra ou desonra, pobreza ou riqueza, conforto ou desconforto, amor ou ódio, céu ou inferno. A compreensão da alma anulada é um presente. Tal alma quer nada e tudo, sabe nada e tudo. Esta alma não é o que ela quer, mas o querer de Deus, que quer nela.

A partir desta breve exposição, podemos constatar que tanto Marguerite, quanto mestre Eckhart participam da mesma compreensão de que a pobreza de espírito está em nada querer, nada saber e nada ter, ambos distanciando-se da tradição escolástica na qual a vontade é um forte componente para se chegar a Deus. Segundo eles, é o vazio na alma que permite a contemplação de Deus, a *vita beata*. Nenhuma alma pode entrar em Deus sem ter se tornado Deus. É preciso retornar ao nada originário, a maneira como ela era Deus antes de ter sido criada, ao processo de aniquilação e de despojamento que permitem a Deus agir sobre nós. O homem nobre, portanto, é o homem pobre, distinto do teólogo, que tudo sabe. Para finalizar, extraindo uma passagem do sermão 52: “pobre em espírito é só aquele que é assim como era quando ainda não era”.

¹ LIBERA, Alain de. *Pensar na Idade Média*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Editora 34, 1999. p. 292.

² PORETE, Marguerite. *Le Miroir des Âmes Simples et Anéanties*. Paris: Albin Michel, 1997. p. 83

³ ECKHART, Meister. *Zweiter Band Predigten*; von Josef Quint. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 1976.

ANTÔNIO DE PÁDUA: UM FRANCISCANO

Jefferson Machado*

A presente comunicação é parte integrante de nossa pesquisa em andamento que visa a elaboração de nossa monografia de final de curso. A monografia é vinculada ao projeto “Hagiografia e História” que faz parte do Programa de Estudos Medievais (Pem). Seu objetivo é apresentar algumas considerações iniciais à respeito da vida de Antônio de Pádua/Lisboa e da sua influência sobre o ideário da Ordem dos Frades Menores. Nossas reflexões partem da Carta de Francisco a Antônio, que tem o seguinte conteúdo:

A frei Antônio, meu bispo, saúda frei Francisco e augura saúde. Apraz-me que ensine teologia aos nossos frades, sob a Condição, porém que por causa de tal estudo, não se extinga neles o espírito da santa oração e devoção, como é prescrito na Regra. Passa bem.

Esta fonte é datada de 1224 e encontra-se publicada na edição crítica sob o nome de *São Francisco de Assis. Escritos e biografias de São Francisco de Assis. Crônicas de outros testemunhos do primeiro século franciscano*.¹ Sendo, portanto, remetida em período anterior ao início do serviço apostólico de Antônio ao Sul da França. Porém, neste momento, já havia ocorrido a pregação que o tira do anonimato e o seu trabalho contra as heresias no norte da Itália. Estes fatos foram primordiais para a sua escolha como o primeiro Mestre de Teologia da Ordem. Neste momento Francisco, que até então encontrava-se reticente ao aprendizado da Teologia por parte de seus confrades, talvez, por temer que estes se afastem do espírito da pobreza e da humildade, autoriza com esta Carta o ensinamento de tal ciência, criando, porém, uma pequena condição para a ocorrência deste ensinamento.

A partir destes dados, levantamos a seguinte questão: por que Francisco escolhe a este frei que até há pouco tempo não havia sido nem notado, entre os freis reunidos no Capítulo das Esteiras em 1221 ?² Ao Chamá-lo de “bispo”, Francisco confirma a autoridade do teólogo e, de certa forma, demonstra conhecer ou ser orientado por alguém que conhecia as novas orientações doutrinárias da Igreja naquele momento. Por que Francisco concede a Antônio tamanha responsabilidade, já que ele é receoso em relação a este ensino?

Virgílio Gamboso, religioso da Ordem dos Frades Menores Conventuais, um dos responsáveis pela Revista “Il Santo” especializada em história, arte e doutrina franciscana, e também responsável pela edição crítica da “Legenda Assídua”, que é considerada, pelos estudiosos da vida de Antônio, como a hagiografia mais importante sobre este homem,³ informa-nos que Antônio nasceu em Lisboa no ano de 1190. Com o nome de Fernando, iniciou os seus estudos na escola junto à catedral de sua cidade natal. Depois foi para o Mosteiro de São Vicente de Fora, onde ingressou na Ordem dos Cônegos Regrantes de Santo Agostinho e de onde pediu transferência, por estar próximo de sua cidade e não conseguir manter um certo isolamento para desenvolver seus propósitos religiosos, indo para o mosteiro de Santa Cruz de Coimbra. Em Coimbra, então capital do reino,

* Aluno do curso de Graduação em História da UFRJ.

estava uma das mais importantes bibliotecas de Portugal e onde encontravam-se alguns mestres formados em Paris.⁴ Certamente, nesta instituição Antônio adquiriu grande parte de seu conhecimento. Ali teve contato com obras de Agostinho, Jerônimo, Ambrósio, entre outros. Porém, Antônio não pôde colocar em prática todos os ensinamentos armazenados através de seus estudos, pois tal estabelecimento encontrava-se contaminado por idéias e práticas tais como o nicolaísmo e simonia, que não se coadunavam a vida religiosa.

Os fatos acima citados são relevantes para entendermos a importância que anos mais tarde este homem vai possuir na sua nova ordem. Antônio, após o pequeno convívio com os primeiros mártires franciscanos, que antes de sua viagem ao Marrocos, local onde ocorre o martírio, vão a Portugal., defronta-se com seus restos mortais voltando para serem enterrados na Catedral de Santa Cruz. Acabou observando que esta forma de viver a fé estava muito distante da realidade encontrada em Santa Cruz de Coimbra e ficou maravilhado com o novo modo de vida oferecido pela Ordem dos Frades Menores e pela possibilidade de pregar aos sarracenos e ser martirizado. A ida ao Marrocos é para Antônio a principal Condição para a sua saída da ordem dos Cônegos Regrantes de Santo Agostinho e sua entrada para os franciscanos. Francisco da Gama Caeiro,⁵ grande estudioso da vida e da obra de Antônio, escreve que este foi influenciado por três principais aspectos da vida dos frades menores. Primeiro, o estilo de vida, que era totalmente voltado para a pobreza evangélica procurando imitar o Cristo nu. Segundo, o modo de pregação, que tinha como principal característica a ida ao encontro das almas, modo diferente do apostolado da ordem dos Cônegos Agostinianos, que ocupavam paróquias determinadas. Por último, a pregação aos muçulmanos que, indiretamente, poderia ocasionar o martírio.

Esta característica, a pregação aos infiéis, é tão forte no ideário franciscano que é citada na "Regra Não-Bulada",⁶ que ficou pronta, em 1221 e é um misto de Regra e "diretório espiritual", pois contém muitas orientações de cunho espiritual e não jurídicos, e foi apresentada aos irmãos no Capítulo de Pentecostes de 1221.

Antônio embarca para o Marrocos, e chegando lá, fica doente, o que o impede de realizar o seu sonho de pregar aos Sarracenos. Após sua tentativa frustrada de martírio, Antônio participa do Capítulo acima citado, onde é designado para trabalhar no Eremitério de Monte Paolo em Forli. Este local realmente torna-se importante na vida franciscana de Antônio, pois aí ele passa a ser notado como o exímio pregador e conhecedor das Sagradas Escrituras. Antônio é indicado, por seu superior, a proferir uma pregação repentina em uma data festiva. Até então ele tinha servido apenas para ministrar os sacramentos, uma vez que era sacerdote, e trabalhava como ajudante de cozinha. O seu discurso de improviso é tão bem construído que maravilha a todos. A partir daí Antônio é colocado na linha de frente da Batalha contra as heresias que assolavam a região e sua fama chega até os ouvidos de Francisco que, neste momento, o indica como mestre de teologia da ordem.

Segundo os "decretos do IV Concílio de Latrão"⁷ do ano 1215 é de responsabilidade do bispo a criação e a organização do ensino de teologia nas escolas junto às catedrais, para melhor preparar os Clérigos para a pregação e para ministrar os sacramentos.

É muito importante para a compreensão do papel que Antônio pas-

sou a ocupar dentro da estrutura da ordem, a lembrança de que ele não pertence ao grupo mais próximo a Francisco. Mesmo assim, Antônio é lembrado no capítulo 48 da Vida I de Tomás de Celano, que foi o primeiro biógrafo de Francisco, e redigiu esta obra em 1228, por ordem do Papa Gregório IX, como aquele que o “Senhor abriera a inteligência para compreender as escrituras, e que falava de “Senhor a todo o povo com palavras mais doces que o mel e o favo”.⁸

A partir da incumbência dada a ele por Francisco, Antônio cria alguns centros de estudo para os franciscanos, nos quais as aulas vão ser marcadas pelo “espírito de pobreza e humildade”. Este “espírito” que Francisco cita na Carta a Antônio condiciona o seu magistério, tanto no conteúdo quanto na forma. Assim seu método de ensinar estará baseada em sermões.

Em seu ministério teológico, Antônio conjugou vários elementos que vão dar seu toque particular: sua formação teológica de cunho agostiniano; sua forma de ensinamento calçado no estudo, na meditação e na contemplação do texto da Sagrada Escritura, segundo a tradição dos Santos Padres; e a idéia de junção da ciência com a união contemplativa, segundo a orientação de Francisco de Assis.

Dentro deste ideal de formar novos pregadores para a ordem, Antônio começa a redigir sua maior obra que são os “Sermões”. Estes não são exatamente os que Antônio pregou, compondo na verdade, um manual para os pregadores franciscanos e que poderia ser consultado por leigos cultos e religiosos de outras ordens. Seus propósitos, nesta obra, são essencialmente religiosos ou morais, são sua tentativa de por à disposição dos frades um elemento de trabalho apostólico. Consistem, então, em um guia prático que, ao mesmo tempo, é uma compilação teórica e doutrinária, contendo conselhos de um mestre experiente no ofício da pregação. Caeiro⁹ constata, ao analisar os Sermões, que Antônio possuía uma intelectualidade marcante e uma “cultura teológica sólida” e que para ele a verdadeira ciência era a Sagrada Escritura, donde extraí grande parte de sua doutrina.

Com o entendimento do modo de pregação e de magistério de Antônio, podemos reconhecê-lo como mestre franciscano, pois, com sua vida e palavra, sua doutrina e escritos, sua espiritualidade e o caminho evangélico de sua existência, ele reveste de ciência e oratória a pregação simples e popular de Francisco. Como precursor da Escola Franciscana, ele tornou-se um elo de ligação entre a velha tradição agostiniana e tal Escola. Antônio influencia, através de sua doutrina, propagada tanto por suas obras, pregações e aulas, às gerações de franciscanos seguintes como fica comprovado nas obras de Boaventura; Bernardino de Sena; Jaime da Marca e Scoto.

Finalizando, gostaríamos de traçar algumas conclusões. Antônio traz para o seio da Ordem toda uma bagagem intelectual baseada no conteúdo dogmático e moral dos escritos dos Padres da Igreja, em especial, Agostinho. Transporta para a sua nova ordem todos os ensinamentos, que provavelmente, ele acredite ser essencial para a vida religiosa. Estes ensinamentos adquiridos também em Santa Cruz, são desprezados por parte dos cônegos, o que Antônio não queria que acontecesse com a sua nova Ordem. O mestre franciscano tenta dar ao discurso dos frades pregadores algo além do exemplo e das palavras calçadas nele. Antônio procura dar embasamento teológico aos frades e para isso tem como linha mestra a Sagrada Escritura e os textos dos Padres da Igreja. Ele torna-se o responsável pelo crescimento intelectual da ordem,

porém não deixa de seguir o ideário do fundador no que concerne à Pobreza e à Humildade. Talvez, por isso, tenha se tornado rapidamente uma das grandes figuras da Ordem.

¹ SILVEIRA, I, REIS, O.(Orgs.). *São Francisco de Assis. Escritos e biografias de São Francisco de Assis. Crônicas e outros testemunhos do primeiro século franciscano*. 8. ed. Petrópolis: Vozes, 1997.

² GAMBOSO, Virgílio. *Vida de Santo Antônio*. Aparecida: Santuário, 1994.

³ Ibid.

⁴ CAEIRO, F. da Gama. *Santo Antônio de Lisboa. Introdução a Obra Antoniana*. Lisboa: Casa da Moeda, 1968. v.1

⁵ Ibid.

⁶ SILVEIRA, I, REIS, O.(Orgs.). op. cit.

⁷ FOREVILLE, Raimunda (Ed.). *Lateranense IV*. Vitória: ESET, 1973. p. 100-101

⁸ SILVEIRA, I., REIS, O. op. cit.

⁹ CAEIRO, F. da Gama. op. cit.

POLÍTICA E RELIGIOSIDADE NO INFERNO DE DANTE ALIGHIERI

Sooraya Karoan Lino de Medeiros*

A presente comunicação insere-se no trabalho mais amplo que constitui a monografia de final de curso onde procuramos analisar a obra de um homem no período da mudança do século XIII para o XIV, cuja força deixou sulcos na formação da língua italiana e da literatura moderna, além do aspecto religioso da cristandade, procurando compreender como este poeta viveu e observou seu mundo.

Pensando nas necessidades e exigências de uma comunicação, procuramos fazer uma pequena reflexão acerca do cântico do *Inferno* da *Divina Comédia* de Dante Alighieri. Optamos, assim, por estabelecer nosso corte espacial na Itália, especialmente em Florença, a cidade berço do poeta, cuja história política permeada por disputas entre diferentes facções desempenhou papel fundamental em sua vida.

No período de Dante Alighieri, Florença achava-se dividida entre a rivalidade de dois grupos; os Guelfos Brancos e os Negros cujas disputas acirradas eram freqüentes e não raro os partidários das duas facções pegavam em armas. Os primeiros eram expoentes de uma nova e imponente riqueza. Os negros por sua vez agrupavam os representantes dos magnatas de antiga tradição.

Em sua atividade política, Dante ocupou diversos cargos e participou, em muitas ocasiões, das reuniões do Conselho que governava Florença. Em 1300, o poeta alcançou o cargo de prior da cidade e unido aos Guelfos Brancos desempenhou um papel de destaque nas decisões do governo, resistindo à influência de Bonifácio VIII.

Na última década do século XIII, as duas facções se alternam no poder; mas a partir do século seguinte, o conflito se agravou. Os Negros deliberavam a intervenção do Papa, para que este mandasse, como pacificador Carlos de Valois, irmão do rei de França, Felipe IV o Belo, para reformar o estado.

Os Brancos, em resposta a esta deliberação, reuniram-se e armados apresentaram-se aos priores, acusando os Negros de deliberar acerca do governo público. Os Negros, por sua vez, também se armam e apresentam-se aos priores acusando os Brancos de tomar armas sem ordem dos magistrados.

Ante a urgência de uma resolução, os Priores, pedem a Dante seu conselho. Este se pronuncia sugerindo o banimento dos chefes dos dois partidos, entretanto, pouco tempo depois, aos Brancos é dada permissão para retornar a Florença. Dante é então, acusado pelos Negros de favorecimento aos Brancos.

Bonifácio VIII, temendo a vitória dos Brancos e o afastamento do poder dos Negros que eram seus partidários, determina que Carlos de Valois siga para Florença. O representante do pontífice favorece os Negros, revogando a sentença de exílio contra estes e ordenando a prisão aos expoentes dos Brancos e desterro aos mais implicados deles, entre os quais se encontrava Dante.

* Graduada em História (UFRJ).

Dante, cujo priorado durou entre junho e agosto de 1300, é informado na volta de uma viagem diplomática junto ao Papa, que havia sido acusado de corrupção. O poeta teve duas sentenças proclamadas pelos Negros, a primeira em 1302, que lhe obrigava ao pagamento uma multa de 8.000 francos e a 2 anos de desterro; a segunda que o sentenciava à morte na fogueira.

Diante deste complexo quadro optamos por circunscrever corte temporal a vida do poeta – 1265 a 1321 – final do século XIII, início do XIV. Desta forma, o tema insere-se em um contexto religioso marcado pela busca da espiritualidade e pela preocupação com a reorganização do espaço terrestre e divino.

Da insegurança material na qual viviam os homens da Idade Média, nascem os questionamentos com relação à sobrevivência física e ao futuro após a morte. O paraíso prometia aos justos uma vida livre dos medos, das surpresas nefastas e da morte, característicos da vida terrena. Mas Lúcifer estendia sua sombra terrível, na forma de ameaça constante, os riscos de dano e as tentações quotidianamente presentes aumentavam o medo da morte, que será paulatinamente substituído pelo medo do Inferno, quando no século XII as figuras da morte e do sofrimento são realçadas.

Entre 1150 e 1300, dados os novos medos e anseios, a cristandade inicia um processo de remodelação dos espaços geográfico, econômico, político e ideológico. Levando em conta a relação entre o mundo material e espiritual de uma dada sociedade, verificamos o enquadramento da organização da geografia do Além, e observamos a cristandade organizar-se à imagem do mundo celeste, dirigido por Deus. “Quando se aguarda la resurrección de los muertos, la geografía del otro mundo no es un asunto secundário”¹. Deste modo a *Divina Comédia*, insere-se no ápice desse movimento e Dante Alighieri distribui geograficamente os espaços do sagrado e do profano no Além.

Escrita durante o período do exílio do poeta, entre 1307 e 1321, ano de sua morte, a *Divina Comédia*, pontua o ápice de sua atividade intelectual, onde insere o conjunto de seus conhecimentos acerca da teologia, da filosofia, da física, retórica, métrica, da língua vulgar. Mas para além disto, o poema permite a Dante “invertir, en un atrvido vuelcro, la realidade contingente”². O florentino expulso de sua cidade, que se acredita vilmente injustiçado, é na obra a quem Deus escolhe como mensageiro, com o dever de relembrar ao homem o caminho para o bem. O exilado vê-se na situação que até então só fôra concedida a Enéas e São Paulo, a quem é permitido, até mesmo, contemplar a face misericordiosa de Deus.

Começa a *Comédia* de Dante Alighieri, Florentino de Nascimento, não de costumes, ou simplesmente *Commedia*. Foi este o nome que o poeta deu à obra que é uma alegoria da vida humana, na forma de uma viagem para o Além. Escrita com o objetivo de converter uma sociedade corrupta e “tirar os vivos nesta vida do estado de miséria e levá-los ao estado de felicidade”³, composta em cem (100) cantos, e escrita em uma medida conhecida como *terza rima*.

A *Commedia* consiste na descrição de sua jornada, durante o Jubileu do ano 1300, por sete dias, começando na Sexta-feira Santa, pelo Inferno, o Purgatório e o Paraíso, onde fala com almas de cada reino, e ouve o que a Providência Divina guarda para ele e para o mundo. Virgílio, de acordo com as virtudes moral e intelectual, guia Dante sob a luz da razão humana, para fora da selva escura da alienação de Deus onde se inicia o poema, por todo o Inferno até o Paraíso Terrestre. Beatriz, figura feminina marcante

em suas obras, representando a Filosofia Divina, iluminada pelas revelações, o guia pelos nove céus de preparação intelectual até o Empíreo. Neste ponto, São Bernardo, contemplação amorosa de que consiste a vida eterna da alma, torna-se seu guia até o fim.

Dante é, não somente o autor, mas ao mesmo tempo, um personagem cuidadosamente elaborado, que esboça reações e emoções diante das experiências que lhe são apresentadas pelo Dante-autor, em regiões povoadas por imagens grandiloqüentes e aterradoras de figuras temidas pela sociedade de seu tempo, que parecem tomar vida à medida que a leitura prossegue.

O cântico do *Inferno* mostra-nos o lugar destinado para os que morrem em pecado onde passarão a eternidade experimentando a mais terrível e insaciável fome de Deus, uma fome que os danados conhecem como a completa expressão das suas necessidades naturais e cuja eterna insatisfação ele próprios originaram. O cântico traduz em cores fortes como o medo da danação, daquela sociedade, é visto através dos olhos de um poeta.

Dante reafirma idéia que podemos encontrar em Santo Agostinho, São Gregório e outros pensadores cristãos, para os quais a real punição para o pecado é o próprio pecado. Aceite o axioma que o espírito humano só pode achar conforto na união com Deus, e se o pecado separa a alma de Deus, então a pior punição é simplesmente deixar que os pecadores continuem a fazer-se miseráveis.

O pecado é exteriorizado em toda a sua feiúra, bruteza, e mal. Dante antecipa a misericórdia do leitor frente as almas castigadas, ressaltando em sua argumentação que a alma está exatamente onde deveria, porque é onde escolheu. Neste ambiente lúgubre e terrível os condenados cumprem suas penas tão dolorosamente quanto os frutos de seus pecados, enquanto em vida, lhes pareceram doce.

O Inferno dantesco em sua forma é um abismo circular que se estreitando de cima para baixo até o centro da Terra se converge sobre Satã. Dividido em dez partes, sendo a primeira um vestibulo ou ante-Inferno é constituído por nove círculos, divididos em Alto Inferno, composto pelos cinco primeiros círculos e os demais formam o Baixo Inferno ou Dite – Cidade Infernal. De maneira geral, descendendo da superfície para o núcleo satânico os pecados punidos tornam-se mais graves.

A vertiginosa descida pelos nove círculos e suas subdivisões principia-se pelo Limbo, o primeiro círculo, onde estão as almas dos não batizados – especialmente crianças e os pagãos virtuosos - cuja única punição é não alcançarem o Paraíso. Em seguida, o poeta nos mostra os sensuais, os gulosos, os avaros e os pródigos, os iracundos, os hereges e os incrédulos, os violentos, os fraudulentos e os traidores. Estes pecadores podem ser agrupados em três categorias gerais - a incontinência, a violência e fraude - que se movem dos crimes de auto-indulgência onde se injúria a si mesmo; aos crimes onde a injúria é direcionada a outros; e finalmente, aqueles que mais especificamente envolvem o intelecto.

Nos círculos e fossos infernais encontramos várias figuras históricas e mitológicas, mas os encontros de Alighieri são especialmente vívidos quando se trata de florentinos e eclesiásticos e podemos encontrá-los em todas as três categorias que destacamos.

No início do cântico, ao entrar no ante-Inferno, onde estão as almas daqueles que não são aceitos nem por Deus, nem pelo Diabo e são as “almas daqueles que viveram sem infâmia e sem louvor”⁴, os egoístas. A falta de simpatia do poeta frente a estes pecadores é uma característica

marcante do Dante político, que pode ser exemplificada pela passagem onde afirma que “vi, e conheci a sombra daquele, que por imbecil fez a grande renúncia”⁵, identificado com o Papa Celestino V, morto em 1296, antecessor de Bonifácio VIII, que renunciou ao Pontificado, após cinco meses de exercício.

Entre os gulosos Dante encontra Ciaco, um florentino que lhe diz que a soberba, a inveja e a avareza são as “faíscas”, que incendiaram nos corações de Florença a discórdia⁶.

Junto aos heresiarcas Dante encontra algumas celebridades adeptas Epicurismo, até mesmo Frederico II, que havia sido Rei de Nápoles e de Sicília, eleito Imperador com a ajuda de Inocêncio III, mas deposto e excomungado pelo mesmo Papa. Ainda neste círculo, o poeta encontra o sepulcro do Papa Anastácio II.

No sétimo círculo é punida a violência, divide-se em três compartimentos distintos. Guardando as almas dos violentos contra o próximo, entre os quais acham-se inúmeros toscanos e especialmente florentinos; os violentos contra si, suicidas e dilapidadores, e os violentos contra Deus, os blasfemos e os que cometeram violência contra a natureza, os sodomitas, onde o poeta encontra seu antigo mestre, Brunetto Latini, que lhe informa junto a ele estão militares, grandes literatos e clérigos.

O oitavo círculo, também chamado Malebolge, é dividido em dez partes, cada uma com uma espécie de fraudulento. Ali se encontram os sedutores, os lisonjeiros, os simoníacos, que colocam as coisas divinas abaixo das mundanas e por isto têm como castigo serem enfiados de cabeça para baixo em buracos onde as almas amontoam-se umas sobre as outras. Ao aproximar-se de um dos buracos, Dante é interpelado por um condenado;

És tu, que estás aí em pé,

és tu, que estás aí em pé, Bonifácio?

O escrito me enganou no número de anos!

Pois tão depressa te saciaste daquelas riquezas,

por amor das quais, não temeste desposar com fraude

a bela senhora, que tanto alvitaste?⁷

Nesta passagem do poema, Dante fala através de seu interlocutor, o Papa Nicolau III, com mordaz escárnio, retratando o imaginado cumprimento jocoso entre duas autoridades eclesiásticas⁸. Em virtude da faculdade de ver os acontecimentos futuros que o poeta dotou os mortos, Nicolau, sabia que Bonifácio tomar-lhe-ia o lugar no buraco em que se encontrava, isto é, só chegaria ao Inferno em 1303.

É interessante notar que Dante em nenhum momento pergunta a identidade de seu interlocutor e deixa que ele se apresente, construindo para si proteção baseada na ingenuidade. Nicolau, fala ainda de Clemente V, papa que transferiu a sede Pontifical para Avinhão em favor de Filipe o Belo, mais tarde ocupará o lugar de Bonifácio dentre os condenados. Para Dante, o amor pela riqueza dos eclesiásticos tem origem no primeiro padre rico, produzido com dote recebido pelo Papa S. Silvestre por Constantino, quando de sua conversão.

Ainda neste círculo junto aos embusteiros; os que traficaram com os empregos e coisas públicas; os hipócritas, aqueles que fingindo religião são incrédulos, ímpios e com os ladrões sacrílegos e fraudulentos, cujos crimes são em geral imputados a outrem, eles pôs florentinos, nobres e ricos, que ocuparam altos cargos.

Para Dante, a política e a religião guiavam o homem, respectivamente para paz terrestre e para a beatitude celestial. Assim, a história política é guiada por Deus para cumprir seu fim de redimir o homem. Cria que pela

vontade divina, o povo romano subjugou o mundo e constituiu, debaixo do símbolo da águia, o Império, para que em um mundo assim unificado e Pontificado pudesse difundir melhor a palavra de Cristo.

O sentido religioso que estava na base do sentimento e da cultura de Dante o leva a sonhar com uma esta intervenção divina que restabelecesse na terra a ordem violada e, volte a sepultar o mal no Inferno, devolvendo aos homens a paz, a justiça e a liberdade. Nesta lógica, em sua obra maior, desde o título e mais especificamente no cântico do Inferno que povoa com florentinos, poeta apaixonado dá vez ao exilado que se considera vilipendiado;

Exulta, ó Florença, pois és tão grande,
a tua fama por mar ou por terra bate as asas,
e até no Inferno teu nome se expande!⁹

Dante sonhou com a Florença do século anterior, quando as cidades não se haviam ainda, revelado contra o Império e condenou a gente nova e suas repentinas ganâncias. Celebrou uma época que em realidade nunca existiu, onde o Império e a Igreja haviam atuado em harmonia, tendo o Papado como guia espiritual para manter na terra a lei de Deus.

Enquanto religioso decepcionado reprova a conduta da Igreja, no Inferno Alighieri atacou ferozmente seus representantes, colocando lá sete papas, quatro deles no fosso junto aos que, em detrimento dos assuntos divinos, almejam as coisas mundanas e sob a proteção da alegoria viu na Igreja uma meretriz dominada pelo rei da França.¹⁰

No *Inferno*, Dante vê criaturas tétricas, monstros da mitologia greco-romana e criaturas híbridas, dentre os quais cavalgou um centauro e um dragão alado. Viu inúmeros pecadores, nomeou cerca de uma centena deles e entrou em contato com dezenas de almas entre amigos, inimigos e compatriotas – especialmente estes. Na profusão de sentimentos que estes encontros lhe provocam, Dante demonstra medo, compaixão, piedade, mas as sensações que mais se destacam são a coragem, o desprezo, a raiva, algum desejo de vingança e um certo divertimento que pode ser pontuado em alguns momentos do texto. Tudo isto num ambiente de maravilha, curiosidade e o mais profundo horror.

Os elogios dos seus contemporâneos, em geral convergem sobre a capacidade do poeta de mover-se da física à metafísica, da ciência à teologia, em resumo, elogiavam sua grande cultura. Ao mesmo tempo, pôde contemplar o pequeno burguês, o artesão, ou homem do povo, que encontravam no poema uma representação do Além-túmulo que lhes era familiar.

A concepção estrutural do poema coincide com a concepção de mundo do poeta, o mundo e a vida do homem como um cosmo harmonicamente organizado, regulado com perfeição pela presença de Deus. Dessa maneira, a obra alcançou uma unidade que em outras obras ficou em segundo plano, ao representar tão cuidadosamente anjos e demônios, Lúcifer e Deus, o autor celebra a variedade da criação. Observamos a obra no contexto de seu tempo, no tempo da composição das enciclopédias, das sumas que uniam em uma complexa estrutura uma grande grama de noções.

A *Commedia* de Dante difundiu-se no decorrer do século XIV, foi lida publicamente na Toscana e fora dela, suscitando admiração e imitadores. Os dados numéricos são impressionantes, sabemos que do período compreendido entre 1321 – data da morte de Alighieri – e 1472 – data da

primeira edição impressa, nosso tempo recuperou seiscentos (600) manuscritos da *Commedia*, e entre os anos de 1472 e 1600 foram impressas quinhentas edições. Além das cópias e resumos de seu trabalho, um fator que contribuiu para o crescimento da popularidade do poeta era um evento público chamado *lectural Dantis*, iniciada por Boccaccio em Florença, que logo se tornou comum em outras cidades italianas.

As bases de nossas crenças e nossa compreensão do Inferno em sua disposição espacial e na qualificação dos pecados lá punidos encontram-se em Dante Alighieri. A atmosfera lúgubre e opressora do lugar da eterna dor, adequada às crenças e doutrinas da cristandade medieval, pode ser vista hoje, na caracterização de nossos próprios demônios e na retratação de nosso Inferno.

A poeta versa sobre questões que lhe são contemporâneas, e ao fazê-lo, discute temas inerentes ao que conhecemos como sendo *da natureza humana*, ou seja, ao expressar seus desafetos, sua crença política e religiosa, Dante discute a natureza do bem e do mal por si só e em sua manifestação na conduta dos seres humanos. Acreditamos que são as profundas análises de questões morais, inseridas tanto no contexto religioso como no político que fazem da *Commedia* uma obra cuja retórica se apresenta forte e eloquente cerca de seiscentos anos depois de ser escrita.

Bibliografia

Fontes primárias

- ALIGHIERI, Dante. *Epístolas*. Tradução Vicente Pedroso. São Paulo: Américas, [19—]. II. (Dante Alighieri. Obras Completas).
- . Inferno. In: *Divina Comédia*. Tradução Joaquim Pinto de Campos. São Paulo: Américas, [19—]. II. (Dante Alighieri. Obras Completas).
- . Paraíso. In: *Divina Comédia*. Tradução Aldo Della Ninna. São Paulo: Américas, [19—]. II. (Dante Alighieri. Obras Completas).
- . Purgatório. In: *Divina Comédia*. Tradução César Augusto Falcão. São Paulo: Américas, [19—]. II. (Dante Alighieri. Obras Completas).

Fontes secundárias

- AUERBACH, Erich. *Dante, poeta do mundo secular*. Rio de Janeiro: Top Books, 1997.
- BEC, Christian. *Fundamentos da literatura italiana*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1984.
- CHARTIER, Roger. *A ordem dos livros: leitores, autores e bibliotecas na Europa entre os séculos XIV e XVIII*. Brasília: Universidade de Brasília, 1998.
- ENGLISH 122: Dante's Comedy. In: <http://www.uvm.edu/~wstephan/dante/>. [S.n.]: University of Vermont, [199-].
- FRANCO JÚNIOR, Hilário. *Dante Alighieri. O poeta do Absoluto*. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- FRYE, Northrop. Allegory. In: *Princeton encyclopaedia of poetry and poetics*. Princeton: Princeton University, 1974.
- LECTURA Dantis online. In: http://www.brown.edu/Departments/Italian_Studies/LD/. [S.n.]: Brown University, [199-]
- LE GOFF, Jacques. *A civilização do ocidente medieval*. Lisboa: Estampa. 1981. 2v.

- . *El nacimiento del Purgatorio*. Madrid: Taurus, 1981.
- . *Os intelectuais na Idade Média*. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1989.
- ROSSIAUD, O cidadão e a vida na cidade. In: LE GOFF, Jacques (Dir.). *O homem medieval*. Lisboa: Presença, 1989.
- VAUCHEZ. André. *A espiritualidade na Idade Média ocidental*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

¹ LE GOFF, Jacques. *El nacimiento del Purgatorio*. Madrid: Taurus, 1981. p.13.

² PETRÔNIO, Giuseppe. *Historia de la literatura italiana*. Madrid: Cátedra, 1990. p.112.

³ Epístola, XVII, 15.

⁴ Inferno, III, 35-36.

⁵ Inferno, III, 58.

⁶ Inferno, VI, 74-75.

⁷ Inferno, XIX, 52-57.

⁸ É importante destacar que os papas são considerados esposos da Igreja, que é mencionada nos versos como a senhora alvitrada.

⁹ Inferno, XXVI, 1.

¹⁰ Inferno, XIX, 106-111.

A PERMANÊNCIA DO IMAGINÁRIO MEDIEVAL NA LITERATURA DE CORDEL

Georgia Barbosa Morgado*

Em agosto de 1978
12 séculos está completando
da morte de Carlos Magno
não sou eu quem estou inventando
é a história quem conta
e estamos comemorando.

Nossa pátria brasileira
por só existir cristão
achou conveniente
dá uma declaração
relativo a Carlos Magno
pela sua tradição.

Foi imperador cristão
defendeu o cristianismo
ele e 12 cavaleiros
com coragem e com civismo
sem saber que depois
ia cair no abismo.

Todos os brasileiros
vai comemorar o dia
15 de agosto próximo
que esta data se inradia
se comemorando um rei
que antigamente existia.

Será lançado este livro
entregue de mão em mão
em memória de Carlos Magno
que lutou com devoção
defendendo a santa igreja
só devorando pagão.¹

Introdução

O presente trabalho tem por finalidade mostrar, através do método comparativo, a permanência da épica medieval na literatura de cordel. Optamos por dar ênfase à história de Carlos Magno e os doze pares de França, que se perpetuou no folclore ocidental, inspirando, inclusive, os repentistas e cantadores de cordel do Nordeste brasileiro. Pretendemos, com isso, confrontar o cordel com o imaginário medieval das canções de gesta. Foram importantes para a realização desse trabalho a medieval *História de Carlos Magno e os doze pares de França*, traduzida por Jeronymo Moreira de Carvalho e a respectiva versão rimada de João Lopes Freire, do cordel nordestino.

* Graduada em Português/Literaturas (UERJ). * Graduada em Português/Literaturas (UERJ). * Graduada em Português/Literaturas (UERJ).

Desta forma, buscaremos observar em que medida e de que maneira essa tradição se manteve na literatura popular.

A prosa medieval

A Idade Média foi uma época conturbada e sofrida, marcada por grandes calamidades, dentre elas a chuva, a fome, a guerra, a Inquisição e a Peste.

Com tanto sofrimento, o medo e o espanto começavam a dominar os homens. Acreditando que essas calamidades eram resultados da ira divina, um castigo dos céus, começaram a buscar, cada vez mais, o ideal cristão. Voltados para a fé, passaram a idolatrar a figura de Deus através da Igreja.

Diante disso, o cristianismo tornou-se o grande apoio do homem medieval, pois era visto como a única solução para amenizar a insatisfação divina e trazer novamente a paz e o perdão. A Igreja garantia cada vez mais o conforto espiritual de que o homem necessitava.

É nesse contexto que surge a prosa medieval, representada por narrativas de aventuras de amor e cavalaria, escritas em versos e posteriormente em prosa. Essas narrativas, de uma maneira geral, eram referentes à matéria da Bretanha, ciclo narrativo que enfoca o Rei Artur e os cavaleiros da Távola Redonda e à matéria carolíngia, em torno do Imperador Carlos Magno. É esta última que nos interessa no momento.

As canções de gesta, das quais as novelas de cavalaria são descendentes diretas, são o nome genérico para os 80 a 100 poemas épicos medievais em francês arcaico, usualmente anônimos, que constituem, a maior parte, de lendas em torno de Carlos Magno. Trata-se de longas narrativas em prosa, centradas em torno de heróis ou rebeldes, enaltecendo os feitos e as virtudes de um personagem principal, um guerreiro que se destaque entre os seus, quer por habilidade com as armas, quer por força física como, por exemplo, na *Chanson de Roland*.

O nosso enfoque é para Carlos Magno – o Imperador. Os trovadores franceses cantaram, em suas canções de gesta, os feitos do Imperador e de seus paladinos. A história da família Carolíngia começou no século VII, quando o rei merovíngio Clotário II nomeou Pepino de Landen mordomo do palácio da Austrásia. Pepino foi sucedido nessas funções por seu sobrinho Pepino, o Moço, dito de Herstal e em seguida pelo filho deste último, Carlos Martel, que deu seu nome à dinastia.

Entretanto, o primeiro membro da família a ostentar o título real foi Pepino, o Breve, que em 750 depôs o último dos monarcas merovíngios, Childerico III, e foi coroado rei da Francônia com beneplácito papal. Os carolíngios atingiram o apogeu com o filho de Pepino, Carlos Magno. Este, graças a um reinado imbuído de grande vigor pessoal, manteve coeso os extensos domínios do seu Império e em 800 recebeu o título imperial do papa em Roma. Com sua morte, em 814, Carlos Magno foi sucedido em todos os seus domínios por seu único filho, Luís I, o Piedoso, mas com a morte deste em 840 o Império foi dividido à maneira tradicional entre seus três filhos. Pelos termos do Tratado de Verdun (843), Lotário, o primogênito, recebeu o Reino Central, que abrangia partes da Itália, a Lotaríngia e a Provença; Luís, o Germânico, recebeu a Francônia oriental, enquanto que Carlos II, o Calvo, recebeu a parte ocidental do reino de seu pai. Todos esses territórios voltaram a ser divididos entre seus filhos e netos, de modo que, 60 anos após a morte de Carlos Magno, a unidade de seu Império já tinha desaparecido por completo.

Os membros dos respectivos ramos da família, entretanto, continuaram governando seus reduzidos patrimônios até o século X: na Francônia

oriental até a morte de Luís, o Menino, neto de Luís, o Germânico, em 911; e na Francônia ocidental até a morte do último dos descendentes de Carlos, o Calvo, Luís V, que não teve filhos (987).

Guerreiro audacioso, Carlos Magno dedicou-se, durante toda a vida, muito mais à espada do que ao cultivo do espírito. Na qualidade de administrador, preocupou-se em promover o desenvolvimento cultural do Império Franco, talvez para dar legitimidade à pretendida recriação do Império Romano Ocidental. Assessorado por intelectuais, como o monge Alcuíno, o bibliotecário Leidrade e os historiadores Paulo Diácono e Eginardo, Carlos Magno promoveu as atividades culturais, abrindo escolas e mosteiros, estimulando a tradução e a cópia de manuscritos antigos, e protegendo artistas. Assim, o período de governo de Carlos Magno foi marcado por significativa atividade cultural, que abrangeu o setor das letras, das artes e da educação. Trata-se da chamada renascença carolíngia, que contribuiu na preservação e na transmissão de valores da cultura da Antiguidade clássica.

A riqueza artística deixada pela Idade Média aos séculos futuros é inestimável. Encontramos reflexo da prosa medieval até hoje, como no caso dos repentistas e cantadores de cordel do nordeste brasileiro. Essa é a proposta do nosso trabalho, mostrar a permanência do imaginário medieval na literatura popular, mais especificamente na literatura de cordel.

A literatura de cordel

Trata-se de literatura popular em versos, típica do Nordeste brasileiro. Surgiu, inicialmente, para divulgar as histórias tradicionais, conservadas e transmitidas pela memória popular. Posteriormente, ela se encarregou da descrição de fatos recentes, pois com o tempo vão-se escrevendo versos que refletem a realidade contemporânea do Nordeste: a seca, o cangaço, a crise, a guerra mundial. Anterior ao jornal, a literatura de cordel era a fonte de informação.

Sempre foi muito vivo no Nordeste o costume das histórias narradas nos serões familiares. Esse costume proveio de uma longa tradição ibérica, dos *romanceros*.

O nome literatura de cordel tem origem portuguesa, constituindo-se de textos publicados em folhetos presos por um cordel ou barbante. A presença da literatura de cordel no Nordeste tem, portanto, raízes lusitanas. Tem-se atribuído às “folhas volantes” lusitanas a origem de nossa literatura de cordel.

Originário das canções de gesta francesa, o livro *História do Imperador Carlos Magno e dos Doze Pares de França* foi reimpresso em Lisboa em 1615 e foi muito lido em Portugal. Em 1728 foi traduzido para o português, no entanto, a edição que circulou no sertão foi a publicada a partir de 1814.

A *História de Carlos Magno e dos Doze Pares de França*, obra literária sobre os feitos do imperador Carlos Magno, muito popular em Portugal e no Brasil, sobre cujo folclore exerceu grande influência, foi o livro de maior penetração nos sertões do Brasil, principalmente no Nordeste, onde forneceu vasto material para os cantadores de cordel. Leandro Gomes de Barros foi o primeiro trovador nordestino a adaptar o livro de Carlos Magno para a poesia popular.

Os poetas nordestinos foram fiéis ao eixo da narrativa matriz, empregaram um vocabulário regional, de fácil entendimento pelo público a que

se destina à literatura de cordel. Com isso, observamos a vitalidade da gesta medieval Carolíngia na literatura popular do Nordeste do Brasil.

Escolhemos para ratificar essa afirmativa, o cordel *A História de Carlos Magno e os Doze Pares de França*, de João Lopes Freire. Nesse texto, o autor explicita as características de Carlos Magno, um herói cristão que já veio ao mundo com destino marcado, de governar sua gente com fé no onipotente.

Minha caneta de ouro
prendo ela em minha mão
para escrever uma história
de grande admiração
a vida de Carlos Magno
que foi Imperador Cristão.

Carlos Magno rei dos francos
imperador do ocidente
seu pai chamava-se Pepino
foi forte e inteligente
nasceu na Austria
foi forte, calmo e valente.

Em 742 ano em que ele nasceu
forte e muito inteligente
já com destino marcado
de governar sua gente
como imperador cristão
e fé no onipotente. ²

Era um herói predestinado, valente, corajoso e voraz, sua missão era defender o seu Império, a Igreja e difundir o cristianismo. Para isso, ele fora enviado pelo divino Espírito Santo e recebia ajuda constante das forças celestiais. Podemos constatar isto no fragmento abaixo:

O império romano
foram Pepino um dos tais
depois Carlos Magno
que foi valente e vorais
porque recebia forças
das regiões divinais.

Nasceu para ser capaz
de não usar barbarismo
defender a sua honra
seu poder e seu civismo
abrindo todas estrada
para o santo cristianismo.

Carlos Magno prontificou
a trabalhar para Deus
mostrando sua coragem
combatendo os ateus
por isto era inspirado
para defesa dos seus.

Lutava contra os pagãos
que em Deus não acreditava
e seu poder tão fecundo
cada dia aumentava

ele só queria com ele
quem primeiro se batizava.

Ele era um enviado
do divino Espírito Santo
para defender a Igreja
nada lhe fazia espanto
sua coragem era luz
e a espada era o manto.³

É deste modo, que a matéria carolíngia é difundida por todo o Nordeste brasileiro, segundo a versão de João Lopes Freire, evidenciando um heroísmo e uma fé cristã inabalável. Carlos Magno e seus doze pares eram guerreiros incontestáveis que lutavam por seus ideais com força, coragem e talento. Assim como na história oficial, o Imperador é considerado um homem “iluminado”, capaz de grandes e honrosos feitos.

Carlos Magno ou Carlos I, o Grande – rei dos francos e dos lombardos e imperador do Ocidente. (...). Carlos era um homem alto, de ombros largos, rosto imberbe e de uma vitalidade prodigiosa. Cristão, inteligente, culto, simples, porém autoritário, às vezes violento e cruel, sua personalidade marcante explica a amplitude de sua obra. (...). Considerando-se, efetivamente, o chefe do povo cristão, a quem deveria guiar rumo à salvação eterna por determinação de Deus (...).⁴

Compararemos, agora, um capítulo do livro de *Carlos Magno e os Doze Pares de França* com a respectiva versão rimada, de João Lopes Freire. Pretendemos, com isso, comprovar o nosso objeto de estudo.

Capítulo VII

Como Oliveiros falou a Ferabraz, e como êste o desprezou.

Chegando Oliveiros ao lugar aonde estava Ferabraz o achou deitado à sombra de uma árvore e dormindo; e depois de o ver muito bem o chamou dizendo-lhe: - Levanta-te, Turco infiel, e toma as tuas armas e monta a cavalo e vem pelejar; pois que tanto tens falado e blasfemado quero ver se és tão grande nos teus feitos e valentias como és na fama e corpulência. Ferabraz levantou a cabeça e vendo um só cavaleiro não fez caso dêle e se tornou a deitar. Tornou Oliveiros a chamá-lo e Ferabraz lhe perguntou quem era, pois tão simplesmente vinha morrer. Oliveiros lhe disse: - Turco, levanta-te e toma as tuas armas e monta a cavalo e vem pelejar, porque já não é ação de cavaleiro estar estendido no chão vendo diante o seu inimigo. Dizes que venho buscar a morte? O certo é que será a tua como brevemente experimentarás. Assentou-se então Ferabraz e disse: - Ainda que és muito pequeno de corpo, falas muito ousado e atrevido. Porém se queres tomar meu consêlho e viver mais dilatada vida vai-te embora. Porém se profias a pelejar comigo é necessário primeiro que digas quem és e o sangue de onde precedes. Respondeu Oliveiros: - Tu não podes saber meu nome em quanto eu não souber o teu, e não me pareces, nas tuas ações tal qual mostravas ser nos teus ameaços contra o nobre imperador Carlos Magno, o qual me mandou aqui para que desse o fim a teus

dias ou deixasses os teus falsos ídolos feitos por mãos de homens sem entendimento nem virtude e cresses na Santíssima Trindade, Padre Filho e Espírito Santo, Três Pessoas e um só Deus verdadeiro e poderoso; e que criador do céu e da terra e que seu filho Jesus Cristo para salvar e remir o gênero humano, nasceu da Virgem Nossa Senhora; e quando isto creias firmemente, mediante o santo batismo, poderás alcançar a glória eterna. Ferabraz lhe disse: - Quem quer que tu sejas, falas com muita liberdade e presunção; e porque conheças a tua loucura e atrevimento te quero dizer quem sou. Eu sou Ferabraz, rei de Alexandria, filho do almirante Balão; e sou aquele que destruí Roma, matei o apostolado e levei tôdas as relíquias pelas quais vós outros cristãos tendes recebido grandes trabalhos: e possuo a Jerusalém e o sepúlcro onde foi pôsto vosso Deus. (...) Oliveiros lhe disse: - Turco, não te canses nem gastes o tempo com tanta prática; porque, se não te levantas para pelejar, faço juramento á ordem de cavaleiro, que ainda que seja feio, que te hei de ferir e fazer levantar por fôrça ainda que não queiras. Disse o Turco: - dize-me o teu nome antes que me levante. Respondeu Oliveiros: - Eu me chamo Guarim, nobre fidalgo e novamente armado cavaleiro: esta é a primeira vez, que sirvo a meu senhor Carlos Magno. E pondo a lança no reto e direita feriu o cavalo com as esporas e fingindo querer abrir o gigante, do salto do cavalo se lhe abriu uma ferida que tinha na perna e saiu tanta cópia de sangue que o viu Ferabraz rebentar entre as armas; e lhe perguntou: - Donde estava ferido, pois lançava tanto sangue? Oliveiros lhe disse: - Que não estava ferido e que o sangue procedia do cavalo que era duro de esporas.⁵

Também tinha Ferrabraz
 não tinha religião
 não pertencia a Carlos Magno
 porque era pagão
 também famoso guerreiro
 do almirante Balão.

(...)

Quando os outros guerreiros
 viram Oliveiros partir
 ficaram revoltados
 todos de longe assistir
 Oliveiros chegou lá falou
 Ferrabraz não quis ouvir.

Ferrabraz estava deitado
 numa sombra descansando
 viu aquele cavaleiro
 que vinha se aproximando
 mas ele viu um sozinho

continuou cochilando.

Oliveiros se aproximou-se
deu as horas ao guerreiro
e também cumprimentou
com gesto de cavalheiro
mas Ferrabraz perguntou
só veio você companheiro.

Eu não vou ter o trabalho
de ir me armar
para perder o meu tempo
não tendo com quem lutar
mesmo quem é você
queira se explicar.

Oliveiros respondeu
eu sou Guarim de lorenda
e vim aqui para lutar
se puder se defenda
levantes prepare as armas
vamos enfrentar a condenda.

Ferrabraz não acreditou
disse tu tem sangue real
porque se estiver mentindo
está sendo desleal
Oliveiros disse eu quero luta
de igual para igual.

(...)

Mas Oliveiros fingindo
disse eu não vim conversar
prepara-se para luta
que eu quero é lutar
levante-se e monte-se
e trate de se aprontar.

Ferrabraz se levantou
Oliveiros ali de um lado
ajudou ele se armar
de pé porque estava preparado
ao seu cavalo encostou
e falou desassombrado.

Disse Oliveiros
creio que estás enganado
Ferrabraz disse este sangue
meu cavalo é mal comportado
eu lhe furei com espada
ele ficou espantado.

Posto em ordem começaram
aquela horrível campanha
Oliveiros igual o leão

quando desce da montanha
 Ferrabraz como a pantéria
 quando luta não apanha.

Ninguém sabia dos dois
 que tinha mas disposição
 saia fogo das espadas
 que causava admiração
 era mesmo ver a luta
 de rinoceronte com dragão.

Após a leitura desses dois fragmentos, podemos observar que João Lopes Freire segue o texto medieval, reescrevendo-o, agora, numa versão rimada, com todas as características próprias da literatura de cordel: linguagem coloquial, em versos, em forma de repente, uma tensão ideal para ser cantada.

Temos presente, também, os ideais de cavalaria como, por exemplo, a fidelidade de Oliveiros para com Carlos Magno e o respeito do cavaleiro Oliveiros que só começa a lutar quando o outro se armar – “Oliveiros respondeu/ eu sou Guarim de lorenda/ e vim aqui para lutar/ se puder se defenda/ levantes prepare as armas/ vamos enfrentar a condenda”.

Conclusão

Como vimos, o imaginário medieval é amplamente retomado na nossa Literatura de Cordel.

João Lopes Freire, apesar de pouco instruído, reproduz fielmente o texto original, evidenciando uma intertextualidade com a matéria carolíngia. O autor enfatizado dialoga com a obra *História do Imperador Carlos Magno e dos Doze Pares de França*, para criar a sua literatura popular. É importante ressaltar que em toda versão rimada temos o enaltecimento de Carlos Magno, um herói cristão predestinado.

Carlos Magno é como o nosso querido Rei Artur, que com os seus cavaleiros luta a favor da justiça e contra todos aqueles que possam ameaçar a paz de seu Império.

Enfim, nosso objetivo primeiro era fazer um breve estudo a respeito da permanência do imaginário medieval na Literatura de Cordel, não pretendemos, logicamente, esgotar esse fascinante assunto aqui, uma vez que acreditamos que muito mais há para ser dito.

Bibliografia

- BRANDÃO, Junito de Souza. *Mitologia grega*. Petrópolis: Vozes, 1996. 3v.
 CARVALHO, Jeronymo Moreira de. (Trad.). *História do Imperador Carlos Magno e dos Doze Pares de França*. Rio de Janeiro: Livraria Império, [s.d.].
 FREIRE, João Lopes. *História de Carlos Magno e os Doze Pares de França*. (Cordel).
 JÚNIOR, M. Diégues. *Literatura de Cordel*. Rio de Janeiro: Fundação Casa de Rui Barbosa, 1977.
 KOTHE, Flávio R. *O Herói*. São Paulo: Ática, 2000.
 LLULL, Ramon. *Livro da Ordem de Cavalaria*. Introd., trad. e notas de Ricardo da Costa. São Paulo, Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência Raimundo Lúlio Giordano, 2000.
 MELLO, José Roberto. *O Império de Carlos Magno*. São Paulo: Ática, 1990.

- MEYER, Marlyse. *Autores de cordel / seleção de textos e estudo crítico*. São Paulo: Abril Educação, 1980.
- MONGELLI, Lênia Márcia de Medeiros et al. *A Literatura Portuguesa em Perspectiva*. São Paulo: Atlas, 1992. V. 1: Trovadorismo/Humanismo.
- SANT'ANNA, Affonso Romano de. *Paródia, Paráfrase & Cia*. São Paulo: Ática, 1985.
- SARAIVA, Antônio José, LOPES, Oscar. *História da Literatura Portuguesa*. 7. ed. Porto: Porto, [s.d.].

¹ FREIRE, João Lopes. *A História de Carlos Magno e os Doze Pares de França* (Cordel).

² Ibid.

³ Ibid.

⁴ Larousse Cultural. p. 1181-1182.

⁵ CARVALHO, Jeronymo Moreira de. (Trad.). *História do Imperador Carlos Magno e dos Doze Pares de França*. Rio de Janeiro: Livraria Império, [s.d.].

FREI ELIAS DE ASSIS SEGUNDO AS OBRAS VIDA I E VIDA II DO FRADE FRANCISCANO TOMÁS DE CELANO

Anderson dos Santos Moura*

Introdução

A presente comunicação é parte integrante de uma pesquisa maior sobre os primeiros anos do movimento franciscano, que visa a composição da nossa monografia de fim de curso. Este estudo está vinculado ao projeto intitulado “Hagiografia e História” e está sendo realizado com a orientação da Prof.^a Dr.^a Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva, que é uma das coordenadoras do Programa de Estudos Medievais da UFRJ; com o financiamento da FAPERJ.

A nossa pesquisa tem como problemática central questionar a importância dos frades leigos na historiografia franciscana que é formada tanto na tradição dos clérigos da ordem, quanto na tradição da facção conhecida como “Zelantes” ou “Espirituais”. Neste sentido, esta comunicação tem por objetivo apresentar as linhas gerais do trabalho em andamento, que busca comparar as diferentes abordagens sobre Frei Elias Bombarone - frade leigo que foi vigário e, depois, ministro geral da Ordem dos Frades Menores nas suas primeiras décadas de formação - elaboradas pelo frade franciscano Tomás de Celano, o primeiro biógrafo de Francisco de Assis, em suas obras *Vida I* e *Vida II*. Estamos utilizando a edição crítica destas obras presente no livro *São Francisco de Assis. Escritos e biografias de São Francisco de Assis. Crônicas e outros testemunhos do primeiro século franciscano*, publicado pela Vozes, em sua 7ª edição, no ano de 1996.¹

Quem foi frei Elias?

Frei Elias Bombarone nasceu por volta de 1180 em Bevilia, um lugar próximo de Assis, daí os historiadores do século XIV o chamaram de Elias de Assis. Entretanto, as obras datadas a partir do século XVII passaram a chamá-lo de Elias de Cortona, cidade onde morreu, em 1253. Acredita-se que tenha ingressado na Ordem em 1211. Conhecido como o principal responsável pela construção da basílica em homenagem a Francisco, Elias foi Vigário Geral (1221-1227) e depois Ministro Geral da Ordem (1232-1239).

“Figura trágica por excelência” nas palavras da historiadora italiana Giulia Barone,² Elias é um personagem bastante controverso dos primeiros anos do movimento franciscano, ao menos pelo que podemos deduzir pelos escritos que lhe fazem referência e que foram deixados quase que somente pelos seus adversários que, em geral, eram clérigos. Muito do que se tem escrito sobre ele desde os primeiros séculos da Ordem Franciscana tem mesclado história com lenda.

Segundo o frade franciscano Ary Pintarelli, a historiografia atual, contudo, vem enfatizando o lado empreendedor e organizado de frei Elias, tendo-o como um personagem conveniente em tempos de mudanças no interior da Ordem; posições estas que vem contribuindo para recuperar a imagem de frei Elias.³

* Aluno do curso de Graduação em História da UFRJ. Bolsista da FAPERJ.

Tomás de Celano e as obras *Vida I* e *II*

Segundo o frei José Carlos Pedroso, Tomás de Celano, o primeiro biógrafo de Francisco, nasceu por volta de 1185 na própria cidade de Celano, nas proximidades de Roma. Aceito na Ordem em 1215, por Francisco, teria sido enviado como missionário para a Alemanha em 1221.⁴

Dada sua maneira de escrever, que revela bons conhecimentos de literatura e um bom domínio de latim, acredita-se que Tomás de Celano tenha entrado para a Ordem com um certo preparo intelectual.

Em 1223, frei Tomás foi nomeado custódio de Worms, Morgúncia, Colônia e Espira, como afirma frei Jordão de Jano em sua Crônica (JJ 30-31), e depois passou a vice provincial da Alemanha, na ausência de Cesário de Espira. É bastante provável que frei Tomás tenha pertencido a equipe de copistas que a Ordem manteve em Assis para o processo de canonização de Francisco.

Dentro do conjunto de obras que fazem parte do que se costumou chamar “Fontes Franciscanas”, cinco são os escritos de Tomás de Celano: A *Vida I*, a *Vida II*, o *Tratado dos Milagres*, a *Legenda Chori* e a *Legenda de Santa Clara Virgem*. Entretanto, vamos falar aqui somente da *Vida I* e da *Vida II*, que são as fontes que selecionamos para estudo.

A *Vida I* foi escrita em 1228, a pedido do papa Gregório IX; e, por ordem do Capítulo Geral de 1266, foi proibida com todas as outras hagiografias de Francisco anteriores à *Legenda Maior* de São Boaventura. A *Vida I* somente foi encontrada em 1768 pelos estudiosos bolandistas.

O objetivo de frei Tomás na *Vida I* era apresentar Francisco como um renovador da Igreja, lembrando sempre as novidades que este introduziu na vida religiosa. Afinal, ele tinha sido encarregado de escrever tal hagiografia para que se conhecesse o novo santo: Francisco morreu em 1226 e fora canonizado em menos de dois anos depois pelo papa Gregório IX, que antes fora o cardeal Hugolino, protetor da Ordem.

Para compor tal obra, frei Tomás usou como fontes recordações pessoais e testemunhos de pessoas que julgava dignas de fé, já que esteve fora da Itália por algum tempo. Logo no Prólogo do texto, o frei afirma que procurou apresentar o que ouviu da boca de Francisco e o que soube através de testemunhas de confiança; entre as quais cita algumas, como o papa Gregório IX, os freis Bernardo, Leão, Ricério, Rufino, e o próprio frei Elias.

A *Vida I* é considerada uma publicação oficial por ter sido feita a pedido do papa e para ser conhecida por toda a Igreja, com a imagem que se tinha oficialmente do santo. Além disso, a Ordem, que já tinha, neste momento, mais do que cinco mil frades, começara a dar sinais de divisão interna, ainda que esta primeira biografia não os leve em consideração.

Uma das maiores colaborações que recebemos de Tomás de Celano, na *Vida I*, foi dar-nos uma cronologia básica da vida de Francisco. Dividindo a obra em três partes, deu importância maior aos anos de 1225 a 1226. Mas, justamente aí, reconhece que seu trabalho não é completo e pode ser aperfeiçoado por outros, quando diz, no prólogo da segunda parte: “Queremos anotar só os pontos mais necessários, para outros que desejem contar alguma coisa tenham sempre a possibilidade de fazê-lo” (1Cel 88).

O autor dá muita ênfase a simplicidade e humildade de Francisco, mas fala muito menos da pobreza, talvez porque se dirige aos cristãos em geral e não somente aos franciscanos.

No Capítulo Geral de Gênova (1244), foi decidido que se pedisse a colaboração de todos os frades para complementar a biografia de São

Francisco. O geral então eleito, frei Crescêncio de Iesi, mandou uma circular pedindo que recolhessem “tudo que pudessem saber de verdade sobre a vida, os sinais e os prodígios de São Francisco”.⁵ Todo o material recolhido, segundo Pedroso, deve ter sido entregue pelo ministro geral a frei Tomás de Celano, para que se escrevesse uma nova “Vida” de Francisco.

Frei Tomás apresentou a obra em duas partes, que se diferenciam. A primeira, mais curta (1-25), é um texto pessoal de frei Tomás, e segue a ordem cronológica completando alguns pontos já abordados na *Vida I*. Logo no Prólogo da *Vida II* ele deixa escrito que a obra trata, em primeiro lugar, de alguns “fatos admiráveis” da conversão de Francisco que não haviam sido colocados na biografia anterior, pois ele desconhecia. Já na segunda e mais extensa parte da *Vida II* (26-224), Tomás de Celano deixa de seguir a ordem cronológica e lembra, em episódios inéditos, as virtudes, as vontades, os ditos, a ação do santo, com evidente intenção de compor uma obra correspondente à ética franciscana. Não podemos esquecer, entretanto, que a *Vida II* se trata de uma compilação do trabalho de uma equipe.

O conteúdo da *Vida II*, que data de 1247, é um excelente testemunho da imagem que se tinha de Francisco vinte anos depois de sua morte, principalmente face aos problemas que estavam sendo vividos dentro da Ordem; mostrando o quanto frei Tomás e colaboradores estavam preocupados com os supostos abusos aos ideais mais queridos pelo fundador e toda a conduta que esses ideais implicam.

Na medida em que foi sendo redescoberto, os escritos de Tomás de Celano causaram, primeiro, entusiasmo e, depois, desconfiança. Acusaram-no, em fins do século XIX, de ter feito uma obra literária de ficção só para passar a visão oficial dos poderosos da Igreja. A influência dos modelos hagiográficos são realmente inegáveis; entretanto, Pedroso diz que é o melhor que se podia esperar de um “historiador” de seu tempo.⁶

Pedroso reconhece que depois de tantas discussões e estudos, a obra de Tomás de Celano confirma-se como fundamental, pois, na prática, todos os outros biógrafos de Francisco dependeram dele. Grande parte do valor da obra de Tomás de Celano está nas informações indiretas que ele nos dá, principalmente por ter sido um contemporâneo de Francisco e dos primeiros companheiros. Assim, ele mostra, mesmo sem intenção, como se vivia, como se pensava e falava no século XIII.

Frei Elias e a historiografia recente

Procuraremos discutir, a partir da breve análise do trabalho de dois historiadores, como os estudiosos têm interpretado a caracterização que os textos franciscanos do século XIII fazem de frei Elias.

Os trabalhos escolhidos foram o primeiro capítulo do livro *Early Franciscan Government*, da historiadora inglesa Rosalind Beckford Brooke, intitulado “The narrative sources for the history of Elias”,⁷ e a tradução brasileira do livro *Da Intuição à Instituição*⁸ de Théophile Desbonnets. Sabemos que outras obras poderiam ajudar nesta temática, mas, a princípio, vamos nos ater apenas a estas duas, dada a importância destas e os limites impostos ao presente trabalho.

Numa obra essencial para o estudo do primeiro século da história da Ordem dos Frades Menores, Brooke - que também é responsável por uma edição inglesa da Legenda dos Três Companheiros e autora de estudos sobre Clara de Assis - dedica mais da metade de sua obra a investigar a carreira e analisar a figura de frei Elias,⁹ a quem ela mesmo julga como uma pessoa de importância crucial para compreensão dos primórdios da Ordem.

Como ressalta esta historiadora, a Ordem que em 1210 fora formada por homens simples acabou se tornando uma grande e poderosa organização composta predominantemente de clérigos e homens instruídos. Todavia, o sucesso da Ordem significou o fracasso no que diz respeito à preservação dos ideais do fundador. Por isso, em meio aos embates entre o partido dos Conventuais e dos Espirituais, durante o século XIV, os Espirituais procuraram atribuir a Elias a culpa por tais mudanças e desvios. Brooke afirma que os escritores Espirituais exageraram em suas acusações e até mesmo mentiram, e acabaram influenciando escritores posteriores, a exemplo de Paul Sabatier, em inícios do século XX.

Por outro lado, Brooke também vai criticar os historiadores que reagiram no outro extremo, ou seja, a favor de Elias; e se propõe a dar um tratamento mais histórico sobre Elias para entender melhor a personalidade dele. Assim, retorna aos documentos contemporâneos, como os escritos de Tomás de Celano, para uma análise “nova e independente”.

A autora relata a boa impressão sobre Elias na *Vida I* de Tomás de Celano, na qual ele aparece como um “bom filho” (1Cel 105), muito estimado por Francisco.

É fato que frei Tomás e frei Elias não tiveram muito contato antes de ser escrita a *Vida I*; dado o tempo que Elias passou na Síria (1217-1221) e o que Tomás passou na Germânia. Brooke diz que são muito poucas as indicações de proximidade entre os dois para assumir qualquer familiaridade. Diz, ainda, que se Elias quisesse enfatizar os seus próprios méritos não teria influenciado frei Tomás a fazê-lo, mas teria usado, ele próprio, sua carta encíclica dirigida a todas as províncias da Ordem por ocasião da morte de Francisco para fazer propaganda.

Brooke cita ainda a simpatia de Clara e de sua irmã Inês por Elias, o que fortalece a probabilidade de que Elias era realmente estimado por Francisco, portanto, uma figura respeitada, e que a descrição de Elias na *Vida I* realmente está baseada no conhecimento que frei Tomás tinha de Elias sem qualquer ligação através de uma suposta intimidade.

Já em sua *Vida II*, composta em 1246, quando Elias já estava excomungado e fora da Ordem; Tomás o cita raras vezes e nunca pelo nome, mas como “vigário” ou “um certo irmão”. Através de referência frias e evasivas, no dizer de Brooke, Tomás tenta minimizar a importância de Elias. Faz até mesmo uma crítica velada ao generalato de Elias, através do trecho que em que Francisco descreve como deveriam ser o ministro geral e os outros ministros (2Cel 184-186).

Segundo Brooke, Tomás de Celano teria mudado a sua inicial boa impressão sobre Elias por, possivelmente, estar envergonhado devido ao escândalo que fora a deposição e excomunhão deste.

Brooke afirma que as duas “Vidas” são de valor completamente desproporcionado. A primeira seria de grande significação e a segunda quase inútil; que tais alterações e omissões de Tomás de Celano significam a primeira tendência vingativa para culpar Elias indiscriminadamente.

O outro trabalho selecionado, *Da Intuição à Instituição*, do frade franciscano francês Théophile Desbonnets foi lançada no Brasil pelo CEFEPAL (Centro de Estudos Franciscanos e Pastoris para a América Latina) de Petrópolis (RJ) em 1986. Publicada originariamente em Paris, em 1983, é uma análise sobre a trajetória da Ordem Franciscana, partindo do que o autor chama de *intuição* de Francisco de Assis até a constituição da famosa ordem religiosa. Desbonnets não parte especificamente dos escritos de Tomás de Celano, mas faz uso tanto de fontes primárias quanto de obras

historiográficas para descrever a trajetória do movimento franciscano, propondo-se a questionar os estereótipos consagrados pela historiografia.

Apesar de ser um frade clérigo, já que foi ordenado sacerdote em 1950, ligado portanto à instituição, Desbonnets - que se dedicou a diversos estudos sobre as fontes franciscanas medievais, incluindo a edição da obra *François d'Assise: Écrits*, publicada na coleção *Sources Chrétiennes*, de 1981, que organizou junto com Jean-François Godet - afirma que não devemos acreditar sem mais nem menos no que dizem sobre Elias, pois "quase tudo que dele sabemos, temo-lo através de seus adversários, ou até mesmo inimigos";¹⁰ e confirma a solicitude de Elias para com Francisco nos últimos anos de vida deste último; e, como Brooke, também cita a grande veneração devotada por Elias, da parte de Clara, sobre a qual diz que "não podem pesar suspeitas de querer diminuir o ideal de Francisco".¹¹

Analisando a construção da Regra Bulada, o autor chama a atenção à separação litúrgica da velha distinção canônica entre clérigos e leigos, uma modificação à Regra Não Bulada, que segundo o autor, representou um retrocesso se comparado ao ideal primitivo de Francisco, atitude esta que preparou a clericalização da Ordem";¹² todavia, o autor justifica que a intenção da Cúria, com isso, não visava alterar o espírito franciscano, mas continuar com seus objetivos centralizadores para os quais a Ordem dos Frades Menores serviu como um poderoso instrumento.

Depois da morte Francisco, João Parenti foi eleito o novo Ministro Geral, Elias, então, tornou-se o promotor da construção da basílica em homenagem a Francisco. O autor afirma que a eleição de João Parenti significara uma relativa desaprovação ao período em que Elias foi vigário de Francisco, e que isso poderia significar que Elias procurava uma desforra. Neste sentido, cita a acusação de Tomás d'Eccleston, "Elias tentou fazer uma manobra para fazer depor João Parenti e fazer-se eleger" por ocasião do Capítulo de Assis, em 1230. Entretanto, Parenti conservou-se na função até o Capítulo de Rieti, em 1232, quando Elias foi eleito para o cargo.

Sobre o generalato de Elias (1232-1239), o autor cita o "Liber de praelato", escrito do frade Salimbene de Parma, que só ingressara na Ordem em 1238, no qual ele lança 12 acusações contra Elias. Mas diz que tal escrito parece mesmo um panfleto da parte dos clérigos de fora da Itália, dada a indignação contra Elias que valorizava por demais os leigos dentro da Ordem.

No capítulo de Roma, em 1239, eclodira a grande crise na Ordem. Elias disse, no capítulo, não compreender as acusações que proferiam a ele sobretudo sobre seu autoritarismo. Vendo que os frades não aceitavam Elias como ele acreditava, Gregório IX convidou Elias a pedir demissão. Foi eleito então o frade clérigo Alberto de Pisa. Desbonnets diz que este Capítulo de 1239 marca um elemento crucial da Ordem dos Frades Menores, pois desde sua fundação sempre esteve a frente um leigo.

O Capítulo de 1239 marcaria então o triunfo do partido dos clérigos que diante das acusações sobre o autoritarismo de Elias escondiam também o julgamento de não desfrutarem da posição que mereciam enquanto sacerdotes e letrados. Desbonnets lança aí uma curiosa posição. Diz que, favorecendo os leigos dentro da Ordem, ou, mais provavelmente, conservando um certo equilíbrio entre clérigos e leigos, a atitude de Elias estaria longe de destruir o espírito de Francisco, como a historiografia tradicional deixa parecer em diversos momentos, mas visava, ao contrário, salvaguardar um dos elementos essenciais ao movimento.

Conclusão

Brooke escreveu em 1959 e Desbonnets em 1983; todavia ambos fa-

zem parte de uma historiografia recente que questiona a influência da historiografia franciscana tradicional, que por muitos séculos vem sustentando a imagem negativa de frei Elias. Recorrer aos escritos de Tomás de Celano são de importância fundamental por tratar-se de um contemporâneo de Elias.

Podemos perceber que Brooke, em sua análise, glorifica a *Vida I* em desprestígio da *Vida II*, na qual Tomás muda drasticamente sua opinião sobre Elias, numa tentativa clara de apagar ou mesmo denegrir sua imagem numa chamada “tendência vingativa”. Já Desbonnets não só afirma como classifica essa tendência como um partidarismo dos clérigos contra Elias, que representaria os frades leigos. Deste modo, a deposição de Elias significara o triunfo do partido dos clérigos que se julgavam merecedores de um maior reconhecimento.

Tudo isso me leva a questionar que se Tomás de Celano teria escrito a *Vida I* sob a influência de Elias quando ele ainda gozava de respeito dentro da Ordem (interpretação combatida por Brooke), sendo uma espécie de escritor por encomenda, ele também o foi por ocasião da *Vida II*, quando compôs com a colaboração dos frades (não se sabe se clérigos ou leigos), a pedido do ministro geral que era clérigo. Entretanto, apesar das “desconfianças”, venho a concordar com a historiografia recente sobre o caráter indispensável e inevitável das obras de Tomás de Celano para o conhecimento e compreensão de Francisco,¹³ de seus seguidores e de seu nascente movimento.

Levado pela hipótese de Desbonnets, do partidarismo entre leigos e clérigos, farei uso do conceito de campo simbólico de Pierre Bourdieu, para encaminhar minha pesquisa com a intenção de situar Tomás de Celano neste conflito pela hegemonia interna da Ordem, a fim de questionar a omissão das fontes no que diz respeito à participação e importância dos frades leigos na Ordem Franciscana nesse período de forte tendência à clericalização.

¹ SILVEIRA, I., REIS, O (Org.) *São Francisco de Assis. Escritos e biografias de São Francisco de Assis. Crônicas e outros testemunhos do primeiro século franciscano*. 7 ed. Petrópolis: Vozes, 1996.

² BARONE, Giulia. Frate Elia: Suggestioni da una Rilettura. In: AAVV. *Convegno Internazionale: I Compagni di Francesco e la Prima Generazione Minoritica*, 19, 1992, Assis. *Anais...* Assis: Società Internazionale Di Studi Francescani, 1992. p. 61.

³ PINTARELLI, A. E. *Cavaleiros da Dama Pobreza*. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 38.

⁴ PEDROSO, J. C. C. *Fontes Franciscanas*. [S.l.]: Centro Franciscano de Espiritualidade, 1998. p. 20.

⁵ *Ibid.* p. 24.

⁶ *Ibid.*

⁷ BROOKE, R. B. The narrative sources for the history of Elias. In: _____. *Early franciscan government. Elias to Bonaventure*. Cambridge: Cambridge University Press, 1959. p. 3-55.

⁸ DESBONNETS, T. *Da Intuição à Instituição*. Petrópolis: CEFEPAL, 1987.

⁹ BROOKE, R. B. op. cit., passim.

¹⁰ DESBONNETS, T. op. cit. p. 94-95.

¹¹ *Ibid.* p. 95.

¹² *Ibid.* p. 101.

¹³ PÁZTOR, E. apud DALARUN, J. *La Malavventura di Francesco d'Assisi. Per un uso storico delle leggende francescane*. Milano: Biblioteca Francescana, 1996. p. 67.

PENITÊNCIA E ESCATOLOGIA: UMA ABORDAGEM HISTÓRICA ACERCA DO CONTEÚDO DA PREGAÇÃO DE FRANCISCO DE ASSIS

Karina Murtha*

O objetivo desta comunicação é apresentar, em linhas gerais e através de uma abordagem da História Cultural, algumas considerações acerca do aspecto penitencial e escatológico da pregação nos primórdios do movimento franciscano.

Os documentos que nortearam nossas reflexões para a elaboração desta comunicação, foram: o *Cântico do Irmão Sol*, de Francisco de Assis, e duas hagiografias, a *Vida I* e a *Vida II*, de Tomás de Celano.¹

Foi em 1225 que Francisco de Assis iniciou a composição do *Cântico do Irmão Sol*, obra na qual convoca toda a Criação a louvar e exaltar a Deus. Em julho de 1226, no palácio episcopal de Assis, ele terminou a penúltima estrofe, que exalta o perdão e a paz. O objetivo era acabar com o desentendimento entre o prefeito e o bispo desta cidade, que poderia levar a mesma a uma guerra civil. Contudo, foi somente em Outubro do dito ano, dias antes de seu falecimento, que a última parte foi concluída. Nela, ele agradece a Deus e acolhe a morte.

Esta obra nos é especialmente importante, já que, além de sua autoria recair sobre Francisco de Assis (e o mesmo não acontece com as outras duas fontes apresentadas, de caráter hagiográfico), foi, pelo menos em parte, criada com a finalidade de pregação².

Quanto ao autor dos outros documentos utilizados, Frei Tomás, sabemos que nasceu nos Abruzos, local situado no que chamamos, hoje, de Itália Central, em uma pequena cidade de nome Celano e que foi admitido na Ordem dos Frades Menores pelo próprio Francisco, em 1215. Já em 1221, durante o capítulo geral da Ordem, foi enviado, junto com outros companheiros, em missão apostólica à Alemanha, sob as ordens de Cesário de Espira. Lá permaneceu até 1223, quando voltou para a Península Itálica.

Foi a pedido do então Papa Gregório IX, que, em 1228, Celano redigiu a *Vida I*. Para tanto, utilizou a própria memória, já que conheceu pessoalmente Francisco de Assis, e informações colhidas de terceiros, tais como o próprio Gregório IX, Clara e Elias. Quando comparamos esta hagiografia com as outras, notamos, entre outras coisas, que ela não apresenta seqüelas das tensões pelas quais passou a Ordem, o que está indiscutivelmente presente nas demais. Contudo, nesta obra o autor omite os fatos ocorridos entre 1219/20 e 1223, período em que foi elaborada a Regra Não – Bulada (1221) e aprovada a Regra Bulada (1223).

Já a *Vida II* foi redigida após 1244 quando, no capítulo geral da Ordem, foi ordenado a todos os que soubessem algo de verdadeiro sobre o fundador do movimento de Assis, que remetessem ao ministro geral o que conheciam. Segundo a hipótese mais corriqueiramente aceita, os frades Leão, Ângelo e Rufino assim o fizeram, em forma de legenda, e Celano foi encarregado, pelo então ministro geral, Crescêncio de lesi, de escrever uma biografia com base nos escritos recebidos.

* Aluna do curso de Graduação em História da UFRJ.

Nessa época, a Ordem estava crescendo de maneira vertiginosa e, talvez, exatamente devido a este rápido desenvolvimento, enfrentava uma crise: pelo menos para um pequeno grupo de frades menores, o estilo de vida de então distanciava-se do dos primórdios do movimento. É dentro deste contexto que devemos tentar entender a agressividade do autor em alguns trechos da obra, principalmente quando fala do ideal de pobreza absoluta de Francisco.

Seja como for, faz-se importante sublinhar que estamos trabalhando com o pressuposto de que a *Vida II* é um complemento da *Vida I*, só que mais rica em detalhes que a primeira obra, posto que contou com informações importantes e relevantes dos que viveram mais próximos do santo.

Observamos, no estudo das fontes, que a atividade evangelizadora empreendida pelo homem de Assis era diretamente inspirada na vida de Cristo. Percebemos isto na passagem em que Celano conta como Francisco, após ouvir o *Evangelho*, inicia sua missão apostólica:

Leu-se certo dia [durante a missa de São Matias], naquela igreja [São Damião, na Porciúncula], a página do *Evangelho* que conta como o Senhor enviou seus discípulos para pregar. (...) [Francisco] estava presente e escutava atentamente todas as palavras. Depois da missa, pediu encarecidamente ao sacerdote que lhe explicasse esse *Evangelho*. Ele explicou tudo e Francisco, ouvindo (...) entusiasmou-se imediatamente (...). Apressou-se daí (...) para levar a cabo o salutar conselho, e sem demora pôs devotamente em prática o que ouvira.³

Essa pregação era praticada através de palavras e exemplos.⁴ No entanto, apesar da utilização do modo de vida como forma de pregação não ter sido invenção e, muito menos, exclusividade do Movimento Franciscano,⁵ poderíamos afirmar que esta maneira, a mais difícil e talvez por isso mesmo mais eficiente, era, sem sombra de dúvidas, a mais praticada pelo homem de Assis. Além de ser, também, uma das que melhor caracterizava o grupo por ele fundado. Vejamos, em relação a isso, um trecho da *Vida II*:

Numa ocasião em que se encontrava em São Damião, o santo pai foi muito instigado por seu vigário a propor a palavra de Deus a suas filhas, e acabou concordando. (...) Ensinou-as pelo exemplo (...). Era essa a sua maneira de tratar (...).⁶

Já que Francisco elegeu o exemplo como forma preferida de exercer sua visão apostólica, sem jamais abandonar o anúncio pela palavra, fez de toda a sua vida um modelo a ser seguido, uma pregação.

Esta atividade missionária consistia, em suma, no anúncio da paz, do reino de Deus, da salvação das almas, dos pecados, do arrependimento, da penitência (cujo significado específico explicaremos mais adiante) e do perdão.⁷

Francisco, o incansável soldado de Cristo, percorrendo as cidades e povoados **anunciando o reino de Deus**, proclamando a paz, pregando a salvação e a **penitência** para a remissão dos pecados, (...) na doutrina e na demonstração do Espírito. Apoiado na autorização apostólica que lhe tinha sido concedida, (...).⁸

Quanto a “autorização apostólica”, tratada no último trecho citado, vale lermos, no capítulo 13 do primeiro livro da *Vida I*, as palavras que

Inocêncio III, segundo atribuição de Celano, teria dito, no momento em que autorizou a Regra: “Ide com o Senhor, irmãos, e conforme o Senhor se dignar inspirar-vos, pregai à todos a **penitência**.”

Vejamos também o que diz o capítulo 12, também do primeiro livro da *Vida I*, que trata do que, segundo Celano, Francisco teria dito aos frades, quando os enviou, em duplas, pelo mundo, com o propósito de pregar: “Ide, caríssimos, dois a dois⁹ por todas as partes do mundo, anunciando aos homens a paz e a **penitência** para a remissão dos pecados.”

Percebemos, portanto, com base no estudo dos documentos, que a prática missionária de Francisco de Assis possuía duas dimensões fundamentais: a penitencial e a escatológica.¹⁰

Como podemos observar nos trechos já citados, Celano afirma que a autorização dada à prática evangelizadora franciscana referia-se exclusivamente à penitência.¹¹ Mas, em que consistia esta pregação penitencial?

A penitência para Francisco teria vários sentidos. O primeiro é o de conversão, que implicaria em uma mudança radical, tanto no pensar quanto no agir, segundo as exigências da mensagem das bem aventuranças,¹² necessária para se obter a salvação.

Bem aventurados os que as [enfermidades e tribulações] sustentam em paz,
Que por ti, Altíssimo, serão coroados
[recompensados].¹³

A ênfase na dimensão penitencial não significava, para ele, limitar-se em um único aspecto da vida de Jesus. O fundador do movimento de Assis acreditava que o mandato se referia a tudo o que comporta o *Evangelho*.

Portanto, no que se refere à relação do homem com Deus essa conversão se traduziria em um conjunto de práticas, tais como: a adoração e a oração, o jejum e a esmola.

Altíssimo, onipotente, bom Senhor,
Teus são o louvor, a glória, a honra
E toda a bênção.
(...)
Louvai e bendizei a meu Senhor,
E dai-lhe graças,
E servi-o com grande humildade.¹⁴

Quanto às relações do homem com o próximo, essa transformação no modo de vida pressuporia uma espécie de bondade, que seria como o reflexo da bondade de Deus, que ajuda a todos sem distinção, e comportaria também outras exigências que seriam expressas através da promoção do bem comum.

Louvado sejas, meu Senhor,
Pelos que perdoam por teu amor,
E suportam enfermidades e tribulações.¹⁵

No tocante aos bens terrenos, essa mudança radical implicaria na abdição de tudo que é supérfluo e na confiança no auxílio da divina providência no que se refere ao necessário. Este era um pré-requisito considerado, pelo homem de Assis, essencial aos que desejavam cuidar da salvação dos irmãos.

Com todo o cuidado e especial solicitude cuidava da santa senhora pobreza. Para impedir que se chegasse a ter coisas supérfluas, (...). Dizia que seria impossível satisfazer a necessidade sem obedecer a paixão.¹⁶

Um outro sentido desta penitência, e o que é mais evidente, nos remete a mortificação da carne, que é entendida como uma maneira de fazer

com que a matéria permaneça submissa ao espírito. Tal como nos conta Leonardo Boff:

Toda a sua vida era entendida como um fazer penitência (...).¹⁷ A mortificação, como a filologia da palavra sugere, consiste na ação que dá morte ao desregramento das paixões para que sua força criadora possa ser orientada à santidade e à humanização.¹⁸

No entanto, esta mortificação da carne não deveria ser alardeada para que o penitente não incorresse em pecado. Vejamos o que nos conta Tomás de Celano:

Gostava de progredir em todas as virtudes [mortificar-se o mais que pudesse], mas não de se mostrar, fugindo à admiração por todos os meios, para não cair na vaidade.¹⁹

Existe ainda um terceiro sentido para esta penitência, nele ela é entendida como um remédio para a alma pecadora, logo, doente. Aos cristãos, adeptos da Igreja de Roma, era obrigatório²⁰ a confissão dos “erros” a um padre, ao menos uma vez ao ano, e este deveria dar-lhe uma penitência, variável conforme a gravidade da “falta”, que nos remete a uma espécie de multa, um preço, não no sentido monetário, que deveria ser pago para se obter a absolvição dos pecados.

O motivo que impulsionava os fiéis a submeterem-se a essa determinação está na crença de que isso garantiria a salvação da alma. O que nos remete à visão medievo – escatológica de mundo, que, para ser entendida, torna-se necessário recorrer ao imaginário²¹ daquela sociedade.

Segundo Hilário Franco Júnior,²² para o homem medieval, todas as manifestações, que hoje consideramos naturais e profanas, eram vistas como sendo de cunho religioso, “sobrenatural”, como sendo sinais visíveis do sagrado; a comunicação entre o mundo dos vivos e o dos mortos estava sempre aberta; tudo era visto dentro de uma linguagem simbólica; confundia-se o plano físico e o espiritual e explicava-se algo imaginado como se fosse real.

Acrescenta ainda que essa religiosidade tão concreta também centrava-se em um dualismo: acreditava-se na onipresença, tanto de anjos (representantes do Bem), entidades que se buscava atrair, quanto de demônios (representantes do Mal), seres que se procurava exorcizar, ou vice-versa; e, na disputa empreendida entre essas duas forças sobrenaturais pela alma humana.

Exatamente no centro dessa batalha e sendo sua alma eterna o grande prêmio, o homem podia contar com uma poderosa ajuda: os sacramentos, em especial o batismo (através do qual o indivíduo tornava-se cristão e, como somente aos cristãos estaria reservado o reino dos céus, era de suma importância assim o tê-lo) e a comunhão. Ora, se para comungar era necessário confessar-se e penitenciar-se, e, se a comunhão poderia significar a salvação eterna, valia a pena o esforço para que, quando chegasse a hora da morte, se estivesse preparado para o julgamento que viria.

Ai dos que morrerem em pecado mortal!

Felizes os que ela [Morte] achar

Conforme à tua santíssima vontade,

Porque a morte segunda [a danação] não lhes fará mal!²³

Como o Mal era simbolicamente representado pela matéria, na luta contra ele as práticas ascéticas eram de suma importância. Combatendo a seus impulsos carnis combatia-se também as forças malignas. Portanto,

era necessário flagelar o corpo para se alcançar o reino de Deus para se estar pronto para o dia do retorno de Cristo, quando ocorreria o Juízo Final, que dividiria a humanidade, de acordo com o comportamento de cada um,²⁴ entre salvos e condenados.

Por isso Francisco, ciente de ter dedicado toda sua vida à penitência e, por conseguinte, à luta contra o mal, não temia esse momento: “Bem-vinda seja minha irmã a morte.”²⁵ Poderíamos até dizer que o desejava, na medida em que este representava a certeza, pelo menos para ele, do reencontro com Deus: “Eu me apresso a ir para a casa do Senhor, para o meu Deus vou com confiança, porque o servi com devoção.”²⁶ Inseridos neste perspectiva de análise, entendemos sua atitude destemida frente à morte presente no cântico:

Louvado sejas, meu Senhor
Por nossa irmã a Morte corporal²⁷

A dimensão escatológica da pregação franciscana advém exatamente da proclamação da crença na “possibilidade” de concretude do reino de Deus e na proximidade do retorno de Cristo para “julgar os vivos e os mortos”²⁸: “(...) e sabemos que **ele vem, virá para julgar** com justiça.”²⁹ Penitenciar-se, evitando e purgando os pecados, seria como uma preparação para tal momento. Uma certeza de que a alma iria direto para o céu, ou seja, seria salva.

E damo-vos graças porque o mesmo vosso **Filho, há de voltar** na glória de sua majestade **para lançar ao fogo eterno os malditos que não quiseram fazer penitência** e não vos reconheceram **e dizer a todos os que** vos reconheceram e adoraram e **vos serviram em penitência: ‘Vinde, benditos de meu Pai, tomai posse do reino’**³⁰ preparado para vós desde a criação do mundo’.³¹

Entretanto, como ressalta Alfonso Pompei³², é importante assinalar que esta escatologia franciscana já existia antes da difusão da joaquinista (embora tenham alguns aspectos em comum), sendo de cunho agostiniano³³. Isso tendo em vista que, a missão de Francisco é descrita com base no que diz Agostinho (354 – 430) a propósito da sexta (última) época da *renovatio* (renovação), que se daria diante da iminência do retorno de Cristo: a perfeição ensinada e vivida por Cristo e seus apóstolos seria renovada nos últimos tempos (no caso, por Francisco e seus irmãos) até que todos pudessem contemplar esse modelo e optar por segui-lo, ou não.

Francisco foi, portanto, para seus contemporâneos, o modelo, enviado por Deus, para renovar e aperfeiçoar a vida evangélica, como preparação para o Juízo Final. Através dele “fomos alertados contra as perigosas trevas dos últimos tempos (...) reconduzidos a Cristo, exemplar e fim da perfeita virtude.”³⁴

Vemos isso tanto em Celano, quanto nos outros hagiógrafos, para quem Francisco seria um “homem novo”, o “novo evangelista”, e teria recuperado a “inocência primitiva”³⁵, ou seja, havia seguido tão bem os ensinamentos de Cristo que poderia ter recuperado a tal pureza original, ou, *inocência primitiva*³⁶. O que reafirma a idéia de missão renovadora, *renovatio*, a ele atribuída.

Pelo que diz Celano, o próprio Francisco tinha consciência de sua missão escatológica:

De vez em quando, quando exortava os seus a pedirem esmolas, usava estas palavras: ‘Ide, porque nesta última hora [alude aqui à proximidade do fim dos

tempos], os frades menores foram dados ao mundo para que os eleitos cumpram com ele aquilo que vai ser elogiado pelo Juiz³⁷

E, por acreditar em tudo isso, como complementa Pompei:

(...) Francisco admoesta seus irmãos a fim de que vivam 'como peregrinos e forasteiros neste mundo, servindo ao Senhor em pobreza e humildade (porque somente assim são) herdeiros e reis no Reino dos céus³⁸'

Assim sendo, tanto na vida quanto na instituição fundada por Francisco de Assis, a pregação, é o aspecto específico que mais se sobressai. Diferente da empreendida por seus contemporâneos, o ministério dos frades menores rompe com os esquemas rebuscados, para dirigir-se ao povo de maneira que o povo entenda. Atendendo perfeitamente às expectativas da Igreja do século XIII, que, com isso, tentava recuperar o terreno cada vez mais tomado pelas chamadas seitas heréticas³⁹.

Fortemente animada pelo espírito evangélico, esta pregação pode ser qualificada como anúncio do reino de Deus e revestida de dimensão penitencial, entendida como uma transformação total; sendo este o pré-requisito básico para quem nele queira ingressar.

¹ Embora venha a mencionar outros ao longo deste trabalho, foram estes os que direcionaram nossa investigação. Todos os documentos citados são parte integrante da obra: SILVEIRA, I., REIS, O. (Org.) *São Francisco de Assis. Escritos e biografias de São Francisco de Assis. Crônicas e outros testemunhos do primeiro século franciscano*. 8. ed. Petrópolis: Vozes, 1997.

² Refiro-me à já citada penúltima estrofe. Portanto, não poderíamos, de maneira alguma, deixá-lo de fora de nossas pesquisas.

³ 1 Celano I, 9.

⁴ O capítulo 19 da *Vida I* conta-nos, algo curioso, que era costume entre os frades, nesse primeiro momento, confessar publicamente suas "faltas", durante a pregação, para dar o exemplo de arrependimento e perdão. Este dado importante demonstra que, nesse sentido, a pregação franciscana, pelo menos nesta primeira fase do movimento, não era apenas um anúncio, uma proclamação, mas, também, uma espécie de denúncia, de chamada de atenção que, além do coletivo, enfocava o "mal" individual.

⁵ O cânone 10 do *IV Concílio de Latrão* já chamava a atenção dos religiosos para a importância do bom comportamento como forma de pregação (uma espécie de reprimenda ao mau exemplo dos clérigos). Também os muitos grupos mendicantes que, durante todo o século XIII, surgiam por toda a Europa atentavam para essa questão. Cf. FOREVILLE, Raimunda (Ed.). *Lateranense IV*. Vitória: Eset., 1973.

⁶ 2 Celano II, 157.

⁷ Vemos aqui diretrizes muito semelhantes as que Francisco, no capítulo 9 da *Regra da Ordem dos Frades Menores*, deixou a seus discípulos.

⁸ 1 Celano I, 15.

⁹ Tal como Cristo, Francisco também teria enviado seus discípulos em dupla; o que confirma sua inspiração evangélica e, ao mesmo tempo, demonstra o caráter hagiográfico da fonte.

¹⁰ Estamos trabalhando com o conceito de Escatologia de Hilário Franco Júnior. Para quem isso significa "doutrina relativa ao destino último do homem e do Universo." Para maiores informações, ver: FRANCO JÚNIOR, Hilário. *A Idade Média: nascimento do*

Ocidente. São Paulo: Brasiliense, 1999. p. 190.

¹¹ Como também vemos no cânone 10 do *IV Concílio de Latrão*.

¹² Refiro-me ao sermão que Cristo teria realizado e, durante o qual, teria afirmado que algumas pessoas, devido sua natureza ou ações de desapego aos bens e atitudes mundanas, seriam bem aventuradas por alcançarem, no fim dos tempos ou após a morte, um determinado privilégio de Deus (Mateus 5: 1 – 12).

¹³ Francisco de Assis. *Cântico do Irmão Sol*. Notamos também aqui a forte influência evangélica no estilo de pregação de Francisco, posto que, segundo Mateus, Cristo teria utilizado a mesma estrutura de disposição das palavras no seu sermão das bem aventuranças.

¹⁴ Francisco de Assis. *Cântico do Irmão Sol*.

¹⁵ Francisco de Assis. *Cântico do Irmão Sol*.

¹⁶ 1 Celano I, 19.

¹⁷ Tendo em vista que Francisco pregava a penitência, ao escolher o exemplo como forma preferida de pregação, era evidente que teria de fazer também com que seu modo de vida fosse penitente.

¹⁸ BOFF, L. *São Francisco de Assis: ternura e vigor. Uma leitura a partir dos pobres*. Petrópolis: Vozes, 1999. p. 35 - 36.

¹⁹ 1 Celano I, 19.

²⁰ Como consta no cânone 21 do *IV Concílio de Latrão*.

²¹ Estamos trabalhando com o conceito de imaginário de Hilário Franco Júnior, segundo o qual isto seria o “conjunto de imagens (*imago*: imagem, representação, sonho, visão) construído por aquela sociedade.” Para maiores informações ver FRANCO JÚNIOR, Hilário. op. cit. p. 150.

²² FRANCO JÚNIOR, Hilário. op. cit. p. 149 –169.

²³ Francisco de Assis. *Cântico do Irmão Sol*.

²⁴ Daí a chamada de atenção para o mal individual presente na confissão pública da pregação franciscana.

²⁵ 2 Celano II, 163.

²⁶ 2 Celano I, 7.

²⁷ Francisco de Assis. *Cântico do Irmão Sol*.

²⁸ Trecho do credo católico. In: *SEGUNDO Catecismo da Doutrina Christan*. Rio de Janeiro: Oficial, 1910. p. 7.

²⁹ Francisco de Assis. *Ofício da Paixão do Senhor*. Trata-se de salmos que os frades menores deveriam rezar durante as chamadas horas canônicas da Igreja. O que mostra o quanto a idéia do retorno de Cristo estava presente.

³⁰ O reino de Deus, portanto, poderia, dentro da pregação franciscana, ser alcançado de duas maneiras distintas. A primeira seria após a morte e a segunda após o retorno de Cristo, quando ocorreria o julgamento final. No entanto, em ambas, para que se pudesse alcançá-lo, fazia-se necessário a prática da penitência.

³¹ Francisco de Assis. *Regra Não - Bulada*, capítulo 23, versículos 7 e 8.

³² POMPEI, A. Escatologia franciscana. In: AAVV *Dicionário Franciscano*. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1999. p. 481.

³³ Para maiores informações ver FRANCO JÚNIOR, Hilário. op. cit. p. 130 – 131.

³⁴ BOAVENTURA, *Apologia pauperum*, c.III, 2-10: *Opera Omnia* VIIIm, p. 244 – 247. Apud. POMPEI, A. op. cit. p. 481.

³⁵ 2 Celano II, 125.

³⁶ *Inocência primitiva* é aquela de que gozavam, segundo a Bíblia, Adão e Eva no Jardim do Edem; a que perderam quando comeram o fruto proibido. A única maneira de recuperar essa *inocência primitiva* seria, além de tornar-se cristão, seguir à risca os passos e ensinamentos de Cristo e tornar-se um *homem novo*, cujas vestes (pecados) foram lavadas (perdoados, apagados) pelo sangue do Cordeiro.

³⁷ 2 Celano II, 41.

³⁸ POMPEI, A. op. cit. p. 482.

³⁹ Ver, cânone 10 do *IV Concílio de Latrão*.

LEPRA E CARIDADE: A ATUAÇÃO DAS BEGUINAS

Denise da Silva Menezes do Nascimento *

Nosso trabalho tem por objetivo analisar a importância da caridade das beguinhas para com os enfermos, posto que no século XIII a difusão da lepra suscitava um grande problema de ordem e salubridade públicas. O medo da contaminação e a visão de um indivíduo que carregava o estigma da lascívia tornavam urgente a segregação dos leprosos; todavia estes necessitavam de ajuda material e espiritual. As beguinhas tendo baseado sua espiritualidade na caridade, humildade e trabalho, voltaram-se para o cuidado dos enfermos, principalmente dos leprosos, contribuindo para minimizar os sofrimentos dos desvalidos bem como os problemas de saúde pública.

A lepra era caracterizada por deformações físicas, feridas supurativas e odor fétido, mas dada a insuficiência na dieta e higiene daquele momento as infecções da pele eram bastante frequentes e na sua maior parte não eram diferenciadas da lepra. Vários indivíduos que possuíam doenças de pele com sintomas semelhantes aos da lepra eram considerados leprosos, já que na Idade Média era difícil distinguir a lepra das várias infecções de pele como: impetigo, escrófula e várias outras infecções causadas por fungos. A lepra causa tumores e manchas na pele que depois se transformam em feridas, bem como cegueira, rouquidão, paralisia dos músculos, perda de sensibilidade e mutilação dos dedos dos pés e das mãos.

Na Idade Média a lepra era uma doença que causava asco, o termo "leproso" se tornou sinônimo de rejeitado, não apenas pelas deformidades físicas que a doença causava como também pela associação entre lepra e pecado. O medo da doença e a segregação do doente estavam intrinsecamente baseados em seu contágio. Havia, portanto uma série de medidas segregacionistas que objetivavam a prevenção: os doentes eram proibidos de andarem descalços, com as úlceras dos pés tocando os lugares onde os não contaminados circulavam, também não tinham permissão para tirar água dos poços e se tocassem em comida nas feiras eram obrigados a comprá-la, pois se temia que suas mãos infectassem as cordas das cacimbas e os alimentos.

O vestuário era também uma forma de segregação dos leprosos, estes eram obrigados a usar roupas que os distinguísse dos homens sadios. A natureza da roupa variava de lugar para lugar. Em algumas cidades usava-se vermelho, em outras, branco ou cinza. Além das vestes distintas, o leproso deveria usar um guizo ou um sino através do qual se exigia que anunciasse sua aproximação.

A exigência de roupas distintas colocou os leprosos na mesma situação dos judeus, prostitutas e hereges renegados (...). Tudo isso simbolizava o fato de o leproso ser membro de uma minoria distinta, uma pessoa à parte.¹

Sabe-se hoje que a lepra é uma doença infecciosa curável que se contrai através do contato pessoal prolongado com os infectados, picadas de insetos e que uma dieta pobre pode minar a resistência natural do

* Graduada em História (UFRJ).

homem à mesma. Porém na Idade Média era quase impossível erradicar a doença dos infectados, principalmente dos mais pobres, que eram freqüentemente assolados pela fome e por isso mais vulneráveis à doença. Além disso a resistência natural do homem medieval a esta doença era abalada pela dieta rica em proteínas e paupérrima em vitaminas e sais minerais. Assim, a dificuldade de erradicar a doença aliada ao aumento do número de casos nas cidades e à associação entre lepra e pecado tornava urgente a segregação do doente.

O suspeito da doença era denunciado formalmente, em geral pelos vizinhos, e submetido a uma investigação. Esta era comandada por autoridades da Igreja e não havia garantia de que a investigação tivesse a participação de um médico. Os investigadores procuravam evidências da infecção, tais como, hálito fétido, perda de cabelos, tumores e manchas na pele, rouquidão, deformação óssea, paralisia, engrossamento dos lábios, entre outras. Se o investigado apresentasse os sintomas iniciais era 'condenado' a se confinar em sua casa, se os sinais fossem incontestáveis eram isolados nas leprosarias.

Ainda mais representativo do isolamento do leproso da sociedade era a cerimônia de confinamento, pela qual eram declarados mortos para o mundo. O leproso era conduzido à igreja, onde se confessava e era aspergido com água benta. Após a missa, dentro ou fora da igreja, o padre espalhava três pás de terra sobre os pés ou cabeça do leproso, declarando que este era morto para o mundo e vivo para Deus. A cerimônia era concluída com um conjunto proibições que restringia ao máximo as aparições públicas e evitava o mínimo contato dos doentes com os indivíduos sadios:

Proíbo-te que algum dia entres em igreja ou vás ao mercado, ou a um moinho, ou a uma padaria, ou em quaisquer reuniões de pessoas. Proíbo-te também que algum dia laves tuas mãos ou mesmo quaisquer de teus pertences em fonte ou corrente de águas de qualquer tipo; e se tiveres sede, terás que beber água da tua caneca (...) Proíbo-te que algum dia, a partir de agora, saias sem tua roupa de leproso, para que possas ser reconhecido pelos outros; e não poderás sair de tua casa descalço. (...) proíbo-te também, a partir de agora, de beber em qualquer companhia, exceto a de leprosos. E saiba que, quando morreres, serás enterrado em sua própria casa, a não ser que seja na igreja, por favor obtido previamente.²

Apesar da cerimônia de confinamento não ser motivo de dissolução do casamento, o doente era proibido de manter relações sexuais, inclusive com sua esposa, posto que era crença generalizada que a lepra era hereditária, o que impedia a procriação e conseqüentemente a relação sexual. Ao término da cerimônia formal de confinamento, o leproso era recolhido à sua própria casa, ou a uma casa fora da comunidade, ou ainda a um hospital de leprosos de onde só deveria sair caso fosse mendigar seu sustento. "Em Paris era permitido que eles saíssem do hospital uma vez por semana para mendigar".³

Desejando prevenir o contágio, a Igreja ordenava que os leprosos fossem afastados dos demais fiéis e não entrassem em locais públicos, tais como tabernas, igrejas, mercados e estalagens. A segregação dos leprosos também precisa ser vista como a vontade da sociedade de isolar um símbolo vivo da promiscuidade e de evitar que ele infecte esta sociedade com a sua sexualidade excessiva, desta forma o custeio de leprosarias passou a ser vista como uma necessidade de preservar a saúde do grupo social.

No século XIII observamos um crescimento do número de fundações destinadas aos leprosos, como por exemplo as gafarias.

Provavelmente houve um aumento do número de leprosos na sociedade proporcional ao aumento da população. Mas com a maior mobilidade social e o crescimento das cidades e vilas, que agiam como um pólo de atração para os desenraizados, eles também se tornaram mais visíveis.⁴

Embora presidisse a cerimônia de exclusão, a Igreja pregava que os leprosos deveriam ser tratados com compaixão. Assim, o crescimento do número de leprosarias está ligado ao aumento da população e dos casos de infectados, mas foi resultado principalmente da nova religiosidade que destacava a ação caritativa dos indivíduos como forma de louvar a Deus.

A assistência das beguinias ia além das enfermidades físicas, a compaixão para com os necessitados também incluía as doenças espirituais, como por exemplo as prostitutas, que eram mulheres que tinham suas almas corroídas pelo pecado. Na idade Média as mulheres eram classificadas como esposas, religiosas, filhas, prostitutas, entre outras categorias, e de acordo com a sociedade as mulheres deveriam estar sempre sob a tutela masculina. Todavia no norte da França grande era o número de mulheres solteiras que trabalhavam nas diversas oficinas, principalmente de tecidos.

Apesar de essas mulheres serem jurídica e economicamente independentes, a sua situação social era geralmente muito má (...) geralmente as mulheres solteiras sem ajuda externa encontravam-se rapidamente no limite vital mínimo.⁵

Devido aos baixos salários muitas mulheres não conseguiam através de seu trabalho recursos suficientes para o seu sustento, por isso arriscavam sua liberdade ao praticarem furtos, na maioria das vezes de alimentos, ou voltavam-se para a prostituição com forma de obter recursos mínimos para sua sobrevivência, bem como de sua família.

A Igreja considerava obra pia com direito a indulgência o casamento com prostitutas a fim de tirá-las de uma vida pecaminosa e encorajava a criação de instituições dedicadas à assistência de mulheres indigentes ou viúvas e de mulheres arrependidas. As comunidades de beguinias contribuíam para amenizar o problema das mulheres sós e marginalizadas, na medida em que ofereciam oportunidades de trabalho e de alojamento para as mulheres oriundas da população mais pobre das cidades. Também essas comunidades através de atitudes caridosas, ofereciam às jovens casadoiras, que não possuíam recursos, o dote exigido para a consolidação do casamento.

Retirar as mulheres da prostituição era duplamente necessário, pois se reduzia o número de dois símbolos do pecado: a prostituta e o leproso. O vínculo entre lepra e pecado era tão antigo quanto a doença. Acreditava-se que uma das principais formas de contágio era a relação sexual, principalmente com prostitutas, e muitos eram os que pregavam que esta doença era a punição para a lascívia dos que não observavam os períodos de continência prescritos pela Igreja. Esta em seus sermões dava exemplos de homens e mulheres que por terem pecado contra Deus e a natureza, mantendo relações sexuais fora do casamento e sem a intenção de procriar, ou em dias interditados pela Igreja (festas religiosas, durante a gravidez, amamentação e menstruação), ou ainda por possuírem parceiros do mesmo sexo, foram punidos com o contágio da lepra e o isolamento.

Dentre as ações que visavam apoiar material e espiritualmente os leprosos, destacamos a religiosidade das beguinias que ao oferecer aos en-

fermos cuidados materiais, evitava que os mesmos tivessem que ir à cidade em busca de esmolas que garantissem sua subsistência, diminuindo consideravelmente as aparições públicas dos infectados e com isso o risco de contaminação. Além disso, nas beguinarias as irmãs davam assistência espiritual aos doentes através de exortações e dos ensinamentos cristãos.

As beguinhas⁶ eram mulheres que se mantiveram no 'século'. A manutenção do estatuto de leigas dava-lhes maior liberdade de movimento, permitindo uma religiosidade que associava uma vida contemplativa com a caridade, o trabalho e a pregação. Por se consagrarem a Deus sem se retirar do mundo, sua religiosidade representava o afastamento de um ideal puramente ascético de perfeição cristã; elas não estavam encerradas nas paredes de um mosteiro voltadas para Deus e para sua própria vida espiritual. Para as beguinhas mais importante que o milagre e a contemplação era o exemplo de Cristo a ser seguido. Para tanto viviam nas cidades uma vida de devoção e caridade a fim de servir de exemplo, e tal qual os apóstolos, estarem próximas e prontas para amparar os espíritos desvalidos.

O postulado da Igreja, no qual a mulher era igual ao homem no plano da Redenção e subordinada no campo social e religioso foi questionado pelas beguinhas, já que elas não estavam subordinadas juridicamente a uma ordem religiosa masculina e não recebiam uma supervisão do clero secular tal qual as demais religiosas. Mas para se diferenciarem das mulheres do mundo e como sinal de seu estatuto, elas adotaram um hábito religioso e um manto de lã cinza ou preto. Cesário de Heisterbach (1180-1240) relatou que as beguinhas

embora vivessem no mundo com roupagem secular entre pessoas seculares, freqüentemente ultrapassavam em caridade aquelas que viviam em clausura, no meio de pessoas mundanas elas eram espirituais, no meio de caçadores de prazer elas eram puras, e no meio do barulho e da confusão elas viviam uma vida serena e eremítica.⁷

As beguinhas constituíam um movimento de mulheres que diferia dos anteriores surgidos na Igreja pelo fato de ser caracteristicamente feminino, e não um movimento que devia seu ímpeto, direção e apoio às atividades dos homens.

Além disso as beguinhas encontravam-se geralmente sob o controle e jurisdição das autoridades cidadinas e recebiam delas normas jurídicas e instruções de comportamento.⁸

As beguinarias podiam, à semelhança de hospitais e asilos, estar sob a autoridade de uma abadessa e do conselho da cidade, mas não estavam associadas como um convento a uma Ordem e colocadas sob a vigilância e proteção da cúria.

As regras nas beguinarias variavam de acordo com o local, o número de doentes e a condição social dos internos. Em todas, porém, homens e mulheres, que em geral totalizavam doze enfermos, eram alojados separadamente e deveriam ter um capelão para officiar o culto. As casas destinadas ao cuidado dos leprosos possuíam uma disciplina semelhante à de um convento, no qual os menos debilitados deveriam participar dos trabalhos caseiros, ajudar no cuidado com os demais doentes e viver em castidade. Os regulamentos internos cuidavam em proteger o melhor possível as irmãs do contágio; os leprosos não podiam tocar nos alimentos e objetos das religiosas, eram proibidos de andarem descalços, retirar água do poço e de ferver a roupa durante a preparação da comida.

As beguinias desejavam em tudo seguir os passos de Cristo e seus apóstolos; da mesma forma que Cristo se voltou para o leproso e, decidido do mesmo, o libertou, assim tais religiosas se dedicavam a zelar pelo bem-estar físico e espiritual dessas almas corroídas pelo pecado e pelo sofrimento⁹. Baseado na passagem bíblica de Levítico 13: 45-46¹⁰, as leprosarias, em geral, situavam-se fora dos muros das cidades, distância que para alguns podia apresentar-se como um obstáculo à concretização do ideal de caridade. No caso particular de misericórdia das beguinias para com os leprosos, não bastava ajudá-los de longe, era necessário partilhar sua vida. Para concretizar esta escolha optaram por alojar-se próximo aos leprosários. Assim algumas se despojaram de todos os seus bens para viver ao lado dos leprosos fornecendo-lhes cuidados corporais e espirituais contínuos.

O leproso, em certo sentido, era objeto da piedade divina, pois se acreditava que Deus na sua infinita bondade permitia que o pecador, através do sofrimento, pagasse neste mundo pelos males cometidos. A dor e o asco que a doença despertava purgavam os pecados da alma e livrava o pecador das chamas infernais. Quanto maior o sofrimento maior a recompensa (glória na vida vindoura). Por outro lado, a história de Jó dá outro significado à lepra: Jó, o justo atingido pela doença, mostra a lepra não como um castigo para o pecado e sim como uma via de redenção. Assim, uma beguina contaminada ao cuidar do doente associava seu sofrimento a uma penitência que seria recompensada, tal qual o pecador coberto de úlceras que posteriormente foi acolhido no seio de Abraão:

Ora, havia certo homem rico que se vestia de púrpura e de linho finíssimo que, todos os dias, se regalava esplendidamente. Havia também certo mendigo, chamado Lázaro, coberto de chagas, que jazia à porta daquele; e desejava alimentar-se das migalhas que caíam da mesa do rico; e até os cães vinham lambê-lhe as úlceras. Aconteceu morrer o mendigo e ser levado pelos anjos para o seio de Abraão; morreu também o rico e foi sepultado. No inferno, estando em tormentos, levantou os olhos e viu ao longe a Abraão e Lázaro no seu seio. Então, clamando, disse: Pai Abraão, tem misericórdia de mim! E manda a Lázaro que molhe em água a ponta do dedo e me refresque a língua, porque estou atormentado nesta chama. Disse, porém, Abraão: Filho, lembra-te de que recebestes os teus bens em tua vida, e Lázaro igualmente, os males; agora, porém, aqui, ele está consolado; tu, em tormentos.¹¹

Apesar da Igreja pregar a compaixão pelos leprosos, na realidade a maioria das pessoas não conseguia superar o asco que a doença despertava. Uma das principais marcas de santidade que a Igreja reconhecia era o amor pelos leprosos e a assistência a eles. Tal como confirma Jacques de Vitry, ao falar que “é a preciso a coragem de um mártir para dominar nossas repugnâncias diante das sujeiras e dos odores insuportáveis dos doentes”,¹² é a própria repugnância da doença que confirma a santidade. A religiosidade das beguinias, pautada na caridade tantas vezes evocada por Jesus e seus apóstolos, expressava-se na compaixão pelos desvalidos e levou tais religiosas a se especializarem no cuidado com os leprosos. Essas mulheres dedicaram-se a cuidar do corpo e da alma dos enfermos e procuravam pôr em prática os ensinamentos cristãos destacados tanto no Novo como no Velho Testamento.

Assistir ao leproso era também uma prática de penitência, um sacrifício imposto a si mesmo voluntariamente para louvar a Deus. A idéia contida no Velho Testamento que concebia a oferta de uma vítima sobre o altar foi substituída. No Novo Testamento é Cristo quem dá a sua vida em sacrifício para Deus em prol da humanidade corroída pelo pecado. Esse sacrifício, que se realizou de uma vez por todas, é o mais perfeito e agradável a Deus. As beguinas desenvolveram a idéia de que poderiam associar os sofrimentos à Paixão e sacrifício de Jesus. Por isso a necessidade de se voltar para o leproso, indivíduo que sofre da alma e do corpo e que desperta a repulsa e o medo da contaminação. Para as beguinas não se trata de um Pai que se apieda com o sofrimento dos filhos e sim um Deus feito homem que sofreu em prol dos pecados de muitos, e de alguns poucos que se associam a Ele e passam por privações voluntárias para imitá-Lo e partilhar Seus sofrimentos. As beguinas mostravam-se sempre preocupadas em tornar menos dura a vida dos leprosos e por esta razão cuidavam do corpo não menos que do que de seu espírito, exortando-os a não se desviarem dos preceitos cristãos.

A ênfase no amor ao próximo levava as beguinas a se instalarem junto a hospitais ou outras instituições que realizavam obras pias. Ao adotarem a *Vita Vere Apostolica*, abandonando os prazeres do mundo para seguir as pegadas de Cristo tais mulheres seguiam os dois principais mandamentos cristãos:

(...) qual é o principal de todos os mandamentos?
Respondeu Jesus: o principal é: Ouve ó Israel, o Senhor nosso Deus, é o único Senhor! Amarás, pois, o Senhor, teu Deus, de todo o teu coração, de toda a tua alma, de todo o teu entendimento e de toda a tua força. O segundo é: Amarás o teu próximo como a ti mesmo. Não há outro mandamento maior do que estes.¹³

Assim, através da religiosidade das beguinas e de sua atitude perante uma doença segregacionista, podemos verificar a importância da caridade cristã na sociedade medieval.

Bibliografia

- BERLIOZ, Jacques (Org.). *Monges e religiosos na Idade Média*. Lisboa: Terramar, 1994.
- BÍBLIA Sagrada. Rio de Janeiro: Bíblia Brasileira, 1976.
- DUARTE, Rosa Maria. *Pobreza e caridade na Idade Média*. In: FRÓES, Vânia (Org.). *Cultura e imaginário no ocidente medieval*. Cadernos de História. Rio de Janeiro: UFF, 1996.
- DUBY, George, PERROT, M. *História das mulheres no ocidente – A Idade Média*. Porto: Afrontamento, 1990.
- LABARGE, Margaret Wade. *La mujer en la Edad Media*. Madrid: Nerea, 1986.
- LE GOFF, Jacques. *A civilização do ocidente medieval*. Lisboa: Estampa, 1983. 2v. V.2.
- _____. (Org.). *As doenças têm história*. Lisboa: Terramar, 1985.
- PERNOUD, Regine. *As origens da burguesia*. São Paulo: Europa-América, 1949.
- _____. *A mulher no tempo das catedrais*. Lisboa: Gradiva, 1984.
- _____. *Hildegard de Bingen – a consciência inspirada do século XII*. Rio de Janeiro: Rocco, 1996.
- MARQUES, José. *Pobreza e instituições eclesásticas na Idade Média*. Sepa-

- rata da Revista de Ciências Históricas, n. XI, Universidade Portucalense, 1996.
- MACEDO, José Rivair. *A mulher na Idade Média*. São Paulo: Contexto, 1990.
- MOLLAT, Michel. *Os pobres na Idade Média*. Rio de Janeiro: Campos, 1989.
- MURK-JANSEN, Saskia. *Brides in the desert: the spirituality of the beguines*. New York: Orbis, 1998.
- RICHARDS, Jeffrey. *Sexo, desvio e danação – as minorias na Idade Média*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.
- ROUSSIAUD, Jacques. *A prostituição na Idade Média*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.
- VAUCHEZ, André. *A espiritualidade na Idade Média ocidental – séculos VIII a XIII*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

¹ RICHARD, Jeffrey. *Sexo, desvio e danação: as minorias na Idade Média*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993. p. 158.

² Ibid.

³ Ibid.

⁴ Ibid.

⁵ OPTIZ, C. O Quotidiano da mulher no final da Idade Média (1251-1500). In: DUBY, Georges. *História das Mulheres – A Idade Média*. Porto: Afrontamento, 1990. 5v. V.2. p. 411.

⁶ A origem do termo Beguina é imprecisa, acredita-se que tenha vindo dos albigenses e que a palavra era empregada tanto para designar as ortodoxas quanto as mulheres heréticas que tinham uma vida similar.

⁷ BOLTON, Brenda. *A reforma na Idade Média – século XII*. Lisboa: Edições 70, 1983. p.102.

⁸ OPTIZ, C. op. cit. p. 423.

⁹ “E eis que um leproso, tendo se aproximado adorou-O dizendo: Senhor, se quiseres, podes purificar-me. E Jesus, estendendo a mão, tocou-lhe, dizendo: Quero, fica limpo! E imediatamente ele ficou limpo da sua lepra.” (*Mateus*, 8: 2-4).

¹⁰ O leproso portador desta enfermidade trará suas vestes rasgadas, e sua cabeça raspada; cobrirá o bigode e clamará: impuro, impuro. Enquanto durar a sua enfermidade, ficará impuro e, estando impuro, habitará só: a sua habitação será fora do povoado.

¹¹ Lucas 16: 19-25.

¹² MOLLAT, M. *Os pobres na Idade Média*. Rio de Janeiro: Campus, 1989. p.101.

¹³ Marcos 12: 28-31.

A CONCEPÇÃO JURÍDICA DE FRANCISCO DE ASSIS SOBRE A VIDA EREMÍTICA

Elisabeth da Silva dos Passos*

A presente comunicação é parte integrante de nossa pesquisa sobre os primórdios do movimento franciscano, que visa a redação da monografia no final do curso da graduação. Este estudo está sendo orientado pela professora doutora Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva, que é uma das coordenadoras do Programa de Estudos Medievais da UFRJ.

Em nossa pesquisa monográfica, temos como problemática central, a partir da análise da Regra para os eremitérios, questionar a historiografia, representada por Raoul Manselli, Brenda Bolton e André Vauchez, no tocante à forma de vida ascética de Francisco de Assis.

Para Manselli, a tensão entre a vida contemplativa, expressa pelo eremitismo, e a vida no século, a missão apostólica, esteve presente na ascese do homem de Assis.¹ Bolton e Vauchez, que analisam separadamente a figura de Francisco e o fenômeno eremítico, possuem concepções diferentes sobre o santo. Segundo Bolton, Francisco conseguiu combinar, utilizando as palavras da autora, “ação e contemplação,” “eremitismo e cenobitismo.”² Vauchez, ao estudar o figura de Francisco, tem como objetivo analisar as contribuições do santo no que se refere à proposição de uma forma de vida religiosa fundamentada no Evangelho.³

Em contraposição, defendemos como hipótese que a ascese de Francisco não era voltada única e exclusivamente nem para a questão da pregação nem para a questão da mendicância, mas prioriza também uma outra dimensão da vida religiosa, a vida contemplativa, marcada pelo isolamento e pela oração.

Utilizando uma abordagem de história cultural, temos por objetivo, nesta comunicação, analisar os aspectos simbólicos da vida eremítica presente em um documento, praticamente ignorado pelos historiadores acima citados, porém, essencial para a nossa pesquisa, que é a Regra para os eremitérios.⁴

Esta fonte franciscana foi, provavelmente, escrita entre os anos de 1217 e 1221. É classificada, pelos críticos,⁵ como um escrito de Francisco, e, por esta razão, assume grande relevância para o nosso estudo, pois, através deste texto, podemos reconstruir os ideais de vida religiosa do santo de Assis, antes da institucionalização da ordem.⁶

É notório que Francisco sabia ler e escrever, um fato raro para a época. A educação de Francisco fora voltada para que se tornasse um próspero comerciante como seu pai, Pedro Bernardonne. Entretanto, muitas das obras, cuja autoria lhe é atribuída, não foram redigidas de seu próprio punho, ou seja, o santo as ditava ou explicava o que desejava expressar para um frade, um secretário, que a escrevia da forma que acreditava ser mais apropriada. Esta atitude do homem de Assis pode ser entendida pelos seguintes fatores: o seu conhecimento de latim era precário; não detinha profundos conhecimentos bíblicos, canônicos e teológicos; além do que, o santo tinha problemas de visão, que se agravaram no final de sua vida. Por causa disto, constata-se a dissonância entre a forma estilística de determinados escritos, como, por exemplo, a redação da Regra Não-Bulada e do Testamento.

* Aluna do curso de Graduação em História da UFRJ.

Devemos chamar atenção quanto à datação destes documentos, já que o santo, em relação a determinados aspectos, manifestou-se de forma distinta no decorrer de sua vida. Temos como exemplo o conceito de obediência, que nas Regras, Não Bulada de 1221 e Bulada de 1223, não é tão rigoroso quanto no Testamento, escrito no ano de 1226.

Antes de iniciarmos a análise da fonte propriamente dita,⁷ iremos expor o arcabouço teórico que está norteando a nossa reflexão. Estamos utilizando o conceito de espiritualidade presente na obra do historiador André Vauchez,⁸ e o de simbólico elaborado pelo filósofo Ernst Cassirer.⁹

Segundo Vauchez, a espiritualidade na Idade Média Ocidental se expressa a partir de um conjunto de práticas culturais que são específicas a este determinado momento histórico. A Igreja, nos séculos XII e XIII, tentava impor o seu controle dogmático a todos os cristãos, porém, não conseguia fazê-lo efetivamente. Isto permitia aos leigos interpretarem a fé de forma diferenciada. Existia, por conseguinte, várias espiritualidades; a dos heréticos, por exemplo, era a mais temida e combatida pela Igreja.

A espiritualidade dos séculos XII e XIII foi marcada por um retorno às fontes, a vida apostólica e ao ideal da Igreja Primitiva. Podemos dizer que o redespertar evangélico torna-se essencial no universo simbólico do homem medieval neste período. Segundo Cassirer, o homem não se expressa unicamente através da racionalidade, como está implícito na definição clássica do homem, ou seja, o homem como um animal racional, pois “o homem vive em um universo simbólico,”¹⁰ do qual fazem parte a linguagem, o mito, a arte e a religião.

A função do historiador ao lidar com as fontes é interpretar os símbolos que fazem parte do universo dos indivíduos que viveram em épocas passadas. Por esta razão, podemos dizer que nos séculos XII e XIII, com as transformações da espiritualidade, o Jesus do Novo Testamento ganhou uma dimensão simbólica. Ou seja, a forma de vida ascética do Filho de Deus se tornou um ‘espelho,’ um modelo ou um guia para Francisco de Assis e seus contemporâneos. Estes homens que desejavam seguir nu o Cristo nu, viver na pobreza absoluta, deveriam manter tanto a ação quanto a contemplação. Ou seja, pregar ou exortar a todos a penitência, mas em determinados momentos buscar o isolamento para orar, pois somente orando poderiam encontrar a Deus.

A partir destes dados, consideramos que a espiritualidade eremítica é marcada pelas seguintes práticas: a mudança de hábito (pregação), a mortificação da carne, a oração propriamente dita e a que é realizada no isolamento. Estas práticas, que possuem um sentido simbólico, estão presentes no projeto de vida religiosa do santo de Assis.

A nossa reflexão sobre a Regra para os eremitérios se fundamenta sobre o aspecto cronológico, o momento de sua redação. Esta fonte foi escrita entre os anos de 1217 e 1221, a Regra Não-Bulada em 1221 e, a Regra Bulada no ano de 1223. A Regra Eremítica é um documento que foi escrito em um momento de crescimento do movimento franciscano, pelo qual podemos perceber a relevância desta forma de vida ascética para o santo de Assis e que é relegada a um segundo plano pela historiografia, principalmente após o momento de consolidação da Ordem dos Frades Menores, marcado pela aprovação da Regra Bulada.

Os únicos estudiosos que analisaram este documento, entre os autores encontrados e estudados, foram o historiador Raoul Manselli e o teólogo Fidêncio Vamboemel. Sendo que ambos o vêem como um complemento à Regra Bulada. A nossa hipótese, em contraposição, privilegia o momento em que este texto normativo foi redigido, o ano de 1217.

Na análise da Regra para aos eremitérios, um texto de caráter normativo, a concepção de vida eremítica de Francisco de Assis assume grande relevância por causa de seus aspectos simbólicos, que seriam: o número restrito de irmãos que deveriam viver em eremitérios, o espaço físico desses locais, as funções de Marta e Maria que os frades deveriam desempenhar, o isolamento propriamente dito, a questão da obediência à hierarquia, a recitação do ofício divino, a pobreza absoluta, e o silêncio, característica do monacato.

A Regra delimita o número de irmãos que poderiam viver nesses eremitérios. Diz a fonte que: “Aqueles que quiserem viver como religiosos em eremitérios não sejam mais de três ou, no máximo quatro irmãos.”¹¹ Esta restrição pode ser entendida pela característica da espiritualidade eremítica, que prioriza, sobretudo, o isolamento desses indivíduos.

A partir desta fonte, também temos alguns indícios sobre a divisão espacial de um eremitério franciscano. A Regra institui que os irmãos menores “disponham dum lugar cercado para morar, onde cada um tenha sua cela para orar e dormir.”¹² No momento em que este documento foi escrito, a questão em torno da obtenção da propriedade não estava presente na forma de vida ascética do santo. Francisco, que tinha como fim seguir nu o Cristo nu, desejava viver na mais absoluta pobreza e admoestava aos frades menores para que não obtivessem ou viessem a possuir qualquer tipo de propriedade, ainda que fosse uma gruta, uma caverna ou uma cabana.

Outro aspecto de suma importância se refere às funções que os frades, que tivessem optado por esta forma de vida religiosa, a vida eremítica, deveriam desempenhar, que seriam as de Marta e de Maria, personagens do Novo Testamento que acabaram ganhando, neste documento, dimensão simbólica. Diz a Regra que: “Dois deles sejam as mães e tenham dois ou ao menos um por filho. Aqueles que levem a vida de Marta e estes a de Maria Madalena. Os dois que forem as mães levem a vida de Marta e os dois que forem os filhos a vida de Maria.”¹³

Para que possamos analisar proficuamente o simbolismo das funções de Marta e Maria, faremos uso do Evangelho de São Lucas,¹⁴ cuja escolha se deve ao fato de que nas fontes hagiográficas franciscanas há transcrições deste documento histórico. Em Lucas, encontramos a seguinte passagem sobre Marta e Maria:

E aconteceu, que como fossem de caminho, entrou depois Jesus em uma aldeia: uma mulher, por nome Marta, o hospedou em sua casa. E esta tinha uma irmã chamada Maria a qual até sentada aos pés do Senhor ouvia a sua palavra. Marta porém, andava toda afadigada na contínua lida da casa, a qual se apresentou diante de Jesus e disse: Senhor a ti não se te dá que minha irmã me deixasse andar servindo só? Dize-lhe pois que me ajude. E respondendo o Senhor lhe disse: Marta, Marta, tu andas muito inquieta e te embaraças com o cuidar em muitas coisas. Entretanto só uma coisa é necessária. Maria escolheu a melhor parte, que lhe não será tirada. (Capítulo 10, vv. 38 – 42.)

Entendemos que Marta, a mãe, simbolizava a ação, que no nosso ver, se exprimiria através do cuidado que deveriam que ter com os seus filhos, os que estavam na função de Maria, e com o eremitério. Maria, por sua vez, era o símbolo por excelência da contemplação, pois, se dedica a contemplar ao Senhor. Esta atitude é reverenciada, segundo Lucas, pelo Filho

de Deus. Assim, podemos inferir que o irmão que desempenhasse a função de Maria, o que fosse o filho, seria um privilegiado. Este irmão menor estaria em estado de contemplação absoluta, entrando em contato com Deus através de orações. Orar, como enunciamos acima, era uma prática cultural com sentido simbólico da espiritualidade eremítica muito importante para Francisco, por causa da relação que era estabelecida com o Sagrado.

O irmão que desempenhasse a função de Marta não era tão agraciado, teria atividades mais pragmáticas. Porém, como estabelece a regra, os irmãos deveriam se revezar entre as funções de Marta e Maria, permitindo que ambos pudessem alcançar essa graça divina. A *Regra* estabelece que: "Os filhos assumam de vez em quando o encargo das mães conforme os turnos que todos acharem convenientes."¹⁵

Para esses indivíduos, o isolamento era essencial. Porém, a fonte nos dá um dado muito importante referente a questão da doação de esmolas. Sabemos que a Ordem dos Frades Menores, uma Ordem Mendicante, assume grande relevância no século XIII por causa de suas práticas assistencialistas, que visavam dar auxílio não só espiritual mas também material aos pobres. No entanto, este escrito de Francisco determina que "Não permitam a ninguém entrar no lugar cercado onde vivem nem deixem ninguém comer ali."¹⁶ Ou seja, proíbe uma prática específica da espiritualidade franciscana, priorizando outra, o isolamento da vida eremítica.

O contato com o mundo exterior era execrado e coibido. Isto se apresenta em concordância com a concepção monástica tradicional. O irmão que desempenhava a função de Marta, além de se manter afastado do mundo exterior, deveria garantir ao que está na função de Maria, que não fosse, de forma alguma, perturbado. Os únicos que poderiam manter contato com os que estão na função de Maria, de filhos, eram as mães e o ministro. Entramos, então, na questão da hierarquia e da obediência que os frades deveriam respeitar, como diversas vezes afirmou Francisco.¹⁷ A *Regra* normatiza que:

Os irmãos que são as mães fiquem afastados de toda pessoa estranha e em obediência ao seu ministro conservem também os seus filhos afastados de todos para que ninguém fale com eles. Os filhos por sua vez não podem falar com ninguém senão com suas mães e seu ministro e custódio quando este lhe aprover visitá-los com a benção de Deus.¹⁸

Na fonte existe um dado muito importante acerca da recitação do ofício divino, as horas canônicas. O texto normativo diz que:

E rezem as completas do dia logo após o pôr do sol e tratem de guardar silêncio rigoroso; recitem suas horas canônicas e levanten-se à hora de Matinas, procurando 'primeiro o reino de Deus e sua justiça.' Rezem a Prima na hora conveniente e após a Terça podem romper o silêncio e falar com suas mães, aproximar-se delas e, se quiserem, pedir-lhes, como gente bem pobre, uma esmola pelo amor de Deus, e em seguida rezem a Sexta e a Noa e, na hora conveniente, as Vésperas.¹⁹

Segundo o historiador Raoul Manselli, na Idade Média somente os clérigos teriam o direito de rezar as horas canônicas. Por este motivo, a entrada de leigos nos eremitérios seria delimitada.²⁰ Este ponto é questionado pelo teólogo Fidêncio Vamboemel. De acordo com Vamboemel, podemos perceber neste documento traços específicos da espiritualidade de Francisco de Assis, não existindo distinções entre leigos e clérigos, pois ambos

poderiam tornar-se eremitas, se desejassem.²¹ Tendemos a partilhar da posição de Vamboemel, pois encontramos uma referência à recitação do ofício divino presente na *Legenda dos Três Companheiros*, que corrobora a sua postura analítica. A fonte nos informa que:

Terminado o capítulo, abençoava a todos os irmãos e distribuía-os pelas diversas províncias. A quem tivesse o espírito de Deus e eloquência necessária para pregar, fosse clérigo ou leigo, dava-lhe a devida permissão. E recebendo sua benção com grande júbilo do espírito, como peregrinos e estrangeiros, andavam pelo mundo nada levando, a não ser os livros do ofício para recitar as horas.²²

Além disso, poderíamos pensar que naquele momento de expansão da ordem, de 1217 a 1221, em que se priorizava a pregação itinerante, o estabelecimento desses eremitérios poderia servir de abrigo temporário para os frades que faziam a pastoral. Desse modo, os irmãos menores pregadores poderiam ficar temporariamente nestes eremitérios respeitando a rotina espiritual delimitada na Regra.

Ainda com relação ao trecho citado da Regra, destacamos a necessidade que o santo de Assis possuía de reafirmar a pobreza absoluta. Ao mencionar o fato de que, caso desejem, os frades poderiam pedir esmolas às suas mães, uma das poucas pessoas com quem mantinham contato, o santo tinha como objetivo assegurar que mesmo os que tivessem optado por essa forma de vida religiosa estivessem cientes de sua condição de pobres, pobres por amor a Cristo.

A Regra prescreve o silêncio total, que pode ser compreendido como uma característica típica do monacato. Porém, poderíamos estender a nossa análise retomando a questão da oração, pois, o silêncio permitiria ao frade manter constantemente a contemplação, uma vez que o corpo do monge também deveria funcionar como sua cela.

Por fim, desejamos ressaltar que não estamos questionando a necessidade que os franciscanos possuíam de estar no mundo pregando para os que necessitavam de auxílio espiritual, mas queremos chamar atenção para o fato de que a existência da *Regra para os eremitérios* nos permite analisar um outro aspecto da ascese franciscana, em que contemplação e pregação se exprimem em um conjunto de práticas culturais que possuem um sentido simbólico, que estavam presentes tanto no projeto de vida religiosa do santo de Assis como no de outros grupos religiosos nos séculos XII e XIII. Além do que, nas fontes hagiográficas em estudo, encontramos um considerável número de referências a idas e vindas de Francisco a eremitérios. Em determinados momentos o santo de Assis permanece em eremitérios, isto é, faz desses locais a sua moradia.²³

¹ MANSELLI, Raoul. *Vida de San Francisco de Asis*. Oñati: Franciscana Aranzazu, 1997.

² BOLTON, B. *A Reforma na Idade Média*. Lisboa: Edições 70, 1983. p. 78.

³ VAUCHEZ, André. *A espiritualidade na Idade Média Ocidental: séculos VIII a XIII*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995. p. 125.

⁴ Além da *Regra para os Eremitérios*, um texto de caráter normativo, estamos utilizando as seguintes fontes hagiográficas na realização de nossa pesquisa: as *Vidas I e II* de Tomás de Celano e a *Legenda dos Três Companheiros*. Esta última hagiografia será utilizada para a análise da recitação do ofício divino.

⁵ A Regra para os eremitérios foi classificada como um escrito de Francisco pelos frades Ildefonso Silveira e Orlando dos Reis, que organizaram e selecionaram as fontes

franciscanas presentes na obra intitulada *São Francisco de Assis. Escritos e biografias de Francisco de Assis. Crônicas e outros testemunhos do primeiro século franciscano*, publicada pela editora Vozes, em conjunto com a CEFEPAL do Brasil, no ano de 1981-82. Sendo que a edição que estamos utilizando é de 1997.

⁶ Destacamos que a *Regra Bulada* só foi aprovada em 1223.

⁷ Em termos teórico - metodológicos, poderíamos dizer que o ofício do historiador é marcado pelo trabalho com os diversos tipos de documentos históricos. Por isso, iremos explicitar como estamos empreendendo a nossa análise das fontes, o método de estudo adotado. A partir do quadro teórico, com a determinação das práticas culturais de caráter simbólico que são características da espiritualidade eremítica, procuramos, nas diversas fontes selecionadas, as hagiografias e a regra de vida eremítica, referências que fizessem alusões a tais práticas.

⁸ VAUCHEZ, André. op. cit.

⁹ CASSIRER, Ernst. *Ensaio sobre o homem. Introdução a uma filosofia da cultura humana*. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

¹⁰ CASSIRER, E. op. cit. p. 48.

¹¹ SILVEIRA, I. & REIS, Orlando dos. op. cit. p. 164.

¹² Ibid.

¹³ Ibid.

¹⁴ ZBIK, Francisco. (Org.) *Bíblia Sagrada Ilustrada*. Rio de Janeiro: Mirador - Encyclopaedia Brytanica, 1980.

¹⁵ SILVEIRA, I. & REIS, Orlando dos. op. cit. p. 165.

¹⁶ Ibid.

¹⁷ Na *Vida I* encontramos referências a este aspecto no capítulo de número 17 do Primeiro Livro, na *Legenda dos Três Companheiros* no de número 14.

¹⁸ SILVEIRA, I. & REIS, Orlando dos. op. cit. p. 165.

¹⁹ Ibid. p. 164.

²⁰ MANSELLI, R. op. cit. p. 271.

²¹ VAMBOELMEL, F. O eremitismo franciscano. *Cadernos Franciscanos*, v. 5, 1993. p 44.

²² SILVEIRA, I. & REIS, Orlando dos. op. cit. p. 688.

²³ Na *Vida I* encontramos, nos capítulos de número 16 e 21 do Primeiro Livro e no capítulo de número 3 do Segundo Livro, as referências de passagens ou estadia de Francisco em eremitérios. Na *Vida II* as menções a este espaços aumentam consideravelmente, ocorrendo nos capítulos de número 15, 17, 20, 29, 30, 34, 41, 82, 94, 126, 135, 136 do Segundo Livro. Aqui temos um dado relevante, pois, a partir de 1210, ano em que Francisco com os seus primeiros seguidores, em número de 11, foram a Roma pedir a aprovação para seu movimento e a obtiveram, podemos considerar que referências como, por exemplo, sair da caverna ou ir para a caverna podem fazer alusão a forma de vida em isolamento, a vida eremítica.

A CONCEPÇÃO DA HISTÓRIA DE JOAQUIM DE FIORE

Rosário Rossano Pecoraro*

Joaquim de Fiore é uma das figuras mais fascinantes, obscuras e complexas da filosofia medieval. Teólogo, exegeta, profeta, espírito rebelde e polêmico, o abade calabrés desenvolveu uma original reflexão que, partindo de uma particular e singular interpretação dos textos bíblicos, chega à elaboração de uma filosofia da história fundamentada na concepção trinitária. Joaquim distingue no devir histórico três grandes estados: o primeiro, o do Pai, refere-se à era bíblica do Antigo Testamento, dominada pela lei, o segundo, o do Filho, é a era da libertação, da graça e da construção e do desenvolvimento da Igreja no mundo, o terceiro, o do Espírito Santo, é o período final, a era da “maior graça”, na qual a humanidade viverá em plena concórdia, liberdade, justiça, amor. Os vários aspectos do pensamento joaquinita são estreitamente entrelaçados, mas não há dúvida de que é a visão da história que se destaca como sendo a sua verdadeira herança para a filosofia moderna e contemporânea. Não é difícil nem arbitrário reconhecer na reflexão de Vico e de Comte, nos movimentos dialéticos de Hegel e Marx ou nas teorias que defendem a idéia de progresso no devir histórico, alguns dos traços mais interessantes do pensamento de Joaquim de Fiore.

Duas são as diretrizes deste trabalho. Em um primeiro momento exporemos e analisaremos a concepção da história do abade calabrés; em seguida nos deteremos na interpretação e no uso da reflexão joaquinita feitos pelo filósofo italiano Gianni Vattimo. Antes, porém, cremos importante dar alguns acenos biográficos.

Joaquim de Fiore nasce aproximadamente em 1130 em Celico, na Calábria, então sob a dominação Normanda. Graças à boa posição social da sua família, consegue estudar em Cosenza, importante centro cultural e político da região. Eremita nas montanhas da Sila, predador laico nos vilarejos calabreses, Joaquim torna-se sacerdote no início dos anos setenta e é nomeado abade de Corazzo em 1177. Em setembro de 1182 chega ao monastério cisterciense de Casamari, no Lázio. Nessa época encontra o papa Lucio III e recebe dele a *Licentia Scribendi*. Os meses que transcorrerá em Casamari serão fundamentais para a reflexão do abade, porque é aqui que o interesse pela história ganha forma com mais clareza: Joaquim começa a trabalhar à redação da *Concordia Novi ac Veteris Testamenti* e do *Expositio in Apocalypsim*, as suas obras mais importantes. O ambiente no qual ele se insere, de resto, não pode deixar de influenciá-lo.

Os cistercienses vinham defendendo com particular força a teologia trinitária contra as idéias propostas pelos mestres da escolástica de Chartres e Paris. Joaquim acolhe e aprofunda essa visão, que não conseguirá sobreviver, porém, aos ataques dos adversários: em 1215, treze anos depois da sua morte, o quarto Concílio lateranense condenará a formulação da trindade dos cistercienses. Profundamente convicto da iminente vinda do fim dos tempos e, portanto, da exigência de escolhas radicais para preparar-se para o juízo final Joaquim decide, no começo dos anos noventa, abando-

* Graduado em Filosofia pela Universidade de Salerno (Itália). Mestrando na PUC-Rio.

nar a Ordem e viver uma nova experiência monástica nas montanhas da Sila junto com alguns discípulos. Funda em Fiore uma nova congregação que obtém o reconhecimento do papa Celestino III e recebe apoio e privilégios do imperador Enrico IV e da imperatriz Costanza. Em 1202 o abade morre na pequena cidade de San Martino di Canale.

A exegese bíblica de Joaquim,¹ exposta na *Concordia Novi ac Veteris Testamenti*, pode ser considerada radicalmente inovadora, embora na tradição precedente o tema da concórdia entre o Antigo e o Novo Testamento tenha sido amplamente estudado e aceito. O problema que o abade calabrés consegue enxergar com clareza, está, porém, no significado dessa concórdia que, além de excluir, de fato, a possibilidade de interpretar a história sucessiva à vinda de Cristo, tinha como seu fundamento a idéia de uma continuidade-descontinuidade entre os textos sagrados, com o Novo Testamento que era visto como superação, desvelamento e realização plena do Antigo.

Escreve Joaquim na *Concordia Novi ac Veteris Testamenti*:

Definimos concórdia uma semelhança de proporção igual entre o Novo e o Antigo Testamento, igual – digo – por quantidade, não por dignidade (*quoad numerum, non quoad dignitatem*), a saber, quando pessoa e pessoa, ordem e ordem, guerra e guerra, olham-se respetivamente, formando um par (*ex parilitate quadam*), como, por exemplo Abraão e Zacarias, Sara e Isabel, Isaac e João Batista, Jacó e Jesus Cristo enquanto homem, os doze patriarcas e os apóstolos iguais a eles por número, e tudo aquilo que pode haver de semelhante. É necessário fazer isso em toda parte onde for possível, não segundo o sentido alegórico, mas segundo a concórdia dos dois Testamentos. É certo que, de ambos, dimana uma única inteligência espiritual. Se entendemos bem, os Testamentos são dois, mas significam um significado só, enquanto mostram, a nós que cremos no Deus vivo, que um só é o Pai, ao qual particularmente compete o Antigo Testamento; um só é o Filho, ao qual, de maneira especial, compete o Novo, um só é o Espírito que dimana de ambos, ao qual particularmente compete a inteligência mística que, como já dissemos, provem dos dois.²

É importante sublinhar, nessa dinâmica, a presença de um elemento dialético que o abade calabrés havia já delineado em um dos seus primeiros escritos, os *Dialogi de prescientia Dei et predestinatione electorum*.

O que caracteriza a perspectiva joaquinita é a idéia de um esquema de correspondências entre os acontecimentos do povo hebreu e os da Igreja: a relação que ele institui não é mais entre dois textos, mas entre dois povos, entre antiga Jerusalém e nova Jerusalém (...). O nexa humildade-perfeição cristã, fundamental para a espiritualidade cisterciense, é subtraído ao horizonte místico-individual para ser projetado em uma perspectiva histórico-salvífica. A História inteira é considerada como um processo regulado pela dinâmica humildade-soberbia: um povo é elevado por Deus; quando, cheio de soberbia, começa a desprezar as leis, Deus o priva da própria graça,

para que ele acabe de ensoberbecer. Um outro povo vê-se submetido a todos os tipos de adversidade e compreende ter sido punido por Deus por causa dos próprios pecados; se, porém, humilhado, começa a fazer penitência, recebe novamente a graça divina.³

É dessa minuciosa e complexa exegese bíblica, que nasce a teologia da história elaborada por Joaquim de Fiore a partir da primeira metade dos anos oitenta. Antes de examiná-la, porém, queremos destacar um aspecto que nos parece importante, a saber, uma certa aplicação da idéia de progresso à história e ao conhecimento. Estes três “termos” estão profundamente vinculados, porque a história trinitária é vista como progresso, como desenvolvimento e aperfeiçoamento não somente da sociedade humana mas também do conhecimento, que visa alcançar as supremas verdades da mensagem divina. Falando a respeito de si mesmo e do valor das suas profecias Joaquim escreve:

nós ainda vemos em parte, e em *modo não claro, como em um espelho* [1 Cor 13, 12], embora, na verdade, o crescimento no decorrer do tempo da parcela que vemos, tem sido necessário. Uma coisa é ver muito, outra é ver tudo. Diversamente se vê a cidade quando ainda está distante um dia de caminho, diversamente quando se chega à sua porta, diversamente quando se entra no seu interior. Nós, pois, que estamos diante da porta, podemos certo afirmar muitas coisas que num tempo eram em parte ou em tudo escondidas; mas não como aqueles que estarão dentro e verão, face a face, quando iniciará a cumprir-se o que está escrito neste capítulo [a referência é ao capítulo 11 do Apocalipse].⁴

Na sua teologia trinitária, que retoma e aprofunda a concepção que Bernardo de Clairvaux já havia defendido contra os escolásticos, Joaquim pretende mostrar a impossibilidade de conceber uma substância divina desvinculada das pessoas como queria Pier Lombardo. O Deus trino – como Joaquim explica no *Psalterium decem chordarum* – não pode ser considerado dividido em três pessoas, pensando que esta divisão seja a mesma que ocorre entre três frutos diferentes por natureza e gênero, nem vê-la como três frutos da mesma planta, que possuem uma natureza só, mas são, todavia, separados pelos respectivos “corpos”, nem olhando-a como três ramos plantados em uma mesma raiz, de modo que esta seja a substância e os ramos as hipóstases. Este último caso é, para Joaquim, o mais insidioso, porque representa exatamente a concepção escolástica de Pier Lombardo. Joaquim julgava-a extremamente perigosa, e acusou o seu autor de *quaternitas*, isto é, de ameaçar a sagrada trindade porque, insistindo com força na separação da essência (ou substância) divina das três pessoas, estava-se na realidade introduzindo um quarto “elemento” na dinâmica Pai-Filho-Espírito Santo.

Qual é, pois, a visão do cisterciense? Para ele Deus é único, mas não singular. Por isso a grande questão é achar um caminho para explicar como as *três* pessoas possam ser *uma*. A solução é encontrada no fato de que cada pessoa está presente, coexiste, ou mais propriamente “in-siste”, nas outras. Isto não quer dizer que se deva ver essa “relação” como algo de puramente “teórico”, imóvel, sem conseqüências “práticas”. Ao contrário: o dinamismo que caracteriza a “in-sistência” não somente constitui a unidade do divino mas também – como veremos – caracteriza a história e

marca o devir concreto do homem, abolindo, dessa forma, a divisão entre história da salvação e história da humanidade. Para explicar a sua teologia da unidade-trindade divina, Joaquim recorre à imagem do Sol que gera luz e calor.

Se, constrangidos pela necessidade, tivéssemos de servir-nos de uma figura visível, então tomamos aquilo que é a mais nobre entre as coisas que são desprovidas de razão: tomamos esta luz (...) da qual (...) emana aquele calor que dá vida a todas as coisas, já que dessa luz, o sol, nasce incessantemente o raio e provém incansavelmente o calor, os quais chegam à terra sem separar-se da fonte da qual vêm. Esta é sem dúvida figura do Filho, que desce para iluminar-nos sem afastar-se daquele Pai que o havia enviado, e figura do Espírito Santo que igualmente nos foi doado com ele (...). [Mas] o sol não pode vir juntamente com o seu raio, enquanto o Pai vem com o Filho, e sem dúvida alguma, também com o Espírito Santo. O Pai não pode estar em lugar nenhum sem o Filho, nem o Filho e o Espírito Santo podem ir em lugar algum sem o Pai, porque em todos os lugares está o Pai, em todos está o Filho, em todos está o Espírito Santo, e todo o Filho está no Pai e o Pai no Filho, todo o Espírito Santo está em ambos, e o Pai e o Filho estão nele pois são uma coisa só. Portanto pode ser dito simples aquele que é verdadeiramente o Deus trino, porque as três pessoas realmente são de tal maneira, que, todavia, uma é nas outras e nenhuma pode ser dividida das outras. E se o raio e o calor do Sol são verdadeiramente duas coisas, e todavia por razão alguma podem ser separadas, quando grande é a cegueira de quem não consegue acreditar no Deus trino, a não ser de afastar da fé a verdadeira unidade? Não podes introduzir uma separação entre calor e esplendor – apesar de não duvidar que eles sejam duas coisas – e entretanto queres romper a substância divina para poder crer no Deus trino?⁵

Como notou Gian Luca Potestà, o abade calabrés modifica a sua teologia quando, na dialética binária que analisamos no segundo parágrafo deste trabalho, insere a terceira fase do devir humano (atribuída ao Espírito Santo) depois da vinda do Anticristo e antes do juízo universal.

Joaquim distingue na história três estados, que correspondem às três pessoas da trindade. A fase do Pai, a primeira, é aquela do Antigo Testamento, da submissão à Lei, a que vai da criação até Jesus Cristo. A segunda era, que Joaquim acredita que esteja para concluir-se na época em que está escrevendo, é a do Filho, do Novo Testamento, da libertação, da graça e da consolidação da Igreja e das suas instituições, esta era será seguida pela terceira e última fase da história humana: a do Espírito Santo. Este estado será o da “maior graça”, da concórdia entre Antigo e Novo Testamento; ele será caracterizado pela plena liberdade, pela verdadeira compreensão das Escrituras e das verdades supremas que elas contêm, graças à inteligência espiritual finalmente livre das correntes da “letra” do texto sagrado, e capaz, agora, de entender a mensagem divina de amor, paz e justiça.

A visão joaquinista altera profundamente a concepção de Santo Agosti-

nho. Uma vez recusada a centralidade da figura de Cristo para privilegiar a dinâmica trinitária, a história não é mais vista como um processo que será fechado pelo segundo advento do filho de Deus, mas como um desenvolvimento, um caminho progressivo que se concluirá com uma época de concórdia, paz, amor, liberdade, marcada por uma profunda e decisiva mudança na estrutura eclesial e na interpretação da Bíblia.

O primeiro dos três estados de que falamos foi sob o tempo da lei (*sub tempore legis*), quando o povo do Senhor, ainda pequeno em relação ao tempo, servia sob os princípios deste mundo, sem conseguir obter a liberdade do Espírito, até que veio aquele que diz: *Se o Filho os libertar, vocês realmente ficarão livres* [Jo 8, 36]. O segundo Estado foi sob o Evangelho e permanece até agora, certamente na liberdade em comparação ao passado, mas não na liberdade em comparação ao futuro (*in libertate quidem respectu preterit, sed non in libertate respectu futuri*). Diz o Apóstolo: *Agora o nosso conhecimento é limitado; limitada é também a nossa profecia. Mas, quando vier a perfeição, desaparecerá o que é limitado* [1 Cor 13, 9-10]. E em um outro trecho: *Pois o Senhor é o Espírito; e onde se acha o Espírito do Senhor aí existe a liberdade* [2 Cor 3, 17]. O terceiro estado será, pois, no fim dos séculos, não sob o véu da letra, mas na plena liberdade do Espírito (*non sub velamine litterae, sed in plena spiritus libertate*) quando, eliminado e destruído o pseudo-evangelho do filho da perdição e dos seus profetas, aqueles que instruirão muitos à justiça serão como o esplendor do firmamento e como estrelas na direção de eternidades perpétuas.⁶

Escreve Karl Löwith:

Joaquim pensa de um modo estreitamente teológico e simultaneamente histórico em termos de um *curso temporis* contínuo em vez de um período de tempo desgarrado. Este curso da história é marcado por transições para fases superiores em que cada fase suplanta a precedente a tal ponto que cada uma tem *in suo tempore* o seu próprio tipo de verdade – como aconteceu com Comte e Hegel – mas no meio do pensamento não histórico da Idade Média.⁷

O “pensamento fraco” (*pensiero debole*) é um conceito fundamental da reflexão do filósofo italiano Gianni Vattimo⁸. E é exatamente dele que devemos partir para analisar a sua leitura de Joaquim de Fiore. No “pensamento fraco”, seguindo o caminho aberto por Nietzsche e Heidegger, afirma-se a necessidade de renunciar a todas as categorias *fortes* da tradição filosófica ocidental, chegando a uma forma de ontologia fraca que pretende reconhecer e aceitar o devir – com todas as suas contradições – na sua factualidade sempre diversa, instável, mutável, sem tentar uma doação de sentido, qualquer que seja, que o transcenda e sem lhe impor formas, dogmas, esquemas fechados de interpretação. Desenvolvendo esse conceito ao longo de anos e se movendo em um contexto marcado pela valorização do niilismo ativo e da pós-modernidade⁹, Vattimo chega a uma profunda redescoberta da experiência religiosa de cunho cristão. A senda que indica o percurso e consente “ligar” religião, fé e filosofia, é encontrada por Vattimo em um dos focos determinantes do cristianismo: a noção

de encarnação, que não é outra coisa senão o radical e extremo *enfraquecimento* da idéia de Deus que, perdendo a sua alteridade originária e suprema, abandonando a própria divindade mais perfeita e distante, faz-se homem, encarna-se em Cristo, entra no mundo e na História, padece o sofrimento e a morte. Torna-se clara a razão pela qual o “pensamento fraco” não pode não se reconhecer na mensagem do cristianismo, nessa concepção de um Deus encarnado e enfraquecido pela própria *kénosis*. Pôr no centro da reflexão teológico-filosófica o conceito de encarnação significa, pois, eliminar a divisão entre história sagrada e história profana, com a primeira que tende a secularizar-se na segunda. Isto quer dizer que não há mais uma diferença entre a história dos homens e a história da salvação. Como Vattimo esclarece em “*Credere di credere*”¹⁰ as duas se fundam uma na outra, porque o caminho para a salvação, agora, não se dá fora do devir concreto do mundo, fora dos gestos, das ações, das escolhas da nossa existência.

É nesse cenário que o pensamento joaquinita pode revelar-se em toda a sua força e atualidade. Vattimo vê nele alguns dos traços mais peculiares e significativos da reflexão filosófica contemporânea: secularização e hermenêutica. Esta, como assinala Aldo Magris¹¹, possui uma poderosa “eficácia secularizadora sobre o texto” (em particular o texto da Bíblia) porque o que ela se propõe é libertar o seu autêntico conteúdo espiritual, enfraquecendo ou eliminando todos os aparados dogmáticos e metafísicos que o acorrentam.

Mas o Deus que se revela como ‘Espírito’ a uma abordagem hermenêutica da Escritura não é mais o ‘sagrado’ da religiosidade pagã nem o ‘totalmente Outro’ ou o ‘Infinito’ (ou seja o ‘Pai’) do filósofo hebraico-bíblico, mas o Deus encarnado.¹²

É esta revelação interpretativa que permite ao filósofo italiano dar o último passo rumo ao que Magris, no artigo citado, chama de atualização da profecia joaquinita. Na terceira e última era da história do mundo, a prática “religiosa” hermenêutica – cujos fundamentos, é bom lembrá-lo, são substancialmente os mesmos da reflexão “laica” e filosófica do “pensamento fraco” – visará incorporar a autêntica mensagem do cristianismo, rejeitando esquemas morais rígidos e repressivos e deixando-se guiar e limitar, como Vattimo escreve em “*Credere di credere*”, por um único princípio: o da caridade, isto é, do respeito e da *pietas* que devem caracterizar o nosso estar no mundo e as nossas relações com o Outro.

¹ As obras de Joaquim de Fiore são de difícil acesso. Para oferecer um instrumento de consulta mais ágil a quem tiver interesse nos seus textos, decidimos citar (as traduções são nossas) a partir do livro de POTESTÀ, G. L. *Gioacchino da Fiore*. Milano: San Paolo, 1999, que, além de uma bibliografia básica, contém uma seleção dos escritos mais significativos e importantes do abade. Entre os estudos fundamentais sobre o pensamento joaquinita lembramos: GRUNDMANN, H. *Studi su Gioacchino da Fiore*. Genova: Marietti, 1989; LUBAC, H. de. *La postérité spirituelle de Joaquim de Fiore*. Paris: Lethielleux, 1979; MOTTU, H. *La manifestazione dello spirito secondo Gioacchino da Fiore*. Genova: Marietti, 1983; LÖWITH, K. *O sentido da História*. Lisboa: Edições 70, 1991; LERNER, R. E. *Refrigerio dei santi, Gioacchino da Fiore e l'escatologia medievale*. Roma: Viella,

1995.

² JOAQUIM DE FIORE. *Concordia Novi ac Veteris Testamenti*. In: POTESTÀ, G. L. op. cit. p. 33.

³ POTESTÀ, G. L. op. cit. p. 14.

⁴ JOAQUIM DE FIORE. *Expositio in Apocalypsim*, quarta parte. In: POTESTÀ, G. L. op. cit. p. 28-29.

⁵ Id. *Psalterium decem chordarum*, livro I. In: POTESTÀ, G. L. op. cit. p. 59-60.

⁶ Id. *Expositio in Apocalypsim*. Cap. 5. In: POTESTÀ, G. L. op. cit. p. 72.

⁷ LÖWITH, K. *O sentido da História*. op. cit. p. 157.

⁸ Ver, por exemplo, VATTIMO-P.; ROVATTI, G. A. (Org.). *Il pensiero debole*. Milano: Feltrinelli, 1995 e a entrevista a Vattimo publicada pela revista *Cult*, n. 44, p. 6-9, março. 2001.

⁹ Ver VATTIMO, G. *O fim da Modernidade. Niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*. Lisboa: Presença, 1997.

¹⁰ Ver VATTIMO, G. *Credere di credere* (Crem em crer). Milano: Garzanti, 1996; VATTIMO, G.; DERRIDA, J. (Org.) *A religião*. São Paulo: Estação Liberdade, 2001.

¹¹ MAGRIS, A. I forti impegni del pensiero debole. In: *aut-aut*, n. 273-274, maggio-agosto. 1996.

¹² Ibid. p. 58.

UM OLHAR SOBRE A RENÚNCIA AO SEXO NO MONAQUISMO DA ALTA IDADE MÉDIA

Bianca Gomes Pereira*

Os monges cristãos ocidentais, sob a perspectiva da continência sexual e alimentar, são objeto de análise desta comunicação. Eles que, percebendo a vida no século como impedimento para uma ascese perfeita, buscavam no interior do claustro as condições de melhor praticá-la. O exercício da sexualidade mostra-se incompatível com a postura ascética por estar vinculado ao pecado original, responsável pela Queda. Castos e portadores de elevada espiritualidade,¹ os monges eram para o medievo os personagens mais capazes de intermediar a relação do mundo terreno com o celestial.

Segundo Jacques Le Goff o homem alto medieval tinha uma acentuada visão pessimista de si.² Era o ser fraco e vicioso, humilhado diante de Deus, sempre pronto a sucumbir à tentação e renegá-Lo. A este fato somavam-se as clivagens existentes na Igreja, que faziam do sagrado atributo dos clérigos e monges os únicos que podiam dedicar-se à oração e ao estudo das Sagradas Escrituras.³

Na Alta Idade Média esboça-se a vinculação do monge com a figura de santidade pessoal e a posse de dons carismáticos e sobrenaturais, elemento fundamental da religião medieval e da relação entre o mosteiro e a sociedade. O santo é o indivíduo “que encarna a mais elevada realização do homem na Idade Média”.⁴ É ele quem estabelece o contato entre o céu e a terra. Primeiro um mártir, é depois, na Alta Idade Média, influenciado pelo asceta oriental, para após encarnar nos poderosos: nos reis, nos bispos, nos monges.

A santidade monástica é de natureza peculiar. A ela não se chega apenas com a morte e os fiéis não têm acesso a esses santos por meio de relíquias, que pertencem a um passado mais ou menos distante ou visitando determinados locais de culto. O monge é um “santo palpável”, um homem vivo, de presença física no hoje. Se não exclusiva, era ao menos privilegiada a relação estabelecida entre vida monástica e santidade, o que sugeria que apenas através do monaquismo “as manifestações da santidade poderiam ainda existir e ser atuantes na vida dos homens”.⁵

Desejamos neste trabalho apresentar o monge como um novo modelo de conduta sexual em vigência na Alta Idade Média, além de personificar concomitantemente um modelo de santidade. A Luxúria e a Gula, bem como o papel do Diabo na tentativa de desviar os “castos de Cristo” de sua missão religiosa, são parte integrante de nosso discurso.

Embora não tenhamos por objetivo a análise mais aprofundada de um documento primário, pautamos nossa abordagem no pensamento de João Cassiano e de Frutuoso de Braga, apresentado, respectivamente, nas **Conferências XXI e XXII** e na **Regra dos Monges**. Originalmente produzidas em regiões e épocas distintas - Cassiano escreve na Gália meridional de inícios do século V e Frutuoso na Península Ibérica de meados do século VII - essas fontes trazem contudo em comum a questão da renúncia à sexualidade e abordam, mesmo que de forma indireta, as dificuldades de

* Aluna do curso de Graduação em História da UFRJ.

se manter a castidade e os conseqüentes desvios de conduta que identificamos ter lugar entre os monges.

A natureza das fontes é um problema considerável para se estudar o monaquismo. Trata-se de um campo de acesso delicado, uma vez que a documentação disponível tem origem nessa mesma cultura. Ou seja, será nos discursos monásticos que tentaremos identificar os sinais das dificuldades e desvios que mencionamos acima.

De Cassiano a Frutuoso persiste a temática do dever do monge de abraçar a castidade, bem como indicações de medidas ascéticas e punições a serem infligidas aos incontinentes. A Regra dos Monges, além de enfatizar a necessidade da renúncia aos prazeres carnaís, indica duras penas àqueles que atendessem aos apelos do corpo. Entendemos este fato como indicio de que as proibições sexuais veiculadas ultrapassam os limites do ascetismo e possuem um caráter modelar. Pensamos na sobriedade alimentar, nos jejuns e açoites como um conjunto de medidas que buscam também enquadrar homens diferentes a um mesmo modelo de comportamento.

Nossas pesquisas inserem-se nas perspectivas da chamada *História Cultural*, um meio de fazer História que não exclui a valorização do cotidiano, desde que sejam estabelecidas “as conexões entre microcortes e sociedade global”.⁶ A aceitação das expressões culturais provenientes das elites e seu interesse pelas manifestações das chamadas massas sem voz,⁷ suas resistências, bem como a preocupação com o conflito social, são fatores que nos levaram a adotar esta visão historiográfica.

Incorporamos ao nosso método de análise o *Paradigma Indiciário* de Carlo Guinzburg, pois melhor nos permite ler e questionar nossa documentação. Trata-se de um modelo interpretativo que vem emergindo desde o século XIX e que se encontra centrado nos resíduos, nos dados marginais considerados reveladores.⁸

Como as definições de *ascetismo* e de *continência* mostram-se fundamentais para nossa argumentação, passamos agora a delimitá-las. Ronaldo Vainfas entende ascetismo como “atitude contemplativa dos que recusavam o mundo (e as relações carnaís) para se dedicarem à oração, em busca da salvação da alma (ascensão, ascese)”. Para continência, apresenta a seguinte tradução: “disciplina própria dos que lutavam pela castidade nos refúgios ou dos que se abstinham de qualquer relação sexual ou ato carnal”.⁹

Segundo Eleanor Duckett, o século IV semeou, o V alicerçou e o VI arquitetou os métodos e maneiras sob as quais os campos do futuro deveriam produzir os frutos do monaquismo cristão.¹⁰ É sob a forma cenobita e regular que o monaquismo se estabelece no Ocidente, a partir do século IV. Nascido depois da era dos mártires, ele pode ser visto como um substituto do martírio, dando continuidade ao seu testemunho não conformista, bem como uma alternativa de consagração a Deus. Muitos dos que abraçavam a vida em clausura, faziam-no como fuga do contato com os cristãos que se iam convertendo superficialmente, acomodados ainda a uma vida meio pagã. Ademais, havia a posição de protesto diante de uma Igreja atrelada ao poder, mundanizada, com bispos inclusive participando de intrigas políticas.

Consoante à perspectiva de análise acima, encontramos em Miccoli uma síntese do pensamento de João Cassiano a respeito das origens das comunidades monásticas. Nela, vemos retratado que após a morte dos apóstolos o fervor da fé dos crentes, principalmente os provenientes dos

povos estranhos, começara a esfriar-se. A maior liberdade concedida aos gentios devido a fragilidade de sua fé nascente passara a contaminar a perfeição da Igreja de Jerusalém, promovendo o relaxamento de sua austeridade. Os que guardaram em si o fervor apostólico abandonaram as cidades em troca da fixação nos subúrbios e locais mais isolados, onde começaram a praticar as regras que os apóstolos haviam estabelecido para todo o corpo eclesiástico. Devido sua abstenção do matrimônio e seu afastamento da vida do mundo, foram chamados *monges* esses homens que adotaram a única forma de vida capaz de dar continuidade a esse modelo de perfeição.

Mesmo considerando esta reconstituição um exagero simplificante, Miccoli sublinha no discurso de Cassiano uma característica que considera básica para a experiência monástica posterior. Trata-se do protesto potencial relacionado à realidade eclesiástica e que figura como consequência da idéia de que o monaquismo teria posse exclusiva do cristianismo autêntico.

O cristianismo da Alta Idade Média não instaurou o pessimismo sexual, mas conferiu ao mesmo contornos definitivos. Se no paganismo considerações médicas também justificavam a renúncia ao sexo,¹¹ fora a religião cristã a responsável pela relação entre carne e pecado. Entre os tempos evangélicos e o triunfo do cristianismo no século IV, a difusão de conceitos como carne, fornicção e concupiscência e a sexualização do pecado original, juntamente com o aparecimento entre os cristãos do ideal de castidade do monaquismo do deserto, asseguraram o êxito desta nova ética sexual.¹²

O cristianismo medieval diaboliza a carne e o corpo; percebe a encarnação como a humilhação de Deus e considera o corpo a prisão da alma. Como os aspectos sexuais consistem no horror a este invólucro, persegui-lo é condição fundamental para o alcance da perfeição espiritual. Entretanto, a salvação exige a redenção conjunta do corpo e da alma. Espírito e matéria não se opunham, numa evidência da dificuldade de se separar essas categorias na Idade Média. O corpo era lugar de constituição da própria condição humana. Era sob a forma corpórea que, após a morte, a alma se apresentava para cumprir seu destino.¹³

O monge tem uma relação tanto com Deus como com o Diabo, de quem é o alvo principal. Carlos Nogueira o retrata como “o inimigo implacável de Jesus e seus discípulos, tramando incessantemente a ruptura da fidelidade ao Senhor e pondo a perder os seus corpos e almas”. Seres espirituais, mas capazes de assumir forma corpórea na terra, os demônios seriam dotados de um grande poder, fazendo as pessoas sentirem-se vítimas de forças além de seu controle.¹⁴ Entretanto, com base no mesmo autor, percebemos este poder de certa forma limitado posto que nos informa que a confiança em sua fé e no triunfo desta coroava os monges com a capacidade de oporem-se ao inimigo de suas almas. Mesmo porque a permissão de colocarem os cristãos à prova era dada pelo próprio Deus a fim de que “estes pudessem cobrir os espíritos malignos de vergonha e, ao mesmo tempo, reforçar a sua própria fé.”¹⁵

Sendo o exercício da sexualidade incompatível com a ascese monástica, entregar-se aos prazeres carnavais era cometer o pecado da Luxúria. Ao seu lado estava o pecado da Gula, ou seja, o consumo de alimentos em excesso, que o Diabo costumava usar para armar teias com as quais faria do santo monge presa sua. Então, a parcimônia alimentar devia também ser observada e o jejum traduzia-se em importantíssima medida ascética

contra essas faltas. Ao formar-se a lista dos pecados capitais, fato iniciado no âmbito do monaquismo do século V, elas normalmente aparecem juntas. São, de acordo com Foucault, dois vícios naturais e, consequentemente, de difícil livramento. Ademais, requerem a participação do corpo não só para a formação, mas também para a realização, além de terem vínculos diretos de causalidade: o desejo de se cometer atos luxuosos é despertado num corpo cumulado de alimentos.¹⁶

Mas o jejum, ao contrário da abstinência do sexo, não é um bem essencial.¹⁷ A continência alimentar é mais aconselhada que ordenada. Sua observância traz benefício, mas não praticá-la não resulta em castigo. A *Conferência XXII*, intitulada *As Ilusões da Noite*, registra a explicação dos motivos que levam um monge a ter poluções noturnas mesmo após prolongados jejuns. É atribuído ao referido acontecimento três causas básicas: o acúmulo no corpo, produzido com os excessos alimentares anteriores ao jejum, a falta de vigilância da mente e a inveja demoníaca frente ao desejo do monge de adquirir a pureza perpétua da castidade.

Contrastando esta à *Conferência XXI*, intitulada *O Repouso de Pentecostes*, na qual a questão do jejum é amplamente discutida, percebemos que Cassiano dá ênfase aos esforços contínuos que o monge devia fazer para guardar-se em castidade. Entretanto, o equilíbrio não devia ausentar-se do cotidiano do claustro. A prática ascética do jejum não era para ser transformada em orgulho espiritual. Havia que se manter a sobriedade alimentar e a vigilância constante, pois o Diabo estava sempre pronto para atacar.

O discurso frutuoso é bastante contundente em relação à renúncia sexual monástica. Parte significativa da *Regra dos Monges* é dedicada ao assunto, embora de acordo com seu biógrafo ela tenha sido escrita para “jovens desejosos de desprender-se de tudo e entregar-se totalmente a Deus e a seu serviço”.¹⁸ Ao referir-se às práticas ascéticas, Frutuoso emprega um tom vigoroso e severo, prescrevendo duras penas aos incontinentes, que deviam ter a carne fustigada por jejuns e açoites.

É patente na fonte a preocupação em se evitar o contato sexual entre os monges. A prudência, a moderação e o pudor são listados como adorno do hábito monacal. O leito não devia jamais ser compartilhado com outro enclausurado, tendo inclusive os monges de estarem posicionados a uma distância segura uns dos outros, para que a proximidade dos corpos não alimentasse *os incentivos da paixão*.¹⁹ Uma vez comprovadas as acusações contra si, “o apaixonado por meninos ou jovens ou o que for surpreendido beijando-os ou em qualquer ocasião vergonhosa”,²⁰ seria açoitado publicamente e perderia a tonsura. Após ter seu rosto salivado por todos os outros monges, ele seria preso com grilhões de ferro e encarcerado por seis meses, período durante o qual seria alimentado apenas três vezes por semana, com um pouco de pão e água.

Embora cada um desses autores possuísse um público distinto, para o qual proferiram seus discursos em épocas, sociedades e locais diferentes, não devemos nos esquecer de que se tratam de documentos de caráter normativo que circularam, foram lidos e adotados em vários mosteiros ocidentais na Alta Idade Média.

Compreendemos as proibições sexuais não apenas como medidas ascéticas, mas como tentativa de enquadrar homens diferentes a um mesmo modelo de comportamento sexual e de santidade. Nosso pensamento identifica-se com aquele que encontramos em José Carlos Rodrigues quando o autor se refere à provisoriidade das punições monásticas. Ao come-

terem os monges algum ato que ferisse a regra que um dia haviam abraçado e jurado cumprir fielmente, eles podiam ser punidos até mesmo com o flagelo de seus corpos; podiam inclusive ser separados provisoriamente da comunidade a fim de se purificarem. Entretanto, cumprido o período penitencial, eram reintegrados à rotina do lugar.²¹

Nas Conferências, Cassiano demonstra estar preocupado em transmitir aos monges a responsabilidade de cada um em garantir uma atitude de moderação constante, para assim galgar os degraus de uma ascese perfeita. Em se tratando de Frutuoso, a preocupação em se evitar o contato carnal entre os enclausurados é perceptível na ênfase dedicada às penalidades infligidas aos incontinentes.

Ao se confundir a autenticidade da vida apostólica com o esquema monástico de perfeição, o mosteiro era mais que o lugar de habitação desses santos: era o único lugar possível para o desenvolvimento deste modo de vida, o caminho da salvação por excelência. Lá se vivia sujeito a um regra, dentro de um modelo de comportamento e de relações que supostamente orientavam o ascetismo desses homens e o cumprimento dos preceitos monásticos.

Grandes eram os ataques à santidade dos cenobitas e incessantes as tentações que visavam macular o modelo de conduta sexual representado por eles, que nem sempre podiam suportar a castidade. Contudo, recorrendo aos apóstolos, Cassiano diz que a plenitude da perfeição não se encontra na continência puramente exterior, mas na voluntária e invisível pureza do coração. Então, se em determinados momentos os monges não se enquadravam ao modelo de santidade e castidade que deviam representar, jejuns e açoitos os colocavam novamente no irreversível caminho da perfeição espiritual.

¹ A espiritualidade é um conceito moderno utilizado a partir do século XIX e que exprime, para a maioria dos autores, a dimensão religiosa da vida interior. Também envolve um conhecimento ascético que “conduz, pela mística, à instauração de relações pessoais”. VAUCHÉZ, A. *A Espiritualidade na Idade Média Ocidental: séculos VIII a XIII*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995. p. 22.

² LE GOFF, J. *O Homem Medieval*. Lisboa: Presença, 1989. p. 11.

³ VAUCHÉZ, A. op. cit. p. 22.

⁴ LE GOFF, J. op. cit. p. 24.

⁵ MICCOLI, Giovanni. Os Monges. In: LE GOFF, J. *O Homem Medieval*. Lisboa: Presença, 1989. p. 39.

⁶ VAINFAS, Ronaldo. História das Mentalidades e História Cultural. In: CARDOSO, Ciro Flamarion, VAINFAS, Ronaldo (Org.). *Domínios da História: Ensaios de Teoria e Metodologia*. Rio de Janeiro: Campus, 1997. p. 148.

⁷ Embora não desconhecamos que os monges integravam um segmento social privilegiado na Idade Média, identificamos nossos personagens como “sem voz” devido ao fato deles estarem comprometidos, pelo voto de obediência, a abraçar de forma incondicional a doutrina adotada no mosteiro em que fossem aceitos.

⁸ GINSBURG, Carlo. *Mitos, Emblemas e Sinais: morfologia e história*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

⁹ VAINFAS, Ronaldo. *Casamento, Amor e Desejo no Ocidente Cristão*. São Paulo: Ática, 1986. p. 86-87.

¹⁰ DUCKETT, Eleanor Shipley. *The Gateway to the Middle Ages*. Michigan: The University of Michigan, 1961. p. 2.

¹¹ ROUSSELLE, Aline. *Pornéia: Sexualidade e Amor no Mundo Antigo*. São Paulo: Brasiliense, 1984.

¹² Clemente de Alexandria primeiro relacionou o pecado original com o ato sexual, mas é Agostinho quem, através da concupiscência, faz essa ligação definitiva. Entre os anos finais do século IV e inícios da centúria posterior, ele afirma ser a concupiscência a responsável pela transmissão do pecado original. LE GOFF, J. *O Imaginário Medieval*. Lisboa: Estampa, 1998. p. 161.

¹³ RODRIGUES, José Carlos. *O Corpo na História*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 1999. p.55.

¹⁴ NOGUEIRA, Carlos R. F., *O Diabo no Imaginário Cristão*. São Paulo: EDUSC, 2000. p. 24-26; 46-50.

¹⁵ Ibid. p. 32.

¹⁶ FOUCAULT, Michel. O Combate da Castidade In: ARIËS, P., BÉJIN, A. *Sexualidades Ocidentais: contribuições para a história e para a sociologia da sexualidade*. São Paulo: Brasiliense, 1985. p. 26.

¹⁷ Entenda-se por *bem essencial* uma prática que deve ser mantida ininterruptamente, não sendo possível desprezá-la sem fatalmente cair no mal. O não cumprimento de uma ordem imperativa conduz à morte, pois caracteriza um *mal essencial*, a quem não se pode conceder nenhum tempo. Conferência XXI, capítulo XIV.

¹⁸ FRUTUOSO. Regra dos Monges. In: CAMPOS RUIZ, Julio, ROCA MELIA, Ismael (Ed.). *Santos Padres Españoles II. San Leandro, San Isidoro e San Fructuoso. Reglas monásticas de las Sentencias*. Madrid: BAC, 1971. p. 5.

¹⁹ Ibid. p. 155-156. Capítulo XVI, *De como evitar los vicios*.

²⁰ Ibid. p. 154-155. Capítulo XV, *Del Mentiroso, del ladrón, del que hiere a los monjes*.

²¹ RODRIGUES, José Carlos. op. cit. p. 54.

LEITURA DO QUATTROCENTO: DONATELLO

Tamara Quírico*

*O lo spirito di Donato opera nel Buonarroto,
o quello di Buonarroto anticipò di operare in Donato*
(Vita di Donato scultore fiorentino)

Este artigo propõe comentar de forma sucinta as mudanças ocorridas na arte do *Quattrocento*, bem como a permanência de valores ainda ligados à tradição medieval, através especialmente da análise do desenvolvimento artístico de Donatello (1386-1466). O enfoque será dado particularmente a uma das mais conhecidas obras do escultor florentino, o *David*, finalizada em ca. 1434, e que atualmente consta da coleção do Museo del Bargello, em Florença. Donato de' Bardi, juntamente com Masaccio (1401-1428) e Filippo Brunelleschi (1377-1446), constitui a chamada trindade artística do início do século XV; os três artistas, em suas respectivas áreas de atuação, são considerados os iniciadores do Renascimento.

O termo *Renascimento* foi criado pelo pintor e historiador Giorgio Vasari na segunda metade do século XVI. Queria com isso expressar a retomada da arte, da cultura e do pensamento clássicos, a *renovatio* da Roma antiga, que se intensifica no início do *Quattrocento*. Por volta de 1402, por exemplo, Donatello, que trabalha na chamada *juventude* do Renascimento – como define Vasari –, vai a Roma juntamente com seu companheiro Brunelleschi, a fim de estudar as ruínas dos monumentos romanos, bem como para adquirir esculturas clássicas para pesquisas posteriores. Brunelleschi detém-se no estudo da arquitetura, Donatello especialmente no da escultura, pois, como escreve Antonio Manetti¹, Brunelleschi nunca teve confiança no talento arquitetônico de seu companheiro – à arquitetura Donatello “jamais abriu os olhos”².

O oposto exato de seu talento escultórico. Escreve mesmo Vasari sobre Donatello:

E tinham as obras suas tanta graça, desenho e bondade, que foram consideradas mais semelhantes às excelentes obras dos antigos Gregos e Romanos, do que aquelas de qualquer outro jamais o tenham sido.³

No entanto, a solução encontrada não apenas por Donatello, mas também pelos outros artistas do Renascimento, não pode ser resumida a uma simples semelhança com as obras greco-romanas, muito menos à mera imitação, como consta do *Libro di Antonio Billi*. Essa questão porém será melhor considerada adiante.

De acordo com o pensamento predominante na época de Vasari, ocorreria uma ruptura na arte greco-romana, ocasionada pelas invasões germânicas (daí a origem do termo *gótico*, talvez cunhado pelo próprio Vasari, como sinônimo de decadente, defeituoso e bárbaro). O hiato de mil anos que constitui a Idade Média seria, portanto, um período obscuro e arruinado; apenas a partir de finais do século XIII e início do XIV, com a pintura de Cimabue e Giotto⁴, a arte se liberta da *maniera greca* – o estilo bizantino que tanta influência teve sobre toda a arte medieval do Ocidente –, retomando a herança latina perdida desde a queda de Roma.

* Mestranda do curso de História da Arte IFCH/Unicamp.

Na verdade, o pensamento clássico mantém-se, de certa forma, presente em toda a cultura medieval, aflorando com maior intensidade em certos períodos, como por exemplo durante o Renascimento carolíngio, no século IX⁵. A Renascença italiana do século XV poderia ser entendida, nesse sentido, como a última etapa de um processo que, de uma forma ou de outra, sempre buscou o resgate de uma herança clássica⁶. O que ocorre é uma diferente forma de abordagem: para o homem medieval, o estudo dos textos clássicos era um meio de aprendizagem com fins eminentemente morais e religiosos. O humanismo renascentista recomenda a leitura desses mesmos clássicos pelo “simples reconhecimento de sua excelência intrínseca e formal”⁷.

Considera-se que a *Rinascità*, a partir do século XV, iniciou-se com o estudo das ruínas da Roma antiga, especialmente por Brunelleschi, bem como pela descoberta de obras greco-romanas recuperadas na época. A bem dizer, mais do que obras genuinamente antigas, os primeiros renascentistas, dentre eles o próprio Donatello, voltaram-se especialmente para os artistas medievais de maior inspiração clássica, como os Pisano, Cavallini e Giotto⁸. Além do mais, essa *renovatio* do pensamento clássico dá-se de maneira subjetiva, de modo que o resgate ocorre segundo o que cada artista entende como cultura clássica. Por isso a diversidade da arte do período, assim como divergências entre os gostos dos artistas⁹. Embora estudassem as mesmas ruínas, Donatello e Brunelleschi buscavam objetivos muito diversos.

Uma das grandes mudanças que se verificam entre a Idade Média e o Renascimento, ao menos no que concerne à figura do artista, é uma maior valorização do mesmo enquanto instância criadora. Inicialmente visto como simples artesão, cujo trabalho era considerado menor por lidar diretamente com as mãos, e não apenas com o intelecto, agora o artista conquista um lugar de destaque na sociedade humanista da época; já Alberti sugeria, em seu *De pictura*, que os artistas fossem também homens de letras, conhecedores dos clássicos, dos textos bíblicos e ainda de quaisquer outros campos do conhecimento que lhes pudessem ser úteis para a melhor realização da obra de arte. O artista não está mais preso apenas a cânones preestabelecidos para a composição, mas passa a ter papel fundamental na elaboração da obra¹⁰. O homem, anteriormente indigno e pecaminoso, passa a ser o centro de toda a Criação, a medida de todas as coisas¹¹. A arte deixa de ser fundamentalmente anônima, e a criação artística sai do âmbito do universal para o particular. E no Renascimento, o homem faz-se universal.

Naturalmente, essa mudança de pensamento com relação ao homem não ocorre de forma abrupta. O processo deu-se de forma quase contínua durante o século XIV, através da redescoberta da literatura antiga por poetas, filósofos e humanistas. Também nas artes visuais pode-se perceber essa alteração. Um bom exemplo disso é a pintura de Giotto¹².

Esta nova postura em respeito ao artista está bem expressa numa obra literária já do Maneirismo: as *Vite* dos artistas italianos, a partir de Cimabue e culminando em Michelangelo. Escrita por Vasari e publicada inicialmente em 1550, demonstra o valor que adquire a biografia do artista, até mesmo para uma maior compreensão de sua produção artística¹³. A inclusão de sua própria autobiografia na segunda edição do livro (1568) demonstra a importância que Vasari dava a si mesmo no contexto artístico de sua época, e reflete a tomada de consciência dos artistas com relação ao seu papel no meio social em que conviviam.

Voltemo-nos agora especificamente à tríade artística do *Quattrocento*. Brunelleschi, Masaccio e Donatello iniciam seus estudos num período ainda dominado pelo gosto gótico¹⁴. Distanciam-se progressivamente do estilo predominante na época, para criar uma arte com características próprias. Introduzem o rigor científico na arte: a fundamentação teórica da perspectiva, o estudo da anatomia, a pesquisa do natural¹⁵. Buscando, cada um à sua maneira, o restabelecimento de uma cultura clássica, encontram no passado histórico a resposta às suas inquições. A História, em que a ação de cada indivíduo e a carga moral que cada ato implica têm importância fundamental para a determinação do próprio espaço circundante¹⁶.

Assim desenvolve Donatello suas pesquisas, voltando-se para o passado histórico do povo toscano. Inicia seu aprendizado artístico na *bottega* de Ghiberti, a quem talvez tenha auxiliado nas portas do Batistério de Florença, mas é sem dúvida sua viagem a Roma com Brunelleschi o ponto fundamental e também o de maior importância em seu desenvolvimento como escultor. Seu *David*¹⁷ reflete os resultados do estudo das obras clássicas, mas interpretadas segundo sua própria visão¹⁸: a figura possui uma certa imponência, uma consciência moral do que o ato de vencer Golias representa. O *contrapposto* da pose do rapaz, as proporções anatômicas, a composição da escultura (fechada em si mesma, não desviando o olhar do observador para além da própria obra), indicam uma mudança de pensamento e atitude por parte do artista.

Em contrapartida, a delicadeza que emana de toda a figura – nos gestos, na pose, no rosto e na expressão – além do detalhismo em certos pontos da escultura, especialmente na área da cabeça de Golias, denotam a impregnância do gosto característico do Gótico internacional, que mantém-se, com maior ou menor intensidade, em toda a produção artística de Donatello, intensificando-se em suas obras finais. O modelado da figura é muito suave. A anatomia, correta, não modula a luz; esta parece “escorrer” sobre a figura, sem determinar os volumes. Com um rosto tímido, o David não apresenta toda a força moral de outras obras do escultor, como ocorre por exemplo no São Jorge, de ca. 1416, sobre o qual comenta Vasari:

(...) na testa da qual conhece-se a beleza na juventude, o ânimo e o valor nas armas, uma vivacidade confiantemente terrível e um maravilhoso gesto de mover-se dentro daquela pedra. E certo nas figuras modernas não se viu ainda tanta vivacidade, nem tanto espírito em mármore, quanto a natureza e a arte operaram com a mão de Donatello nesta.¹⁹

Pouco antes de esculpir o David, entre 1431 e 1433, Donatello retorna à Cidade Eterna, com o mesmo propósito de analisar as ruínas clássicas. No entanto, seu estado de espírito já é outro. A introspecção do David e o ligeiro vacilar na atitude já denotam uma crise dos valores clássicos anteriormente exaltados por Donatello, uma crise que se agrava até explodir no intenso expressionismo de algumas de suas obras finais, como a Madalena²⁰, perpassada por um profundo sentimento religioso²¹. Aqui, não é o David representado como símbolo do orgulho florentino, como será considerada mais tarde a célebre escultura de Michelangelo. Aqui, é um jovem rapaz, quase um menino, consciente de seu gesto, ainda que demonstre uma fragilidade física e uma forte timidez.

Em oposição a ela, a figura homônima de Michelangelo apresenta-se nos no auge de sua juventude e de sua força física. Cita Renée Arbour a seu respeito:

Do bloco selvagem libertará *David*, vencedor mesmo antes do combate. Herói cheio de orgulho e de cólera, esquecido do medo humano na sua força inumana e esquecido da morte como da impossível derrota.²²

O *David* de Donatello celebra ainda o herói cristão; Michelangelo faz do herói cristão um herói grego. Nessa etapa de sua vida, Buonarrotti ainda não conhecera a forte e pungente crise espiritual que tanto afetaria a maturidade de suas obras, crise análoga à que vivenciara Donatello ao fim de sua vida, e que já se insinua no *David*.

Ou o espírito de Donatello opera no Buonarrotti, ou aquele do Buonarrotti antecipou-se em operar em Donatello.

Cita Vasari com precisão na vida de Donatello²³. Contra essa comparação a Michelangelo, citada pelo autor das *Vite*, escreve Pope-Hennessy:

No século XVI era comumente comparado a Michelangelo, mas historicamente a comparação não tem significado. A distinção albertiana entre escultura e modelagem, com a qual estava de acordo também Michelangelo, era estranha a Donatello, que, quando esculpia, aplicava conscientemente às estátuas e aos relevos por ele produzidos as propriedades pictóricas da escultura modelada. Ele não se pode comparar a nenhum artista (...).²⁴

Entretanto, a comparação é pertinente quando se pensa não na técnica, mas na genialidade da elaboração, na maneira com que ambos os artistas enfrentavam o problema da criação artística. Em suas respectivas épocas, são únicos em sua arte. Ambos deixam transparecer seus embates internos em suas obras, ambos alteram nossa percepção do mundo de forma definitiva.

Aconteceu muitas vezes na história humana que os maiores artistas não tenham expressado as exigências, os estados de ânimo, o sonho de vida da época que se iniciava com eles, mas da que se estava concluindo – e por vezes tragicamente – sob seus olhos: (...) Donatello conclui a história e a mentalidade da república florentina do Trecento e do primeiro Quattrocento, com a sua religiosidade endêmica e profunda, o seu estoicismo, o seu complexo de resignação ao sofrimento e de volitivismo, o seu dominadíssimo orgulho pelo próprio caráter e pela própria individualidade, a sua enorme coragem criativa coletiva.

Comenta Castelfranco sobre a permanência de valores góticos em Donatello²⁵. *Renovatio* da Roma clássica, sim, mas segundo uma ótica cristã ainda impregnada por reminiscências de um pensamento medieval.

Bibliografia

- ALBERTI, L.B. *Da pintura*. Trad. Antonio Mendonça. 2. ed. Campinas: Unicamp, 1992.
- ARBOUR, R. *Miguel Ângelo*. Trad. Adelaide Costa. Lisboa: Verbo, 1973.
- ARGAN, G.C. *Clássico anticlássico: o Renascimento de Brunelleschi a Bruegel*. Trad. Lorenzo Mammì. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- _____. *Storia dell'arte italiana*. 19. ed. Florença: Sansoni, 1984. V. 2 e 3.
- CASTELFRANCO, G. *Donatello*. Florença: Giunti Martello, 1981.
- HALL, J. *A history of ideas and images in Italian art*. Londres: John Murray,

1997.

LE GOFF, J. *Os intelectuais na Idade Média*. Trad. Margarida Correia. Lisboa: Gradiva, 1984.

LETTS, R.M. *História da arte da Universidade de Cambridge: o Renascimento*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

PANOFISKY, E. *Estudos de iconologia*. Trad. Olinda de Sousa. 2. ed. Lisboa: Estampa, 1995.

PLAZAOLA, J. *Introducción a la estética*. Madri: BAC, 1973.

POPE-HENNESSY, J. *Donatello*. Trad. Giovanna Ragionieri. Florença: Cantini, 1985.

QUÍRICO, T. Giotto: prelúdio da Renascença. *Revista Universa*, Brasília, v. 7, n. 2, junho. 1999.

RACHUM, I. *The Renaissance: an illustrated encyclopedia*. Londres: Octopus, 1979.

SCHNOOR, G. *Apostila de História da Arte: o Renascimento*. Rio de Janeiro: 1994.

VASARI, G. *Le vite dei più eccellenti pittori, scultori ed architetti*. 3. ed. Roma: Newton & Compton, 1997.

¹ Autor da *Vita* de Brunelleschi, escrita em ca. 1472.

² “(...) e Donatello senza mai aprire gli occhi alla architettura, e Filippo non gli comunicò mai tale pensiero, o perché e' non si vedesse atto Donato, o forse non si difidava di giungere tali cose, veggendo a ogni ora più le sue difficoltà”. Apud POPE-HENNESSY, J. *Donatello*. Trad. Giovanna Ragionieri. Florença: Cantini, 1985. p. 22.

³ “Et ebbono le opere sue tanta grazia, disegno e bontà, ch'oltre furono tenute più simili all'eccellenti opere degli antichi Greci e Romani, che quelle di qualunque altro fusse già mai”. Cf. *Le vite dei più eccellenti pittori, scultori ed architetti*. 3. ed. Roma: Newton & Compton, 1997. p. 351. Também Alberti, no Prólogo de seu *De Pictura*, comenta: “(...) compreendi que em muitos homens, mas principalmente em ti, Filippo, no nosso queridíssimo escultor Donato e em outros como Nencio, Luca e Masaccio, existe engenho capaz de realizar qualquer obra de valor e de rivalizar com qualquer artista antigo e famoso”. *Da pintura*. Trad. Antonio Mendonça. 2. ed. Campinas: Unicamp, 1992. p. 67-68. E ainda no *Libro di Antonio Billi* (escrito na primeira metade do século XVI): “Donato fiorentino detto Donatello, scultore da essere connumerato fra gli antichi, mirabil in composizione e in varietà e nell'ordine e nel situare delle figure le quali tutte appaiono in moto, fu grande imitatore degli antichi”. Apud POPE-HENNESSY, J. op. cit. p. 22-23.

⁴ Para Vasari, os primeiros renascentistas, integrantes da *infância* do Renascimento.

⁵ Deve-se no entanto atentar para o fato de que Carlos Magno, ao buscar um retorno à Antiguidade clássica – levando à capital de seu império os espólios de Roma –, encontrou em especial obras de arte bizantinas, e não arte genuinamente romana. Sobre o tema específico da permanência da iconografia clássica na arte medieval, cf. PANOFISKY, E. *Estudos de iconologia*. Trad. Olinda de Sousa. 2. ed. Lisboa: Estampa, 1995.

⁶ Comenta Jacques Le Goff que o humanismo dos intelectuais do século XII não precisou esperar pelo Renascimento italiano para adquirir a dimensão “em que o gosto estético pelas formas se alia ao amor pelas proporções verdadeiras”. LE GOFF, J. *Os intelectuais na Idade Média*. Trad. Margarida Correia. Lisboa: Gradiva, 1984. p. 60.

⁷ Cf. PLAZAOLA, J. *Introducción a la estética*. Madri: BAC, 1973. p. 59. No entanto, comenta ainda Plazaola que “a necessidade de uma união íntima entre a doutrina e a beleza formal foi uma das conquistas mais notáveis da reforma humanista”. Ibid. p. 63.

⁸ Na Itália, as ruínas da arte antiga podiam ser vistas em quase todas as localidades.

Assim, tornava-se quase inevitável a influência, mesmo que inconsciente, da cultura clássica sobre os artistas durante a Idade Média, principalmente no *Duecento* e no *Trecento*.

⁹ O estilo de Donatello é tão particular, que comenta Pope-Hennessy: “No momento em que deixou Florença por Pádua [em 1443], ele era o representante de um estilo realístico totalmente oposto ao da corrente idealista da pintura de seu tempo”. POPE-HENNESSY, J. op. cit. p. 13.

¹⁰ Essa mudança, no entanto, não deve ser supervalorizada. Maior liberdade nesse momento do que em relação à Idade Média, quando ao artista cabia apenas o trabalho de “traduzir em termos visuais os ditames de teólogos e humanistas”. HALL, J. *A history of ideas and images in Italian art*. Londres: John Murray, 1997. p. 277. No entanto, o artista não está livre para expressar-se como deseja. O trecho de uma carta de instruções de Isabella d'Este a Perugino, com relação a uma encomenda sua ao pintor, é bastante eloquente a esse respeito: “Se acreditais haver figuras demais, podes reduzir o número, contanto que as principais permaneçam (...) mas estás proibido de introduzir qualquer coisa de sua própria imaginação”. Apud HALL, J. op. cit. p. 267. Diz ainda Hall ser Michelangelo, no teto da Capela Sistina, o primeiro artista a ter total liberdade de criação: “Ele [o Papa Júlio II] deu-me uma nova comissão para fazer o que eu quisesse, qualquer coisa que me agradasse”, escreveria o artista posteriormente. Apud HALL, J. op. cit. p. 278.

¹¹ “E como para nós o homem é a coisa mais conhecida, talvez Protágoras, ao dizer que o homem era a dimensão e a medida das coisas, entendesse que todos os acidentes das coisas podiam ser conhecidos, comparadas com os acidentes do homem”. ALBERTI, L.B., op. cit. p. 88.

¹² Sobre esse tema, ver, por exemplo, QUÍRICO, T. Giotto: prelúdio da Renascença. *Revista Univera*, Brasília, v. 7, n. 2, junho. 1999, em que trato também, de forma bastante sucinta, da influência que a Peste Negra teve sobre a arte. Embora, por um curto período após 1348, pareça haver um certo “retrocesso” na representação artística, onde o melhor exemplo é a pintura de Andrea Orcagna, num segundo momento a crença no homem e na natureza retoma força, assim como a idéia de um Deus benevolente.

¹³ Diz Alberti que a composição de uma obra não lida apenas com a superfície a ser trabalhada, mas engloba também a história pessoal de cada artista.

¹⁴ A influência gótica é visível nas primeiras obras de Donatello, como por exemplo em Seu *David* de mármore, esculpido entre 1408 e 1409, atualmente no Museo del Bargello. A figura, na qual o Rei profeta é representado pela primeira vez com traços bastante juvenis, é alongada, delicada, com os olhos amendoados tão comuns nas esculturas do Gótico, além de apresentar um trabalho de panejamento artificioso, francamente inspirado em modelos medievais.

¹⁵ Escreve Vasari, por exemplo, a respeito do *David* de Donatello: “La quale figura è tanto naturale nella vivacità e nella morbidezza che impossibile pare agli artefici che ella non sia formata sopra il vivo”. VASARI, G. op. cit. p. 354. É importante ressaltar, no entanto, que a representação cuidadosa do natural já existia entre os medievais, intensificando-se especialmente no Gótico. Na verdade, o naturalismo que marca o início do Renascimento poderia ser visto como uma simples continuação de uma tendência gótica. Mas as intenções dos artistas eram muito diversas. Na Idade Média, o principal era o valor simbólico dos objetos; a representação detalhista visava à “fiel imitação à criação de Deus”. Por outro lado, no Renascimento “a natureza não existia para ser contemplada com enlevo e copiada, mas para ser examinada e compreendida”, ou seja, com visão científica, e não religiosa. LETTS, R.M. *História da arte da Universidade de Cambridge: o Renascimento*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar, 1981. p. 05.

¹⁶ Diz Argan que “l'antico non è un repertorio di modelli da imitare, ma la coscienza storica del passato e del suo inevitabile rapporto col presente (...)”. L'antico è la vera storia”. ARGAN, G. C. *Storia dell'arte italiana*. 19. ed. Florença: Sansoni, 1984. V. 2. p. 84-85.

¹⁷ “Un David ignudo quanto il vivo”, segundo a descrição de Vasari. O comentário do

escritor florentino com relação à obra de Donatello possivelmente deve-se ao fato de ser o *David* o primeiro nu em estatuária do Renascimento. Na pintura, Masaccio já havia revolucionado cerca de uma década antes, ao colocar o menino Jesus nu no colo da Virgem (*Madonna e Sant'Anna*, atualmente no Uffizi), e também ao representar as figuras nuas de Adão e Eva na *Expulsão do Paraíso*, na Capela Brancacci, em Florença. São esses os primeiros nus desde a Roma antiga. VASARI, G. op. cit. p. 354.

¹⁸ Visão esta que se afasta mesmo dos ideais dos outros artistas contemporâneos. Cf. supra, nota 9.

¹⁹ "(...) nella testa della quale si conosce la bellezza nella gioventù, l'animo et il valore nelle armi, una vivacità fieramente terribile et un meraviglioso gesto di muoversi dentro a quel sasso. E certo nelle figure moderne non s'è veduta ancora tanta vivacità, né tanto spirito in marmo, quanto la natura e l'arte operò con la mano di Donato in questa". VASARI, G. op. cit. p. 353. Em toda a figura, mas particularmente na cabeça, percebem-se já os resultados do estudo da escultura clássica. "Esta testa alta, este nariz sutil e decidido das ventas sensíveis e ressaltadas, o olho com uma marcada angulação lateral sob o arco franco e ressentido das sombrancelhas nos reconduzem à arte helenística", comenta Castelfranco. *Donatello*. Florença: Giunti Martello, 1981. p. 18.

²⁰ Comenta Argan sobre a *Madalena*: "(...) é a imagem alucinante da angústia que hoje chamaríamos existencial: da autodestruição, do dissolver-se da forma humana em uma matéria que por sua vez desagrega-se em uma luz sem raio, morta". ARGAN, G. C. op. cit. p. 133.

²¹ "A arte do último Donatello, do decênio ou pouco mais de seu retorno a Florença até o fim de sua vida, já se afirma aqui plenamente. Vem nos perguntar se pode (...) ser chamada expressionista. (...) o sentido implícito do termo pode ser aceito, desde que se tenha sempre presente a causa definidíssima histórica e psicologicamente da pateticidade deformante de Donatello, isto é o sentido cristão da dor (...). Isoladas do contexto humano, abstraídas de seu momento histórico, de seu drama, as figuras de Donatello de '50 em diante [a *Madalena* foi esculpida entre 1553 e 1555] muitas vezes não vivem mais conosco, tornam-se signos de sofrimento físico, que nos perturbam mais do que nos comovem", escreve Giorgio Castelfranco. op. cit. p. 65.

²² ARBOUR, R. *Miguel Ângelo*. Trad. Adelaide Costa. Lisboa: Verbo, 1973. p. 41.

²³ VASARI, G. op. cit. p. 360.

²⁴ POPE-HENNESSY, J. op. cit. p. 17.

²⁵ CASTELFRANCO, G. op. cit. p. 84

A PRESENÇA DA CAVALARIA NOS GERAIS ROSIANOS

Suzimar Rioja*

Segundo a História¹, é possível dizer, no máximo, que Artur teria sido um chefe de clã que capitaneou uma força militar ao longo das linhas fronteiriças romanas, agindo em nome dos reis britânicos, e que teria tido participação decisiva na vitória da importante batalha de Mount Badon, nos primeiros anos do século VI.

Após meio século de efabulação, sua história transformou-se em matéria épica e, seguindo o princípio de que todo mito é um roteiro em aberto², o ciclo arturiano de lendas desdobrou-se em outros ciclos, como o de Amadis de Gaula.

Como os homens têm trajetórias distintas, mas são orientados pelos mesmos arquétipos, parece-me bastante razoável pensar que os livros também têm seus “arquétipos” e que um “dado padrão” possa coexistir entre determinados autores. Esta linha de pensamento orienta, por exemplo, o artigo de Cavalcanti Proença – “Trilhas no Grande Sertão”³ – que, após identificar o caráter parafrástico de **Grande Sertão: Veredas**⁴ em relação aos romances de cavalaria, compara a “demanda” de Riobaldo à de Galaaz e estabelece um paralelo entre os personagens de Guimarães e os heróis da **Demanda do Santo Graal**⁵. Na mesma trilha, pretendo aqui apontar como o código de honra da cavalaria foi re-atualizado por Rosa, uma vez mais, no conto **A hora e vez de Augusto Matraga**⁶, onde aparece ora regendo a jagunçada de seu Joãozinho Bem-Bem, ora orientando a derradeira atitude de Matraga, assim como procuro rever de que modo a morte deste se configura em verdadeira ressurreição iniciática, à semelhança do que, também, ocorre na **Demanda**.

De acordo com alguns críticos da literatura⁷, Rosa é um autor que percorre uma trajetória que vem desde Homero e ultrapassa Joyce. Assim, os pontos de contacto de suas narrativas com a mitologia⁸, com a literatura do período medieval⁹ e com a filosofia, em especial a que tem origem em Kierkegaard¹⁰, têm sido, repetidamente, objeto de estudo dos pesquisadores e é nesta estrada que sigo, buscando enumerar o que intitulei ressonâncias medievais nos gerais rosianos.

A hora e vez de Augusto Matraga: presença da cavalaria medieval

Na epígrafe do conto em questão, quando utiliza versos de duas cantigas antigas e um provérbio, Guimarães já nos remete a tempos passados, imemoriais. No primeiro parágrafo, valendo-se de uma linguagem acumulativa, onomatopáica, intensamente plástica e carregada de significados, ele inscreve seu protagonista, Nhô Augusto Esteves, num sertão ao qual irá atribuir características verdadeiramente feudo-vassálicas:

Matraga não é Matraga, não é nada. Matraga é Estêves.
Augusto Estêves, filho do Coronel Afonso Estêves,
das Pindaíbas e do Saco-da-Embira. Ou Nhô Augusto
– o homem – nessa noitinha de novena, num leilão de
atrás de igreja, no arraial da Virgem Nossa Senhora
das Dores do Córrego do Murici¹¹.

* Mestranda em Letras na UERJ.

Conforme os historiadores¹², a sociedade medieval européia foi, inicialmente, organizada em três categorias: nobreza, clero e vassalagem. No final do século IX, após a dissolução do império de Carlos Magno, os indivíduos que pertenciam à cavalaria - vassalos então chamados *milites*, considerados superiores e, por isso, encarregados da guarda e defesa das propriedades e vida dos senhores feudais -, ascenderam socialmente e passaram a ser confundidos com a própria aristocracia rural originária da nobreza carolíngia. Já nesta época, a presença de um atributo ou título anteposto ao primeiro nome de um indivíduo era utilizada para identificar a categoria social à qual ele pertencia e, a partir do século XII, a interposição da preposição **de** entre o pré-nome do indivíduo e o de sua região de origem tornou-se mais um sinal de distinção social, servindo para designar a aristocracia laica, já então dona de terras, adquiridas como dízimo pago por senhores a servos em troca da *fidelidade*, e, a partir de então, transmitidas por caráter hereditário.

Com estes dados, creio ser possível dizer que Rosa, quando opta por trabalhar com essas referências no primeiro parágrafo da história que vai contar, o faz com a intenção de levar os leitores a recuperarem uma imagem do passado, parecendo convidá-los a ouvir *Dom Augusto* ou *Sir Augusto* das Pindaibas, onde lêem Nhô Augusto das Pindaibas. E que, logo em seguida, quando acrescenta que, com a chegada de Nhô Augusto, “a gente direita foi saindo embora, quase toda de uma vez”, ele assinala ao leitor que vai, em princípio, tratar da cavalaria anterior à época das Cruzadas, que seus personagens pertencem a um grupo social similar ao que, na Idade Média, se punha a serviço das guerras privadas e vivia da pilhagem, que estava a serviço da violência institucionalizada e não hesitava em infligir sofrimentos aos camponeses.

Nhô Augusto Esteves, reverenciado por *gente que não é direita*, é um *herege*, no dizer do Tião leiloeiro. Líder de um bando de desordeiros que frequenta lugares onde *gente séria entra mas não passa*, esse *amante de assombros de homens* humilha a moça Tomázia, depois de tomá-la dos braços do capiauzinho que dela estava enamorado, e é descortês com a esposa Dionóra, a quem *desdeixa*. Um homem duro, *doido e sem detença*, que andava com o *que houvesse de pior*; um homem sem crédito, com as terras no desmando, empenhadas em dívidas de jogo, para quem qualquer motivo é pretexto para ações violentas.

Quanto a Seu Joãozinho Bem-Bem, que funciona como seu duplo, este é o líder de um bando que vive do ofício de “manter a ordem” e está, no momento, “a caminho do sul, para o arraial das Taquaras, chamado a serviço do seu amigo Nicolau Cardoso, que foi atacado por um mandão fazendeiro, de injustiça”, viés utilizado por Guimarães para denunciar a “legalidade” do arbítrio e da força, ainda presentes no sertão brasileiro, a mesma que imperava nos campos medievais antes da ação (que se propôs a ser) “civilizatória” do Cristianismo: “Gente minha só mata as mortes que eu mando, e morte que eu mando é só morte legal!”, é o que declara o “justiceiro” de Rosa.

Além disso, penso que alguns dos elementos que servem à descrição do bando de Bem-Bem podem ser, facilmente, reconhecidos como “extraídos” dos romances de cavalaria. Assim “recita” Guimarães:

Vindos do norte, da fronteira velha-de-guerra, bem montados, bem enroupados, bem apessoados chegaram uns oito homens (...) primeiro surgiu um, dianteiro, escoteiro, que percorreu, de ponta a ponta, o povoado (...) O bando desfilou em formação

espaçada, o chefe no meio (...) de olhar dominador e tosse rosnada (...) era o homem mais afamado dos dois sertões do rio (...) ¹³.

A hora e vez de Augusto Matraga: presença de motivos novelescos do ciclo do Graal

A hora e vez de Augusto Matraga é, ainda, o relato de uma busca metafísica, e pode ser comparado à fórmula da **Demanda do Santo Graal**¹⁴, se entendido o Graal como sinônimo de “salvação”.

A narrativa está dividida em três partes, identificadas de acordo com o espaço geográfico em que se desenvolvem. A história começa e termina no arraial do Murici, o que lhe confere um caráter de circularidade, identificando-se aí um *primeiro* motivo novelesco do chamado “ciclo do Graal”. A primeira parte corresponde à descrição da vida de vícios de Nhô Augusto Estêves; a segunda, ao período de recuperação dos ferimentos resultantes da emboscada contra ele encomendada pelo Major Consilva e executada pelos antigos empregados, que para o lado de seu maior inimigo “se haviam bandeado”, em busca de melhor salário. Neste período, que corresponde ao *tempo das águas*, ocorre a conversão e transformação de Nhô Augusto, o que se pode enumerar como *segundo* motivo novelesco do “ciclo”; na terceira parte, Matraga ascende ao reino das virtudes.

Nhô Augusto não percebe que *chegou o dia da unhaca, quando um tem que pagar o gasto*. Surrado e marcado como gado, com um símbolo que remete à Santíssima Trindade – um triângulo inscrito num círculo – ele, todavia, alcança a borda do barranco, pula no espaço, e escapa da morte. Socorrido por um casal de pretos humildes, que mora na boca do brejo, e tratado das chagas, ele irá se recuperar para converter-se, de “mau” cavaleiro em “cavaleiro de Deus”.

A mata, enquanto espaço de solidão reflexiva – *terceiro* motivo novelesco do ciclo a que me refiro –, também assim aparece em **O Livro da Ordem de Cavalaria**, de Ramon Llull¹⁵. No seu interior, Nhô Augusto faz confissões, recorda e repete as rezas aprendidas na meninice até “sair da desordem”, até *tomar um tão grande horror às suas maldades e aos seus malfeitos passados, que nem podia se lembrar*.

Quando o rito de passagem é concluído, Nhô Augusto parte, acompanhado do casal de *pretos samaritanos e tutelares* (este seria o *quarto* motivo novelesco oriundo do “ciclo de romances de cavalaria”), para o interior. No momento da partida, “Nhô Augusto se ajoelhou, abriu os braços em cruz, e jurou: – Eu vou p’ra o céu, e vou mesmo, por bem ou por mal! ... E a minha vez há de chegar ... P’ra o céu eu vou, nem que seja a porrete!”¹⁶, sem saber que ali começava sua “demanda”.

No sitiozinho (único bem que lhe havia restado), completamente regenerado, ele só faz trabalhar e mostrar-se solidário e caridoso com o próximo, mas se afasta das conversas, assume um jeito de ser meio-ermitão – *quinto* motivo novelesco do “ciclo”. Todos os vícios abandonados, Augusto Estêves vive dando *rezas para a sua alma, sem fumar ou beber, sem olhar para o bom-parecer das mulheres*. Aqui, faz-se necessário abrir um parêntesis e observar como Guimarães re-atualiza, também, algumas palavras mortas na língua: o termo *bom-parecer* é tomado de empréstimo às cantigas medievais, à semelhança do que ele já havia feito, no início do conto, quando usa a palavra *desdeixo* para expressar a maneira como Nhô Augusto tratava a mulher Dionóra.

Pelo menos seis ou seis anos e meio se passam, até que surge um

elemento desestabilizador, na figura do Tião da Thereza, um velho conhecido, do arraial do Murici, que:

como era casca-grossa, foi logo dando as notícias que ninguém não tinha pedido: a mulher, Dona Dionóra, continuava amigada com seu Ovídio, muito de-bem os dois (...); com a filha, sim, é que fora uma tristeza: crescera sã e se encorpora uma mocinha muito linda, mas tinha caído na vida, seduzida por um cometa, que a levava do arraial para onde não se sabia ... O Major Consilva prosseguia mandando no Murici (...) Mas o mais mal-arrumado tinha sido com o Quim Recadeiro (...) Pois o Quim tinha morrido de morte matada, com mais de vinte balas no corpo, por causa dele, Nhô Augusto: quando soube que seu patrão tinha sido assassinado, de mando do Major, não tivera dúvida: ... jurou desforra, beijando a garrucha, e não esperou café coado! Foi cuspir no cangussú detrás da moita, e ficou morto, mas já dentro da sala-de-jantar do Major (...) ¹⁷.

A partir de então, Nhô Augusto *não guarda mais poder para espantar a tristeza*, se julga desonrado, *desmerecido, sem homênia*. Pouco a pouco, *alguma cousa pega a querer voltar para ele*, que passa a *ter muita fome e muito sono e até volta a pitar*.

Pouco depois, chega ao sitiozinho o bando chefiado por Seu Joãozinho Bem-Bem, conhecido nas redondezas como o “treme-terra, o come-brasa, o pega-à-unha, o fecha-treta, o tira-prosa, o parte-ferro, o rompe-racha, o rompe-e-arrasa”¹⁸, ou seja, o que carrega em si as tentações, os pecados capitais. Augusto Estêves lhe oferece um farto banquete e fica de tal sorte entusiasmado com a presença dos jagunços que deixa transparecer o seu passado de desordeiro – “Mano velho, o senhor gosta de brigar, e entende. Está-se vendo que não viveu sempre aqui nesta grota, capinando roça e cortando lenha”¹⁹, argumenta Bem-Bem, quando, ao partir, convida Augusto a com ele seguir em cavalgadas, o que este não aceita.

Alguns dias passados, Augusto Estêves volta a beber, a ter saudades de mulheres e recobra a *vontade de fazer coisas mal-feitas*. Mas que não se veja aí, de maneira apressada, o enfraquecimento da disciplina dos desejos. Inserido na Modernidade, e mais próximo de Kierkegaard do que de Aristóteles, Rosa materializa (na voz do narrador) a angústia da opção de seu personagem, a de viver sob a égide do ético (que seria tão desesperador quanto viver exclusivamente para o estético e para os prazeres, segundo a concepção kierkegaardiana)²⁰ : “ _ E só então foi que ele entendeu que essa história de querer tirar sua alma da boca do demônio, era a mesma coisa que entrar num brejão, que para a frente, para trás e para os lados, é sempre dificultoso e atola sempre mais”²¹.

Mais uma invernada decorrida - indicativo da próxima etapa da “demanda” -, na manhã em que as chuvas cessam, *Nhô Augusto desconhece o mundo*, decide partir e sai, montado num jumento, sem destino. O episódio do cego é, emblematicamente, mais um dos “motivos novelescos do ciclo do Graal” e funciona como uma espécie de “anúnciação”: Augusto Esteves encontra, em seu caminho, um cego que viaja montado num bode que, por contingência, escolhe por qual direção seguir e que personifica o

próprio Espírito Santo, o intermediador entre Deus e o Homem. Esteves imita-o, deixando o jumento “decidir” por quais encruzilhadas seguir e o animal termina por levá-lo aos arredores do arraial do Murici, onde ele reencontra Seu Joãozinho Bem-Bem e onde vive a última de suas tentações: Bem-Bem lhe oferece as armas de um dos seus jagunços, o Juruminho, recém-falecido, mas ele resiste e as recusa.

O matador de Juruminho havia fugido e Bem-Bem está decidido a cumprir a regra, a fazer com que a família pague em lugar do rapaz. Assim, ele manda trazer o velho pai à sua presença para que este escolha qual dos dois outros seus filhos deverá morrer. O velho suplica, repetidamente, por clemência para si e para os meninos, mas Bem-Bem insiste em cumprir sua obrigação, conforme o antigo direito que tinha a vítima de um prejuízo de causar ao seu autor prejuízo igual².

Por fim, quando o velho pai invoca a força divina para ajudá-lo contra Satanás, Augusto Esteves, agora imbuído do *ideal cavaleiresco*²³, intercede por ele, as mãos acariciando as armas do Juruminho: “_ Não faz isso, meu amigo seu Joãozinho Bem-Bem, que o desgraçado do velho está pedindo em nome de Nosso Senhor e da Virgem Maria! E o que vocês estão querendo fazer em casa dele é coisa que nem Deus não manda e nem o diabo não faz!”²⁴

Seu Joãozinho Bem-Bem rejeita tal *atrevimento* e Nhô Augusto Esteves das Pindaíbas, agora movido pela “mais alta coragem”²⁵, resultante da mais profunda fé²⁶, e tão somente para defender o velho, fraco e oprimido, pega as armas e, sozinho, enfrenta o jagunço e seu bando.

Não há vencedor entre estes representantes do Bem e do Mal: os dois se ferem de morte. Entretanto, na agonia final, Nhô Augusto põe a benção na filha e na mulher e alcança a pureza de espírito através do perdão, condição necessária, na lógica da narrativa, para chegar ao céu.

Na leitura do último prefácio de *Tutaméia*²⁷, pode-se constatar a preocupação de Guimarães Rosa em desenvolver uma obra de caráter atemporal, o que ele, certamente, conseguiu por sua capacidade de anular o regional como particularidade, transformando-o em valor de todos. O mitopoético foi a solução encontrada por Guimarães. A sua obra, de tão aguda modernidade, se nutre de velhas tradições, as mesmas que davam à gesta dos cavaleiros feudais a aura do convívio com o sagrado e o demoníaco. Em *A hora e vez de Augusto Matraga*, Guimarães Rosa não só construiu uma história de desagravo, mas, fazendo o leitor refletir sobre a importância da cultura medieval no desenvolvimento da sociedade ocidental, contribuiu para manter viva a dialética entre tradição literária e modernidade.

¹ DUBY, G. As origens da cavalaria. In: _____. *A sociedade cavaleiresca*. São Paulo: Martins Fontes, 1989.

² MIRCEA ELIADE. *Mito e realidade*. São Paulo: Perspectiva, 1994.

³ CAVALCANTI PROENÇA. Trilhas no Grande Sertão. In: _____. *Augusto dos Anjos e outros ensaios*. Rio de Janeiro/Brasília: Grifo/ Instituto Nacional do Livro, 1973.

⁴ GUIMARÃES ROSA. *Grande Sertão: Veredas*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1996.

⁵ NUNES, Irene Freire (Ed.). *A Demanda do Santo Graal*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda.

⁶ GUIMARÃES ROSA. *A hora e vez de Augusto Matraga*. In: *Sagarana*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1965.

⁷ NUNES, Benedito. *Guimarães Rosa, o dorso do tigre*. São Paulo: Perspectiva, 1969.

- ⁸ DANIEL, M. L. *João Guimarães Rosa: travessia literária*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1968.
- ⁹ PROENÇA, C. op. cit.
- ¹⁰ KIERKEGAARD. O desespero humano. In: *Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1974.
- ¹¹ GUIMARÃES ROSA. op. cit. p.319.
- ¹² LE GOFF, Jacques. *A civilização do ocidente medieval*. Lisboa: Estampa, 1983.
- ¹³ GUIMARÃES ROSA. op. cit. p. 344.
- ¹⁴ NUNES, Irene Freire (Ed.). op. cit.
- ¹⁵ RAMON LLULL, *O Livro da Ordem da Cavalaria*. São Paulo: Giordano, 2000. p. 3-7.
- ¹⁶ GUIMARÃES ROSA. op. cit. p. 337.
- ¹⁷ Ibid. p. 339-340.
- ¹⁸ Ibid. p. 344.
- ¹⁹ Ibid. p. 349-350.
- ²⁰ Kierkegaard, precursor do existencialismo, se opôs aos sistemas racionalistas anteriores, em particular o hegeliano. Segundo o filósofo, a “noção de escolha” seria o próprio núcleo da existência humana e dar-se-ia, sem razões lógicas, entre o hedonismo romântico e sofisticado e o absurdo do dever.
- ²¹ Ibid. p. 351.
- ²² TUCHMAN, B. W. . *Um espelho distante. O terrível século XIV*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1990.
- ²³ RAMON LLULL. *O Livro da Ordem da Cavalaria*. São Paulo: Giordano, 2000.
- ²⁴ GUIMARÃES ROSA. Ibid. p. 361.
- ²⁵ RAMON LLULL. op. cit.
- ²⁶ ibid.
- ²⁷ GUIMARÃES ROSA. *Tutaméia. Terceiras estórias*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1976.

AS RAZÕES PARA O CRESCIMENTO DOS FRANCISCANOS PRESENTES NAS FONTES NÃO-FRANCISCANAS

Marcio Toledo Rodrigues*

O Papa tinha sensibilidade para com as esperanças e intenções de qualquer nova instituição religiosa. O que importava era que nenhum movimento religioso colocasse em questão nem o poder da igreja, nem suas teorias de legitimação.¹

Este trabalho faz parte da nossa monografia do final de curso, que está sendo preparada junto ao Programa de Estudos Medievais do Departamento de História da Universidade Federal do Rio de Janeiro, e cuja orientação está sendo fornecida pela professora doutora Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva. Inicialmente, gostaríamos de dizer que o objetivo principal desta presente pesquisa é tentar destacar quais as razões, dadas pelos contemporâneos dos primeiros frades,² para o rápido crescimento da Ordem franciscana, no início do século XIII.

O fato é que, quando partiram para Roma, provavelmente em fins de 1209, os frades franciscanos estavam em número de doze e dez anos mais tarde já contavam com cinco mil irmãos em suas fileiras. É lógico que esse súbito crescimento não passou despercebido e, em pouco tempo, despertou a curiosidade dos que não pertenciam à Ordem, que, por sua vez, puseram-se a buscar, com um olhar mais de fora, os motivos que permitiram tal expansão.

Manuseando as fontes contidas nos testemunhos não-franciscanos, o que mais chamou nossa atenção foi o fato desse fenômeno, o rápido crescimento, ter sido perceptível a quase todos os cronistas contemporâneos dos primeiros frades. Encontramos várias referências à expansão da nova Ordem. Não é raro expressões como: os frades “em pouco tempo multiplicaram-se tanto, que não existe na Cristandade província nenhuma em que não residam alguns desses irmãos”;³ que “em pouco tempo encheram a terra”.⁴

Mas o que mais nos interessa é um outro ponto muito intrigante: a grande maioria dos cronistas não se contenta em só relatar o fato, procura também explicá-lo. Cada um o faz do seu modo e de acordo com seus interesses, mas, apesar de serem variadas, as opiniões procuraram entender como se processou esse crescimento. Isso demonstra que os franciscanos se destacaram e não foram ignorados pelos seus contemporâneos. Vejamos, então, alguns dos relatos encontrados nas fontes.

Buscando de Ursperg, por exemplo, salienta, em sua crônica,⁵ que os frades menores promoveram uma importante renovação na Igreja, pois viviam como pobres, andavam descalços e não aceitavam dinheiro. Mas, diferentemente dos hereges (ele cita os Humilhados e os Pobres de Lião), obedeciam em tudo a Santa Sé e rejeitavam as excentricidades, tais como homens e mulheres morando todos juntos.

Por seu lado, Jacques de Vitry, em sua *História Occidentalis*, realça a humildade e a virtude dos frades na hora de pregar o Evangelho. Ele considera precisamente isso como um dos fatores muito importantes, porque

* Aluno do curso de Graduação em História da UFRJ.

"Esta é a Ordem dos Frades Menores, admirável religião de homens apostólicos, digna de ser imitada".⁶

Já o cronista de Lauterberg, da Ordem Premonstratense, acredita que a razão principal do crescimento rápido das ordens novas, está em que as ordens antigas falharam e foram reprovadas por causa do ócio e do modo de vida descuidado dos seus membros e por isso já não correspondiam ao zelo de muitos homens.⁷

As Crônicas da Normandia, por outro lado, indicam o motivo principal do crescimento "em razão da novidade de sua vida". De tal forma que:

Pode-se afirmar que quase não existe cidade ou aldeia famosa nas terras cristãs nas quais não se encontre algum de seus conventos, pois escolheram viver desta forma a sua vida religiosa em meio dos homens.⁸

O próprio Jacques de Vitry, já citado anteriormente, acrescenta uma outra razão em sua carta escrita de Damietta. Nela, ele diz: "Esta religião vem aumentando bastante em número no mundo inteiro. E o motivo é que imitam simplesmente a forma de vida da Igreja primitiva e a vida dos apóstolos em tudo".⁹ Há ainda um outro argumento usado por ele e que também está escrito na sua História Occidentalis: "principalmente porque não excluem da sua comunidade ninguém". Por este motivo também é que "Em pouco tempo multiplicaram-se tanto, que não existe na Cristandade província nenhuma em que não residam alguns desses irmãos".¹⁰

Um outro fator que também precisa ser considerado é o apresentado pelo biógrafo anônimo que escreveu a *Vida do Papa Gregório IX*.¹¹ De acordo com ele, nos anos posteriores a 1220, depois de o cardeal Hugolino, a pedido de Francisco, ter se tornado o "protetor" da Ordem, também ele promoveu a sua difusão, de tal forma que sob a sua direção os frades cresceram em todo o mundo.

Podemos ver que há muitas razões apresentadas para o rápido crescimento do número de frades. Diante destas variadas informações, podemos fazer uma pergunta: em que medida elas se articulam e explicam este fenômeno? Bem, uma coisa nos parece clara, para respondermos a esta indagação precisamos entender melhor quais foram as principais transformações que se processaram pela Europa cristã, naquele tempo.

Ocorreram muitas transformações, mas queremos salientar que a expansiva urbanização observada nos séculos XI-XIII e o acelerado crescimento demográfico levaram a sociedade medieval a um maior dinamismo econômico, social e urbano. As cidades cresceram e surgiram novas necessidades materiais e espirituais. O monaquismo, que deveria zelar pela pureza do cristianismo, entrou em declínio, pois afastou-se da pobreza e da penitência, envolvendo-se cada vez mais com os interesses políticos e materias. Estes fatores, junto com muitos outros, desencadearam por toda a Europa uma crescente crise na vida pastoral e um forte apelo para uma mudança nas práticas religiosas.

O século XIII, o tempo dos frades, ficou caracterizado por essas mudanças. A espiritualidade ganhou um novo sentido, na mesma proporção em que se buscou seguir os passos de Cristo e seus Apóstolos, através de um ingresso evangélico no mundo. A inserção dos leigos tornou-se um dos principais desafios colocados para a Igreja. Mas o fato é que eles, os leigos, desejavam, cada vez mais, conquistar seu espaço dentro da estrutura eclesial. Sendo que, diferentemente dos reformadores do século XVI, não almejavam fundar uma nova Igreja, mas reformá-la por dentro. Os franciscanos, fundados neste período, captaram bem essa fase de transformações e por isso a Ordem só pode ser entendida dentro desse contex-

to mais amplo. De um modo geral, o panorama religioso ficou modificado, como bem observou Brenda Bolton:

Com início em fins de século XI e desenvolvendo-se por todo o século XII, verificou-se uma mudança nítida da ênfase religiosa - a introdução e um zelo e vigor novos. Ao passo que a renúncia ao mundo fora até então a via consagrada através da qual os cristãos podiam alcançar uma vida santa e espiritual em Deus, acentuava-se agora a importância de um ingresso evangélico no mundo. Doravante, a vida de Cristo e dos seus apóstolos devia ser o exemplo, com a Igreja a influenciar o mundo, organizando-o e conduzindo-o à salvação.¹²

As crônicas que já citamos sinalizam para o fato dos frades franciscanos estarem sintonizados com as aspirações espirituais de sua época e como as colocaram em prática, pois encontraram na vida apostólica do Novo Testamento o exemplo para as suas próprias comunidades.

Queremos mencionar que existiram outros movimentos que também procuraram catalizar o apelo dos leigos, mas que, de alguma forma, acabaram desembocando nos caminhos da heresia, tal como os valdenses. Os franciscanos, como nos assinalam alguns relatos, diferentemente dos hereges, que atacavam a Igreja, não questionaram a hierarquia eclesiástica, qualquer aspecto da doutrina católica ou a autoridade do papa. Permaneceram, dessa forma, obedientes à Sé Apostólica e leais à Igreja e, por isso, nela se conservaram.

Os testemunhos destacam também que o estilo de vida dos frades era bastante novo, quando afirmam que viviam de forma muito simples e, geralmente, procuravam imitar a Cristo e seus Apóstolos, vivendo na pobreza, pregando a humildade e obedecendo à Igreja. Salientam também que eles contavam com a simpatia do cardeal Hugolino, que ajudou a divulgar o seu projeto de vida. Além disso, mencionam a decadência da vida religiosa monástica, que se afastara da pobreza e se mostrara incapaz de cuidar espiritualmente do homem urbano. Com certeza, todas estas razões apresentadas estão entrelaçadas e favoreceram o rápido crescimento da Ordem franciscana.

Vale lembrar que, captando os sinais dos tempos, os franciscanos contribuíram para uma verdadeira transformação na vida religiosa consagrada. A esse respeito, escreveu Pierre Bonassie:

Este fato representa uma ruptura profunda com a tradição monástica anterior. Os Mendicantes rejeitam todos os compromissos (para não dizer todos os comprometimentos) a que a História tinha conduzido o movimento monástico. Do monaquismo tradicional apenas conservam o espírito (caridade, penitência, humildade) e a prática de um tipo de vida comunitário. Em tudo o mais, a criação das Ordens Mendicantes corresponde da forma mais adequada possível às novas necessidades nascidas da evolução material e mental das sociedades ocidentais: são ordens de vocação especificamente urbana, profundamente implantadas no meio laico envolvente e prioritariamente votadas à pregação.¹³

Para finalizar, usaremos as palavras de Jacques de Vitry, do qual já pudemos citar vários trechos relativos a esse assunto. Ele, que aprendera a conhecer e admirar a Ordem na Itália e na Terra Santa, escreveu, já em

1220: “Essa Ordem se espalha com tanta rapidez por toda a Terra, porque imita com tanta decisão a vida da Igreja Primitiva e toda a vida dos apóstolos”.¹⁴ Ou seja, os frades, ao menos para seus contemporâneos, vivenciaram de um modo concreto as aspirações contidas no movimento evangélico-apostólico de renovação da Idade Média.

Bibliografia

Fontes primárias

SILVEIRA, I. e REIS, O. (Org.). *São Francisco de Assis. Escritos e biografias de São Francisco de Assis. Crônicas e outros testemunhos do primeiro século franciscano*. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 1988.

Fontes secundárias

BOLTON, Brenda. *A Reforma na Idade Média: século XII*. Lisboa: ed. 70, 1983.

DUBY, Georges. *A Europa na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 1988.

DESBONNETS, Théophile. *Da Intuição à Instituição*. Petrópolis: CEFEPAL, 1987.

FALBEL, Nachman. *Heresias Medievais*. São Paulo: Perspectiva, 1976.

FRANCO JÚNIOR, Hilário. *A Idade Média: Nascimento do Ocidente*. São Paulo: Brasiliense, 1992.

IRIARTE, Lazaro. *História Franciscana*. Petrópolis: Vozes/ CEFEPAL, 1985.

FLOOD, David. *Frei Francisco e o Movimento Franciscano*. Petrópolis: Vozes/CEFEPAL, 1986.

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

BONNASSIE, Pierre. Mendicantes. In: *Dicionário de História Medieval*. Lisboa: Dom Quixote, 1985.

LE GOFF, J. *A Civilização do Ocidente Medieval*. Lisboa: Estampa, 1984.

¹ FLOOD, David. *Frei Francisco e o Movimento Franciscano*. Petrópolis: Vozes/CEFEPAL, 1986

² Os textos medievais usados neste trabalho foram extraídos da obra organizada por SILVEIRA, I. e REIS, O. (Org.). *São Francisco de Assis. Escritos e biografias de São Francisco de Assis. Crônicas e outros testemunhos do primeiro século franciscano*. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 1988.

³ JACQUES DE VITRY. *História Occidentalis*. In: Ibid. p. 1031-1035; 1033.

⁴ ANÔNIMO. *Crônicas da Normandia*. In: Ibid. p. 1028-1029; 1028.

⁵ BUSCARDO DE USPERG, *Crônica*. In: Ibid. p. 1025-1027; 1026.

⁶ JACQUES DE VITRY. op. cit. p. 1031-1035; 1035.

⁷ ANÔNIMO. *Crônica de Monte Sereno*. In: Ibid. p. 1027-1028; 1027.

⁸ ANÔNIMO. *Crônicas da Normandia*. In: Ibid. p. 1028-1029.

⁹ JACQUES DE VITRY. *Carta escrita de Damietta*. In: Ibid. p. 1030-1031; 1030.

¹⁰ JACQUES DE VITRY. *História Occidentalis*. In: Ibid. p. 1031-1035; 1033.

¹¹ ANÔNIMO. *Da vida do Papa Gregório IX*. In: Ibid. p. 1024-1025; 1024.

¹² BOLTON, B. *A Reforma na Idade Média: século XII*. Lisboa: ed. 70, 1983. p. 77.

¹³ BONNASSIE, P. Mendicantes. In: *Dicionário de História Medieval*. Lisboa: Dom Quixote, 1985. p. 144.

¹⁴ JACQUES DE VITRY. *Carta escrita de Damietta*. In: SILVEIRA, I. e REIS, O. (Org.). op. cit. p. 1030-1031; 1030.

A ONIPOTÊNCIA ABSOLUTA DIVINA E O CETICISMO MEDIEVAL

Sergio de Souza Salles*

Quem há que possa esquecer a imagem cartesiana do Deus enganador? Se é verdade que coube a Descartes retratá-la segundo as exigências seculares do homem moderno, não é menos verdade que sua gênese e seu desenvolvimento ocorre no período medieval. Na tentativa de superar a radical experiência da dúvida cética, Descartes não pôde prescindir do principal desafio epistemológico de toda a Idade Média, a saber: a impossibilidade do homem alcançar por si mesmo um conhecimento certo e verdadeiro da realidade uma vez suposta a intervenção de um Deus onipotente no processo cognitivo humano. É sobre o desenvolvimento da relação entre a onipotência divina e o ceticismo epistemológico medieval que pretendemos nos concentrar nesse momento.

O ceticismo epistemológico medieval, ou a incerteza sobre a capacidade cognitiva do homem, está intimamente relacionado à tese da influência divina no processo cognitivo humano. Para distinguir essa forma especificamente medieval de ceticismo do ceticismo antigo, sugerimos denominar de *céticos absolutistas* os filósofos medievais que negam a possibilidade do homem alcançar por si mesmo um conhecimento verdadeiro e certo da realidade em função da onipotência absoluta de Deus. Deve-se notar que esta possibilidade epistemológica alicerça-se na distinção tipicamente medieval entre o poder absoluto e o poder ordenado divino (*potentia Dei absoluta et ordinata*). Ainda que não haja um consenso em torno da natureza e da função destes poderes, pode-se dizer que, ao qualificarem a onipotência divina como absoluta, os medievais consideram o poder divino em si mesmo, ou seja, independentemente da ordem atual das coisas e dos demais atributos divinos (sabedoria, bondade, verdade, etc.). Por contraste, o poder divino diz-se ordenado quando é considerado à luz dos demais atributos divinos, sendo relativo ainda à ordem atual da realidade.

No âmbito das discussões medievais sobre o ceticismo antigo¹, torna-se evidente a função epistemológica da intervenção divina para a compreensão da natureza e dos limites do conhecimento humano. Ao final do século treze, as primeiras tentativas de refutação do ceticismo antigo surgem no interior dos debates sobre a possibilidade de Deus iluminar o ato de conhecer humano, garantindo-lhe a certeza e a verdade. Neste contexto, destacam-se a *Suma de Questões Ordinárias* de Henrique de Gand (1217-1293) e o *Comentário às Sentenças* de João Duns Escoto (ca.1265-1308).

No prólogo de sua *Suma*, o Doutor Solene manifesta a necessidade de se defrontar com a filosofia dos acadêmicos, que “se desesperaram da verdade, afirmando que tudo é incerto e que nada se pode saber”². Ao examinar detalhadamente a natureza do conhecimento, Henrique depara-se com a impossibilidade do homem alcançar a verdade autêntica (*veritas syncera*) por meios puramente naturais (*ex puris naturalibus*). Por essa razão, o autor da *Suma* defende a iluminação divina como única via para a aquisição do conhecimento da verdade autêntica e infalível³. É manifesto que a incapacidade do homem em conhecer a *veritas syncera* não significa para Henrique a adesão ao ceticismo antigo, mas sim a sua superação uma

* Doutorando em Filosofia na PUC-RJ.

vez que a luz divina seria capaz de remediar os limites da natureza cognitiva do homem.

Apesar das intenções do gandavense, a doutrina da iluminação divina foi interpretada pelos seus contemporâneos como conduzindo inevitavelmente ao ceticismo epistemológico. Como nota Duns Escoto, as razões alegadas por Henrique em prol da iluminação divina estão de acordo, em princípio, com a opinião dos céticos acadêmicos, pois afirmam a impossibilidade do homem conhecer por si mesmo a verdade⁴. Ao tentar refutar o ceticismo, Henrique teria concedido, assim, o que os próprios céticos reivindicam: o homem é incapaz de conhecer por si mesmo a verdade certa e absoluta.

Para superar o ceticismo antigo e as possíveis conseqüências céticas da teoria da iluminação divina, Escoto distingue entre a cognição abstrativa (*notitia abstractiva*) e a cognição intuitiva (*notitia intuitiva*). O Doutor Sutil caracteriza a cognição intuitiva como a única capaz de garantir o contato imediato com o objeto presente e existente em si mesmo. A natureza da cognição intuitiva impediria qualquer engano ou dúvida acerca do objeto intuído, pois a intuição sensível e intelectual “toca” seu objeto conforme é em si mesmo (*in esse reale et simpliciter*)⁵. Por ser a fonte indubitável da existência dos objetos, a cognição intuitiva é concebida como um ato de conhecimento mais perfeito *ex genero suo* do que a cognição abstrativa, pois naquela o objeto intuído é apreendido como presente e existente atualmente. Dada a própria natureza da cognição intuitiva, seria impossível, portanto, uma intuição de algo inexistente e ausente. Nesta perspectiva, a cognição intuitiva serve como fundamento para a certeza e a verdade sobre os juízos de existência.

Mas, uma vez que Deus conhece tanto as coisas existentes quanto as inexistentes, o mesmo não poderia, pelo seu poder absoluto, causar a cognição intuitiva de um objeto inexistente e ausente? Para Escoto, como a ação divina não pode ser contraditória, nem mesmo Deus poderia causar uma cognição intuitiva sem a presença e a existência do objeto intuído uma vez que, por definição, a mesma apreende o objeto em sua atual presença e existência. Não obstante, em se tratando da cognição abstrativa, Escoto concede que Deus poderia criar uma representação sem que o objeto representado exista realmente. Em outros termos, a ação divina limita-se à produção de representações abstrativas que são indiferentes à existência ou presença do objeto⁶. Neste sentido, ainda que negando qualquer função epistemológica à iluminação divina, Escoto concede que Deus possa, em certos casos, intervir no processo cognitivo humano.

As primeiras duas décadas do século quatorze foram testemunhas da redefinição da noção escotista de cognição intuitiva. Dentre os argumentos contrários a Escoto, destacam-se aqueles baseados na onipotência absoluta divina. Neste período, sobressai a obra do franciscano Pedro Auréolo (ca. 1280-1322), precursor das discussões medievais em torno da cognição intuitiva de coisas inexistentes (*notitia intuitiva de rebus non existentibus*). Ainda que não tenha abordado direta e explicitamente a problemática cética, o Doutor Eloquentes contribuiu de modo significativo para o desenvolvimento da temática cética entre os medievais ao entender a cognição intuitiva como uma realidade absoluta concebida por si mesma.

Tendo em mente que a cognição intuitiva e o objeto intuído formam uma relação em que ambos os termos não dependem necessariamente um do outro, então, conclui Auréolo, é impossível que a cognição intuitiva e a relação à atualidade da coisa sejam a mesma realidade. Afinal, ambos os termos desta relação podem existir independentemente um do outro. Ora,

como a cognição intuitiva e o objeto intuído podem ser separados pelo poder divino, então a cognição intuitiva não estabelece uma relação necessária ao objeto em sua real existência e presença. Em outros termos, como realidade absoluta, a cognição intuitiva pode existir quer a coisa exista quer não exista (*sive res sit sive non sit*)⁷.

Para justificar a cognição intuitiva de *rebus non existentibus*, Auréolo recorre à lógica da onipotência divina. Se o objeto intuitivamente apreendido for aniquilado ou não estiver mais presente, Deus pode conservar a intuição cognitiva sem depender realmente da presença e da existência do objeto, pois se trata de uma cognição absoluta. Ao combinar a onipotência absoluta divina com a tese de que a cognição intuitiva é uma entidade absoluta, Auréolo nega o fundamento escotista da certeza existencial, postulando a cognição intuitiva de objetos ausentes e inexistentes.

Uma vez aceita a intuição de objetos inexistentes, os teólogos medievais vão doravante divergir se o juízo resultante desta cognição é um juízo de existência ou de inexistência, ou seja, um juízo falso ou verdadeiro. A necessidade de explicitar a natureza do juízo conseqüente à intuição de algo inexistente é crucial para o desenvolvimento da temática cética no medievo porque aponta para os limites da cognição intuitiva enquanto critério de verdade e evidência do conhecimento humano.

Em favor da confiabilidade dos juízos derivados da intuição de *rebus non existentibus*, destaca-se o pensamento de Guilherme de Ockham (1287-1347). Ao abordar esse problema, Ockham procura restabelecer a credibilidade da cognição intuitiva e do juízo conseqüente à mesma tendo em mente as críticas de Pedro Auréolo a Duns Escoto. Assim como Auréolo, Ockham admite a possibilidade de *potentia Dei absoluta* de uma cognição intuitiva sem que o objeto esteja presente e existente em si mesmo⁸. Por outro lado, em favor de Duns Escoto, Ockham procura mostrar que não pode haver, ao menos na ordem natural, uma cognição intuitiva do objeto sem que o mesmo esteja presente e existente, procurando fundamentar, assim, a certeza e a veracidade deste conhecimento⁹. Para o *Venerabilis Inceptor*, a cognição intuitiva de algo inexistente leva necessariamente a um juízo de inexistência, preservando a verdade de nossos assentimentos baseados na cognição intuitiva. Como a cognição é intuitiva se o juízo conseqüente for evidente e Deus não pode realizar o que inclui contradição, então Deus não pode causar em nós um juízo evidente sobre algo inexistente como se fosse existente¹⁰. Ockham procura preservar, deste modo, a causalidade real e parcial do objeto já que, se o objeto existe, julga-se evidentemente que o mesmo existe, e, se não existe, julga-se igualmente que não existe¹¹.

A defesa da veracidade da cognição intuitiva não deve ofuscar, contudo, o fato de que Ockham também admite, à semelhança de Escoto, a possibilidade de Deus causar em nós uma apreensão falsa em função de uma cognição abstrativa. Mesmo que não possa causar no homem o assentimento evidente a algo inexistente como existente, Deus pode levar a formação de uma crença falsa acerca da existência ou inexistência do objeto¹². Esta conseqüência decorre da compreensão da cognição como uma entidade absoluta e da aceitação, ainda que parcial, da intervenção de Deus no processo cognitivo humano, o que levanta dúvidas em relação à definição da cognição enquanto tal como uma relação real e atual ao objeto tal como é em si mesmo.

Se Ockham tentou restringir a ação sobrenatural de Deus à cognição abstrativa, Walter Chatton (ca. 1285-1344) e Adão Wodeham (ca. 1298-

1358) reconheceram a possibilidade de Deus intervir inclusive na formação de juízos falsos baseados na cognição intuitiva. Destarte, diante da intuição de objetos inexistentes e ausentes, julga-se de forma inevitável e errônea que o objeto existe e está presente¹³. Ainda que o conhecimento causado naturalmente seja capaz de levar ao assentimento, não podemos alcançar a certeza incondicional ou absoluta de que algo realmente é tal qual nos aparece posto que não sabemos quando Deus está agindo de *potentia absoluta* ou de *potentia ordinata*. Como o ato de cognição revela somente o modo de aparecer do objeto, *sive res sit sive non sit*, a cognição baseada na experiência de fatos contingentes não pode fundamentar uma *evidentia absoluta simpliciter*. Como explica Wodeham:

Pois nenhum juízo é absolutamente evidente de uma evidência que exclui toda dúvida possível, pois, uma vez que Deus ou a natureza causasse na mente toda cognição e juízo possível, permaneceria que, segundo o poder absoluto de Deus, por uma tal cognição, não seria significado tal como seria em realidade. E concedo que todo intelecto criado é, deste modo, de uma natureza diminuta que pode ser enganado a respeito de qualquer verdade contingente acerca da coisa externa, se assim assente categoricamente ser ou não ser.¹⁴

Wodeham nota, além disso, que Deus pode nos enganar tanto em relação aos termos das proposições quanto às próprias proposições de tal modo que a evidência sobre a realidade contingente é sempre limitada. Por este motivo, *nisi Deus decipiat nos*, podemos formar somente um juízo condicional e hipotético sobre a existência do objeto. Absolutamente falando, porém, não pode haver certeza e verdade *simpliciter* no que diz respeito às proposições sobre a realidade contingente, pois Deus pode causar cognições errôneas no homem, levando-o à ilusão e ao erro.

Pois, assim como Deus pode conservar a visão sem a existência do objeto, do mesmo modo pode conservar qualquer outra cognição na mente, quer incompleta quer complexa, sem a existência do objeto. Portanto, por nenhuma cognição na mente podemos alcançar a certeza. Ao primeiro argumento, portanto, concedo que por nenhuma cognição podemos estar certos de que não possamos ser enganados por Ele, se assim quisesse.¹⁵

Deste modo, Wodeham faz uma ampla concessão em relação à impossibilidade de alcançarmos nesta vida uma certeza incondicional sobre a realidade contingente. Mesmo a cognição intuitiva não pode prover os fundamentos da evidência e da certeza absoluta do conhecimento humano, pois as proposições derivadas da intuição não podem alcançar uma evidência incondicional, isto é, que exclua a possibilidade de Deus nos enganar.

Pelo exposto, é patente que uma vez combinada a tese da cognição intuitiva como uma realidade absoluta (isto é, que pode existir independentemente de seu objeto real e atual) com o princípio teológico do poder absoluto de Deus, amplia-se a consciência da impossibilidade do homem superar a dúvida e o erro acerca do conhecimento da realidade. A conjugação destes princípios conduz à compreensão do objeto do conhecimento como uma realidade segunda, parcial e contingente, capaz de ser substituída em seu ser e exercício sobre o sujeito por uma causa superior sobrenatural, cujos desígnios são insondáveis. Por isso, no decurso do século

quatorze, a possibilidade *de potentia Dei absoluta* de um ato de conhecer sem objeto real e atual correspondente motiva o surgimento de uma suspeita geral sobre o valor do conhecimento humano *ex puris naturalibus*. Esta suspeita que se nutre de uma concepção teológica sobre a onipotência divina caracteriza o ceticismo epistemológico medieval.

Por outro lado, deve-se frisar que, se inicialmente os argumentos céticos serviam como mero instrumento dialético para o estabelecimento da verdade e da certeza, a utilização dos mesmos pelos escolásticos colaborou para a difusão da dúvida e da incerteza em torno do conhecimento humano a partir de meios puramente naturais (*ex puris naturalibus*). Além disso, mesmo supondo que a intervenção divina no curso natural das coisas e no processo cognitivo humano não fosse se realizar necessariamente, o papel que tal pressuposto assume no século quatorze é o de crítica a qualquer pretensão a uma resolução definitiva para o problema da certeza e da veracidade do conhecimento humano. Em outras palavras, doravante expõe-se definitivamente a possibilidade do ceticismo epistemológico, ou seja, de um erro e de uma dúvida invencíveis da parte do sujeito cognoscente, já que se torna impossível determinar de modo definitivo quando o conhecimento humano é determinado por seu objeto natural e real ou pela onipotência divina.

Bibliografia

- ADAMS, Marilyn Mccord. Intuitive Cognition, Certainty and Scepticism in William Ockham. Traditio. *Studies in Ancient and Medieval History, Thought and Religion*, v. 26, 1970.
- AURÉOLO, Pedro. *Scriptum in Primum Librum Sententiarum*. Buytaert (Ed.). N.Y.: St. Bonaventure, 1953-1956. 2v.
- BEUCHOT, Mauricio. Some Traces of the Presence of Scepticism in Medieval Thought. In: POPKIN, Richard (Ed.). *Scepticism in the History of Philosophy: A Pan-American Dialogue*. London: Kluwer Academic Publishers, 1996.
- CHATTON, Walter. *Reportatio et lectura super Sententias*. Joseph C. Wey (Ed.). Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1989.
- ESCOTO, João Duns. *Opera Omnia*. Lyon: Luke Wadding (Ed.), 1639.
- _____. *Opera Omnia*. Paris: Vivès (Ed.), 1891-1995.
- _____. *Opera Omnia*. Cidade do Vaticano: Balaie et al. (Ed.), 1950 - até o presente.
- GAND, Henrique de. *Summae Quaestionum Ordinariam*. N.Y.: St. Bonaventure, 1953.
- KENNEDY, L. A. Philosophical Scepticism in England in the Mid-Fourteenth Century. *Vivarium*, v. 21, n.1, 1983.
- _____. Late-Fourteenth-Century Philosophical Scepticism in Oxford. *Vivarium*, v. 23, n.2, 1985.
- _____. Early Fourteenth-Century Franciscans and Divine Absolute Power. *Franciscan Studies*, v.50, 1990.
- MARCONDES, Danilo. Há ceticismo no pensamento medieval? In: DE BONI, Luis A. (Org.). *Lógica e Linguagem na Idade Média*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995.
- OCKHAM, Guilherme de. *Opera Philosophica et Theologica. Scriptum in Librum Primum Sententiarum I-IV*. N.Y.: St. Bonaventure, Editiones Instituti Franciscani, 1967-1989.
- SALLES, S. S. *A Temática Cética na Idade Média (1270-1350): a questão da certeza e dos limites do conhecimento humano*. 2000. Dissertação

(Mestrado em Filosofia) – PUC-RJ, Rio de Janeiro.
WODEHAM, Adão. *Lectura Secunda in Librum Primum Sententiarum*. Rega Wood (Ed.), N.Y.: St. Bonaventure, 1990. 3v.

¹ A difusão das obras dos céticos antigos no ocidente medieval foi praticamente nula. Não obstante, houve um conhecimento indireto do ceticismo antigo graças ao diálogo *Sobre os Acadêmicos* de Cícero e às refutações de Agostinho no *Contra os Acadêmicos* e no *Sobre a Trindade*.

² “Ut aut iuxta processum Augustinus et euis intentionem in libris de Academica argumenta eorum quae multis ingerunt vim inveniendi desperationem, dicentium scilicet omnia esse incerta et nihil posse scribi.” (HENRIQUE DE GAND. *Summa Quaestionum Ordinariarum* [SQO], prologus [1rA]).

³ “Absolute ergo dicendum quod homo synceram veritatem de nulla re habere potest ex puris naturalibus eius notitiam acquirendo: sed solum illustrationem luminis divini: ita quod licet in puris naturalibus conflitutus illud attingat: tamen illud ex puris naturalibus naturaliter attingere non potest: sed libera voluntate quibus vult seipsum offert.” (SQO, 1.2 [8rM]).

⁴ “Contra istam opinionem, primo ostendo quod istae rationes non sunt rationes fundamentales alicujus opinionis verae, nec secundum intentionem Augustini, sed sunt pro opinione Academicorum.” (DUNS ESCOTO. *Ordinatio* [Ord.], I, d.3, p.1, q.4 [Baliæ III: 132, n.218]).

⁵ “Primo distinguo de duplici intellectione: potest enim esse aliqua cognitio objecti secundum quod abstrahit ab omni existentia actuali, et potest esse aliqua eius secundum quod existens et secundum quod praesens in aliqua existentia actuali...” (Ord., II, d.3, p.2, q.2 [Baliæ VII: 552, n.318]).

⁶ “Nec variatur effectus specie propter diversa agentia quia species eadem numero, quae nunc causantur ab objecto possunt fuisse immediate creatae a Deo” (DUNS ESCOTO. *Reportata Parisiense*, III, d.14, q.3, n.3 [Wadding XI.1: 474]).

⁷ “Certum est enim quod Deus potest facere quicquid non implicat contradictionem, et conservare fundamentum relationis, corrupto termino et transeunte respectu (...). Sed visio intellectiva et sensitiva et universaliter omnis intuitiva notitia est aliquid absolutum, fundans respectum ad rem intuitive cognitam. Ergo Deus poterit conservare intuitionem huiusmodi absolutam, corrupto respectu et rei praesentialitate non existente.” (PEDRO AURÉOLO. *Scriptum in primum librum sententiarum*, I, prooem., q.2 [Buytaert I: 201, lin.139-147]).

⁸ “Ex istis sequitur quod notitia intuitiva, tam sensitiva quam intelletiva, potest esse de re non existente. Et hanc conclusionem probó, aliter quam prius, sic: omnis res absoluta, distincta loco et subiecto ab alia re absoluta, potest per divinam potentiam absolutam existere sine illa, quia non videtur verisimile quod si Deus vult destruere unam rem absolutam existentem in caelo quod necessitet destruere unam aliam rem existente in terra. Sed visio intuitiva, tam sensitiva quam intellectiva, est res absoluta, distincta loco et subiecto ab objecto (...); igitur etc.” (GUILHERME DE OCKHAM. *Scriptum in librum primum Sententiarum. Ordinatio*, I, prol., q.1 [Opera Theologica I: 38-39]).

⁹ “... naturaliter notitia intuitiva non possit esse sine existentia rei, quae est vere causa efficiens notitiae intuitivae mediata vel immediata” (ibid. [OTH I: 38, lin. 7-9]).

¹⁰ “Et eodem modo si esset perfecta talis notitia per potentiam divinam conservata de re non existente, virtute illius notitiae incomplexae evidenter cognosceret illam rem non esse.” (ibid. [OTH I: 31, lin. 13-16]).

¹¹ “Ad septimum dubium dico quod per notitiam intuitivam rei potest evidenter cognosci res non esse quando non est vel si non sit.” (ibid. [OTH I: 70, lin.21-23]).

¹² “Et concedo tamen, quod Deus potest facere assensum eiusdem speciei cum illo assensu evidente respectu illius contingentis: ‘Haec albedo est’, quando non est. Sed

ille assensus non est evidens, quia non est ita in re, sicut importatur per propositionem, cui fit assensus.” (GUILHERME DE OCKHAM. *Quodlibeta Septem*. V, q.5 [OTH IX: 499, lin.92-104]).

¹³ “Ad secundum, concedo etiam conclusionem: quod non habemus talem certitudinem quin Deus, qui potest causare visionem sine praesentia rei, posset causare in nobis unum actum quo iudicaretur aliter esse in re quam est.” (WALTER CHATTON. *Reportatio et Lectura super Sententias: collatio ad librum primum et prologus*, prol., q.2, a.2 [Wey: 92, lin.179-182]). “Ad secundum argumentum, concedo quod eadem propositio potest primo esse vera et postea falsa. Ita visio et cognitio incomplexa potest esse talis per quam res apparet esse, quae tamen non est, et hoc tam de potentia Dei quam etiam naturaliter, per aliquod tempus post recessum rei. Similiter, visio potest sic esse falsa modo sibi debito, quod ipsa sit talis virtute cuius ipse videns iudicet se videre aliquam rem, quam tamen non videt.” (ibid. [Wey: 103, 159-164]).

¹⁴ “Nullum enim tale iudicium est simpliciter evidens evidentiā excludente omnem dubitationem possibilem. Quia cum hoc quod Deus vel natura causaret in mente omnem notitiam et iudicium possibile, staret quod de potentia Dei absoluta non sic esset in re sicut per talem notitiam apprehensam significaretur. Et concedo quod omnis intellectus creabilis est ita diminutae naturae quod decipi potest circa quamcumque veritatem contingentem de re extra si sic assentiatur categorice esse vel non esse.” (ADÃO WODEHAM. *Lectura Secunda in Librum Primum Sententiarum*, prol., q.6 [Wood: I, p.169, lin.25-31]).

¹⁵ “quia sicut Deus potest conservare visionem sine existentia obiecti ita [potest conservare] quamcumque aliam notitiam in mente, sive incomplexam sive complexam, sine existentia eiusdem. Igitur per nullam notitiam in mente potest nos certificare. [Ad primam instantiam igitur] concedo quod per nullam notitiam potest nos sic certificare quin possimus decipi ab eo si voluerit.” (ibid., prol., q.2, §5 [Wood: I, p.41, lin. 23-28]).

EM DEFESA DO CORPO E DA MENTE: A MEDICINA E O JUDAÍSMO RABÍNICO NA PENÍNSULA IBÉRICA MEDIEVAL

Renata Rozental Sancovsky*

Os judeus, ao longo de quase dez séculos de História Medieval, representaram importante contingente intelectual em vários ramos da pesquisa e da prática médicas.

É bastante significativo o fato de ter havido, nas comunidades judaicas da Península Ibérica Medieval, muitos Rabinos, Filósofos, Poetas e Gramáticos que elegeram a medicina como profissão.

Ainda que estereótipos insistam em classificar a Idade Média como o momento ápice do obscurantismo e da opressão às comunidades judaicas de todo o Ocidente, sabemos que foi este um período de grandes avanços de pesquisas e estudos judaicos ligados às ciências do corpo.

A tradição judaica de estudos médicos, remonta precisamente a Alta Idade Média. Este período, que tem início no século V, marca uma intensa produção literária rabínica em diversas academias de estudo. O Talmud, principal conjunto de debates rabínicos compilados entre o IV e V séculos de nossa era, representa efetivamente o grande cerne do conhecimento judaico medieval sobre a saúde.

Muito além de cumprirem encargos relativos à liderança espiritual e social de suas congregações, aconselhavam também os Rabinos, sobre a prevenção e cura de diversas doenças.

Alguns exemplos podem ser citados, como os cuidados no trato de alimentos, da preparação à ingestão, até discussões sobre como proceder em tarefas clínicas e cirúrgicas. Nos escritos rabínicos dos primeiros séculos medievais, identificamos, de fato, o “nascimento da medicina judaica”.

Acreditava-se que o corpo era uma extensão da alma. Se a alma merecia cuidados cotidianos como a oração e os preceitos religiosos, o corpo também deveria ser perfeitamente cuidado e observado. Através da saúde, o homem conseguiria elevar seu espírito, garantindo, assim, uma maior aproximação com Deus.

Conta o Talmud uma história que mostra o rigor com que os judeus tratavam, por exemplo, a questão da higiene.

(...) Certa vez o Rabino Aba, pai do pequeno Samuel, encontrara seu filho em prantos. Desejando saber o que se passava, indaga o Rabino ao seu filho:

- Por que estás chorando Samuel?

- Por que meu mestre me bateu, responde entristecido o menino.

- Ora, mas por que faria seu professor tal barbaridade?

E o menino responde:

- Eu estava alimentando o filho de meu mestre e não lavei minhas mãos antes de fazê-lo.

- Mas por que você não lavou suas mãos, Samuel? indaga o Rabino.

- Se não era eu quem estava comendo naquele momento, por que deveria lavar minhas mãos?

* Doutoranda em História Social na USP.

E o Rabino conclui:

- Creio que seu professor não tenha tomado a atitude mais acertada, mas concordo com a decisão de lhe castigar ! (...).¹

Esta parábola confirma que um dos maiores consensos entre os sábios do Talmud estava na necessidade da higiene pessoal. Lavar as mãos e os pés todos os dias pela manhã preveniria o homem de inúmeros males.

As tradições talmúdicas que envolviam a medicina preventiva e curativa alcançaram a plena Idade Média, garantindo a gerações de Rabinos a possibilidade de aconselharem suas comunidades.

Na Península Ibérica, sob domínio árabe desde o século VIII, verificamos uma forte identificação entre a prática religiosa judaica e necessidade de salvação física do corpo. Pelo princípio denominado "*Pikuach Nefesh*",² diversos Rabinos-médicos puderam infringir as mais rígidas leis de suas congregações, em nome da vida.

Certamente, o rigor e o respeito às tradições rabínicas defendidas no Talmud estimularam o exercício de procedimentos médicos. Autópsias e dissecações de cadáveres eram comumente realizados, fossem para o esclarecimento sobre as causas de uma morte, como para garantir a formação de jovens aspirantes na área médica.

Nos Reinos de Castela e Leão do século XIII, vemos proliferar Universidades formalmente criadas por monarcas.³ De Palência a Valladolid, a abertura de novos espaços de produção intelectual poderia ter significado, a princípio, a entrada dos judeus no mundo acadêmico ibérico.

Entretanto, o forte caráter eclesiástico das Universidades, destacadamente as de Castela, colaborou para a hostilidade sobre aqueles que declarassem abertamente professar a fé judaica, levando diversos alunos a omitirem suas identidades.

Ao contrário do que ocorria no mundo acadêmico francês, muitos alunos de origem judaica eram obrigados, na Espanha, Portugal e Itália, a se submeterem aos ditames de uma teologia universitária.

Enquanto que na célebre escola francesa de medicina da Universidade de Montpellier, renomados mestres judeus lecionaram em cátedras consagradas, no mundo ibérico, porém, os judeus se viram afastados do convívio acadêmico durante quase toda a Idade Média.

Em função deste forçado isolamento, Escolas judaicas de estudos médicos independentes proliferaram em Castela, principalmente a partir do século XIII.

Afastados da Universidades, o saber médico entre os judeus era adquirido e construído como parte de uma prática religiosa. Por sua vez, a Igreja Romana conseguia com isso, estabelecer suas principais metas para o mundo acadêmico ibérico: serem centros de legitimação do ideal de Cristandade.

Não podemos esquecer no entanto, de alguns médicos judeus que, em Castela e Aragão, puderam alcançar posições privilegiadas nas Cortes.

Os chamados "Judeus do Rei" obtiveram privilégios econômicos e possibilidade de ascensão social, em virtude dos serviços médicos que prestaram às elites nobiliárquicas. Suas influências sobre o cotidiano da nobreza palaciana chegou a despertar grande desconfiança na Igreja Católica.

Consciente da ligação entre a medicina judaica e a atividade religiosa, a Igreja temia por uma rivalidade no campo do saber. O contato entre médicos judeus e membros das elites cristãs poderia levar, aos olhos da Igreja, a uma maior simpatia das cortes pelo Judaísmo. As consequências

para a Cristandade poderiam então, ser desastrosas: fiéis seriam arrastados da Igreja para o seio da Sinagoga.

Na Península Ibérica medieval, a total compatibilidade entre Rabinato e a profissão médica levou parte das elites eclesiásticas a promover políticas populares de “desmoralização” do médico judeu.

Acusações por parte do clero católico minavam a credibilidade que o exercício da medicina por judeus havia conseguido instaurar nas massas.

A partir do século XIV, a Europa se vê assolada por um mal irrefreável. A Peste Bubônica, popularmente conhecida como Peste Negra, vinda do Oriente, instalou-se nos portos mercantis da Itália, e dali expandiu-se por todo o continente.

A epidemia dizimou cerca de 25 milhões de vidas no verão de 1348, alcançando também a Espanha. Além das mortes, devemos destacar que a disseminação da peste negra em território ibérico colaborou para intensificar sentimentos e práticas anti-semitas.

Vejamos aqui algumas motivações para o anti-semitismo cristão do século XIV:

Ao contrário do que ocorria em muitos bairros judeus, as massas populares cristãs ignoravam absolutamente importantes hábitos de saneamento básico. Populações inteiras viviam com esgotos a céu aberto, o que tornava o ar insurpotável, principalmente no verão.

A proliferação de ratos em meio ao lixo contribuía para o aumento indiscriminado de pestes. Os hábitos alimentares geralmente atraíam enxames de moscas e todas as doenças decorrentes.

Os judeus logo foram apontados como os grandes responsáveis pela peste na Espanha. Acusados de colaborarem no envenenamento de poços, e de complô diabólico contra a Cristandade, muitas comunidades judaicas ibéricas, vivendo em bairros estritamente comunitários – as *juderías* ou *aljamas* –sofriam intervenções e agressões.

Sabemos que grande parte dos médicos judeus do século XIV foram influenciados por aspectos da medicina antiga de Galeno, mas principalmente pelas tradições prescritas na literatura talmúdica.

Rabinos médicos semearam, por séculos, a prática da higiene pessoal e do cuidado com os alimentos e as águas dos poços, razão pela qual a peste não se instalou, em sua maior voracidade, na ruas das *aljamas*.

Conscientes dos perigos de contato com as áreas atingidas pela peste, médicos judeus insistiam em sugerir a quarentena àqueles membros da comunidade que apresentassem sintomas patológicos da peste, além de orientarem quanto à utilização de objetos exteriores aos muros das *aljamas*.

Como vemos, os ressentimentos no seio da Igreja, causados pelas condições privilegiadas de saúde dos judeus ibéricos, levou a um aumento das perseguições a esta minoria. Em função das esporádicas contaminações nos bairros judeus, Rabinos, médicos e suas congregações foram denunciados por atentados contra a Cristandade, responsabilizados pela disseminação das fatais doenças que assolavam as ruas de Toledo, Sevilha, Saragoça, no século XIV.

Apesar das inúmeras perseguições neste período final da Idade Média, muitos médicos das *aljamas* espanholas continuavam fiéis aos ensinamentos do Talmud. A antiga tradição de estudiosos da saúde e da religião, como, por exemplo, de Maimônides ou Rabi Moshe Ben Maimon (1135-1204), serviam de inspiração para que a cultura judaica médica não fosse apagada da Península Ibérica.

Como sabemos, já no século XII Maimônides alertava seus seguidores sobre os malefícios que o convívio urbano poderia acarretar à saúde. A

questão da poluição atmosférica, por exemplo, foi precocemente percebida por Maimônides, em seus escritos sobre a Asma. Pela seguinte declaração deste intelectual sefaradí, podemos perceber o quão atuais ainda são seus estudos e sugestões:

(...) O ar da cidade é estagnante, espesso e prejudicial à saúde, como resultado do acúmulo de detritos, das ruas estreitas, da fumaça e das aglomerações. Devemos procurar locais mais adequados, arejados, luminosos e compatíveis com a vida (...).⁴

Pela trajetória intelectual dos rabinos-médicos da Espanha Medieval, percebemos que os conhecimentos sobre a saúde do corpo não se vincularam, necessariamente, a uma carreira acadêmica.

Durante a Idade Média Ibérica, principalmente a partir do século XIII, vimos judeus serem afastados dos meios universitários cristãos, impedidos de conviverem com as práticas acadêmicas definidas pela Igreja.

Ainda que não houvesse existido de fato uma “elite acadêmica” judaica na Espanha Medieval vinculada à medicina, podemos ao menos afirmar que a tradição judaica de estudo e conhecimento do corpo foi transmitida às futuras gerações da Sefarad, mesmo após os decretos de expulsão, em 1492.

Bibliografia

Fonte Primária

The Soncino Talmud. Chicago: Davka Corporation/Judaica Press Inc, 1996. (The CD-ROM Judaic Classics Library). Tratado Chullin, 107b.

Fontes Secundárias:

BAT MOSHE, S. *Fuentes Judías: Leyendas del Talmud y del Midrash*. Jerusalém: OSM, 1980.

BERGER, N. *Jews and Medicine: Religion, Culture, Science*. Tel Aviv, 1995.

FRIEDENWALD, H. *The Jews and Medicine*. Baltimore, 1944. V.1

LANDMANN, J. *Judaísmo e Medicina*. Rio de Janeiro: Imago, 1993.

LOYN, H.R.(Org.) *Dicionário da Idade Média*. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

ROSNER, F. *Medicine in the Bible and the Talmud: Selections from Classical Sources*. New York, 1995.

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

¹ *The Soncino Talmud*. Chicago: Davka Corporation/Judaica Press Inc, 1996. (The CD-ROM Judaic Classics Library). Chullin, 107b.

² Ibid. Shabbat.

³ VERGER, J. *As Universidades na Idade Média*. São Paulo: UNESP, 1990. p. 44.

⁴ Apud. LANDMANN, J. *Judaísmo e Medicina*. Rio de Janeiro: Imago, 1993. p. 75.

AS “QUAESTIONES DISPUTATAE DE VERITATE”, Q. X (“DE MENTE”).

TRADUÇÃO E NOTAS AO ART. 6: UTRUM MENS HUMANA COGNITIONEM ACCIPIAT A SENSIBILIBUS

Bento Silva Santos*

A questão X (“De mente”) das célebres *Quaestiones disputatae de Veritate* fornece o conjunto das afirmações sobre a noética de Tomás de Aquino, bem como as principais teses de sua teoria da abstração: o intelecto é uma potência, o conhecimento da coisa é um conhecimento da quiddidade da coisa, a essência se depreende graças a um processo de variação, onde as imagens têm um papel essencial, que é o de preparar nosso intelecto possível para receber a luz de nosso intelecto agente iluminado pelas Idéias divinas. Além disso, o *De mente* é um texto clássico tanto pelo debate que instaura com o conjunto de suas fontes, e na filosofia medieval em sua diversidade, como pela amplitude das questões pertinentes ao pensamento moderno. O objetivo da comunicação consistirá em ler e comentar o artigo 6 (inédito em português) que versa sobre o seguinte: “*Acaso a mente humana recebe o conhecimento das coisas sensíveis?*”.

O *De mente* de Tomás de Aquino

A obra *De mente* é a questão X das *Quaestiones disputatae de veritate*¹. O *De veritate*, do qual faz parte o *De mente*, é um conjunto de 253 artigos reagrupados em 29 questões. O conjunto dessas questões foi disputado em Paris durante um período de três anos. Em sua primeira fase de ensino (1256-1257), Tomás disputou as sete primeiras questões; na segunda (1257-1258), debateu treze vezes da questão 8 ao início da questão 20; na terceira, o fim da questão 20 até a questão 20. O *De mente* situa-se, portanto, na segunda fase de seu magistério em Paris. Na obra em questão Tomás aborda três dificuldades: o conhecimento das coisas sensíveis, o conhecimento de si mesmo e o conhecimento de Deus. Quanto à teoria do intelecto, o artigo 6 fornece um quadro completo dos diversos modos de conceber a origem do conhecimento: a partir dos inteligíveis, a partir dos inteligíveis e dos sentidos, e a partir da mente e das idéias inatas. No final do percurso, Tomás endossa a tese de Aristóteles, a saber: a abstração da quiddidade da coisa.

São duas basicamente as opiniões acerca da origem de nosso conhecimento: 1ª) alguns filósofos julgam que o conhecimento é adquirido a partir de uma causa exterior à mente humana; 2ª) outros pensam que provém da própria mente. A primeira tese se divide, por sua vez, em duas: os filósofos chamados “platônicos” sustentam que as Idéias separadas são a causa da ciência e da geração, bem como Avicena cuja posição permaneceu de algum modo ainda platonizante. A segunda opinião considera que a mente é a causa do conhecimento e que disporia de idéias inatas das quais tomaria posse através da reminiscência.

* Professor do Departamento de Filosofia da UFRJ.

A origem do conhecimento humano

A resposta de Tomás de Aquino à questão *Utrum mens humana cognitionem accipiat a sensibilibus* em sua obra *De Mente* se insere no clima das célebres *quaestiones disputatae* do século XIII que, não obstante a repetição monótona de argumentos pro e contra, testemunham a estrutura dialética do pensamento e deixam entrever o sinal do silêncio da concentração, onde o pensamento apreende cada uma das idéias, as considera, as recoloca em um contexto, examinando as suas conseqüências. Uma leitura panorâmica do artigo permite extrair quatro momentos básicos: 1º) O problema que envolve uma dúvida, iniciando com fórmula técnica “*Utrum...*”; 2º) O segundo momento é propriamente a disputa ou dialética que, antes de ser consignada, era um exercício oral e assaz vivo, durante o qual o mestre não hesitava em opor-se a outros mestres. Tais disputas, assaz afastadas de nossas preocupações e de nosso modo de pensamento, escondem no texto escrito o tempo onde a paciência do conceito era extrema: cada dificuldade é reduzida a dificuldades mais simples, onde as idéias e as dificuldades que elas ocasionam são desdobradas através de uma arte rigorosa de argumentação. A disputa apresenta sempre duas alternativas, iniciadas, respectivamente, com as fórmulas latinas “*Videtur quod...*” (+ objeções) e “*Sed contra...*” (= voz da autoridade). No artigo em questão, as diversas objeções giram em torno de afirmações sobre conhecimento segundo Aristóteles e Agostinho. Tomás expõe o pensamento de cada um deles e julga que o argumento contra parece estar fundado em uma compreensão equivocada de um termo ou conceito, ou em uma parte de verdade incompleta, ou ainda em uma contra-senso. A voz da autoridade provém do próprio Aristóteles, dito o “Filósofo”, que diz nos *Segundos Analíticos* (I,18,81 a 38): “Quando falta um sentido, a ciência correspondente falta, como ao cego falta o conhecimento das cores. Ora, isto não aconteceria se a alma recebesse a ciência por outra coisa que não fossem os sentidos. Portanto, ela recebe o conhecimento das coisas sensíveis através dos sentidos”. 3º) Uma vez aceita a auctoritas, Tomás de Aquino desenvolve a sua “*Responsio*”, que sempre se inicia com a fórmula “*Dicendum quod*”, isto é, deve ser dito. 4º) Em função desta solução, Tomás de Aquino, por fim, aplica o “corpo” do artigo às objeções iniciais. O início técnico é “*ergo*” ou “*igitur*”, como, por exemplo, em nosso texto: “*Ad primum igitur dicendum quod...*”.

Artigo 6

Acaso a mente humana recebe o conhecimento das coisas sensíveis?

Os Antigos responderam a esta questão de diferentes modos. Alguns afirmaram que nossos conhecimentos provêm totalmente de uma causa exterior separada da matéria: esta opinião é partilhada por duas escolas de pensamento. Alguns, como os platônicos², afirmaram que as formas das coisas sensíveis estão separadas da matéria e são assim inteligíveis em ato. É participando nelas que as realidades individuais na natureza são feitas e que as mentes humanas têm o conhecimento. Eles afirmaram que as formas de que falamos são princípio da geração e da ciência, como refere o Filósofo no livro I da *Metafísica*³. Mas esta posição é suficientemente criticada pelo Filósofo que mostra que as formas das coisas sensíveis não devem ser colocadas senão na matéria sensível, visto que as formas naturais não podem ser inteligidas no universal sem a matéria sensível, como o que tem o nariz achatado sem o nariz⁴.

E, por essa razão, outros não colocaram formas separadas das realidades sensíveis, mas somente inteligências que chamamos 'anjos', e eles afirmaram que a origem de nossa ciência provém totalmente das substâncias separadas desta espécie. Assim Avicena sustentava que da mesma maneira que as formas sensíveis não são acrescentadas à matéria sensível, senão pela influência de uma inteligência agente, assim as formas inteligíveis não seriam igualmente impressas nos espíritos humanos senão pela inteligência agente, a qual não é um parte da alma mas uma substância separada, como ele próprio afirma⁵. A alma, no entanto, tem necessidade dos sentidos enquanto excitam e dispõem à ciência; da mesma maneira os agentes inferiores preparam a matéria para assumir a forma que provém do intelecto agente. Mas parece que esta opinião não é conforme à razão porque não haveria a dependência necessária entre o conhecimento que tem a alma humana e as faculdades sensitivas, e o contrário aparece manifestamente, de um lado, porque quando um sentido falta, a ciência correspondente a esses sensíveis faz falta, e, de outro lado, porque nosso espírito não pode examinar em ato as coisas que ele conhece habitualmente se ele não forma algumas imagens (*phantasmata*) e, em consequência, quando o órgão da imaginação é lesado, o exame não pode acontecer. E, além disso, uma tal posição suprime os princípios mais próximos das coisas se todas as coisas inferiores decorrem imediatamente das formas tanto inteligíveis quanto sensíveis provenientes da substância separada.

Uma outra posição consiste em afirmar que a origem de nosso conhecimento provém totalmente de uma causa interior: Esta opinião é partilhada por duas escolas de pensamento. Alguns afirmaram que as almas humanas contêm em si mesmas o conhecimento de todas as coisas, mas que este conhecimento estava obscurecido pela união com o corpo⁶. Assim eles disseram que tínhamos necessidade dos sentidos e do esforço para suprimir os obstáculos à ciência, pois, na opinião deles, aprender é propriamente recordar-se como isto parece suficientemente manifesto pelo fato de que as coisas que vemos e compreendemos nos fazem recordar as coisas que conhecemos anteriormente. Mas esta posição não parece conforme à razão. Se, com efeito, a união da alma ao corpo é natural, é impossível que isto aconteça, porque causa dela seria totalmente impedida a ciência natural: e se esta opinião fosse verdadeira, não seríamos sujeitos à ignorância completa desses objetos que requerem um sentido de que se está privado. Esta opinião se harmonizaria com a posição segundo a qual as almas foram criadas antes dos corpos, e, em seguida, unidas aos corpos; visto que então a união da alma ao corpo não seria natural mas sobreviverá à própria alma por acidente⁷. Julga-se, segundo a fé e as sentenças dos filósofos, que esta opinião deve ser reprovada.

Mas outros disseram que a alma é causa de sua ciência⁸: pois ela não recebe a ciência das coisas sensíveis como se as semelhanças chegassem de algum modo à alma pela ação das coisas sensíveis; mas ela mesma forma em si, na presença dos sensíveis, as semelhanças dessas coisas. Vê-se, porém, que esta opinião não parece estar totalmente em conformidade com a razão: pois nenhum agente age se ele não está em ato; por conseguinte, se a alma forma em si as semelhanças de todas as coisas, é preciso que ela possua em ato essas semelhanças, e assim esta posição se associará àquela de que se acaba de falar, segundo a qual a ciência de todas as coisas é naturalmente inscrita na alma humana.

E, em relação a todas as posições que foram estudadas, a que mais parece em conformidade com a razão é a sentença do Filósofo, segundo a

qual a ciência que tem nossa mente provém em parte do que é intrínseco e em parte do que é extrínseco, não somente das coisas que são separadas da matéria mas também das próprias coisas sensíveis. E assim quando nossa mente se remete às coisas sensíveis exteriores à alma, vê-se que existem dois modos de referir-se a elas. De um lado, como ato em relação à potência, a saber: enquanto as coisas fora da alma são inteligíveis em potência. Mas a mente é, por sua vez, inteligível em ato e coloca-se na alma um intelecto agente que faz com que as coisas inteligíveis em potência sejam inteligíveis em ato⁹. De outro lado, como a potência em relação ao ato, a saber: enquanto as formas determinadas das coisas estão na mente somente em potência, ao passo que elas estão em ato nas coisas fora da alma; e assim nossa alma compreende um intelecto possível¹⁰ que pode receber as formas abstratas pelos sentidos, formas que são atualizadas pela luz do intelecto agente, a qual na alma procede das substâncias separadas e, em primeiro lugar, de Deus como a partir de uma primeira origem.

E segundo tudo isso, é verdade que nossa mente adquire a ciência das coisas sensíveis; entretanto, a alma forma em si as semelhanças das coisas, na medida em que, pela luz do intelecto agente, as formas abstratas dos sensíveis, são feitas inteligíveis em ato, a fim de poderem ser recebidas no intelecto possível. E assim todo saber é de algum modo originariamente implantado em nós na luz de nosso intelecto agente, por intermédio das concepções universais que são imediatamente conhecidas pela luz do intelecto agente e pelas quais julgamos sobre todas as outras coisas como a partir de princípios universais que conhecemos anteriormente em nosso intelecto. E assim a opinião que sustenta que aprendemos o que já tínhamos em nosso conhecimento possui alguma verdade¹¹.

A breve leitura da resposta acerca da origem do conhecimento humano permite entrever que o *De mente* apresenta-se como entrecruzamento de teses clássicas que serão discutidas desde o final do século XIII até o século XIV. Tomás propõe uma integração do peripatismo grego e árabe no quadro da tradição teológica de cunho agostiniano. No contexto teológico e institucional da Universidade no século XIII, Tomás admire livremente no *De mente* os filósofos gregos, judeus e árabes. Por conseguinte, está aberto a tradições diferentes para discutir com as mesmas no âmbito do filosofar da Idade Média latina que articula organicamente a filosofia com um saber transracional (a teologia). A discussões sobre a teoria do intelecto concerniam à necessidade ou não de um intermediário no processo do conhecimento e da possibilidade de uma apreensão direta do singular. Esses debates, consignados na obra em questão, mostram a elaboração de uma noética fundada em decisões diferentes em matéria de antropologia: modelo peripatético da alma como forma de um corpo correspondente, ou transcendência e distância da alma intelectual em relação às coisas, e do mundo, que ela representa por atos diretos do pensamento. Segundo Tomás, portanto, só resta a vida de um intelectualismo fundado sobre o conhecimento sensível que constitui a “via média” de Aristóteles. Nosso conhecimento intelectual vem dos sentidos: o objeto próprio deste conhecimento é a natureza ou a “quididade” das coisas sensíveis. Por fim, a obra *De mente* permite constatar o que há de propriamente filosófico em sua abordagem, não deixando, porém, de manifestar, simultaneamente, o limiar onde reintegra a teologia católica.

¹ Cf. TOMÁS DE AQUINO. *Quaestiones disputatae de veritate*, ed. Leonina. 1970-1976. t.22, 3V; ed. FROMMAN-HOLZBOOG (*Opera omnia, Indicis thomistici supplementum*, t.3), 1980, 1-186; Outras edições: R. SIPIAZZI (Ed.) (*Quaestiones disputatae*, vol.

1), Torino-Roma, Marietti, 1949; K. S. ONG-VAN-CUNG. *Thomas d'Aquin. Questions disputées sur la vérité*. Paris: J. Vrin, 1998.

² Cf. PLATÃO, *Fédon* 100 d; ESPÊUSIPO e XENÓCRATES que Aristóteles menciona em *Metafísica*, Z,1, 1028 b 21; PLOTINO, *Enéadas*, VI, IX,10; V,V, 1; III, VIII,8; PORFÍRIO, *Sententiae* 44. Na obra *De Unitate Intellectus* III, Tomás de Aquino diz que Macrôbio, filósofo neoplatônico do Ocidente latino do século V d.C., em *Comentários ao sonho de Cipião* (*Commentarii in Somnium Scipionis*), atribui a Plotino esta doutrina. O conhecimento é interpretado em termos de participação segundo a doutrina platônica da contemplação. Nesta o papel dos sentidos é assaz reduzido, tendo neste processo a função de excitar a alma à recordação do que ela conhece e de que possui uma ciência inata.

³ ARISTÓTELES. *Metafísica* A, 6, 987 b 4 ss.

⁴ Tomás considera definitiva a crítica aristotélica à Teoria platônica das Idéias sob o seu aspecto da separação. Como teólogo, Tomás deseja tornar compatível a filosofia e a Revelação. Retomando a estrutura da participação, ele aí insere os requisitos aristotélicos de sorte que a hierarquia dos seres, animada por um movimento dinâmico para Deus, torna inútil as Idéias separadas. Na visão cristã de Tomás, o Deus único e onipotente, não pode ser relativizado pelas Idéias exteriores a Ele e às quais estaria sujeito para pensar e criar. De fato, os pressupostos metafísicos da cosmologia platônica no *Timeu* (As Idéias, o Demiurgo, e a *chora*) são incompatíveis com a cosmologia cristã.

⁵ AVICENA. *Metafísica* IX,2,4-5. Na opinião de Tomás, Avicena anteciparia a tese averroísta de um único intelecto agente. Segundo esta tese, o pensamento não seria mais pessoal e, do ponto de vista da fé, a salvação ou a condenação das almas singulares seria impossível.

⁶ Por exemplo, PLATÃO. *Ménon* 181 a-d; *Fédon* 65 a, 91 e-92 e; *Timeu* 44 b; CÍCERO. *Tusculanae* I,24; PROCLO. *Elementos de Teologia*, prop. 177 e 194. Acerca da questão do conhecimento inato, cf. TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica* I,q. 84, a.3.

⁷ Por exemplo, PITÁGORAS (segundo Diôgenes Laércio, *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, VIII, 4-6); EMPÉDOCLES (*Fragmentos* 112,117, 127; PLATÃO, *Górgias* 525 e-526; *Fédon* 92 a, 114a; *República* X,614 e-625 a; *Timeu* 42b. Encontramos também esta opinião entre os gnósticos (cf. citação de Plotino nas *Enéadas* I,1,12); cf. também ORÍGENES. *Tratado dos Princípios* II,VIII,4 (*Patrologia Graeca* [=PG] 11,224); II, VIII, 3 (PG 11,222).

⁸ Cf., por exemplo, entre outros, PLOTINO. *Enéadas* IV,III,23; AGOSTINHO, *De Genesi ad litteram* XII,24.

⁹ Uma breve comparação tradicional para explicar a ação pela qual o intelecto agente vai tornar inteligível em ato o inteligível em potência das imagens: assim como as cores, objeto da vista, tornam-se visíveis só graças à iluminação devida à luz, assim o inteligível, contido em potência nas imagens, torna-se atual se for semelhantemente iluminado pelo intelecto agente. Cf. GARDEIL, H. D. *Iniciação à Filosofia de S. Tomás de Aquino* 3: *Psicologia*. São Paulo: Duas Cidades, 1967. 108s.

¹⁰ O intelecto possível é uma potência passiva, e esta afirmação da passividade de nossas potências de conhecer norteia toda a psicologia aristotélica. O que pode significar para uma inteligência, que é ser espiritual, o fato de “padecer”? Segundo Tomás, significa somente a passagem, sob a ação do agente, da potência ao ato, ou o fato de o sujeito adquirir o ato com relação ao qual estava em potência. Neste sentido, a paixão é um aperfeiçoamento.

¹¹ Tomás não considera razoável a tese “inatista”: por que teríamos os sentidos se eles não contribuíssem ativamente para o conhecimento? Segundo Tomás, na aquisição do saber, é preciso reconhecer, porém, que existem certas *semina scientiarum*. Este “inatismo” não é o do princípios colocados originalmente em nosso espírito e para os quais bastaria voltar-se para conhecer, mas, antes, o da estrutura de nossa mente. Trata-se das primeiras concepções de nossa inteligência, que são conhecidas imediatamente pelo intelecto agente que participa da luz divina e, entretanto, são dependentes da experiência sensível.

SARAMAGO E A TRANSGRESSÃO DO ÍCONE MEDIEVO DA FEITICEIRA

Valéria Cardoso da Silva*

Com o humanista e romancista José Saramago percorremos caminhos que nos levam a analisar sua obra como uma re-visão da História a partir da narrativa literária. Seguindo a advertência da teórica literária Maria Alzira Seixo, não devemos considerar a obra de Saramago

(...) “passadista”, pois nela justamente o passado tem uma função, diríamos “brechtiana”, de crítica do presente, e por isso é formada de romances donde a contemporaneidade como preocupação e como temática nunca anda ausente. Aliás ele consegue, de modo ímpar na nossa actual ficção, que o seu discurso romanesco seja atravessado pela História, produzindo um tipo de linguagem onde o passado objectual se contamina pelo presente crítico (...)¹

Assim pretendemos, aqui, cotejar o diálogo entre a História e a Literatura no seu romance *Memorial do Convento*, no qual relemos um passado para questionarmos o presente, através do olhar e da voz dos marginalizados e dos excluídos das histórias oficiais.

E, quando falamos, na obra saramaguiana, dos marginalizados e excluídos, nos referimos, particularmente, às mulheres e aos espaços reservados a estas na construção histórica e cultural de determinadas sociedades. Sociedades ocidentais consideradas evoluídas, porém capazes de provocar as mortes daquelas que, só por deterem conhecimentos do corpo, foram nomeadas bruxas ou feiticeiras, pelo poder vigente, como nos informa o pesquisador Jean-Michel Sallmann ao comprovar, estatisticamente, que “os números dos processos por bruxaria indicam que as mulheres tinham quatro vezes mais possibilidades do que os homens de ser acusadas”.²

Ao problematizarmos a visão histórica do feminino, não poderíamos deixar de visitar o ambiente inquisitorial da Baixa Idade Média, onde encontramos o “verdadeiro manual de ‘reconhecimento’ de hereges para as fogueiras do ‘Santo Ofício’”³, a escritura de 1484, denominada *Malleus Maleficarum* ou *O Martelo das Feiticeiras*, por Heinrich Kramer e James Sprenger, professores de teologia, inquisidores, monges da Ordem Dominicana e patologicamente sádicos, os quais oficializaram e instauraram uma verdadeira perseguição às mulheres, como podemos observar na seguinte passagem documental, aprovada pelo Papa Inocêncio VIII:

Vamos deter-nos por ora, no problema das mulheres; e, em primeiro lugar, tentaremos explicar por que essa perfídia é mais encontrada nas pessoas do sexo frágil e não em homens. Nossa primeira indagação será de caráter geral — quanto às condições gerais das mulheres; a segunda será particular — quanto ao tipo de mulher que se entrega à superstição e à bruxaria; e por fim a terceira, específica às parteiras, que superam todas as demais em perversidade. (...) É um fato que maior número de praticantes de bruxaria é encontrado no sexo feminino. Fútil é contradizê-lo:

* Mestranda em Letras na UERJ.

afirmamo-lo com respaldo na experiência real, no testemunho verbal de pessoas merecedoras de crédito.⁴

Ao tentarmos ilustrar a situação das mulheres no decorrer das histórias medievais e iluministas, não pretendemos vitimá-las, mas sim estabelecer uma consciência crítica sobre as situações que foram criadas para o universo feminino, em nome da “ética”, no decorrer da história da Civilização Ocidental. Ouçamos, também, o que diz a esse respeito a doutora em Filosofia e especialista em história das mulheres da Baixa Idade Média à Revolução Francesa, Claudia Opitz:

(...) não nos esqueçamos que a reestruturação do mundo europeu no final da Idade Média se fez sobretudo à custa do sexo feminino, através da devastadora caça às bruxas e da propagação da psicose a respeito destas.⁵

Tal misoginia, como já vimos, perpassa pelo século XVIII, época referente à Idade Moderna, narrada no romance *Memorial do Convento*. E, para compreendermos melhor as cenas que nos são apresentadas no referido romance, sentimos necessidade de nos situar quanto ao quadro histórico-político-religioso português que antecede ao Setecentos.

No século XVI, além do luteranismo estar se iniciando em Portugal, temos os conflitos entre cristãos e judeus, fazendo com que em 1531 o papa Clemente VII atenda aos pedidos de D. João III e nomeie um inquisidor-mor para Portugal. Porém, o nascimento da Inquisição portuguesa ocorre em 1536, com a instalação de um Tribunal do Santo Ofício em Lisboa, tendo como representantes três inquisidores nomeados pelo Papa e um pelo rei. Vários motivos são relevantes para se justificar o estabelecimento da Inquisição em Portugal, dentre os quais destacamos a defesa religiosa, mas sobretudo o enriquecimento da Coroa portuguesa através do confisco dos bens dos judeus que eram condenados pela Santa Inquisição.

Inúmeros, também, foram os conflitos de poder entre D. João III e o Tribunal Inquisitorial, levando o rei a afrontar o Papa, em 1539, colocando seu próprio irmão, D. Henrique, no cargo de inquisidor-mor. A princípio, o papa Paulo III resiste à nomeação, mas, posteriormente, através de medidas políticas, resolve aceitá-la. Em 1537, com forte influência do poder civil, instalam-se três tribunais em Portugal, destacando-se o de Lisboa, que estendia sua jurisdição até o Brasil.

Já no século XVII, encontramos Portugal sob domínio espanhol, onde observamos a grande influência da Inquisição e do Direito Canônico nas Ordenações Filipinas. Entre os delitos de natureza religiosa apontados no livro V das Ordenações Filipinas, destacamos a heresia, a blasfêmia, a conjugação carnal de homem com freira, a prática sexual de cristão(o) com infiel e a feitiçaria. Mesmo nesse ambiente religioso inóspito e coercitivo do século XVII, encontramos a resistência por parte dos judeus, convertidos ao cristianismo, muitos deles em posições de poder político e controlando o comércio e algumas riquezas, fazendo com que a Inquisição, em alguns momentos, recuasse. E é o que podemos corroborar através da observação feita pelo historiador Francisco Bethencourt, quando este nos diz que

(...) a Inquisição portuguesa tinha plena consciência da importância do grupo dos cristãos-novos para as necessidades de “fornecimento” dos tribunais: ela sempre se opôs à expulsão dos cristãos-novos, mesmo quando o rei apoiava essa solução (sobretudo na

década de 1620), e evitou o período de terror, administrando de forma calculada essa “reserva” de clientes potenciais que subsistiu até meados do século XVIII.⁶

Chegando ao século XVIII, encontramos o reinado de D. João V e o restabelecimento das ordens inquisitoriais, período de enorme severidade e de repetidos autos-de-fé, seguidos de torturas, degredos e penas de morte. Através de António José Saraiva podemos visualizar o que significa para a sociedade portuguesa este grande espetáculo religioso:

(...) o auto-de-fé era o momento culminante da encenação destinada a sustentar a ilusão em que se fundava o sistema social de tensões afectivas (...). Por ele toda a instituição inquisitorial e toda a sociedade de que essa instituição era uma peça se justificavam e confirmavam sobrenaturalmente num rito mágico. E nele os inquisidores apareciam como o baluarte forte da comunidade e seus medianeiros para com a divindade perigosa.⁷

Passando ao Convento de Mafra, sob a ótica do *Memorial do Convento*, vislumbramos a época desses excessos experimentados durante o governo de D. João V. Dentre eles, a construção pomposa do Convento dos franciscanos (também inquisidores), em Mafra, uma promessa feita pelo rei em “reconhecimento” ao milagre de conseguir um herdeiro.

É importante ressaltar que, historicamente, a ordem franciscana, fundada no século XIII, por São Francisco de Assis, primava pela caridade, pela devoção à pobreza e pela benevolência. Todavia, os representantes desta mesma ordem, posteriormente, acabam por desvirtuar os ensinamentos do seu fundador, procurando a riqueza, o poder e a tirania como práticas. Na narrativa saramaguiana, podemos encontrar exemplos destes desvirtuamentos, através do frei franciscano António de S. José, o qual é apresentado a D. João V pelo bispo inquisidor D. Nuno da Cunha. O frade franciscano pensa em auferir vantagens, ao sofismar com o rei:

Perguntou el-rei, É verdade o que acaba de dizer-me sua eminência, que se eu prometer levantar um convento em Mafra terei filhos, e o frade respondeu, Verdade é, senhor, porém só se o convento for franciscano, e tornou el-rei, Como sabeis, e frei António disse, Sei, não sei como vim a saber, eu sou apenas a boca de que a verdade se serve para falar, a fé não tem mais que responder, construa vossa majestade o convento e terá brevemente sucessão, não o construa e Deus decidirá.⁸

Além da construção arquitetônica do Convento em Mafra ter um significado cultural para a História de Portugal, podemos dizer que Saramago, ao dar o título *Memorial do Convento* ao seu romance, buscou simbolicamente relatar os feitos e trazer a memória daqueles que viveram no claustro e no silêncio. Na escrita saramaguiana há uma preocupação nítida em se dar voz àqueles que sempre estiveram à margem da história, isto é, sua escrita tem um comprometimento com a história do povo português.

As histórias paralelas à construção do monumento ganham maior importância no decorrer da narrativa, por representarem as vozes dos marginalizados. Dentre elas, destacamos a construção de uma passarola, idealizada pelo padre Bartolomeu Lourenço e construída com a ajuda do casal Baltasar/Blimunda, tendo, ainda, o patrocínio do rei, mas sendo condena-

da pelo Santo Ofício. A personagem Baltasar é um soldado maneta, de passagem por Lisboa, um guerreiro expurgado e condenado pelo Estado, por não ter mais força e serventia para o papel de herói. Do outro lado, temos a personagem Blimunda, a visionária, a que ao jejuar torna-se uma sensível como a mãe, possuindo poderes de ver o que se passa por dentro das pessoas. Essas três personagens formam uma espécie de trindade herética no romance saramaguiano.

Saramago transgride e desconstrói, através da alegoria e da ironia, as ordens estabelecidas pelo *status quo*, sobretudo no que tange ao ícone medievo da mulher, considerada feiticeira, e que irá se estender até o dito Século das Luzes. Neste trabalho, visamos rastrear o uso do alegórico em *Memorial do Convento*, detendo-se na experiência feminina da personagem Sebastiana Maria de Jesus e, sobretudo, na trajetória alegórica da personagem Blimunda, como expressão do universo da mulher do povo, que transgride a imagem arquetípica da feiticeira, com sua sensibilidade, seu conhecimento experimentados nas relações espirituais e físicas travadas com seus companheiros.

A personagem Sebastiana é mãe de Blimunda, designada marrana e feiticeira pelo Santo Ofício, como nos diz o narrador. Além disso, Sebastiana tem visões e revelações, consideradas demoníacas pelos inquisidores. Apesar da rápida aparição da personagem Sebastiana Maria de Jesus, encontramos nela a representatividade da força feminina, a ponto do narrador conceder-lhe, em alguns momentos, a palavra, isto é, a narrativa, agindo diferentemente daqueles que representavam o Santo Ofício. Eis, aqui, as reflexões daquela que ironicamente, apesar do nome, é conduzida ao auto-de-fé:

(...) mas disseram-me no tribunal que era fingimento, que ouço vozes do céu, mas explicaram-me que era efeito demoníaco, que sei que posso ser santa como os santos o são, ou ainda melhor, pois não alcanço diferença entre mim e eles, mas repreenderam-me de que isso é presunção insuportável e orgulho monstruoso, desafio a Deus, aqui vou blasfema, herética, temerária, **amordaçada** para que não me ouçam as temeridades, as heresias e as blasfêmias, condenada a ser açoitada em público e a oito anos de degredo no reino de Angola, e tendo ouvido as sentenças, as minhas e mais de quem comigo vai nesta procissão, não ouvi que se falasse da minha filha, é seu nome Blimunda (...).⁹

O Tribunal da Santa Inquisição silencia Sebastiana. Mas, o narrador faz com que esta, mesmo amordaçada, se utilize da retórica do silêncio para refletir sobre sua condição e sua singularidade, a qual não pode ser inteligível por teóricos religiosos tiranos, investidos de poderes arbitrários.

A personagem Blimunda, a Sete-Luas, herda os poderes de sua mãe, é capaz de ver o que se passa dentro das pessoas, daí poder ser considerada uma iluminada. Blimunda luta contra os dogmas e os preconceitos ao lado do soldado maneta Baltasar Mateus, o Sete-Sóis, e do padre que deseja voar, Bartolomeu de Gusmão e é com este que discutirá sobre os valores dos nomes e sobrenomes das pessoas. A personagem traz a polémica do mito feminino de Eva, tratando-a como uma mulher comum e, deste modo, propõe a desconstrução do mito do pecado original feminino, da maldição estabelecida como demoníaca, de maneira simples. A mulher ali vista não é a feiticeira, a cristã, a que teme a Deus ou não crê nele, mas a que

reconhece sua origem, sua sensibilidade e sua capacidade de transformação. O padre Bartolomeu, que prima pelo vôle e pela liberdade, concorda de maneira incomum com Blimunda, aconselhando-a inclusive a alçar vôos mais altos caso fosse inquirida:

E Eva não foi mais que Eva, disse Blimunda, Eva continua a não ser mais que Eva, estou que a mulher é uma só no mundo, só múltipla de aparência, por isso se escusariam outros nomes, e tu és Blimunda, diz-me se precisas de Jesus, Sou cristã, Quem o duvida, perguntou o padre Bartolomeu Lourenço, e rematou, Bem me entendes, mas dizer-se alguém de Jesus, crença ou nome, não é mais que vento da boca para fora, deixa-te ser Blimunda, não darás outra resposta quando fores perguntada.¹⁰

Os jogos são constantes nesta narrativa saramaguiana e Blimunda experimenta o jogo, por não representar a figura da mulher serva, dependente e submissa, apesar de todo o seu discurso e seu poder se estabelecerem no mundo privado, pois no espaço público seria considerada a desviante, a subversiva, a maldita e, consequentemente, a feiticeira.

Saramago, porém, no que diz respeito a sabedoria da vida e da morte, faz com que o narrador dê, efetivamente, voz e ciência à personagem Blimunda, quando esta faz reflexões críticas sobre a existência dos santos católicos, dialogando com seu companheiro Baltasar:

(...) Devem ser infelizes os santos, assim como os fizeram, assim ficam, se isto é a santidade, que será a condenação, São apenas estátuas, Do que eu gostava era vê-las descer daquelas pedras e ser gente como nós, não se pode falar com estátuas, Sabemos nós lá se não falarão quando estão sozinhos, Isso não sabemos, mas, se só uns com os outros falam, e sem testemunhas, para que precisamos deles, pergunto eu, Sempre ouvi dizer que os santos são necessários à nossa salvação, Eles não se salvaram, Quem te disse tal, É o que eu sinto dentro de mim, Que sentes tu dentro de ti, Que ninguém se salva, que ninguém se perde. É pecado pensar assim. O pecado não existe, só há morte e vida. A vida está antes da morte. Enganas-te, Baltasar, a morte vem antes da vida, morreu quem fomos, nasce quem somos, por isso é que não morremos de vez, E quando vamos para debaixo da terra, e quando Francisco Marques fica esmagado sob o carro da pedra, não será isso morte sem recurso, Se estamos falando dele, nasce Francisco Marques, Mas ele não o sabe. Tal como nós não sabemos bastante quem somos, e, apesar disso, estamos vivos, Blimunda, onde foi que aprendeste essas coisas, Estive de olhos abertos na barriga da minha mãe, de lá via tudo.¹¹

Diferentemente das culturas cristã e racionalista, a ética filosófica pagã de Blimunda não tem comprometimento com o mito do pecado original e da razão absoluta que, aparentemente, tudo explica. Sua ética transcende esses valores, pois busca na alegoria, no pensamento, na linguagem, formas de desconstruir as certezas e as supostas lógicas dos fatos.

Blimunda é Sete-Luas, como declara o padre Bartolomeu, pois vê às escuras. A clarividência de Blimunda pode ser lida como uma denúncia da

opressão social coercitiva, moralizante e hipócrita. O olhar de Blimunda é preciso, penetrante, provocador e reflexivo, busca no visível aos seus olhos o mote para a lógica do intelecto e do espírito, pois vê a dor e a agonia daqueles que sequer têm consciência do que sentem.

Quando pensamos na relação homem/mulher apresentada no discurso romanesco, encontramos, de um lado, as figuras de D. João V/D. Maria Ana, unidos pelas obrigações políticas e diplomáticas, e do outro, temos Baltasar/Blimunda, ligados pela magia do conhecimento, do silêncio e do prazer.

Aqui, nos deteremos mais, especificamente, na relação transgressora de Baltasar e Blimunda, pois eles são os excluídos da sociedade, são os que praticam os ditos “delitos de natureza religiosa” e, ao mesmo tempo, são aqueles que experimentam o prazer do corpo, da beleza da dor que os faz nascer e morrer incessantemente. Não há nos personagens um princípio ativo ou passivo, mas sim um desdobramento telúrico entre seus corpos e seus pensamentos. Eles são os escolhidos pelo narrador para representarem, simbolicamente, a máxima de Bataille, ao preconizar que “o sentido último do erotismo é a morte”.¹²

Ali se deitaram, numa cama de folhagem, servindo as próprias roupas despidas de abrigo e enxerga. Em profunda escuridão se procuram, nus, sôfrego entrou nela, ela o recebeu ansiosa, depois a sofreguidão dela, a ânsia dele, enfim os corpos encontrados, os movimentos, a voz que vem do ser profundo, aquele que não tem voz, o grito nascido, prolongado, interrompido, o soluço seco, a lágrima inesperada, e a máquina a tremer, a vibrar, porventura não está já na terra, rasgou a cortina de silvas e enleios, pairou na alta noite, entre as nuvens, Blimunda, Baltasar, pesa o corpo dele sobre o dela, e ambos pesam sobre a terra, afinal estão aqui, foram e voltaram.¹³

Há uma cumplicidade e realização entre o casal. O ir e o vir dos corpos de Blimunda e Baltasar não precisam da legitimidade religiosa, do discurso amoroso, pois ambos têm paixão, gozo, identidade e união que transcendem os papéis determinados pelas sociedades ao homem e à mulher. As personagens vão em busca da morte e da vida, realizando-se nas suas vontades.

Em o *Memorial do Convento*, descobrimos várias propostas de reflexões críticas acerca de uma sociedade que viola os direitos humanos e a própria existência humana daqueles que encontram-se à margem de tudo, nunca sendo vistos como parte integrante na construção social. Nesta obra, Saramago mexe, efetivamente, com os valores de diversas épocas, dessacralizando a imagem do “corpo social” que vigia, oprime, pune e silencia o “corpo do indivíduo” e que nesta leitura, em especial, identificamos como sendo a “memória do corpo feminino”, representada pelas personagens Sebastiana Maria de Jesus e sua filha Blimunda, aquelas que por terem uma “luminosidade” consciente são vistas como mulheres bruxas ou feiticeiras e que, passadas algumas eras, ainda têm sua voz e seu corpo sendo perseguidos e castrados, simplesmente, por serem mulheres.

E, finalizamos, ficando com a advertência e reflexão do próprio Saramago, quando este se propõe a pensar, existencialmente, sobre a imagética da sua personagem:

De facto, essa mulher a quem chamei Blimunda, a par dos poderes mágicos que transporta consigo e que

por si sós a separam do seu mundo, está constituída, enquanto pessoa configurada por uma personagem, de maneira tal que a tornaria **inviável**, não apenas no distante século XVIII em que a pus a viver, mas também no nosso próprio tempo.¹⁴

Bibliografia

- BATAILLE, Georges. *O erotismo*. Porto Alegre: LP&M, 1987.
- BETHENCOURT, Francisco. *História das Inquisições: Portugal, Espanha e Itália – séculos XV-XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- DUBY, Georges & PERROT, Michelle (Org.). *História das mulheres no Ocidente. A Idade Média*. Porto: Afrontamento, 1993. V.2.
- _____. *História das mulheres no Ocidente. Do Renascimento à Idade Moderna*. Porto: Afrontamento, 1991. V. 3.
- KRAMER, Heinrich & SPRENGER, James. *Malleus Maleficarum – o martelo das feiticeiras*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1997.
- MALEVAL, Maria do Amparo T. *Rastros de Eva no Imaginário Ibérico*. Santiago de Compostela: Laiovento, 1995.
- SARAIWA, António José. *Inquisição e cristãos-novos*. Lisboa: Imprensa Universitária, 1969.
- SARAMAGO, José. *Memorial do Convento*. São Paulo.: Bertrand Brasil, 1982.
- _____. *Jornal das Letras*. Lisboa, 1990.
- SEIXO, Maria Alzira. *A palavra do romance: ensaios de genealogia e análise*. Lisboa: Livros Horizonte, 1986.

¹ SEIXO, Maria Alzira. Alteridade e auto-referencialidade no romance português de hoje. In: _____. *A palavra do romance: ensaios de genealogia e análise*. Lisboa: Livros Horizonte, 1986. p. 23.

² SALLMANN, Jean-Michel. Feiticeira. In: DUBY, Georges & PERROT, Michelle (Org.). *História das Mulheres no Ocidente. Do Renascimento à Idade Moderna*. Trad. de Maria Helena da Cruz e outros. Porto: Afrontamento, 1991. V. 3. p. 518-519.

³ MALEVAL, Maria do Amparo T. *Rastros de Eva no Imaginário Ibérico*. Santiago de Compostela: Laiovento, 1995. p.15.

⁴ KRAMER, Heinrich & SPRENGER, James. *Malleus Maleficarum - o martelo das feiticeiras*. Trad. de Paulo Fróes. 12. ed. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1997. p. 112-113.

⁵ OPITZ, Claudia. O quotidiano da mulher no final da Idade Média. In: DUBY, Georges & PERROT, Michelle. (Org.). *História das Mulheres no Ocidente*. A Idade Média. Trad. de Maria Helena da Cruz e outros. Porto: Afrontamento, 1993. V. 2. p. 354.

⁶ BETHENCOURT, Francisco. *História das Inquisições: Portugal, Espanha e Itália – Séculos XV-XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000. p. 318.

⁷ SARAIWA, António José. *Inquisição e cristãos-novos*. Lisboa: Imprensa Universitária. 1969. p. 111.

⁸ SARAMAGO, José. *Memorial do Convento*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1993. p. 13.

⁹ SARAMAGO, José. op. cit. p. 52-53 (grifo nosso).

¹⁰ Ibid. p. 145.

¹¹ Ibid. p. 330-331.

¹² BATAILLE, Georges. *O erotismo*. Porto Alegre: LP&M, 1987. p. 135.

¹³ SARAMAGO, José. Op. cit. p. 270-271.

¹⁴ Id. In: *Jornal de Letras*, Lisboa, 15/05/90. p. 29.

SABER E GÊNERO: DISCUTINDO O LUGAR DO “SABER INTELECTUAL” PARA OS FRANCISCANOS NOS ESCRITOS DE TOMÁS DE CELANO

Valéria Fernandes da Silva*

O século XIII é o século do surgimento dos mendicantes e das universidades, um momento de grandes transformações no campo do saber e na expressão da espiritualidade. Ambos os fenômenos se ligam às mudanças passadas pela sociedade baixo-medieval, em especial, a sua crescente e vigorosa urbanização. Nesse contexto, as antigas escolas catedrais e monacais cedem espaço e importância para um novo tipo de instituição, uma corporação ofício especial, chamada de Universidade.¹ Também, no mesmo período, os anseios espirituais surgidos de uma nova realidade mais urbana, menos estática e marcada pelas intensas e visíveis desigualdades sociais, receberá dos mendicantes, em especial, os franciscanos, uma nova proposta de vivência da fé, em pobreza, penitência e trabalho.² Se nos seus primórdios estas duas manifestações são separadas, distintas, com o passar dos anos, será impossível pensar a universidade medieval sem a ação dos mendicantes, cujas atividades de cunho educacional serão profundamente importantes e, mesmo, controversas.³

Em nossa comunicação não estaremos discutindo os primórdios das universidades, nem do movimento franciscano. Nosso interesse aqui é discutir como Tomás de Celano, primeiro biógrafo dos santos de Assis, Francisco e Clara, irá apresentar a relação entre a ordem franciscana, seja em seu ramo masculino, seja em seu ramo feminino, e o saber. Para tanto, os textos de Celano são fundamentais, pois este autor foi contemporâneo de Clara e Francisco, estando envolvido diretamente com os assuntos da ordem no seu tempo e com alguns dos primeiros companheiros dos santos.⁴ Celano escreveu quatro obras principais: a **Vida I** (1C), de 1228; a **Vida II** (2C), de 1247; o **Tratado dos Milagres**, que não utilizaremos aqui e foi composto entre 1250 e 1253; e a **Legenda de Santa Clara** (LSC), de 1255.⁵

Devemos ter em mente que não pretendemos de forma alguma estabelecer como Francisco, ou Clara, percebiam a relação entre os franciscanos e o saber, mas, sim, muito mais, como Tomás de Celano, ele mesmo um intelectual, posiciona-se a respeito.⁶ Consideramos que Celano faz uma leitura, ou leituras, das vidas de Francisco e Clara inseridas dentro de um contexto maior de Reforma Eclesiástica, afirmação das Universidades e, mais do que tudo, clericalização e intelectualização da Ordem Franciscana.⁷

No texto da **Vida I** a questão do saber se faz presente, muito mais pela ausência, possível evidência de que a discussão ainda se encontrava em aberto, do que por uma insistência no tema. Mesmo assim, Celano deixa claro que a entrada de letrados na ordem foi desejo do próprio Francisco:

Não fazia muito tempo que tinha voltado à santa Maria da Porciúncula, quando alguns homens letrados e nobres juntam-se a ele com muita satisfação. A estes, sempre educado e discreto, tratou com respeito e

* Mestre em História Social (UFRJ).

dignidade, servindo a cada um piedosamente conforme lhe cabia. Dotado de especial discrição, sabia respeitar, em todos, os graus de seu valor.⁸

É importante atentar para esse ponto em virtude da polêmica existente quanto a posição do fundador do movimento franciscano em relação ao saber, e tudo aquilo que ao seu ofício se ligasse, como os livros.

A um irmão leigo que queria ter um Saltério e para isso lhe foi pedir licença deu cinza em vez de Saltério.⁹ (...) quando um ministro lhe pediu para ter uns livros de luxo e muito preciosos ouviu essa resposta: “Não quero perder pelos teus livros o livro do Evangelho, que professei. Faze o que quiseres, contanto que não seja com a desculpa da minha licença.”¹⁰

O *Poverello*, em sua pregação, apresenta uma vida de pobreza radical e pede que os seus seguidores abram mão de seus bens e de qualquer distinção social. Ter acesso ao saber na Idade Média representa efetivamente uma possibilidade de ascensão social, de acesso a cargos e privilégios tanto nos meios leigos quanto nos eclesásticos.¹¹ E, muito embora, a idéia de que na Idade Média o saber, aqui entendido como a produção intelectual, fruto do estudo das ciências e das Escrituras, fosse objeto de mera manutenção do patrimônio da Antigüidade já esteja ultrapassada, efetivamente o saber é visto como um bem precioso, algo que se possui sendo, portanto, incompatível, à princípio, com a proposta de vida franciscana.¹² Nesse sentido, Celano apresenta um Francisco extremamente refratário quanto às atividades intelectuais:

“A ciência torna muitas pessoas indóceis, impedindo que alguma coisa de rígido nela se dobre aos ensinamentos humildes (...) Os meus irmãos que se deixam arrastar pela curiosidade da ciência vão se encontrar de mãos vazias no dia da retribuição (...) Porque virá uma tribulação em que os livros não vão servir para nada.” Não dizia isso porque não gostasse dos estudos das Escrituras, mas para afastas a todos dos estudos supérfluos (...).¹³

Entretanto, o mesmo Francisco de Celano se mostra positivo quanto ao estudo da Teologia e das Escrituras, pois o próprio *Poverello*, apesar de não ser letrado,¹⁴ a ele se dedicava.

Embora não tenha tido nenhum estudo, o santo aprendeu a sabedoria que vem do alto, que vem de Deus, e iluminado pelos fulgores da luz eterna, não era pouco o que entendia das Sagradas Escrituras. Sua inteligência purificada penetrava os segredos dos mistérios, e, onde ficava fora a ciência dos mestres, entrava seu afeto cheio de amor. Lia, às vezes, os livros sagrados e o que punha uma vez na cabeça ficava indelevelmente gravado em seu coração. Usava a memória no lugar dos livros, (...) Dizia que esse modo de aprender a ler era muito vantajoso, sem ter de folhear milhares de tratados.¹⁵

Celano também ressalta que Francisco recomendava que fossem respeitados aqueles que se dedicam ao estudo das coisas espirituais e à sua pregação e “Achava que os doutores em teologia mereciam honras ainda maiores (...)” porque “(...) nos administram as palavras de Deus como aqueles que administram o espírito e a vida”.¹⁶ Nesse sentido, é interessante atentar para os elogios registrados por Celano a Antônio de Pádua,

tanto na **Vida I**,¹⁷ quanto na **Vida II**.¹⁸ Este frade português, famoso por seus escritos e que figura entre os mais venerados santos franciscanos, é chamado por Francisco de “meu bispo”¹⁹ e dele é dito que Deus lhe teria aberto “(...) a inteligência para compreender as Escrituras, e que falava de Jesus a todo o povo com palavras mais doces que o mel e o favo”.²⁰

Assim, é possível distinguir dois tipos de saber em Celano, aquele que é obtido pelo esforço pessoal, sendo guiado pelo orgulho e pela vaidade, e um outro que é dado diretamente por Deus, tanto aos doutos quanto aos simples, isto é, um saber que é concedido pela iluminação divina e que não é apanágio somente dos letrados, pois o próprio Francisco, considerado como iletrado, também o possuía. Dizemos com isso que não existe distinção, em Celano, entre clérigo e leigo, letrado e não letrado? Não, de forma nenhuma. Somente consideramos que não seria possível descartar este saber místico a partir do momento que o fundador da própria ordem franciscana era identificado como um não-intelectual. Além disso, esses dois saberes poderiam conviver juntos.

Outro ponto é o da aparente resistência de Francisco aos estudos e ao saber intelectual. Suas biografias o mostram mais como alguém que toma consciência da necessidade dos intelectuais em seu grupo, e que estes, desde que mantivessem a humildade, requisito fundamental a um franciscano, poderiam ser de grande valia. Ora, a **Vida I** foi escrita exatamente no momento em que a ordem franciscana estava ganhando uma face nova, não era mais uma irmandade leiga, composta em sua maioria por homens de poucas letras mas, sim, uma ordem religiosa que atraía toda sorte de gente e que passava por um processo de normatização que, dentro das propostas de Igreja de seu tempo, estabelecia a primazia dos clérigos, cada vez mais intelectualizados, sobre os leigos. Quando a **Vida II** foi escrita este processo de clericalização já está completo e repetidas vezes se faz presente a idéia de que Francisco venerava os doutores em Teologia, que naquele momento já ocupavam posições de distinção e liderança dentro da ordem e se faziam presentes, também, no ambiente universitário.

Mas e Clara? Como Celano apresenta a sua relação com o saber e os letrados? Antes de tudo, é preciso ressaltar que, ao contrário de Francisco, Clara deixou algumas obras escritas,²¹ e se não era letrada, pelo menos havia recebido uma educação um pouco mais cuidada,²² o que não era estranho às mulheres de seu grupo social.²³ Filha de uma família de cavaleiros, ela terá em sua mãe, de acordo com Celano, a sua primeira mestra.²⁴ Está primeira educação era fundamental,²⁵ mas certamente não era a única. É pouco provável que a filha de um cavaleiro freqüentasse a escola comunal, mas não é incoerente crer que a santa e suas irmãs pudessem ter tido um professor ou professora particular. Verger nos aponta que, no século XIII, uma boa educação concedia distinção social,²⁶ o que poderia, no caso da mulher, ser um passaporte para um bom matrimônio. Já Chiara Frugoni, em seu artigo *A mulher nas Imagens, a mulher imaginada*, esclarece que as mulheres mais abastadas dos séculos XIII e XIV não raro sabiam ler.²⁷ Esse parece sem dúvida ser o caso de Clara de Assis.

Além disso, é preciso ter em mente que o ambiente monástico era também um local de manutenção e produção do saber ainda muito considerado mesmo depois do surgimento das universidades, representando para as mulheres um pólo de atração.²⁸ Lá, dentro dos mosteiros, estas podiam, sem preocupações mundanas, dedicar-se à leitura e à escrita, às ciências e à Teologia. Não que não houvesse mulheres que se dedicassem ao saber fora dos mosteiros e, mesmo na universidade, mas essa opção de vida não era hegemônica.

A Clara de Celano, ao contrário de Francisco, irá se interessar, desde princípio, pelas letras, por Teologia e terá imenso prazer em ouvir os letrados:

Não tinha formação literária mas gostava de ouvir os sermões dos letrados, sabendo que na casca das palavras ocultava-se o miolo que tinha a sutileza de alcançar e o gosto de saborear.²⁹

Clara é igualmente apresentada como possuindo um saber revelado e que lhe possibilita compreender os doutos, mas, também, como a mulher que se dedica aos estudos, particularmente de Teologia, com o mesmo interesse que Francisco. Celano não fala muito desta mulher, a Clara que lê, escreve, e cita as Escrituras e os Padres da Igreja, mas esta se faz bem presente nos textos que ela mesma escreveu, como a forma de vida para as irmãs de São Damião.³⁰

A Clara de Celano, ao contrário de Francisco, seja o da **Vida I**, seja o da **Vida II**, não tem uma postura contraditória em relação ao saber. Ela ama os letrados, em especial os teólogos que vêm até São Damião pregar, e estes são referidos no texto da **Legenda de Santa Clara**, inclusive no momento da morte da santa:

Mas quando o Senhor agiu mais de perto e já parecia às portas, quis ser assistida por sacerdotes e frades espirituais, para recitarem a paixão do Senhor e suas santas palavras. Aparecendo com eles Frei Junípero, egrégio menestrel do Senhor, que costumava soltar ditos ardentes de Deus, cheia de renovada alegria, ela [Clara] perguntou se tinha algo de novo sobre o Senhor. Ele abriu a boca, (...), e a virgem de Deus ficou muito consolada com as suas parábolas.³¹

Tal situação pode ser apontada como coerente dentro da obra de Celano, pois este mostra Francisco elogiando os teólogos e pedindo que seus seguidores os respeitem; assim, sendo Clara a seguidora de Francisco por excelência, não poderia de forma alguma cair em contradição com o que o mestre havia pregado.³² Dessa forma, ela demonstra grande apreciação pelos frades pregadores, letrados ou não, e irá, inclusive se indispor com o papa Gregório IX quando este proíbe que estes possam visitar sem licença papal os mosteiros de irmãs.

Uma vez o papa Gregório proibiu qualquer frade de ir sem sua licença aos mosteiros de senhoras. A piedosa madre, doendo-se porque ia ser mais raro para as Irmãs o manjar da doutrina sagrada, gemeu: "Tire-nos também os outros frades, já que nos privou dos que davam alimento da vida."³³

Tal medida, se efetivamente cumprida, acabaria impedindo Clara e suas irmãs de manterem relações com os demais membros do grupo Franciscano e, também, que pudessem ter acesso ao *"alimento da vida"*. Aqui, a idéia é semelhante àquela apresentada por Celano na **Vida II** quando este fala daqueles que *"administram o espírito e a vida"*.³⁴ Reconhecemos o estilo de Celano e, mais do que isso, as idéias presentes em sua obra, pois a **Vida II** e a **Legenda de Santa Clara** são textos contemporâneos e neles estão expressos a visão do autor quanto ao saber e a relação dos santos franciscanos com os intelectuais e sua presença na Ordem. Francisco é apresentado como alguém que vence a desconfiança sentida em relação aos letrados frente a descoberta da sua necessária e salutar presença no meio franciscano. Persiste a aversão à busca do saber ocasionada pelo orgulho e a vaidade, mas defende-se o estudo das Escrituras e da Teologia como algo necessário à formação dos irmãos. Já na

Legenda de Santa Clara não existe nada que desqualifique os sábios e a santa é apresentada como amante das letras e defendendo a necessidade de a comunidade de São Damião poder ouvir as pregações dos letrados da ordem.

Quanto a essa visão positiva do saber na **Legenda** podemos dizer que ela é expressão da situação da ordem franciscana, da qual Celano faz parte e que aparece expressa, também, na **Vida II**, isto é, não existe mais explicitamente o conflito entre irmãos leigos e irmãos clérigos, simples e doutos. A ordem franciscana se institucionalizou e os letrados assumiram a direção da ordem, faz muitos anos.

Outra questão, que poderíamos levantar, é a de que entre os grupos femininos não havia contradição entre vida religiosa e busca pelo saber, estando isso expresso na relação de Clara, e suas irmãs, com os letrados. Isso se daria porque a própria vida religiosa representava uma das possibilidades mais concretas das mulheres terem acesso ao saber. Poderia se argumentar, inclusive, que elas estivessem muito distantes das contradições pelas quais passava a ordem e, por isso, o conflito não se fizesse presente. De qualquer forma a relação com o saber é marcada por questões de gênero, compreendido por nós como o discurso construído sobre as diferenças sexuais, nesse sentido, a apreensão que homens e mulheres fazem do saber, a forma como se posicionam em relação a ele vai ser diferenciada. Saber na Idade Média é poder e para certas mulheres a vida religiosa representava a possibilidade concreta de acesso e aprofundamento em um universo dominado pelas figuras masculinas.

O que defendemos aqui é o fato dos textos de Celano serem mais do que representações da vida de Clara ou Francisco, eles, efetivamente, nos fazem ter acesso às discussões vigentes na ordem franciscana durante os seus primeiros anos. A relação de Francisco com o saber intelectual reflete as transformações passadas pelo grupo franciscano frente sua normatização e clericalização. Da rejeição quase absoluta, vemos nascer um santo que valoriza e defende a presença dos doutos. A postura de Clara em relação aos doutos nos deixa ver a vitória dos clérigos dentro da ordem, mas, também, o fato das mulheres poderem ter, através da vida religiosa, a possibilidade concreta de acesso ao saber, algo que se dará mesmo entre a ordem franciscana.

¹ DUBY, Georges. *A Europa na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 1988. p. 59-69 e VERGER, Jacques. *As Universidades na Idade Média*. São Paulo: Unesp, 1990. p. 19-46.

² BOLTON, Brenda. *A Reforma na Idade Média – Século XII*. Porto: Edições 70, 1983. p. 79-85.

³ LE GOFF, Jacques. *Os Intelectuais na Idade Média*. 3. ed. São Paulo: Brasiliense, 1993. p. 8.

⁴ SILVEIRA, Ildefonso; REIS, Orlando dos. (Org.) *São Francisco de Assis Escritos e biografias de São Francisco de Assis Crônicas e outros testemunhos do primeiro século franciscano*. 7. ed. Petrópolis: Vozes, CEFEPAL do Brasil, 1996. p. 18-19.

⁵ As vidas de santo são textos propagandísticos que visam difundir o culto de um determinado santo. A **Vida I** e a **Legenda de Santa Clara** foram escritos respectivamente no ano canonização de Francisco, em 1228, e no de Clara, em 1255. Já o texto da Vida II constitui-se uma revisão da primeira biografia do santo que visava dirimir certas dúvidas e aprofundar certas questões. *Ibid.* p. 21-23.

⁶ O frei Tomás de Celano era natural da cidadezinha de Celano, na região dos Abruzzos,

na Itália Central. Foi admitido na Ordem pelo próprio Francisco quando este permite que os letrados e os nobres possam entrar para o grupo franciscano, em torno de 1215. Ibid. p. 18.

⁷ BARONE, Giulia. Frate Elia: Suggestioni da una Rilettura. In: AAVV. Convegno Internazionale: I Compagni di Francesco e la Prima Generazione Minoritica, 19, 1992, Assis. *Anais...* Assis: Società Internazionale Di Studi Francescani, 1992. p. 61-80.

⁸ 1C 57. p. 219.

⁹ 2C 195. p. 425.

¹⁰ 2C 62. p. 332.

¹¹ VERGER, Jacques. op. cit. p. 71-73.

¹² "No início, (...), São Francisco não escondera sua hostilidade pelos estudos; os livros, os prédios escolares, mais ainda os refinamentos da Teologia escolástica eram tesouros cuja posse era incompatível com o ideal de simplicidade e de pobreza dos 'irmãozinhos'. Mas a chegada na ordem de clérigos cultos fez cessar logo esta hostilidade. (...) após a morte de seu fundador, a Ordem Franciscana introduziu-se, por sua vez, nas universidades." VERGER, Jacques. op. cit. p. 75.

¹³ 2C 194-195. p. 424-425.

¹⁴ No tempo de Francisco já existiam nas cidades italianas escolas e é possível que o santo houvesse recebido sua instrução rudimentar em uma delas. Estas escolas, chamadas por Verger de escolas elementares, nas quais as crianças recebiam as primeiras letras e outros conhecimentos que podiam, ou não, serem aprofundados na Universidade. VERGER, Jacques. *Homens e Saber na Idade Média*. Bauru: EDUSC, 1999. p. 72-81.

¹⁵ 2C 102. p. 306.

¹⁶ 2C 163. p. 403.

¹⁷ 1C 48. p. 213-214.

¹⁸ 2C 163. p. 402-403.

¹⁹ 2C 163. p. 403.

²⁰ 1C 48. p. 214.

²¹ Até o momento são conhecidas de Clara as seguintes obras: a forma de vida, uma bênção para suas irmãs, seu testamento e algumas cartas. Ver: PEDROSO, José Carlos Corrêa. *Fontes Clarianas*. 3. ed. Petrópolis-Piracicaba: CEFEPAL-Vozes, 1994.

²² Quando falamos em educação "mais cuidada" temos estamos nos remetendo a uma instrução que iria além do elementar, como noções de latim, por exemplo.

²³ BARTOLI, Marco. *Clara de Assis*. Petrópolis: Vozes-FFB, 1998. p. 27-50.

²⁴ LSC 2. p. 32.

²⁵ "C'est dans les cadre de la famille et sous l'influence de la mère que s'effectuait la première initiation chrétienne, qui consistait à apprendre le Pater, l'Ave Maria (du moins as première partie) et parfois le Credo." VAUCHEZ, André. *Les Laïcs Au Moyen Age – Pratiques et expériences religieuses*. Paris: Cerf, 1987. p. 130. Ver também o excelente trabalho: BÉRIOU, Nicole. Femmes et Prédicateurs la transmission de la foi aux XII^e et XIII^e siècle. In: DELUMEAU, J. (Ed.). *La Religion de ma Mère. Le rôle des femmes dans la transmission de la foi*. Paris: Cerf, 1992. p. 51-90.

²⁶ VERGER, Jacques. *Homens e Saber na Idade Média*. op. cit. p. 56-60.

²⁷ FRUGONI, Chiara. A mulher nas Imagens, a mulher imaginada. In: PERROT, Michelle e DUBY, Georges, (Org.) *História das Mulheres: A Idade Média*. Porto: Afrontamento, 1990. p. 493-497.

²⁸ FRUGONI, Chiara. op. cit. p. 497-505.

²⁹ LSC 37. p. 49.

³⁰ PEDROSO, José Carlos Corrêa. op. cit. p. 167-168.

³¹ LSC 45. p. 51-52.

³² "O 'tenaz empenho' de Clara em compreender, amar e imitar Francisco nos leva a compreender e ter em elevada conta seu altíssimo testemunho franciscano. À medida que os anos iam passando, cada vez mais Clara se tornava testemunha de Francisco. (...)" BARTOLI, Marco. op. cit. p. 147.

³³ LSC 37. p. 49.

³⁴ 2C 163. p. 403.

UM ROSTO SEM VEZ NA FORTUNA CRÍTICA DAS CANTIGAS DE AMIGO

Paulo Roberto Sodré*

Em 1999, abordamos a importância do estudo de personagens diferentes da *amiga* como sujeito lírico das cantigas de amigo, em “A especiologia das cantigas de amigo de José Joaquim Nunes”¹, comunicação apresentada no III Encontro Internacional de Estudos Medievais. Naquela altura, averiguamos as classificações das cantigas de amigo de Nunes e notamos a ausência de taxionomia voltada para os diferentes sujeitos líricos que a cantiga de amigo apresenta². Nesta comunicação trataremos do *rosto* sem voz da *madre* na crítica dedicada à lírica galego-portuguesa, parte da Tese de doutorado que atualmente desenvolvemos, na Universidade de São Paulo.

Elsa Gonçalves, em “Apresentação Crítica” de *A lírica galego-portuguesa*, observa que nas cantigas de amigo “*elas* cobre uma variedade de sujeitos que inclui não só as meninas namoradas, mas as mães delas e as amigas confidentes”³. Esse é um dos estudos a tratar mais claramente das *madres* e das confidentes como “sujeitos” da cantiga feminina, e não apenas como coadjuvantes “mudas”. Isso nos instigou a pesquisar sobre essas personagens e a averiguar nos trabalhos sobre elas o que se tem refletido sobre seu papel nas cantigas de que elas participam intensamente. A *madre*, sobre a qual recaiu especificamente nosso interesse, é tratada pelos críticos como elemento indispensável na composição estrutural da cantiga de amigo, mas longe de ser considerada como outra protagonista desse gênero lírico.

O resultado dessa averiguação é a recolha de um conjunto pequeno de comentários⁴ – alguns breves, outros mais alentados –, sobre a *madre*, em que esta aparece sempre à sombra da protagonista canônica da cantiga de amigo, a *filha* enamorada. Todavia, por meio desses estudos, que passaremos a discutir brevemente, parece sobressair uma figura mais que relevante desse gênero lírico.

Carolina Michaëlis de Vasconcelos foi uma das primeiras a se debruçar sobre a figura da mãe, nas cantigas de amigo, descrevendo suas ações:

atrás das solteirinhas estão as mães, rigorosas por obrigação natural e tradicional. O seu ofício é guardar, precaver, admoestar, castigar quando as filhas se demoram na fonte ou na igreja, teimam em ir à romaria, ou voltam do bailado com o brial roto. Compassivas e favorecedoras do amante só por exceção e cálculo, mostram-se ciumentas e rivaes das filhas de longe em longe.⁵

Essa apresentação aborda os traços essenciais da figura materna na cantiga de amigo. A função de “guardadora” e de cúmplice, além da rara função de rival da filha, é a que desenha melhor essa personagem. Os estudos que se seguiram ao de Michaëlis sobre a figura da *madre* glosam, de um modo geral, esse mesmo perfil.

Na “Introdução” às *Cantigas d’amigo dos trovadores galego-portugueses*, José Joaquim Nunes faz menções à *madre*⁶, seguindo as opiniões de Michaëlis. Após o rastreamento das espécies de cantiga de amigo e sua

* Doutorando da USP. Professor da UFES.

relação com as cantigas franco-provençais, Nunes comenta a repetição de idéias naquela cantiga, apresentando como primeiro exemplo os cantares em que a mãe aparece como favorecedora e proibidora dos amores da filha⁷.

Rodrigues Lapa, em *Das origens da poesia lírica em Portugal na Idade Média*, de 1929, valoriza a figura materna numa síntese categórica: “os dois grandes caracteres intrínsecos da nossa cantiga de amigo podem resumir-se a isto: o estado sentimental criado à namorada pela ausência do amigo e a situação doméstica da filha, sob o poder vigilante da mãe”⁸. A partir de um estudo comparativo entre a cultura germânica e portuguesa, Lapa tece ainda comentários a respeito da importância e autoridade da mulher, no ambiente doméstico — traço comum tanto nesta cultura quanto naquela —, e da referência que as cantigas de amigo peninsulares fazem à sua função protetora em relação à filha.

Voltando-se mais especificamente para as cantigas femininas, Rodrigues Lapa perfila a *madre* a partir de dois traços: a *proibidora*, função a partir da qual a “mãe vela pela pureza das filhas e aponta-lhes os perigos do estreito convívio com os namorados e os ardis de que se servem para enganar as moças inexperientes”⁹, e a *cúmplice*, papel menos freqüente, mas revelador de uma *madre* que, “certamente por razões superiores e não por mero capricho, vê com bons olhos a inclinação da filha e protege até os seus amores”¹⁰.

Nas *Lições de literatura portuguesa: época medieval*, cuja primeira edição é de 1934¹¹, Rodrigues Lapa desenvolve um pouco suas observações sobre a mãe, dedicando-lhe uma parte no capítulo “Os gêneros: cantiga d’amigo”. Para contestar as idéias de Alfred Jeanroy sobre a função de “pormenor de encenação” e a mudez da *madre*, Lapa argumenta que “também não é exato que o papel da mãe seja quase sempre mudo, como afirma Jeanroy: muitas cantigas são de diálogo entre a mãe e a filha, como já indicamos; e em muitas a mãe desempenha o papel principal, dando-se às vezes o caso de ser só ela a falar”¹². Com poucos acréscimos ao texto de *Das origens...*, Rodrigues Lapa comenta sobre as atitudes proibidoras e concendentes da *madre*, chamando a atenção para a “graça incomparável” da *madre-namorada* de Juião Bolseiro.

O estudo de Jean-Marie d’Heur, *Recherches internes sur la lyrique amoureuse des troubadours galiciens-portugais (XIIe-XIVe siècles)*¹³, embora não dedique atenção exclusiva à figura da mãe, ganha relevo por apresentar dados essenciais a nossa pesquisa. O autor compreende a lírica feminina a partir de duas classes: as que são diretamente dirigidas ao amado e as que não o são, identificadas ambas por meio da apóstrofe que é a marca distintiva dessas classes. Ao tratar da segunda classe de cantigas de amigo, Jean-Marie d’Heur destaca vinte e sete cantigas em que a *madre* se dirige à filha. Esse conjunto, marcado pela apóstrofe “filha”, “mãe filha”, dentre outras, permitiu que o autor estudasse mais cuidadosamente essa personagem. Isso resultou nos retratos que ele expõe da seguinte maneira: a mãe em conflito com a filha gera a figura ou “hostil” (contrária ao namoro da filha) ou “inquieta” (preocupada com o destino amoroso e moral da filha); a mãe em acordo com a filha, por sua vez, gera a figura “confidente” (ouve as queixas da filha) ou “aliada” (protege os amantes). Essa descrição parece ter-se originado na discordância de D’Heur em relação às conclusões de outros críticos a respeito da *madre*. Provavelmente por isso, o autor apresenta também em seu trabalho uma breve fortuna crítica sobre essa personagem, de que constam A. Jeanroy, C. Michaëlis e Minervini, concordes os três com a idéia equivocada de que o papel da *madre* é monocórdico (protetora da moral e guardiã). Na altura, Jean-Marie d’Heur se preocupava com tornar mais nítida a idéia sobre a lírica

galego-portuguesa, a partir do exame dos dois gêneros líricos amorosos, o que provavelmente o impediu de deduzir modalidades de cantigas de amigo a partir do protagonismo daquela personagem.

Com esses estudos configura-se uma tradição crítica sobre a cantiga de amigo e, por conseguinte, sobre a *madre*. Essa personagem e sua função serão discutidas em textos que, explícita ou latentemente, confirmam aquela tradição inaugurada por Carolina Michaëlis de Vasconcelos: a *madre* ora é vigilante, ora é cúmplice¹⁴.

Um dos primeiros artigos a dedicar atenção à figura da *madre*, “Mia madre velida”: a figura da nai nas cantigas de amigo e nas carjas¹⁵, Penny Newman demonstra a importância da figura materna tanto nas cantigas de amigo como nas carjas, averiguando semelhanças (o papel de confidente da mãe) e diferenças (a guarda das filhas não é tema importante nas carjas; o retrato da *madre* é mais variado nas cantigas de amigo) entre esses textos. Dois aspectos importantes são levantados pela autora: 1. a dúvida sobre o fato de a figura da *madre* ou da *mammà* ser em realidade a mãe da enamorada ou “si é unha amiga maior que ela ou unha celestina”¹⁶; 2. a ambigüidade dos adjetivos referentes à *madre*: trata-se de uma mulher ainda jovem e atraente ou os adjetivos (“velida” e “loada”) funcionam ironicamente?

Dedicado apenas à figura materna galego-portuguesa, o artigo “Madre y cantiga de amigo”¹⁷, de Aurora Juárez Blanquer, é um estudo em que, ao largo das considerações clássicas a respeito da *madre* (os aspectos negativos e positivos de sua figura) e de suas fontes nas carjas e de sua permanência no *Livro de buen amor* ou em *A Celestina*, levantam-se questões importantes como o fato de ser a palavra *madre* ritmicamente favorável às cantigas. Nesse artigo, a autora menciona alguns cantares em que a *madre* protagoniza, mas sem maiores considerações a esse respeito.

A tese de Petra Sofie Wirth, *The mother archetype in the cantigas d’amigo*¹⁸, apresenta-nos uma proposta de leitura em que elege linhas teóricas (Yung, Neumann e Frye) que a ajudam a comprovar o caráter arquetípico da *madre* e o papel que a namorada desempenha nas cantigas de amigo. Para tanto, lança mão de documentos históricos, livros de penitência e livros jurídicos, como as *Siete Partidas*, *Fuero Juzgo* e *Fuero Real*. Um dos aspectos relevantes da Tese é o cotejo entre as várias tradições líricas femininas¹⁹ (moçárabe, alemã, catalã, castelhana, além de tradições tardias do séc. XVI e XVII) que a autora apresenta para examinar o desenvolvimento do retrato ético da mãe. Embora desconsiderando a tese sintética de Rodrigues Lapa, no que diz respeito às possíveis origens da lírica trovadoresca, o método e as conclusões de Wirth proporcionam dados essenciais: o exame da figura feminina nos livros jurídicos e a comparação entre a figura materna nas cantigas de amigo (bastante ativa) e nas outras canções de mulher européias (quase ausente).

Ao defender que as cantigas de amigo caracterizam-se pela diversidade de situações e discursos, Rip Cohen, em *Thirty-two cantigas d’amigo de Dom Dinis: typology of a portuguese renunciation*²⁰, conclui que seria mais preciso afirmar que essa cantiga não é um gênero, mas um complexo de gêneros. Desse complexo se destacariam trinta e duas cantigas iniciais de Dom Dinis, marcadas pelo tema da renúncia. Embora apoiado pela teoria dos gêneros de Francis Cairns²¹ e voltado para a análise de elementos que constituiriam o “complexo de gêneros” constante na cantiga de amigo²², Cohen não se sensibilizou com a voz da *confidente* nem da *madre* como elementos primários para a definição de um gênero, apesar de registrar como emissor (*speaker*) tanto esta como aquela²³.

Maria de Fatima Antunes-Rambaud, no artigo “Mere et fille dans les chansons d’ami galiciennes-portugaises”²⁴, examina as relações de parentesco. Para concluir que a figura da *madre* desempenha o papel da “transmissão de experiência e sabedoria” e sua transição, Antunes-Rambaud examina as cantigas de amigo em que a *madre* determina não só o afastamento da filha do amigo como também sua aproximação, visando ao casamento e à manutenção das tradições familiares. O retrato da *madre* (protetora, chantagista, namorada, medianeira) é também realçado pela autora que, concordando com Stephen Reckert, observa-a como o “futuro da filha”.

Em *A poesia lírica galego-portuguesa*²⁵, Giuseppe Tavani apresenta sua teoria dos campos sêmicos que constituem os gêneros trovadorescos peninsulares. Nas notas gerais sobre a cantiga de amigo, o autor trata do “preâmbulo” em que se percebe o “distintivo de gênero”: *amigo*. Como “unidade alternativa” Tavani indica os termos “*amiga*, *madre* e *filha*, esta última quando a protagonista, ou melhor quem fala, é a mãe”²⁶. Mais adiante, quando discute o campo sêmico da “proibição”, o autor aborda as “expressões que traduzem o medo que a mulher e/ou o amigo têm da mãe dela”²⁷. Quando comenta o campo sêmico do “amor correspondido”, outra série de palavras se relaciona com o favorecimento da *madre* confidente, conselheira e medianeira²⁸.

Maria da Conceição Campos, em “O papel da mãe na lírica galego-portuguesa”²⁹, desenvolve estudo em que se faz uma observação interessante: o dado estatístico de que a situação de confiança da filha à *madre* é a mais freqüente, o que acentua sua relevância nas cantigas de amigo.

Vale referir o Projeto de Rolando Cossío Vélez, *Repertorio temático de la cantiga de amigo*³⁰, a que até o momento não tivemos acesso. Sua notícia é dada pelo próprio autor no artigo “Hacia un repertorio temático de las cantigas de amigo”. Ao comentar os propósitos e metodologia do trabalho, Cossío Vélez cita como exemplo a figura da *madre*, deixando-nos deduzir que seu tratamento não diferiria do que habitualmente a crítica tem admitido. No repertório, a *madre* é tratada como “causa” de um dos temas da cantiga, “obstáculo no encontro amoroso”.

Esther Corral Díaz, ao estudar as denominações relativas às relações de parentesco, em *A mulieres nas cantigas trovadorescas*, dedica uma parte à *madre* e outra, à filha³¹. Naquela, a autora considera o termo *madre*, seguindo o que já havia sido afirmado por Giuseppe Tavani, como marca de gênero (cantiga de amigo), tamanha sua freqüência nos cantares. Apoiada sobretudo pelas *Recherches* de Jean-Marie d’Heur, Corral Díaz rastreia os aspectos negativos e positivos da mãe trovadoresca e destaca a figura da *madre*-namorada, de Juião Bolseiro. Nas cantigas de amor, nas cantigas satíricas e nas cantigas marianas, a figura da mãe também pode ser enquadrada, segundo a autora, na etologia negativa e positiva. Entretanto, na parte dedicada à figura da filha, Corral Díaz passa ao largo do que ela considera o protagonismo da *madre*, afirmando que mesmo nessas cantigas, a personagem principal é a filha-namorada. Com essa opinião, a autora dilui completamente o centro da atenção em que fica a mãe da amiga nas vinte e sete cantigas que estudamos.

Em *Trovadorismo galaico-português: vozes e afectos*³², Paulo Meneses discute, sob o ponto de vista da análise do discurso, a posição amatória do sujeito lírico de cada gênero canônico trovadoresco. “Amar e não ser amado”, “amar e ser amado” e “não amar e não ser amado” são as linhas básicas da cantiga de amor, da cantiga de amigo e da cantiga de escárnio e maldizer, respectivamente. A respeito das cantigas femininas, Meneses comenta sobre as mulheres ao redor da amiga e relaciona a figura da

madre aos “constrangimentos sociais” e à “função dissuadora” muitas vezes assumida por essa personagem³³. O autor chama a atenção para a diversidade enunciativa da cantiga de amigo, observando que são

frequentes aquelas (cantigas de amigo) em que a iniciativa da enunciação cabe a *mãe*, a uma *amiga* (endereçando-a, uma e outra, à jovem enamorada), ou ainda a uma *voz impessoalizada*, ao jeito da de um narrador heterodiegético, que evoca/actualiza um quadro idílico-sentimental que tem na jovem namorada o elemento polarizador do seu olhar e do seu dizer.³⁴

Em outras passagens de seu estudo, Paulo Meneses ora abstrai o discurso da *madre*³⁵, ora aponta sua enunciação³⁶, sem destacar, todavia, o protagonismo que ela e a confidente assumem no texto das cantigas de amigo.

Ainda em 1996, Maria do Rosário Ferreira discute os motivos aquáticos nas cantigas de amigo em *Águas doces, águas salgadas: da funcionalidade dos motivos aquáticos na cantiga de amigo*³⁷. Nesse estudo, a autora comenta o papel da *madre* no simbolismo da água nas cantigas de Pero Meogo, concluindo pela falta de perspicácia daquela personagem³⁸. Ao comentar a cantiga de Pero Meogo, “Digades, filha, mia filha velida”, em que a voz lírica é evidentemente da *madre*, Ferreira considera como protagonista a filha³⁹, o que alinha seu estudo à crítica tradicional sobre as protagonistas da cantiga de amigo.

Em 1998, Mercedes Brea e Pilar Lorenzo Gradín publicam *A cantiga de amigo*. No capítulo VII, dedicado à questão em foco, “Modalidades xenéricas e interferencias de rexistro”, as autoras apresentam nove “gêneros” híbridos (*pastorela*, *alba*, *lai*, *canción de malmaridada*, *cantiga de tear*, *chanson de change*, *escondit*, *bailada*, *cantiga moral*) e dois característicos da tradição galego-portuguesa (*cantiga de romaria* e *marinha*). Registram também que “o poeta pon o discurso en boca da amiga, da nai ou da confidente a través do uso da *sermocinatio*” nas cantigas monologadas⁴⁰, mas sem procederem a maiores avanços na questão genológica. As autoras se respaldam numa abordagem mais cuidadosa do estudo dos gêneros galego-portugueses, admitindo o hibridismo dos textos medievais e a importância do “horizonte de expectativa”⁴¹ e da “recepção” desses textos, para a definição e listagem das modalidades de gênero das cantigas de amigo. Não obstante isso, a concepção tradicional de que cantiga de amigo é a expressão de “unha voz que fala de si mesma, dos seus sentimentos e dos do seu namorado, da súa situación persoal, e que, nas nosas cantigas, se designa a si mesma co termo *amiga*”⁴² se mantém.

Talvez preocupadas com a crítica da arbitrariedade da especiologia tradicional e com o reexame da genologia das cantigas de amigo que apurasse o que é próprio no repertório desse gênero ou o que é resultado híbrido da interinfluência de várias tradições, as autoras não puderam examinar o que consideramos brechas argumentativas e classificatórias de seu estudo: vinte e sete cantigas são protagonizadas pela *madre* (e vinte e seis, pela *confidente*). Se uma única cantiga de amigo pode ser considerada como *cantiga de malmaridada*, por apresentar uma protagonista casada com receio dos ciúmes do marido, e se quinze cantigas podem ser tomadas como *chanson de change*, por nelas se tratar da troca de namorados, não mereceria um exame apurado o conjunto de cantigas cujo sujeito lírico não é a amiga? Não deveria ser averiguado o discurso dessas mulheres que, a despeito de estarem intimamente ligadas à *amiga*, deve

revelar uma perspectiva no mínimo matizada da relação da namorada com o amigo e com o mundo que a cerca?

É curioso notar que, nos estudos mencionados, a *madre* aparece inclusive como *protagonista* de cantigas de amigo, mas sem que se lhe reconheçam voz e vez. Devido à tradição crítica sobre a lírica galego-portuguesa, consensualmente voltada para a voz das moças enamoradas, esse aspecto da função da *madre* (e da confidente) no *corpus* das cantigas de dona é reduzido à coadjuvação.

Talvez seja o momento de retermos a *Arte de trovar* de maneira diferente. Afirma o anônimo autor da *Arte poética*: “E porque algumas cantigas i há en que falam eles e elas outrossi, per én é bem de entenderdes se som d'amor, se d'amigo: porque sabede que, se eles falam na prim<eir>a cobra e elas na outra, <é d'>amor, porque se move a razón d'ele (como vos ante dissemos); e se elas falam na primeira cobra, é outrossi d'amigo; e se ambos falam en ua cobra, outrossi é segundo qual deles fala na cobra primeiro”⁴³. Ao que propomos: *E se elas falam en ua cobra, outrossi é segundo qual delas fala na cobra primeiro*.

¹ SODRÉ, Paulo. A especiologia das cantigas de amigo, de José Joaquim Nunes. In: III ENCONTRO INTERNACIONAL DE ESTUDOS MEDIEVAIS, 1999, Rio de Janeiro. *Atas do III Encontro Internacional de Estudos Medievais*. MALEVAL, Maria do Amparo Tavares (Org.). Rio de Janeiro: Ágora da Ilha, 2001. p. 616-623.

² Citamos a conclusão do artigo: “O que acreditamos ter conseguido, até o momento, é 1. justificar a disparidade entre o conceito de *cantiga de amigo* e sua aplicação homogeneizadora a 53 cantigas que nele não se enquadram nitidamente. 2. mostrar como a figura da *madre* é suficientemente expressiva — tanto quanto o são as paisagens, as horas e as ações constantes da cantiga de amigo — para ser ignorada como protagonista de uma espécie ou modalidade desse gênero. 3. ilustrar que o discurso da *madre*, embora estreita e indissociavelmente ligado ao da *cantiga de amigo*, apresenta especificidades importantes: perfil matizado ou relativamente complexo de personagem (cúmplice, proibidora e enamorada); papel determinante no contexto da cantiga de amigo (favorece o amor da filha ou o proíbe, desencadeando ações fundamentais no comportamento da filha e, por conseguinte, no enredo da cantiga) e palavras-chave que determinam um horizonte de expectativa em relação à espécie de cantiga produzida (filha, *mia filha*, *ai filha*). Se aceitarmos essas considerações, além de *cantigas de maldarada* e *cantigas de amigo*, talvez tenhamos no rol das canções de mulher peninsulares *cantigas de madre* e *cantigas de confidentes*, espécies ou modalidades de *cantigas de amigo*, segundo as personagens”.

³ GONÇALVES, Elsa, RAMOS, Maria Ana. *A lírica galego-portuguesa*. Lisboa: Comunicação, 1983. p. 22.

⁴ As observações apresentadas nesta comunicação se devem à pesquisa bibliográfica desenvolvida em Lisboa e Madrid, a propósito da Bolsa Sanduiche concedida pela CAPES, no segundo semestre de 2000.

⁵ *CANCIONEIRO da Ajuda*. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1990. v. 2. p. 894.

⁶ NUNES, José Joaquim. Introdução. In: _____. (Ed.) *Cantigas d'amigo dos trovadores galego-portugueses*. Lisboa: Centro do Livro Brasileiro, 1973. v. 1. p. 1-32, *passim*.

⁷ *Ibid.* p. 28-29.

⁸ LAPA, Manoel Rodrigues. *Das origens da poesia lírica em Portugal na Idade Média*. Lisboa: Edição do Autor, 1929. p. 245.

⁹ *Ibid.* p. 263-264.

¹⁰ *Ibid.* p. 265.

¹¹ LAPA, Manoel Rodrigues. *Lições de literatura portuguesa: época medieval*. 6. ed. rev. Coimbra: Coimbra, 1966.

¹² Ibid. p. 162.

¹³ D'HEUR, Jean-Marie. *Recherches internes sur la lyrique amoureuse des troubadours galiciens-portugais (XIIe-XIve siècles)*. [s.l.] 1975. Tese de doutorado. (Encontrada na Biblioteca Nacional de Madrid, cota n. 4/186371).

¹⁴ Achamos procedente preterir os estudos (posteriores àqueles que de certa forma fundaram o que chamamos a “tradição crítica” dedicada à cantiga de amigo e à figura da *madre*) já apresentados em nosso artigo “A especiologia das cantigas de amigo de José Joaquim Nunes”. São eles: LEMAIRE, Ria. *Passions et positions: contribution à une sémiotique du sujet dans la poésie lyrique médiévale en langues romanes*. Amsterdam: Rodopi, 1987. Parte II: Le discours de la cantiga de amigo: p. 81-184. RAMÓN PENA, Xosé. *Literatura galega medieval: a historia*. 2. ed. rev. e atual. Santiago de Compostela: Sotelo Blanco, 1990. v. 1. LORENZO GRADÍN, Pilar. *La canción de mujer en la lírica medieval*. Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela, 1992. BREA, Mercedes (Coord.). *Lírica profana galego-portuguesa: corpus completo das cantigas medievais, con estudio biográfico, análise retórica e bibliografía específica*. Santiago de Compostela: Ramón Piñeiro, 1996. v. 1.

¹⁵ NEWMAN, Penny. Mãe madre velida: a figura da nai nas cantigas de amigo e nas carjas. *Grial*, Vigo, n. 55, jan.-feb.-mar. 1977. p. 64-70.

¹⁶ Ibid. p. 66. Essa hipótese é discutida, entretanto, a partir de argumentos frágeis (se seria possível a filha ser tão franca com a mãe em relação a suas confidências amorosas).

¹⁷ JUAREZ BLANQUER, Aurora. Madre y cantiga de amigo. *Estudios Romanicos*, Murcia, v. 1, p. 129-152, 1978.

¹⁸ WIRTH, Petra Sofie. *The mother archetype in the cantigas d' amigo*. 1983. Tese (Doutorado em Filosofia) – University of North Carolina.

¹⁹ Método que Pilar Lorenzo Gradín voltará a utilizar em sua tese *La canción de mujer en la lírica medieval*, op. cit.

²⁰ COHEN, Rip. *Thirty-two cantigas d' amigo of Dom Dinis: typology of a Portuguese renunciation*. 1984. Dissertation (Doctorate in Comparative Literature) – University of California. p. 2.

²¹ Essa teoria consiste na idéia de que o gênero é definido por elementos primários (emissor, receptor e situação) e secundários ou *topos* (elementos temáticos mínimos úteis para análise genológica). Ibid. p. 3.

²² Na análise das 32 cantigas dinisianas, Rip Cohen identifica alguns gêneros, além da “renunciation”: “invitation”, “vacillation”, “*komos*”, “other woman”. Ibid. p. 41 e ss.

²³ Ibid. p. 59-60 (cantiga protagonizada pela confidente) e p. 73-74, 90-94 (cantigas protagonizadas pela *madre*). Nas “Notes to Chapter Two”, nota 23, Rip Cohen afirma que o discurso da *madre* parece funcionar apenas no discurso da amiga, sem autonomia. p. 202.

²⁴ ANTUNES-RAMBAUD, Maria de Fatima. Mere et fille dans les chansons d' ami galiciennes-portugaises. In : *LES RELATIONS de parente dans le monde medieval*. Aix en Provence: Centre Universitaire d' Etudes et de Recherches Médiévales d' Aix, 1989. p. 131-141. [*Senefiance*, n. 26].

²⁵ TAVANI, Giuseppe. *A poesia lírica galego-portuguesa*. Trad. de Isabel Tomé e Emídio Ferreira. Lisboa: Comunicação, 1990.

²⁶ Ibid. p. 149. Não é evidentemente sem propósito a correção de Tavani, ao substituir “protagonista” por “quem fala”.

²⁷ Ibid. p. 167.

²⁸ Ibid. p. 174.

²⁹ CAMPOS, Maria da Conceição. O papel da mãe na lírica galego-portuguesa. In: CONGRESSO DA ASSOCIAÇÃO INTERNACIONAL DE LUSITANISTAS, 3. *Atas...* Coimbra: Associação Internacional de Lusitanistas, 1992. p. 47-75.

³⁰ COSSIO VÉLEZ, Rolando. Hacia un repertorio temático de la cantiga de amigo. In: PAREDES, Juan (Ed.). *Medioevo y literatura*: CONGRESO DE LA ASOCIACIÓN HISPÁNICA DE LITERATURA MEDIEVA, 5. *Actas...* Granada: Universidad de Granada, 1995. v. 2. p. 91-95.

³¹ CORRAL DÍAZ, E. Denominacións alusivas ás relacións de parentesco. In: _____. As

mulheres nas cantigas medievais. Sada: Castro, 1996. Cap. III: p. 181-212.

³² MENESES, Paulo. *Trovadorismo galaico-português: vozes e afectos*. Ponta Delgada, 1996. Tese (Doutoramento). Universidade dos Açores.

³³ Ibid. p. 155.

³⁴ Ibid. p. 159.

³⁵ Ibid. p. 189.

³⁶ Ibid. p. 199 (Nota 41) ou p. 204 (Nota 46).

³⁷ FERREIRA, Maria do Rosário. *Águas doces, águas salgadas: da funcionalidade dos motivos aquáticos na cantiga de amigo*. Lisboa, 1996. Dissertação (Mestrado). Universidade de Lisboa.

³⁸ Ibid. p. 141-142.

³⁹ Ibid. p. 148.

⁴⁰ BREA, Mercedes, LORENZO GRADÍN, Pilar. *A cantiga de amigo*. Vigo: Edicións Xerais de Galicia, 1998. p. 37-38.

⁴¹ Segundo Hans-Robert Jauss, "cet horizon de l'attente qui, pour le lecteur, se constitue par une tradition ou une série d'oeuvres déjà connues et par l'état d'esprit spécifique suscité, avec l'apparition de l'oeuvre nouvelle, par son genre et ses règles de jeu" ou ainda "un ensemble de règles préexistant pour orienter la compréhension du lecteur (du public) et lui permettre une réception appréciative", em *Littérature médiévale et théorie des genres. Poétique*, Seuil, n. 1, p. 79-101, 1970. p. 81-82.

⁴² Ibid. p. 10-1.

⁴³ *ARTE de trovar do Cancioneiro da Biblioteca Nacional de Lisboa*. Ed. crít. com introd. e fac-sím. de Giuseppe Tavani. Lisboa: Colibri, 1999. p. 41.

FRANCISCANISMO E LEPROA NO SÉCULO XIII

Fani Farias de Souza*

Este trabalho visa apresentar as conclusões de nossa pesquisa acerca da visão franciscana sobre os leprosos, cujo objetivo é a redação de nossa monografia de final do curso de graduação. A orientação está sendo feita pela Professora Doutora Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva, que é uma das coordenadoras do Programa de Estudos Medievais da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

A nossa proposta, para este trabalho, é discutir, dentro da relação franciscanos - leprosos, como estes fizeram uma associação entre as aflições dos doentes de lepra medievais e a imagem de Cristo sofredor.

Devido as preocupações de ordem teórico-metodológico inerente ao ofício do historiador, faz-se necessário, antes de iniciarmos a discussão específica de nossa temática, explicitarmos os conceitos que estão norteando a nossa pesquisa.

Estamos fazendo uso do conceito de símbolo presente na obra de Ernst Cassirer.¹ Segundo este autor, o homem não vive em um mundo puramente físico, mas em um universo simbólico, sendo assim, a linguagem, o mito, a arte e a religião fazem parte de seu cotidiano. Dentro desta concepção, a realidade física parece retroceder, proporcionalmente, à medida que avança a atividade simbólica do homem. A razão, para Cassirer, é um termo inadequado para abranger as formas da vida cultural humana em toda a sua riqueza e variedade. Neste sentido, a caracterização do ser humano como um animal racional não seria completa, pois, para o autor, o homem se define, antes de tudo, como um animal simbólico.²

Estamos trabalhando, também, com o conceito de representação de R. Chartier.³ O autor define representação como as diferentes formas ou esquemas de percepção, apreensão e organização do mundo social. Neste sentido, podemos pensar em uma História Cultural do Social que tome por objeto a compreensão das formas e dos motivos – ou, com outras palavras, das representações do mundo social – que, à revelia dos autores sociais, traduzem as suas posições e interesses e que, paralelamente, descrevem a sociedade tal como pensam que ela é ou como gostariam que fosse.⁴

O terceiro e último conceito que estamos utilizando é o de espiritualidade presente na obra de André Vauchez.⁵ Na perspectiva deste autor, espiritualidade não é um sistema que codifica as regras da vida interior, mas sim, uma relação entre certos aspectos do mistério cristão, particularmente valorizados em uma época dada, e práticas, como ritos, preces e devoções.⁶ Sendo assim, podemos inferir que essas práticas são culturais e historicamente mutáveis.

Baseando-se nos conceitos teóricos já mencionados, podemos dizer que se criou na Idade Média uma série de representações acerca da figura dos leprosos como, por exemplo, a identificação do doente como símbolo do pecado. Isto é, se partirmos da idéia de que o homem não pode conhecer coisa alguma senão pela interpretação de um meio artificial, ou seja,

* Aluna do curso de Graduação em História da UFRJ.

através de símbolos, podemos falar na configuração, no período medieval, de um rede de representações simbólicas em torno da imagem dos doentes de lepra. Além disso, podemos apontar que os franciscanos retomam esta rede de representações simbólicas na qual se insere os leprosos, adaptando-a à sua espiritualidade, ou seja, inserindo-a nas relações entre os mistérios e as práticas cristãs específica do franciscanismo.

Estamos fazendo uso, neste trabalho, de um dos escritos do primeiro século Franciscano, a *Legenda Perusina*, cuja escolha está vinculada à pertinência de tais fontes acerca do assunto a ser trabalhado. Esta obra consta na edição crítica presente no livro intitulado *São Francisco de Assis. Escritos e biografias de São Francisco de Assis. Crônicas e outros testemunhos do primeiro século franciscano*, publicado pela vozes, em sua 8ª edição, no ano de 1997.⁷ Além deste texto, o livro contém todos os textos franciscanos do século XIII, precedidos de uma introdução.

O Manuscrito 1046, que mais tarde receberia o nome de *Legenda Perusina*, foi descoberto no ano de 1926 pelo franciscano Deloeme, na biblioteca comunal de Perugia, que o publicou, primeiro em parte e depois completo, com o título de *Legenda Antiga*. Daí em diante, uma multiplicidade de títulos foram dados a esta obra, por diversos autores.

O título *Legenda* não cabe bem à obra, pois ela não descreve a vida de Francisco, mas dela relata apenas episódios, sendo, desta maneira, considerada uma fonte biográfica episódica.

Optamos, devido aos limites impostos a este trabalho, analisar o episódio narrado no capítulo intitulado “come com um leproso na mesma escudela”. Este relata que um dia Francisco de Assis, ao entrar na Igreja de Santa Maria da Porciúncula, deparou com Frei Tiago, o qual é retratado na fonte como “o simples”, acompanhado de um doente de lepra, que se encontrava num estágio muito avançado da doença. Francisco de Assis, ao se deparar com tal situação, repreendeu bravamente o Frei, com as seguintes palavras: “não deves agir desta maneira com os nossos irmãos cristãos, porque não é bom, nem para ti, nem para ele”.⁸

A explicação para tal advertência, seria o fato de que Francisco não queria que os mais enfermos saíssem da leprosaria, principalmente para irem a locais públicos, como a Igreja, e como o documento nos mostra, Frei Tiago, por ser simples, os levava com muita frequência a tais estabelecimentos. Esta proibição é justificada, pelo próprio Francisco, devido à reação dos homens frente aos leprosos, ou seja, “por que os homens geralmente evitavam, horrorizados, estes infelizes cobertos de chagas”.

Após pronunciar estas palavras, o Pobre de Assis sentiu-se muito arrependido e resolveu confessar sua culpa a Frei Pedro Cattani, então ministro geral da ordem. A sua culpa advinha principalmente da ideia de que poderia ter, com a sua atitude, magoado o leproso. Sendo assim, resolveu dar uma satisfação a Deus e ao enfermo.

Desta maneira, pronunciou as seguintes palavras a Frei Pedro: “peço-te que aproves e, sobretudo, não me recuses a penitência que quero fazer”. Frei Pedro, por respeito e submissão, ao menos pelo que relata a *Legenda*, não ousava modificar uma ordem de Francisco, embora, ficasse muito desgostoso e preocupado com tal atitude.

Sendo assim, o Pobre de Assis acaba sentenciando a sua punição, que seria a de comer no mesmo prato com um leproso. Este utilizava seus dedos para comer e, por estar num estágio muito avançado da doença, os seus dedos estavam contorcidos e escorrendo sangue, que caía na comida, sempre que ele os metia na vasilha. Vendo tal situação, os irmãos que

nada podiam fazer, por submissão e respeito a Francisco, apenas observavam com grande tristeza.

Ao analisarmos esta passagem da *Legenda Perusina*, não podemos esquecer que os leprosos do período medieval, eram pessoas segregadas e excluídas do convívio social e que, ao serem excluídas, eram obrigadas a conviver com uma série de restrições, dentre as quais podemos citar a proibição de entrar nos moinhos, de tocar nos alimentos e, principalmente, a proibição de entrar nas Igrejas. Podemos perceber, através da documentação, que Frei Tiago, por ser "simples", se entendermos por simples, bondade ou até mesmo ingenuidade, acaba descumprindo uma ordem de Francisco, ou seja, a de não expor publicamente os doentes em estado mais crítico, saindo com eles dos hospitais.

Desta maneira, ao levar o leproso à Igreja de Santa Maria da Porceúncula, Frei Tiago acabou burlando, mesmo que esta não fosse a sua intenção, com a rede de representações simbólicas que existia na Idade Média frente a figura do doente de lepra. A segregação e a exclusão dos enfermos era justificada na medida em que ele era considerado um pecador. Os leprosos medievais carregavam consigo as marcas indiscutíveis do pecado, principalmente os de transgressão sexual. Este fato pode ser explicado na medida em que no medievo, devido à dificuldade de diagnosticar as doenças, a lepra era muitas das vezes confundida como outros tipos de enfermidades, principalmente as de pele e venéreas. Como o sexo só era permitido como veículo para a procriação, toda e qualquer atividade sexual que não se enquadrasse nesta perspectiva era considerado uma transgressão, ou seja, um pecado.

Além desta concepção de pecado, existia também a questão do medo, já que as pessoas consideravam a lepra como uma doença altamente contagiosa, podendo ser contraída até mesmo através do ar. Desta maneira, a presença dos leprosos, em qualquer ambiente público, causava medo e terror.

Baseando-se nas idéias mencionados acima, o Pobre de Assis acabou recriminando a atitude de Frei Tiago de levar um leproso à igreja, principalmente porque o leproso em questão estava muito doente. Esta repreensão pode ser entendida através de dois aspectos. Primeiro, pela própria idéia de proibição existente na sociedade medieval, segundo a qual os doentes de lepra não poderiam frequentar as mesmas igrejas dos homens sãos. Segundo, pelo fato de que Francisco de Assis, com esta atitude, tenha tentado proteger o leproso contra os maus pensamentos e atitudes dos homens, que os viam com olhares de horror e asco, como pode ser observado na documentação:

Admoestou o irmão, não obstante a alegria de ver a ajuda-los e a servi-los: porque não queria que saísse do hospital com os mais chagados; depois, porque o irmão era muito simples e costumava levar, com frequência alguns leprosos para a Igreja de Santa Maria; enfim, porque os homens geralmente evitavam, horrorizados, estes infelizes cobertos de chagas.⁹

Numa atitude de remorso e culpa, percebemos na documentação que o Pobre de Assis, auto recriminou-se pela atitude que tomou frente a Frei Tiago e ao doente de lepra. Através deste ato de arrependimento de Francisco podemos tirar algumas conclusões:

Primeiro, ao recriminar Frei Tiago, Francisco poderia estar indo contra os seus próprios ideais, já que a intenção de Tiago sempre foi a de ajudar ao máximo os doentes e não de expô-los. Não podemos esquecer tam-

bém, que foi justamente em um encontro com um leproso que, segundo os textos hagiográficos,¹⁰ Francisco superou o seu sentimento de repulsa e horror dando o primeiro passo rumo a sua realização no campo das virtudes, ou seja, a sua ascese.

Segundo, este ato de repreensão poderia ter magoado o leproso, já que ele se sentiria humilhado e desprezado não só pela sociedade, mas, naquele momento, pelo próprio Francisco de Assis. Neste sentido, ele deveria se penitenciar, pelo erro cometido, como podemos vislumbrar na passagem selecionada;

Apenas pronunciou estas palavras, logo se sentiu arrependido e confessou a sua culpa a Frei Pedro Cattani, ministro geral na ocasião. Sobretudo porque pensou que a repreensão dada a Frei Tiago desgostara o leproso. Sentiu-se, pois, obrigado a dar uma satisfação a Deus e aos Doentes.¹¹

A maneira pela qual Francisco de Assis dirigiu-se ao então ministro da Ordem, Frei Pedro, revela nos que mesmo estando o Pobre de Assis abandonado a chefia do movimento, as suas opiniões e as suas vontades eram indiscutivelmente aceitas e atendidas. Ou seja, existia por parte dos membros da Ordem um respeito muito grande à figura de Francisco, respeito este que se traduzia em temor e submissão. Por outro lado, percebemos também que o próprio se dirige a Frei Pedro, com uma certa autoridade, na medida não aceita recusa.

Volta-se para Frei Pedro e diz: "Peço-te que agradesças e, sobretudo, não me recuses a penitência que quero fazer". Frei Pedro responde: "Irmão, como queiras". Sentia Frei Pedro para com o Santo tal veneração, temor e submissão, que jamais ousava modificar em nada o que lhe ordenasse, embora nesta circunstância, como em muitas outras ficasse preocupado interior e exteriormente.¹²

No que tange à punição de Francisco, ou seja, a penitência de comer no mesmo prato com o doente de lepra, podemos destacar novamente a questão da obediência e submissão dos membros da ordem ao Pobre de Assis, já que os mesmos ficaram tristes e desolados ao ver tal cena, porém não se atreviam a questionar a atitude do mestre. Além disso, fica claro, neste trecho, a idéia, corrente na sociedade medieval, de que a lepra era altamente contagiosa, já que existia o temor de que Francisco, ao se penitenciar, viesse a contrair a doença. Vejamos a passagem:

A minha penitência vai ser esta: comer no mesmo prato com os meus irmãos cristãos". Quando o bem-aventurado Francisco e os irmãos se assentaram à mesa com o leproso, foi colocada uma escudela entre os dois. Ora, o leproso era todo chagas e úlceras; os dedos, de que se serviam para comer, estavam contorcidos e escorrendo sangue que caía na escudela sempre que aí os metia. À vista disto, Frei Pedro e os irmãos sentiam grande tristeza, mas nada se atreviam a dizer, por respeito para com o Santo Pai.¹³

Um outro ponto que podemos ressaltar nesta passagem, é o do termo utilizado por Francisco ao falar sobre dos enfermos, ou seja, ele os chama de "irmãos cristãos", dando a impressão de igualdade entre os leprosos e os outros membros da sociedade. Sabemos que para os homens medievais o leproso era pecador e o sofrimento lhes era dado como forma de puni-

ção. No entanto, podemos inferir, através da documentação, que existiu por parte dos franciscanos uma tentativa de amenizar este tipo de comparação, já que, mesmo sendo pecadores, os leprosos eram irmãos em Cristo.

Neste sentido, para os franciscanos, a posição rebaixada dos leprosos não poderia significar uma desonra e sim, deveria ser entendida como uma grande honra aos olhos de Deus e dos homens. Isso porque o ideal franciscano, dentro da concepção de uma nova espiritualidade surgida no século XIII, era o de seguir o exemplo de humildade e pobreza deixado por Jesus Cristo. Desta forma, eles tentaram dar um sentido maior ao esforço e aos sofrimentos humanos, tomando, como representante máximo, as dores e tormentos vividos por Cristo na terra.

Sendo assim, podemos inferir que existia a intenção, por parte dos franciscanos, de associar as aflições dos leprosos ao sofrimento de Jesus Cristo, até porque, como já foi mencionado, o padecimento dos leprosos não significava para eles uma desonra, já que o próprio ideal franciscano era o de exaltar os sofrimentos humanos. No entanto, não podemos esquecer que no contexto social medieval o doente de lepra, ao mesmo tempo que era tido como um pecador, era considerado um privilegiado, por estar sofrendo em vida, o que as outras pessoas iriam sofrer após a morte.¹⁴ Neste sentido, podemos concluir que, diferentemente da idéia hegemônica de relacionar o padecimento dos leprosos com castigo pelos pecados cometidos, os franciscanos fazem uma adaptação desta idéia, transformando o sofrimento dos doentes de lepra em uma grande dádiva divina, pois, como já foi dito, eles sofriam como Jesus Cristo havia sofrido.

¹ CASSIRER, Ernst. *Antropologia filosófica: Ensaio sobre o homem. Introdução a uma filosofia da cultura humana*. São Paulo. Mestre Jou, 1977.

² CASSIRER, Ernst. op. cit. p.51.

³ CHARTIER, R. *A História Cultural entre práticas e representações*. Lisboa: DIFEL, 1988.

⁴ Ibid. p. 20.

⁵ VAUCHEZ, André. *A espiritualidade na Idade Média (séculos VIII a XIII)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

⁶ Ibid. op. cit. p.8.

⁷ SILVEIRA, Idelfonso, REIS, Orlando. (Org). *São Francisco de Assis. Escritos e Biografias de São Francisco de Assis. Escritos e Outros testemunhos do primeiro século franciscano*. 8. ed. Petrópolis: Vozes, 1997.

⁸ Ibid. p.750.

⁹ Ibid.

¹⁰ Ibid. p. 654.

¹¹ Ibid. p. 750.

¹² Ibid.

¹³ Ibid. p. 751.

¹⁴ RICHARDS, Jeffrey. *Sexo, Desvio e Danação: As Minorias na Idade Média*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993. p. 160.

O ATAQUE À HIEROCRACIA POR MARSÍLIO DE PÁDUA

Moisés Romanazzi Tôrres*

Foi entre os pontificados de Inocêncio III (1198-1216) e Inocêncio IV (1243-1254) que a ideologia hierocrática se precisou.¹ O que então os papas pretendiam era uma *potestas indirecta ratione peccati* (poder indireto devido ao pecado). Como observa Marcel Pacaut,² já Inocêncio III reivindicava, por ser o vigário não só de Pedro mas também de Cristo, não apenas a chefia de toda a Igreja, mas o direito de, em caso de pecado, intervir no temporal depondo reis e imperadores. Inocêncio IV agravou sensivelmente esta concepção. Para ele, como salienta Jeannine Quillet,³ ser *vicarius Christi* e *caput* da Igreja não se referia somente a uma autoridade de caráter carismático; esta qualidade introduzia a uma ordem propriamente jurídica, a dos poderes legados no passado por Cristo e seus sucessores, cujos papas eram os herdeiros legítimos – a *potestas plena*. Este poder, de caráter essencialmente espiritual na origem, tornou-se um verdadeiro poder político: era o papa quem detinha os dois gládios do Evangelho, o espiritual e o temporal; o imperador apenas fazia uso do gládio temporal sob a delegação do pontífice. Todo o poder vem do Alto para as mãos dos papas e se estes delegam ao imperador a utilização do poder político é para que ele, em sua própria pessoa, não se sirva deste poder, mas governe em função da Igreja.

O papa Bonifácio VIII, no começo do século XIV, reconstruiu de forma radical o princípio hierocrático ligando-o a uma idéia de *potestas directa* onde o papa, efetivamente, pretendia governar *in temporalibus*. A sua *Unam Sanctam* (1302) determinava claramente, como observa David Knowles,⁴ que o poder dos reis e dos imperadores era apenas um poder de execução em relação ao do papa, a quem todos os soberanos deviam sempre consultar e obedecer. Na segunda década do século, a perspectiva radical reapareceu, em pleno “Cativeiro da Babilônia”, com João XXII (1316-1334). Foi no contexto de sua luta com o imperador Luís da Baviera que surgiu a figura de Marsílio de Pádua.

Marsílio, então reitor da Universidade de Paris, compôs um extenso tratado político e eclesiológico denominado *Defensor Pacis* (concluído em 1324), que representou um golpe brutal nas perspectivas de governo temporal dos papas. Tendo que naturalmente fugir logo após a divulgação do *Defensor Pacis* (1327), refugiou-se na corte de Luís, em Munique. Foi na Alemanha que compôs as suas chamadas “Obras Menores”: *Defensor Minor*, *Tractatus de Translatione Imperii* e *Tractatus de Iurisdictione Imperatoris in Causis Matrimonialibus* que, entretanto, nada acrescentaram de significativo em sua doutrina.

O *Defensor Pacis*, severamente condenado por João XXII através da bula *Licet Iusta Doctrinam* (sancionada em 27 de outubro de 1327), foi então atribuído a dois mestres: Marsílio de Pádua e João de Janduno. Hoje em dia, autores como Jean Chélini ainda sustentam a tese da correção.⁵ Mas Yves Congar afirma que a participação do segundo,⁶ suposta exatamente pela censura de João XXII em 1327, foi totalmente excluída enquan-

* Doutorando em História no PPGHIS da UFRJ.

to corredação pelos estudos de A Gewirth (*Speculum*, 1948, pp. 267-72) e M. Grignaschi (*Bull. d. Ist. Sorico Ital. per Il Medio Evo* 70, 1958, pp. 425-96), o que, entretanto, não quer dizer que Janduno, mestre paduano amigo de Marsílio, não tivesse exercido alguma influência no texto da obra.

O tratado se estrutura em três partes ou *Dictiones*. A Primeira parte trata propriamente da teoria política de Marsílio de Pádua. A segunda discorre acerca das concepções eclesiológicas do Paduano. A terceira, por fim, contém as conclusões principais de ambas as Partes anteriores.

A *Prima Dictio* (Primeira Parte) apresenta três temas fundamentais : a) a origem e finalidade da *civitas*; b) a teoria da lei como fundamento do Estado; c) a teoria das partes da *civitas*, entre as quais está o sacerdócio.

A obra é aberta com uma apaixonada defesa da paz e com uma referência às ameaças e aos conflitos que a fazem perigar. O grande perigo é logo denunciado, trata-se da pretensão papal e eclesiástica à *plenitudo potestatis* (plenitude do poder).

Todo reino deve buscar a tranquilidade, pois ela proporciona o desenvolvimento da população e salvaguarda o interesse das nações. De fato, a paz é a causa total da beleza, das artes e das ciências (...).⁷ Daí ser necessário desmascarar o sofisma que existe por detrás daquela causa já mencionada (a plenitude do poder pontifícia), única em sua espécie, geradora das disputas que ameaçam todas as comunidades e reinos com prejuízos incomensuráveis.⁸

Marsílio vai de fato tentar demonstrar que esta pretensão carece de espaço legítimo no interior da *civitas*, assim organiza toda essa *Prima Dictio* ao redor das verdadeiras necessidades da *universitas civium* ("o conjunto dos cidadãos") às que, segundo padrões aristotélicos, designa por *bene vivere* (viver bem). Segundo Francisco Bertelloni,⁹ o objetivo da ciência política de Marsílio é desenvolver uma teoria que torne possível, neste mundo, a satisfação dessas necessidades e a obtenção desse viver bem, ou seja, um fim perfeito, completo e independente de qualquer outro.

Marcel Pacaut salienta que,¹⁰ para Marsílio, a sociedade civil existe para ela própria e por ela mesma; e não, como pensava por exemplo Santo Tomás, como uma comunidade ordenada em vista de um bem que lhe é superior. De fato, a cidade é aqui completamente terrestre; recusa assim a tradição agostiniana das duas cidades e assume uma representação imanente da vida socio-política. Uma vez ordenada somente em função do viver bem, ela não é em princípio uma comunidade de aspirações morais; mas de interesses materiais. Gérard Mairet observa que Marsílio vai nos explicar que o bem extramundano não consta como princípio constitutivo da cidade.¹¹ Assim é, portanto, a origem, única, da *civitas*: prover as necessidades materiais e trocar mutuamente os bens capazes de satisfazê-las.

No pensamento marsiliano, esse fim, o viver bem, só é possível de ser alcançado na *civitas*, e é exatamente sua consecução na cidade o tema com que ele se ocupa na *Prima Dictio*. Segundo Bertelloni,¹² a *universitas civium* marsiliana tem origem e lei que lhe são próprias: ela é um conjunto de cristãos autogovernados por sua própria vontade, que assim tomam a função governamental daquele que, até então, havia pretendido exercê-la: o papa. A idéia de autogoverno abre caminho para a de *consensus* entendido como a condição indispensável ao processo formal de sanção da *lex*. Esta já não é *lex* por um caráter eudemonológico (por seu conteúdo bom

ou mal), mas pelo seu caráter coercitivo, proveniente do *consensus*: o clero, assim, não só perde suas competências jurisdicionais (mediante a transferência da *potestas iurisdictionis* à *universitas civium*), mas igualmente sua preeminência no interior da *civitas* ao ser concebido, baseando-se na idéia de organismo e na organização adequada de suas partes retirada da filosofia natural de Aristóteles, apenas como uma das partes (a *pars sacerdotalis*), de mesma importância que as outras e da mesma forma subordinada à vontade da *universitas civium*. Desta forma, recolocando o clero como uma parte entre as partes, o poder torna-se uno e indivisível, com o que desaparecem as possibilidades de conflito entre os poderes espiritual e temporal.

Congar salienta que, ¹³ de fato, pelo princípio aristotélico, o sujeito político em Marsílio é de fato o próprio “povo” (o ideal da pólis); mas, pela idéia do *valentior pars* (parte preponderante), ele deve delegar o poder a seus representantes e finalmente ao governante, o fiel legislador humano, este que incarna a autoridade absoluta do Estado. É igualmente à totalidade da *civitas*, aos seus representantes, finalmente ao governante, que incumbe fazer as leis.

Nossa análise do texto de Marsílio, entretanto, mostra divergências com Congar. Por um lado, as leis devem ser elaboradas pelos representantes imediatos do “povo”. Por outra, a missão do governante é, pelo seu poder coercitivo, zelar pelo cumprimento das leis; e somente usar de seu arbítrio em aspectos das ações humanas civis não regulados pela lei. Vejamos o que diz o Paduano:

(...) é oportuno e muito útil que o conjunto dos cidadãos confie a homens prudentes e experimentados não só a procura, a descoberta e a elaboração das regras (...) relativos ao que é justo e útil à cidade, mas também a reflexão a respeito do que lhe é nocivo e acerca das responsabilidades comuns a todos. ¹⁴

(...) foi necessário confiar ao arbítrio dos governantes a competência para julgar determinados aspectos das ações humanas civis, no caso, as que não estavam reguladas pela lei em si mesmas, ou segundo determinada circunstância ou modalidade, mas naqueles outros aspectos fixados pela lei, de maneira que o dever do príncipe consiste em cumprir à risca sua determinação. (...) ¹⁵

Com relação ao fato de Marsílio caracterizar o governante político como “fiel legislador humano”, devemos de imediato estabelecer um esclarecimento. Para o Paduano, “o legislador humano é apenas a totalidade dos cidadãos ou sua parte preponderante.” ¹⁶ O governante como ordenador da sociedade só é assim designado por representar em si todo o conjunto de cidadãos, a *universitas civium*.

Marsílio, a este respeito, trabalha uma representação da sociedade civil baseada num modelo de relação do todo com suas partes. A paz (cuja determinação das condições é o objeto teórico da obra) é atingida e assegurada se, e somente se, cada parte da *civitas* se limitar à execução das tarefas que lhe cabem. Assim, se a parte sacerdotal, encarregada da salvação, se incumbir do governo da cidade, há o risco da guerra. E este risco não está apenas no plano teórico, mas concretamente, durante toda a Idade Média, no conflito dito do Sacerdócio e do Império e sua extensão

por unidades políticas, como as cidades italianas. Já que se encontra determinada a causa da discórdia civil; falta apenas determinar as condições da harmonia. Segundo o que nos ensina Mairêt,¹⁷ é justamente para evitar o cisma que Marsílio pensa na totalidade como unidade. E é da noção de unidade do corpo social, prossegue Mairêt, que será deduzida a de unidade da parte governante: uma sociedade uma conduzida por um só chefe. Este único chefe é o fiel legislador humano ou príncipe. Mas, salienta Jeannine Quillet,¹⁸ o poder deste príncipe está, de fato, duplamente fundado: de um lado, sem dúvida sobre o assentimento popular; mas, de outro, também sobre a vontade divina. Assim, ressacralizando o poder político, Marsílio conclui definitivamente que o poder coercitivo do papa é apenas uma imposição. Desta forma é preciso quebrar, de uma vez por todas, uma por uma, as bases sobre a qual se eleva o pensamento hierocrático. É justamente com isso que Marsílio se ocupa na Segunda Parte da obra.

A Segunda Parte ou *Dictio do Defensor Pacis*, bem maior que a Primeira, vai assim caracterizar-se pela crítica e dismantelamento do pensamento sócio-político eclesiástico. Crítica que se faz passo por passo, e de uma forma radical e mordaz; elaborada de acordo com os anseios políticos do Império, dos Estados Monárquicos emergentes, e os interesses das cidades italianas, ciosas de resguardar suas liberdades político-administrativas frente à ação do Papado. Já que tal dismantelamento se faz gradualmente, podemos dividir o texto em oito blocos temáticos que apresentam um plano lógico articulado. Como seria realmente impossível, neste breve estudo, apontar todos os pontos levantados por Marsílio, nestes oito blocos, em seu combate à “monarquia papal”, optamos por apresentar somente um quadro geral.

Quentin Skinner¹⁹ nos dá uma visão, simultaneamente precisa e resumida, da contestação marsiliana da *plenitudo potestatis papalis*. Após negar o poder coercitivo do clero e identificar a Igreja como uma *Congregatio Fidelium*, Marsílio passa ao ataque da *plenitudo potestatis*. Aqui ele inicia por isolar seus cinco elementos principais: a pretensão a dar a “definição dos significados” das Escrituras; a convocar Concílios da Igreja; a excomungar e lançar interditos sobre qualquer “governante ou unidade política”; a designar os ocupantes de “todos os ofícios da Igreja no mundo” e, finalmente, a de decidir sobre as características da ortodoxia cristã que definem a fé. Passa então a atacar estes pontos-chaves por duas vias distintas. Primeiro, opõe-se ao conceito de monarquia pontifícia, defendendo a doutrina do conciliarismo. Com efeito, a determinação das questões duvidosas nas Escrituras, a autoridade de excomungar qualquer governante e as regulações sobre o ritual cristão e outros tópicos de fé são questões que apenas o Concílio Geral pode legislar. O que é evidente nas Escrituras e manifesto pelas tradições da Igreja Primitiva que mostra que somente os bispos romanos de uma época ulterior passaram a assumir uma autoridade maior ordenando que fossem observados decretos ou ordenações dirigidas à Igreja Universal. A segunda via de contestação a supremacia papal foi estabelecida elevando a uma dimensão jamais vista os direitos das autoridades seculares sobre a Igreja. Dessa forma qualquer poder coercitivo necessário para regular a vida cristã deve, de direito, ser exercido apenas pelo fiel legislador humano. Apenas ele tem o direito de fazer nomeações para o sacerdócio e outras ordens sacras, apenas ele pode, aqui na figura do supremo legislador, o imperador, convocar ou ordenar um Concílio Geral e ordenar que sejam observados seus decretos e

decisões e, agora na pessoa de todos os legisladores, punir os transgressores. Como, previamente havia atestado que todos os outros aspectos da *plenitudo potestatis* competem ao Concílio Geral da Igreja, essa elevação do legislador a uma posição de controle sobre o próprio Concílio tem o efeito de finalmente libertar as autoridades seculares inteiramente da influência eclesiástica. De fato o que se observa é a transferência da *plenitudo potestatis* do Papado para o fiel legislador humano e, em especial, para o imperador.

Desta forma, mediante a análise do *Defensor Pacis*, também apoiados em uma crescente bibliografia, acreditamos haver uma profunda originalidade na obra marsiliana se comparada ao contexto geral do pensamento filosófico medieval e, também, que o aspecto inovador de seu pensamento pode ser enquadrado em cinco pontos:

a) Marsílio constrói uma teoria da *civitas*, de suas causas, organização interna e finalidades, inteiramente independente de um âmbito teológico e, ao contrário, apoiando-se somente na tradição filosófica e na razão natural.

b) Ele também institui um novo conceito de *pax*, baseando-a em princípios puramente naturais, segundo uma idéia de paz que corresponde somente ao estado terreno perfeito, à ausência de conflito, possível de ser realizada somente no interior da sociedade civil.

c) A *lex*, entendida enquanto a lei humana (como a sociedade em seu conjunto e o conceito de paz), é também de origem inteiramente natural: a sua causa eficiente é o homem; a causa final é o bem terreno; a material, o homem na sua disposição à paz. Ela se fundamenta somente no consenso geral dos cidadãos; não possuindo qualquer inspiração divina.

d) Marsílio atribui um papel original ao Concílio Geral, o que vai se evidenciar de forma mais precisa quando ele afirma, como estudamos, as atribuições do Concílio. Com efeito, parece que nenhum outro teórico antes dele conferiu tanto poder ao Concílio Geral.

e) Finalmente, ao tratar diretamente das relações entre os poderes, Marsílio vai, pela primeira vez na história do multissecular conflito, submeter de uma forma absoluta o domínio espiritual ao poder político.

Estes aspectos inovadores, em seu conjunto, correspondem ao rompimento da tradição teológica do pensamento medieval. Esta no fundo é a grande originalidade do pensamento marsiliano, pois ele foi o primeiro pensador cristão que, por fundamentar diretamente a sua leitura em Aristóteles, distinguiu e separou a Filosofia da Teologia.

¹ Preferimos a utilização do termo hierocracia ao invés de teocracia (que é o mais habitual), por se tratar da reivindicação de um poder sagrado; não de um divino. Com efeito, os papas se consideravam apenas *vicarius Christi* e *caput* da Igreja; jamais proclamaram, para si e para a Santa Sé, qualquer forma de poder divino.

² PACAUT, Marcel. *La Théocratie. L'Église et le Pouvoir au Moyen Age*. Paris: Desclée, 1989. p. 115.

³ QUILLET, Jeannine. *Les Clefs du Pouvoir au Moyen Age*. Tours: Flammarion, 1972. p. 64- 65.

⁴ KNOWLES, David. A Igreja e a Coroa: Tese e Antítese (27º Cap.). In: KNOWLES,

David, BOLENSKY, Dimitri. *Nova História da Igreja. A Idade Média*. Petrópolis: Vozes, 1974. V.2. p. 363.

⁵ CHELINI, Jean. *L'Église au Temps des Schismes (1294-1449)*. Paris: Armand Colin, 1982. p. 38

⁶ CONGAR, Yves. *Histoire des Dogmes. L'Église de Saint Augustin à l'Époque Moderne*. Paris: Cerf, 1970. p. 287.

⁷ CASSIODORO, VARIAE, I,1, MGH, AA, XII, 10. Citado por Marsílio de Pádua. *O Defensor da Paz*. Tradução e Notas de José Antônio C. R. de Souza. Petrópolis: Vozes, 1997. Parte I, cap. I, p. 67.

⁸ *DP*, Parte I, cap. I, p. 70.

⁹ BERTELLONI, Francisco. A Prima Dictio. In: *Introdução do Defensor da Paz de Marsílio de Pádua*. Tradução e Notas de José Antônio C. R. de Souza. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 27.

¹⁰ PACAUT, Marcel. op. cit. p. 163 e 164.

¹¹ MAIRET, Gérard. Marcílio de Pádua, por volta de 1275 - por volta de 1343. *O Defensor da Paz*, 1324. In: CHATELET, François, DUHAMEL, Olivier, PISIER, Evelyne. *Dicionário de Obras Políticas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1993. p. 764 e 765.

¹² BERTELLONI, Francisco. op. cit. p. 27.

¹³ CONGAR, Yves. op. cit. p. 287 e 288.

¹⁴ *DP*, Parte I, cap. XIII, p. 143.

¹⁵ *DP*, Parte I, cap. XIV, p. 147.

¹⁶ *DP*, Parte III, cap. II, p. 692.

¹⁷ MAIRET, Gérard. op. cit. p. 766 e 767.

¹⁸ QUILLET, Jeannine. op. cit. p. 105.

¹⁹ SKINNER, Quentin. *As Fundações do Pensamento Político Moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996. p.42.

VIAGENS AO ALÉM E SUA DIFUSÃO EM PORTUGAL NO FINAL DA IDADE MÉDIA

Adriana Zierer*

A concepção de mundo na época feudal era a de profunda preocupação com o Além, entendido como um local de continuação da vida após a morte, frequentemente separado deste mundo por um rio¹. As narrativas de viagem foram produzidas desde a Antiguidade e visavam aproximar o homem medieval de espaços que desconhecia, admirava e temia. Foram levadas a cabo pelas ordens religiosas e tiveram influência tanto de textos da Antiguidade Clássica como também de concepções célticas.

Os textos greco-romanos mencionavam as Ilhas Afortunadas para onde os heróis iam sem sofrer a morte. As concepções célticas pregavam a existência de ilhas garantidoras da abundância, imortalidade e felicidade, como por exemplo Avalon, a *Insula Pomorum*². A partir da Baixa Idade Média uniram-se as concepções de ilha afortunada e ilha céltica.

No Cristianismo a geografia do Além era dividida inicialmente em dois espaços distintos, o Paraíso e o Inferno. O paraíso é uma palavra oriunda do persa antigo que significa “jardim cercado”³. No *Gênesis* este jardim se encontra em algum lugar do Oriente, isto é no Éden, habitado pelas primeiras criaturas de Deus. Adão e Eva enquanto não desobedeceram as interdições do Criador não sofreram qualquer tipo de provação, vivendo em pleno estado de felicidade. Neste local perfeito, não havia necessidade de trabalho, não faltavam alimentos e a reprodução se realizaria sem dor ou sexo, tal como ocorria com os anjos.

A fertilidade do jardim era garantida por um rio de abundantes águas⁴, mas os primeiros humanos estavam proibidos de comer o fruto da Árvore da Vida, capaz de fornecer o conhecimento do bem e do mal. Ao comê-lo, Adão e Eva cometeram o pecado original. Desobedecendo ao Criador perderam a inocência (sentindo vergonha da nudez) e tiveram medo de Deus, tendo como castigo a expulsão do Éden. A partir de então, eles e toda a sua descendência foram sujeitos a conviver com a falta de víveres e a ira divina, devendo trabalhar para obter o alimento.

Ligada à noção de Paraíso e desejando aproximar o Reino Celeste de si, o homem medieval criou a noção de paraíso terreal. A idéia de paraíso terreal está relacionada à menção do *Gênesis* sobre os quatro rios do Éden que jorravam no paraíso terrestre (Fison, Geon, Tigre e Eufrates)⁵. Por isso, era concebido nos relatos como localizado neste mundo, muitas vezes associado a um reino utópico, como o reino do Preste João das Índias.

O objetivo deste trabalho é traçar uma relação entre a difusão das narrativas ao Além em Portugal e o fortalecimento da Dinastia de Avis, que alçou o poder com D. João, Mestre de Avis em fins do século XIV.

A Idade Média é marcada pela religiosidade e pelo controle ideológico exercido pela Igreja na relação do homem com Deus. Um período fértil na produção das narrativas de viagens foi o século XII. As mudanças ocorridas desde o século anterior exigiram novas reflexões que respondessem as transformações sociais: o crescimento da produção, o desenvolvimento das cidades e de novas categorias sociais como os mercadores, o movi-

* Doutoranda em História da UFF.

mento das Cruzadas, que para além da questão religiosa tinha um objetivo econômico de peso (conseguir terras para os nobres secundogênicos e diminuir as guerras feudais), o surgimento das heresias, contestando o monopólio da Igreja no contato com Deus. Destacam-se ainda a incorporação de elementos da cultura folclórica⁶ na literatura e a valorização da mulher (culto à Virgem Maria, amor cortês).

Todas essas modificações levaram a uma valorização do indivíduo e uma preocupação maior com o papel do livre-arbítrio na salvação⁷. Não é por acaso, por isso, que neste momento tenha surgido a concepção de um terceiro lugar no Além, o purgatório, onde os mortos cumpririam suas penas no fogo e no gelado, alternadamente para que após um período de purgação todos os cristãos que tivessem pecados veniais (isto é, perdoáveis) pudessem atingir o paraíso⁸.

A concepção do purgatório incorporava grupos excluídos da salvação como por exemplo os usurários, que se dedicavam a uma atividade indigna como o empréstimo de dinheiro a juros (vendiam o tempo de Deus, na concepção da Igreja), os quais podiam agora graças à noção de um lugar intermediário, conseguir a salvação.

Um outro elemento relevante é que a idéia do terceiro lugar, ao estabelecer uma maior responsabilidade dos vivos com o destino da alma dos defuntos (pois os primeiros deviam mandar rezar missas, fazer orações e doações em nome do morto), recuperava elementos da tradição folclórica, que não estabelecia uma rígida separação entre o mundo dos humanos e o Além, podendo haver um intercâmbio constante entre esses dois lugares⁹. Este período foi pródigo na produção de relatos de viagem, muitos deles contando com a participação de monges da Ordem Cisterciense¹⁰, como a *Visão de Túndalo*.

Embora o recorte cronológico da nossa pesquisa seja o final do século XIV, início do XV, momento em que os relatos de visões do Além circularam em Portugal, é importante observar os elementos de sua produção no século XII e os motivos de sua releitura portuguesa mais tarde. Para facilitar o entendimento, dividimos as narrativas de viagens, todas produzidas no século XII, em três tipos.

O primeiro grupo trata da passagem de um morto aos três espaços do Além, como por exemplo, *A Visão de Túndalo*, que veio mais tarde a influenciar a *Divina Comédia*, de Dante Alighieri. Um cavaleiro pecador fica morto por um período de três dias e visita, na companhia de um anjo, o inferno, purgatório e paraíso.

Apesar de a noção de purgatório ainda ser confusa no relato, ele está presente na narrativa, diferenciado do inferno, que é entendido como onde ocorrem os tormentos mais terríveis experimentados por Túndalo no Além. Ao voltar a este mundo, o cavaleiro se arrepende dos pecados, morre e consegue a salvação.

Um outro tipo de narrativa são aquelas que tratam do paraíso terreal, isto é, o paraíso neste mundo, associado com o Éden pré-Queda, normalmente localizado ao Oriente¹¹. *A Viagem de São Brandão* embora produzida inicialmente por volta do século X em latim (*Navigatio Brendanni Abbatis*¹²) sofreu uma releitura no século XII quando foi posta em versos por Benedeit, que trabalhava a serviço da corte anglo-normanda e dedicou seu poema a Matilde, a esposa de Henrique I¹³.

A narrativa é uma cristianização de contos célticos, como *A Viagem de Bran*¹⁴, sendo o eleito para atingir o paraíso terreal um monge acompanhado de alguns outros religiosos. Apesar do manuscrito tratar do paraíso

neste mundo, o monge também trava contato com o inferno, localizado numa das ilhas visitadas durante a viagem, onde encontra Judas, ouve o relato de seus castigos e a pedido deste pede a Deus um dia de descanso para o pecador antes que as torturas continuem.

O terceiro tipo de relato da época também está relacionado indiretamente ao paraíso terreal, porém mais centrado sobre a questão do reino perfeito na terra. É por exemplo o caso da *Carta do Preste João das Índias*, produzida na chancelaria de Frederico I Barba Ruiva no contexto de luta de poder entre o papado e o império¹⁵. Neste caso Preste João é um rei-sacerdote e pertence a uma seita herética, mas é um cristão que possui um reino próspero no Oriente. Além de ser o dirigente de uma sociedade rica e próspera e do rei ser mais poderoso que os seus inimigos, seu reino está associado a noção edênica de paraíso terreal através de uma fonte que provinha daquele local e produzia pedras preciosas¹⁶.

Outras narrativas sobre o reino perfeito são as referentes ao rei Artur, mais especificamente a *Historia Regum Britanniae*¹⁷, de Geoffrey de Monmouth, onde ele aparece como um rei-guerreiro cristão invencível em luta contra os pagãos que pretendiam invadir a Bretanha¹⁸. Esta obra visava fortalecer os monarcas anglo-normandos frente ao seu suserano, o rei da França. Assim, apresentam-se como descendentes do mítico Artur que também é visto como um rei justo que ouve os conselhos da corte.

Qual a conjuntura da apropriação destes relatos em Portugal e como foram utilizados para fortalecer a Dinastia de Avis?

Nos séculos XIV e XV, ocorreu a Crise do Feudalismo, caracterizada por chuvas, carência de víveres e pela Peste Negra, que foi marcada inicialmente por pesadas chuvas na Europa Ocidental, causando a perda das plantações e consequentemente a fome. Por estarem mal alimentados os homens ficaram predispostos a epidemias, como a Peste Negra, doença proveniente do Oriente e causada pelas pulgas dos ratos. Grande parte da população européia pereceu com a doença, que era contagiosa e provocava a morte em poucos dias.

Devido à crise, aumentou a preocupação do homem medieval com a morte e a salvação. A visão dos corpos rapidamente deteriorados pela doença parecia lembrar às pessoas as dores que sofreriam no inferno e purgatório. Para os medievais o mal era um castigo de Deus por seus pecados. A consequência da doença foi a carestia, a inflação e a revolta dos camponeses pelo excesso de exações exigidas, como por exemplo a *jacquerie* na França, e demais revoltas na Inglaterra, Itália e Flandres¹⁹.

Ao mesmo tempo, a Igreja enquanto instituição passou a ser muito criticada devido a falhas como o não cumprimento do celibato dos padres, a venda das indulgências, a excessiva riqueza do clero e o seu apego aos bens materiais. Oliveira Marques salienta que em Portugal muitos fiéis recusavam-se a receber sacramentos de padres barregueiros²⁰. Vale lembrar também a crise no papado, o Cisma do Ocidente (1378-1417) com a existência simultânea de dois papas, um em Roma e outro em Avignon, como mais um fator de desprestígio da sede da representante de Deus na terra, favorecendo maior confiança às igrejas nacionais.

Em Portugal cerca de um terço da população foi dizimada pela peste. O medo da morte gerou um surto novo de devoção à Nossa Senhora e a São Francisco. Aumentou a preocupação com a caridade como meio de se atingir a salvação, sendo criados nos séculos XIV e XV diversos hospitais, albergarias e outros abrigos. No mesmo período houve a fundação de várias irmandades e confrarias e cresceram as peregrinações²¹.

A Crise no reino foi marcada pela falta de trabalhadores no campo e a escassez de cereais, ocorrendo vários períodos de falta de pão em Lisboa e no Algarve. Muitos se dirigiram às cidades, gerando grande insatisfação por parte da nobreza. Quanto ao rei, seu prestígio beneficiou-se no período, graças a alianças alternadas ora com a nobreza ora com os setores mercantis. As rebeliões da época estiveram associadas aos monarcas e seus parentes próximos (filhos e irmãos), opositores da política centralizadora do soberano.

A preocupação com o Além tornou a época propícia para tradução e confecção de manuscritos relacionados acerca da salvação. Em Portugal, a Ordem Cisterciense teve papel relevante neste processo, pois tornou-se o centro produtor destas obras. Foram traduzidas por monges do mosteiro de Alcobaça a *Visão de Tundalo*²² e a *Vida de Sancto Amaro* (ou o *Conto do Amaro*)²³, uma adaptação da Viagem de São Brandão²⁴. Obras portuguesas também foram escritas no mesmo mosteiro como o *Orto do Esposo* e o *Boosco Deleitoso* (esta última trata do do julgamento da Alma por São Tomás de Aquino e Santo Agostinho entre outros, e faz apologia da Vida Solitária)²⁵.

O momento político em Portugal em fins do século XIV foi o da implantação da Dinastia de Avis no poder a partir do Movimento de 1383, que colocou o Mestre de Avis, um bastardo como governante, tendo apoio de setores mercantis. Seu reinado (1385-1433) foi marcado pelo aumento de impostos, carestia e guerra com Castela²⁶, daí a necessidade de justificá-lo, contratando o serviço de um cronista, Fernão Lopes, responsável pelo engrandecimento da nova dinastia.

Desta forma, na *Crônica de D. João I* é construída a imagem de um monarca eleito por Deus para governar cuja a figura é associada a Cristo e a de seu comandante militar, o condestável D. Nuno Álvares Pereira é associada a São Pedro²⁷. Tudo isso porque o cronista buscava uma justificação divina para a eleição do monarca, que era apresentado como um predestinado de Deus graças aos milagres que, no decorrer da narrativa, garantiam essa associação. Por exemplo, é citado o fato dos portugueses não serem atingidos pela peste durante a guerra com Castela, ao contrário dos castelhanos²⁸ e das crianças reconhecerem o Mestre como um eleito de Deus²⁹. A vitória dos portugueses sobre os castelhanos em Aljubarrota, liderados por Nuno Álvares Pereira são descritos como a confirmação da escolha divina³⁰.

Neste contexto de crise e de aumento de impostos e guerra com Castela foi fundamental a idéia de cruzada representada pela tomada de Ceuta em 1415, conduzida pelos filhos do monarca, os infantes D. Henrique e D. Pedro. Ainda que a guerra e manutenção do império no Marrocos fosse custosa para o reino, ela teve um efeito muito positivo, pois D. João I aparecia frente ao papa e à Cristandade como um líder na luta contra os muçulmanos da região, o que era mais uma justificativa ao seu poder³¹. Mais uma vez, como no século XII, os responsáveis pela expulsão dos muçulmanos eram imbuídos de uma prerrogativa divina que vinha a calhar aos interesses da Dinastia de Avis.

Influenciado também pela existência do reino do Preste João, o monarca português buscava se apossar do território do rei-perfeito, e essa conquista do espaço empreendida não somente por D. João I, mas por seus sucessores, representa uma absorção das características do rei-mítico (poderoso, próspero e justo), que eram adquiridas com o aumento das conquistas. No final do século XV, D. João II conquistou a Abissínia, que

foi considerada na época a terra do presbítero, e também num mapa do século XVI de Diogo Homem existe a localização deste reino.

Por isso, pode-se dizer que a circulação de relatos sobre viagens imaginárias em Portugal no final da Idade Média serviram para fortalecer os príncipes avisinos, que eram considerados os conquistadores de espaços associados ao paraíso terreal, não apenas a Abissínia, mas também as ilhas da Madeira e de Açores que foram vistas como a Terra de Promissão visitada por São Brandão.

Os filhos de D. João I, também estão associados ao paraíso terrestre através de uma versão tardia da *Carta do Preste João*, o *Libro do Infante D. Pedro*, de Diogo de Santistéban³² (século XVI). O príncipe teria atingido as terras do Preste, e com dromedários emprestados pelo rei-perfeito percorre o paraíso terreal.

É possível, portanto, considerar que as narrativas sobre espaços imaginários contribuíram não só com o desenvolvimento da Expansão Ultramarina, onde Portugal teve papel destacado, mas também para a idéia da eleição da Dinastia de Avis por Deus.

Uma outra associação indireta pode ser feita entre D. João I e o rei Artur. Artur, assim como o Preste João era representante de um reino próspero e abundante, e em Portugal a imagem de rei-guerreiro proveniente do século XII aparece em um resumo contido no *Livro de Linhagens do Conde D. Pedro*³³ (1340).

Um outro relato arturiano de grande repercussão no reino foi o romance de cavalaria *A Demanda do Santo Graal*³⁴, traduzido no século XIII, mas que nos tempos de D. João I contava ainda com muita popularidade, o que é confirmado pela presença de um manuscrito da obra na biblioteca do rei D. Duarte. É feita, por exemplo, uma conexão entre D. João I e Artur na *Crônica de D. João I*, de Fernão Lopes, na qual consta que o rei necessitava de cavaleiros tão bons quanto Artur possuía³⁵. Também o condestável D. Nuno Álvares Pereira, o responsável pela vitória de D. João I sobre Castela era associado num outro relato crônico, a um personagem da matéria da Bretanha, o cavaleiro-perfeito Galaaz, que na saga arturiana era puro e casto³⁶.

Portanto, nossa conclusão é a de que a circulação de relatos sobre o Além e o paraíso terreal/reino perfeito não foi gratuita e dela foram capitalizados lucros para a Dinastia de Avis. Se os monarcas avisinos eram capazes de atingir essas terras e até mesmo o Reino do Preste João era porque esta era realmente uma dinastia eleita e apta a levar toda a população portuguesa à salvação, sendo necessário porém, que cada indivíduo cumprisse a sua parte, seja através de uma vida de contemplação (ideal proposto pelo *Orto do Esposo* e pelo *Boosco Deleitoso*) ou através do cumprimento dos preceitos da Igreja — ouvir as missas, dar esmolas, confessar-se, auxiliar os pobres e abster-se dos prazeres mundanos.

Desta forma, o rei e o reino caminhariam em direção ao paraíso, que de acordo com a *Visão de Túndalo* era dividido em três muros, o de ouro, o de prata e o de pedras preciosas, este último dedicado aos mais puros e eleitos, onde provavelmente, como desejavam os monarcas avisinos, seu rei estaria.

¹ LURKER, Manfred. *Dicionário de Simbologia*. São Paulo: Martins Fontes, 1997. p. 15.

² Era tão abundante que ao invés de grama seu solo era coberto por maçãs. GEOFFREY DE MONMOUTH. *Vita Merlini*. Madrid: Siruela, 1986. p. 32.

³ BAUER, Johannes B. *Dicionário de Teologia Bíblica*. São Paulo: Loyola, 1988.

V. 2. p. 802.

⁴ Gn 2, 8-14. Para a realização deste trabalho utilizamos *A BÍBLIA de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 1995.

⁵ Gn 2,10-14.

⁶ A cultura folclórica é aquela relativa às crenças dos camponeses no período medieval. Acreditavam em forças sobrenaturais simultaneamente boas e más ao contrário da rigidez da cultura clerical ou eclesiástica, que detinha a escrita e uma rígida distinção entre a noção de bem x mal. Cf: LE GOFF, Jacques. *Cultura Clerical e Tradições Folclóricas na Civilização Merovíngia*. In: _____. *Para um Novo Conceito de Idade Média*. Lisboa: Estampa, 1993. p. 207-219.

⁷ Ver GUREVICH, Aaron. *Los Orígenes del Individualismo Europeo*. Barcelona: Crítica/Grijalbo, 1997.p. 94-97.

⁸ LE GOFF, Jacques. *O Nascimento do Purgatório*. Lisboa: Estampa, 1993. p. 19-23.

⁹ Sobre um maior contato entre vivos e mortos, ver SCHMITT, Jean-Claude. *Os Vivos e os Mortos na Sociedade Medieval*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

¹⁰ A Ordem de Cister foi fundada no século XII e adotava a regra de São Bento, pretendendo seguir uma observância mais estrita desses preceitos que a Ordem Cluniacense, que também adotava a mesma regra. Atingiu sua máxima expressão sob o comando de Bernardo de Claraval. BOLTON, Brenda. *A Reforma na Idade Média*. Lisboa: Edições 70, 1986. p. 50-62. Os cistercienses tiveram papel importante na produção e difusão de relatos de visões que buscavam dar exemplos morais aos fiéis (os *exempla*) para que conseguissem a salvação. Ver LE GOFF, Jacques. *O Nascimento do Purgatório*. Lisboa: Estampa, 1993; SCHMITT, Jean Claude. op. cit. Em Portugal desempenharam importante papel na compilação das visões de Túndalo e Sancto Amaro, que foram traduzidas ou adaptadas por monges do mosteiro de Alcobaça.

¹¹ Nesta narrativa porém, devido à influência céltica, o paraíso é localizado numa das ilhas percorridas pelo monge próximo da Irlanda, no Ocidente. Para conferir as várias localizações da Ilha de São Brandão ver DELUMEAU, Jean. *Uma História do Paraíso*. Lisboa: Terramar, 1994. p. 126-129.

¹² SELMER, C. (Ed.). *Navigatio Sancti Brendani Abbatis*. Notre Dame: University of Notre Dame, 1959.

¹³ BENEDEIT. *Viage de San Brandan*. Traducción y prólogo de Marie José Lemarchand. Madrid: Siruela, 1995.

¹⁴ MEYER, K. (Ed.). *The Voyage of Bran, Son of Febal to the Land of the Living*. Londres: Nutt, 1895-1897. 2 v.

¹⁵ FRANCO JR. Hilário. *A Eva Barbada: Ensaios de Mitologia Medieval*. São Paulo: Edusp, 1996. p. 95.

¹⁶ *CARTA do Preste João das Índias*. Tradução de Leonor Buescu com base no original compilado por F. Zarncke. Lisboa: Assírio e Alvim, 1988. p. 63-65.

¹⁷ GEOFFROY DE MONMOUTH. *Historia Regum Britanniae*. Trad. et commenté par Laurence Mathey-Maille. Paris: Les Belles Lettres, 1993.

¹⁸ Sobre Artur como rei-guerreiro, ver ZIERER, Adriana. *O Modelo Arturiano em Portugal: A Imagem do Rei-Guerreiro na Construção Cronística de Sancho II e Afonso III*. Niterói, 1999. Dissertação (Mestrado em História). Departamento de História, Universidade Federal Fluminense.

¹⁹ Sobre a Crise e as revoltas, ver HEERS, Jacques. *O Ocidente nos Séculos XIV e XV (aspectos econômicos e sociais)*. São Paulo: Pioneira/Edusp, 1981. p. 77-95.

²⁰ MARQUES, A. H. de Oliveira. *A Sociedade Medieval Portuguesa*. Lisboa: Sá da Costa, 1981. p. 168.

²¹ Id. *Breve História de Portugal*. Lisboa: Presença, 1996. p. 106.

²² PEREIRA, F. M. E. (Ed.). *Visão de Túndalo*. *Revista Lusitana*, Lisboa, n. 3, p. 504-18, 1895.

²³ KLOB, Oto (Ed.). *Vida de Sancto Amaro*. *Romania*, [s. l.], n. 30, p. 504-18, 1901.

²⁴ Com algumas modificações, pois Amaro ao contrário de Brandão não tem permissão para entrar no paraíso terreal, apenas vê os seus portões e com um pouco da terra dali

constrói uma nova e próspera cidade. Outras diferenças são que a indicação para atingir o paraíso terreal provém de uma mulher, Valides, associada certamente à figura da Virgem. Além disso, fica mais claro que na narrativa sobre Brandão que há diferença entre paraíso terreal e celestial.

²⁵ Com relação a estas obras ver BUESCU, Maria Leonor C. *Literatura Portuguesa Medieval*. Lisboa: Universidade Aberta, 1990. p. 102-107.

²⁶ Sobre estes problemas, ver: SOUZA, Armindo. D. João I. In: MATTOSO, José (Dir.). *História de Portugal*. Lisboa: Estampa, s/d. V. 2. p. 497-498.

²⁷ REBELO, Luís de Sousa. *A Concepção do Poder em Fernão Lopes*. Lisboa: Livros Horizonte, 1983. p. 58-59.

²⁸ FERNÃO LOPES. *Crónica de D. João I*. Edição por A. Braamcamp Freire e William Entwistle. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1973. Parte 1. Cap. 150.

²⁹ Ibid. Parte 1. Cap. 181.

³⁰ Ibid. Parte 1. Cap. 48.

³¹ MARQUES, A. H. de Oliveira. *Portugal na Crise dos Séculos XIV e XV*. Lisboa: Presença, 1987. p. 543.

³² SANTISTÉBAN, Diogo de. *Libro del Infante Don Pedro de Portugal*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1962.

³³ MATTOSO, José (Org.). *Livro de Linhagens do Conde D. Pedro*. Lisboa: Academia das Ciências de Lisboa, 1980, V. II/1. 2D17-2E13. p. 89-94.

³⁴ MAGNE, Augusto (Ed.). *A Demanda do Santo Graal*. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1955- 1970. 2 V.

³⁵ FERNÃO LOPES. op. cit. Parte II. Cap. 76.

³⁶ Segundo a crônica D. Nuno desejara ser casto como Galaaz, mas foi obrigado a casar-se por imposição paterna. *CRÓNICA do Condestável de Portugal D. Nuno Álvares Pereira por um autor anônimo do século XV*. Adaptação de Jaime Cortesão. Lisboa: Sá da Costa, 1972. p. 20-21.

