



PROGRAMA DE ESTUDOS MEDIEVAIS

ATAS DA XII SEMANA DE ESTUDOS MEDIEVAIS

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



UNIVERSIDADE FEDERAL
DO RIO DE JANEIRO

 **FAPERJ**
Fundação Carlos Chagas Filho de Amparo
à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro

ATAS DA XII SEMANA DE ESTUDOS MEDIEVAIS

Copyright by

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

Direitos desta edição reservados ao

Programa de Estudos Medievais (PEM)

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

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

Rio de Janeiro, RJ.

CEP: 20051-070

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

Montagem e edição:

Juliana Salgado Raffaeli

Revisão:

André Rocha de Oliveira

Imagem da Capa

Miniatura do Apocalipse de Bamberg, século XI.

Biblioteca Estatal de Berlim, 1000-1020.

Projeto Gráfico da Capa

Guilherme Antunes Junior

ISBN: 978-85-88597-27-3

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

Atas da XII Semana de História Medieval / Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva, Leila Rodrigues da Silva, Paulo Duarte Silva e Juliana Salgado Raffaeli (organizadores). -

Rio de Janeiro: PEM, 2019.

Bibliografia:

ISBN: 978-85-88597-27-3

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

I. Título



APRESENTAÇÃO

O Programa de Estudos Medievais (Pem) da Universidade Federal do Rio de Janeiro recebeu, entre os dias 12 a 15 de setembro de 2017, a comunidade acadêmica para a XII Semana de Estudos Medievais. Assim como as demais semanas da última década, no referido evento privilegiamos o incentivo à pesquisa dos alunos de graduação e pós-graduação. Nesse sentido, graduandos, pós-graduandos e ex-alunos, cuja vinculação institucional tinha sido concluída após setembro de 2015, puderam apresentar e discutir sua produção acadêmica.

Durante a semana, tal produção foi apresentada em trinta sessões de comunicações, coordenadas por docentes mais experientes que, em sua grande maioria, atuam no ensino superior e possuem larga trajetória no campo dos estudos medievais. Assim, na atividade, contamos com a presença de mais de cento e vinte e cinco participantes provenientes de várias instituições brasileiras, entre as quais UERJ, UFF, UFRRJ, UNIRIO, FGV, FEAP, UEM, UEPG, UFPR, UEMA, UFMT, UFMG, UFPI, UFSC, UFRGS, SIEPM, Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência Raimundo Lúlio, UNMDP, Universidad Morón e UBACyT, e interessados em geral no estudo da Idade Média. Os presentes puderam usufruir de um ambiente acadêmico de troca e proveitoso aprendizado, no qual estiveram congregados especialistas de diferentes áreas do conhecimento, com destaque para História, Arqueologia, Artes, Filosofia, Letras e Música.

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

Coordenação do Programa de Estudos Medievais

Sumário

OS CONTOS DA CANTUÁRIA E SUA RELAÇÃO COM A CAVALARIA. ANÁLISE DOS CONTOS DO CAVALEIRO E DO ESCUDEIRO PARA A COMPREENSÃO DA CAVALARIA INGLESA NO SÉCULO XIV	11
Alexandre Fernandes Alves (UFRGS)	
GIL VICENTE E AS REPRESENTAÇÕES COMPORTAMENTAIS DA SOCIEDADE PORTUGUESA (SÉCULOS XV-XVI)	16
Andreia Karine Duarte (MNEMOSYNE/FAPEMA/UEMA)	
A PEREGRINAÇÃO DE IBN JUBAYR A MECA	24
Anna Carla Monteiro de Castro (UFF)	
CONSIDERAÇÕES SOBRE A GRAÇA DIVINA NAS <i>COLLATIONES PATRUM</i> DE JOÃO CASSIANO	32
Bruno Uchoa Borgongino (PEM/PPGHC/UFRJ – CAPES – UNESA)	
RELIGIOSIDADE FEMININA NA BAIXA IDADE MÉDIA OCIDENTAL: UMA ANÁLISE DO DISCURSO MÍSTICO DE CATARINA DE SIENA.....	40
Caio César Rodrigues (UFRJ)	
A BRUXARIA NO MEDIEVO: PRÁTICAS, PUNIÇÕES E PROTAGONISMO DAS MULHERES	48
Camila da Silva Santanna Figueiredo (UERJ)	
‘THANE SHALLE YE SONE FORGETTE ME’: AUTORIA E AUTORIDADE EM OBRAS DE MULHERES DOS SÉCULOS XIV E XV.....	55
Carolina Niedermeier Barreiro (UFRGS)	
AS REPRESENTAÇÕES DOS JUDEUS NAS CRÔNICAS DA CIDADE DE COLÔNIA NA IDADE MÉDIA TARDIA	61
Christian Arend Kremer (UFRGS)	
O DRUIDA NAS HAGIOGRAFIAS IRLANDESAS ALTOMEDIEVAIS: UM ESTUDO COMPARADO	66
Clarissa Mattana (PPGHC/UFRJ)	

TIPOS SOCIAIS E COMPORTAMENTAIS FEMININOS EM A DEMANDA DO SANTO GRAAL	74
Claudienne da Cruz Ferreira - (BIC-UEMA-FAPEMA)	
A IDADE MÉDIA E OS LEPROSOS NA HAGIOGRAFIA DE SÃO FRANCISCO DE ASSIS.	82
Cleiton Batista de Oliveira (UERJ)	
JOGO DE INTERESSES ENTRE A IGREJA CRISTÃ E O ESTADO ROMANO NO SÉCULO IV	90
Diogo Nunes Dos Santos (Estácio de Sá); Gideão de Souza Silva (Estácio de Sá)	
A REPRESENTAÇÃO DA RAPOSA CONSELHEIRA NA OBRA “O LIVRO DAS BESTAS (1288-89)” DE RAMON LLULL	97
Diogo Rodrigues dos Santos – (PPGHC/PEM/UFRJ)	
A SUBMISSÃO CAMPONESA E O ESTADO FEUDAL NO REINO DA FRANÇA (SÉCULOS XII-XIII)	106
Edilson Alves de Menezes Junior (PPGH-UFF)	
SERIAM MEDIEVAIS OS NAVEGADORES DA EXPANSÃO MARÍTIMA?	114
Eduardo Leite Lisboa (UEPG)	
A CRUZ E A MOEDA: UMA BREVE ANÁLISE DOS INTERCÂMBIOS NA SOCIEDADE VISIGÓTICA	122
Eliezer Borges (FGV/CPDOC)	
A NORMATIZAÇÃO DAS CORPORações DE OFÍCIOS NA QUINTA PARTIDA DE ALFONSO X, O SÁBIO	130
Elizandro Chaves de Oliveira (PIBIC-UEM)	
DEUS O QUER? LUTERO E A CARACTERIZAÇÃO DO PODER SECULAR NA GUERRA CONTRA OS TURCOS	135
Elthon Leal (UFMT)	
PROCLAMANDO O TEATRO MEDIEVAL: NOTAS SOBRE UM PROBLEMA HISTÓRICO	143
Fernanda Fumico F. de B. Ujiie (UFRJ/PIBIC Voluntária/LATHIMM-UFRJ)	
A FÚRIA NÓRDICA: AS INVASÕES VIKINGS NA INGLATERRA NO SÉCULO IX. “ETNICIDADE E IDENTIDADE DOS POVOS VIKINGS DURANTE O REINADO DE ALFREDO, O GRANDE (871-899)”	147
Filipe Trindade da Silva (UERJ/FFP)	

RELAÇÕES ENTRE ESTADO E CONTROLE DA FORÇA DE TRABALHO EM PORTUGAL NO SÉCULO XIV	152
Flavia Vianna do Nascimento (Translatio Studii/PPGH – UFF)	
A MULHER E O DIABO NAS PARAGENS LITERÁRIAS: ECOS DA NOVELA CAVALEIRESCA MEDIEVAL NO CORDEL CONTEMPORÂNEO.....	157
Francisco de Souza Gonçalves (FEAP/ UFF)	
AS CICATRIZES DE EVA EM SUA DESCENDÊNCIA: A IMAGEM FEMININA NO MEDIEVO E NA ATUALIDADE SOB O VIÉS DA PUBLICIDADE E PROPAGANDA..	165
Francisco Gonçalves (FEAP/UFF); Deivid Müller (Anhanguera)	
A TRANSFORMAÇÃO DE UM SANTO EM ÍCONE: AS PRIMEIRAS VIDAS - ESCRITA E PINTADA - NA PENÍNSULA ITÁLICA DO SÉCULO XIII SOBRE FRANCISCO DE ASSIS	173
Gabriel Braz de Oliveira (UFRJ)	
UM CASO DE AMOR? PRIMEIRAS PERCEPÇÕES SOBRE O RELACIONAMENTO DE HELOÍSA E PEDRO ABELARDO A PARTIR DA LEITURA DA CORRESPONDÊNCIA DO CASAL.....	182
Gabrielle Marques Neves (UFRGS)	
AS TERRAS E AS ARMAS DO SENHOR: A IMAGEM DE SIR GEOFFREY LUTTRELL NO SALTÉRIO DE LUTTRELL	187
Giovanni Bruno Alves (PIBIC/LEM/UEM)	
É POSSÍVEL UMA HISTÓRIA DA INFÂNCIA NO MEDIEVO? ALGUMAS CONTRIBUIÇÕES ICONOGRÁFICAS SOBRE FAMÍLIAS NAS <i>CANTIGAS DE SANTA MARIA</i> E NA <i>BÍBLIA DE MACIEJOWSKI</i>.....	195
Guilherme Antunes Junior (PEM / UFRJ)	
SANTIDADE GUERREIRA NA LEGENDA AUREA DE JACOPO DE VARAZZE (1228-1298)	201
Guilherme de Azevedo Riscado (UERJ/FFP)	
REFLEXÕES SOBRE O DISCURSO POLÍTICO EM GAME OF THRONES: APROXIMAÇÕES E DIFERENÇAS EM UMA COMPARAÇÃO COM A HISTÓRIA SECRETA DE PROCÓPIO DE CESAREIA.....	207
Guilherme Hamilton dos Santos Silva (UERJ)	
O NACIONALISMO NO <i>TRECENTO</i>: DANTE ALIGHIERI E O PROJETO DE UNIFICAÇÃO POLÍTICA E LINGUÍSTICA DA ITÁLIA	211
Jefferson Evaristo do Nascimento Silva (IFF/UFRJ/UERJ)	

“INFIÉIS, INFELIZES E DESAFORTUNADOS”: ALGUMAS CONSIDERAÇÕES SOBRE OS JUDEUS NA PREGAÇÃO EXEGÉTICA DE CESÁRIO DE ARLES (502 - 542).....	219
João Victor Machado da Silva (UFRJ)	
JOANA D’ARC (1412-1431): O ÚLTIMO PERSONAGEM MEDIEVAL. ETNICIDADE E TERRITÓRIO E A CONSTRUÇÃO DA NAÇÃO.....	226
Karine Goulart de Almeida (UERJ/FFP)	
A LEGENDA ÁUREA E SUA TRAJETÓRIA EM DISCUSSÃO	233
Laís Luz de Carvalho (PEM/UFRJ)	
AS VIRTUDES DO REI CAVALEIRO NO LIVRO DOS FEITOS DE D. JAIME I DE ARAGÃO: DO CASTELO DE MONZÓN À CONQUISTA DE MAIORCA (1214-1231)	238
Lucas Augusto Tavares da Silva (UFPR/NEMED)	
PREGAR E PROPAGAR: A ATUAÇÃO MENDICANTE E O USO DO CONCEITO DE PROPAGANDA NO SÉCULO XIII.....	246
Lucas Cunha Nunes (PPGHIST/UFRGS)	
O REGISTRO CONCILIAR E A PRODUÇÃO DE MEMÓRIA NAS COMUNIDADES CRISTÃS TARDO-ANTIGAS: O CASO DO CONCÍLIO DE CALCEDÔNIA (451)	252
Lucas Moreira Calvo (PPGHC/UFRJ)	
À SOBRA DA REGRA: HELOÍSA E O TEMA DA ESTRUTURA DA PERSONALIDADE DE UMA ABADESSA MEDIEVAL	260
Luciana Alves Maciel (UFMT)	
RELAÇÕES DE PODER EM CASTELA E LEÃO: A REVOLTA NOBILIÁRIA DE 1272/1273.....	268
Luiz Augusto Oliveira Ribeiro (UEM/LEM)	
ESPIRITUAIS DOMINICANOS? POBREZA E VIDA COMUM NA ORDEM DOS PREGADORES (1321-1330).....	275
Luiz Otávio Carneiro Fleck (UFRGS)	
DA TRAIÇÃO À REDENÇÃO. A FORMAÇÃO DA IDENTIDADE RÉGIA ASTURIANA NA CRÔNICA ALBELDENSE DO SÉCULO IX.	283
Luzia J. de Lima (UFPR)	
A MURALHA MEDIEVAL E SUA RELAÇÃO COM O ESPAÇO URBANO.....	291
Marcio Felipe Almeida da Silva (UFF/Translatio Studii)	

SAGRAÇÕES RÉGIAS NA INGLATERRA: ELEMENTOS MEDIEVAIS NAS CERIMÔNIAS CONTEMPORÂNEAS	299
Maria de Nazareth Corrêa Accioli Lobato (UFRJ)	
AS MARGENS ORNAMENTADAS DOS LIVROS DE HORAS DA BIBLIOTECA NACIONAL DO RIO DE JANEIRO	306
Maria Izabel Escano Duarte de Souza (PPGHS/USP - Bolsista Capes)	
A RAINHA TERESA SEGUNDO TRÊS TEXTOS DO SÉCULO XII	314
Mariane Godoy da Costa Leal Ferreira (PEM/PPGHC/UFRJ)	
O <i>LIBER DE DUOBUS PRINCIPIIS</i>: BREVES CONSIDERAÇÕES SOBRE O TRATADO DUALISTA DOS CÁTAROS LOMBARDOS	321
Mathews Nunes Mathias (UFF)	
O PAPEL DO <i>MANUAL DE INQUISIDORES</i>, DE NICOLAU EYMERICH, NA CONSTRUÇÃO DE UMA CULTURA INQUISITÓRIA NA BAIXA IDADE MÉDIA (SÉCULOS XI A XV)	327
Mayara Ramos Saldanha (UERJ)	
ENTRE HERÓIS E MONSTROS: UM DEBATE SOBRE A ORGANIZAÇÃO ESPAÇO-SOCIAL EM <i>BEOWULF</i>.....	335
Nathalia Agostinho Xavier (PEM-UFRJ)	
NORMAS E CONDUTAS: BATIZADOS E BATIZANTES NO <i>DE TRINA MERSIONE E DE CORRECTIONE RUSTICORUM</i>.....	342
Nathália Serenado da Silva (PEM/UFRJ)	
A AVAREZA E A MORTE NO SÉCULO XV: ENTRE A RIQUEZA MATERIAL E ESPIRITUAL	347
Patrícia Marques de Souza (PPGHIS/UFRJ)	
IDENTIDADE ÉTNICA, PODER E HISTORICIDADE NA ESPANHA VISIGODA (SÉCULOS IV-VIII)	356
Patrick Zanon Guzzo (UFF)	
O ASPECTO TRANSCENDENTAL DA VERDADE NA FILOSOFIA DE TOMÁS DE AQUINO	363
Paulo Marins Gomes (UFPR)	
JUDEUS: UMA REFLEXÃO A PARTIR DO <i>FUERO REAL</i>.....	368
Rayane Araujo Lopes (PEM/UERJ)	

ENTRE ANTIGUIDADE E IDADE MÉDIA: UMA ANÁLISE DA REPRESENTAÇÃO BÉLICA NA SÉRIE <i>GAME OF THRONES</i>	374
Renan Cardoso Pinho da Silva (Estudos Interdisciplinares da Antiguidade Clássica-PPGLC/UFRJ)	
ASPECTOS DO PERFIL EPISCOPAL NA <i>VITA DESIDERII</i>	383
Renan Costa da Silva (PEM/UFRJ)	
A REPRESENTAÇÃO DA MULHER PORTUGUESA ATRAVÉS DE ALGUMAS PEÇAS DE GIL VICENTE	391
Renata de Jesus Aragão Mendes (UEMA)	
O CORPO DA CRUZADA: LÓGICA SIMBÓLICA NA CONSTRUÇÃO DA REPRESENTAÇÃO DA TOMADA DE JERUSALÉM NA CRÔNICA DE FOUCHER DE CHARTES	400
Rodrigo Frasson (UFMT)	
<i>IGUERET HASHMAD</i>: DRAMAS E DILEMAS NO JUDAÍSMO RABÍNICO MEDIEVAL E A DISCURSIVIDADE DE MAIMÔNIDES. SÉC XII (1160-1165)	407
Tatiane Santos de Souza (UFRRJ/PPHR)	
MATRIMÔNIO DE BERENGUELA DE CASTELA E ALFONSO IX DE LEÃO: MOTIVOS E PERSPECTIVAS	415
Thais do Rosário (NEMED/UFPR)	
A FAMÍLIA DE GREGÓRIO DE TOURS E O CULTO DE SÃO MARTINHO (V-VI)	423
Tomás de Almeida Pessoa (UFF)	
ASPECTOS SOCIOCULTURAIS DOS GRAFITOS CRISTÃOS: A RELAÇÃO ENTRE DEVOÇÃO, IDENTIDADE E PERTENCIMENTO EM ROMA (SÉCULOS III - V)	430
Vanessa de Mendonça Rodrigues dos Santos (PPGHIS/UFRJ)	
A QUESTÃO DO MARTÍRIO DOS SANTOS INOCENTES NO OCIDENTE ENTRE OS SÉCULOS IV E XIII	438
Vinícius de Freitas Morais (<i>Scriptorium</i> /PPGH/UFF)	
A RELIGIOSIDADE ETÍOPE E SUAS PARTICULARIDADES À LUZ DA CRÔNICA <i>VERDADERA INFORMAÇAM DAS TERRAS DO PRESTE JOAM</i>	446
Vitor Borges da Cunha (UFRGS)	

TEXTOS COMPLETOS

OS CONTOS DA CANTUÁRIA E SUA RELAÇÃO COM A CAVALARIA. ANÁLISE DOS CONTOS DO CAVALEIRO E DO ESCUDEIRO PARA A COMPREENSÃO DA CAVALARIA INGLESA NO SÉCULO XIV

Alexandre Fernandes Alves (UFRGS)

Este trabalho ganhou forma a partir da pesquisa realizada para o meu Trabalho de Conclusão de Curso em História-Licenciatura pela UFRGS. O pilar desta pesquisa são *Os Contos da Cantuária* (*The Canterbury Tales*) de Geoffrey Chaucer, viabilizando o objeto de pesquisa e o recorte temporal.

Para compreender a obra faz-se necessário entender as condições que seu autor teve para a escrita dos contos. Chaucer teve amplo acesso à polos culturais de sua época (como, por exemplo o norte da Itália) por intermédio de sua relação íntima com a corte inglesa, em especial durante os reinados de Eduardo III, Ricardo II e Henrique IV, nos quais foi funcionário real e acumulou títulos.

A Chaucer é atribuído o status de “pai da poesia inglesa”, projeção literária que se manifesta em sua plenitude nos *Contos da Cantuária*. No entanto, é necessário frisar que no século XIV a figura do poeta não era profissionalizada. Portanto Chaucer não recebia a maioria de sua remuneração por meio da escrita.¹ Contudo, sua escrita estendeu sua influência para fora do ciclo da corte, permeando com bastante intensidade o século XV e épocas posteriores, mesmo após sua morte, no ano de 1400.

Durante o século XV, a poesia já gozava da profissionalização e seu impacto na cultura aumentou com o advento da imprensa. Nesse cenário de expansão da escrita profissional e da imprensa, a obtenção de lucro e de influência caminharam lado a lado e o nome de Chaucer foi inserido nessa relação. O nome de Geoffrey Chaucer era colocado em diversas obras, de diferentes autores, fortalecendo os ganhos dos poetas, assim como os lucros da imprensa e sua respectiva atividade editorial.²

Por conseguinte, a importância que Geoffrey Chaucer tem para a literatura inglesa começou a ser erigida com maior força a partir do século XV. Durante o século XIV, o acesso à escrita era mais restrito. Muitos textos (inclusive a Bíblia) eram lidos em voz alta para o grande público, enquanto muitas produções literárias circulavam apenas no meio cortês letrado. Portanto, os *Contos da Cantuária* são entendidos enquanto produção do século XIV, estando o Cavaleiro e o Escudeiro inseridos como modelos possíveis da cavalaria inglesa desse período.

Com o intuito de construir uma análise sólida acerca dos contos escolhidos, a estrutura da tradução em português emerge como ponto de início. A versão utilizada é da Editora 34, com tradução do professor Paulo Vizioli. Nessa edição, os contos se encontram organizados em grupos de A até I antecidos pelo Prólogo, com o conto do Cavaleiro no grupo A e o do Escudeiro no grupo F, estando semelhante à tradução consagrada feita por Walter Skeat do inglês médio para o inglês contemporâneo.³

¹ CARLSON, David R. Chaucer, Humanism and Printing: Conditions of Authorship in Fifteenth Century England. *University of Toronto Quarterly*, Toronto, v. 64, n. 2, p. 274-288, 1995. p. 274-275.

² Ibidem. p. 275-277.

³ SKEAT, Walter William. *The Complete Works of Geoffrey Chaucer*. 2. ed. Londres: Oxford University Press, 1900. p. 8. Disponível em: <http://lf-oll.s3.amazonaws.com/titles/1227/0465-04_Bk.pdf>. Acesso em: 04 nov. 2016.

É a partir da ordem dos contos que a análise se estreita na direção do Cavaleiro e do Escudeiro, iniciando essa diretriz pelo Prólogo. Nessa parte do texto de Chaucer (na chegada dos peregrinos à estalagem) o Cavaleiro é mostrado como arquétipo da nobreza guerreira:

Estava lá um CAVALEIRO, um homem muito digno, que, desde que principiara a montar, amava a Cavalaria, a lealdade, e a honra, a cortesia e a generosidade. Valente nas guerras de seu suserano, embrenhara-se mais do que ninguém pela Cristandade e pelas terras dos pagãos, sempre reverenciado pelo seu valor.⁴

Ainda no âmbito do Prólogo, o Escudeiro emerge na narrativa. Mesmo sendo filho do Cavaleiro, estando situado na mesma ordem, esse personagem se mostra diferente de seu pai. Tal diferença começa a se configurar por meio das habilidades artísticas do Escudeiro:

Passava os dias a cantar e a tocar flauta, e tinha o frescor do mês de maio. Envergava um saio curto, com mangas longas e bufantes. Montava e cavalgava com destreza, compunha versos e com arte os declamava, sabia justar e dançar e desenhar e escrever. Amava com tal ardor que, à noite, dormia menos do que um rouxinol.⁵

Chaucer usou os vocábulos *knight* e *squire* para se referir respectivamente a Cavaleiro e a Escudeiro. Todavia, esses termos estão imbuídos de um caráter privilegiado na sociedade medieval do período, sendo necessário um breve detalhamento sobre as condições da cavalaria anteriores à Geoffrey Chaucer para melhor situá-los no conjunto dos *Contos da Cantuária*.

Entre os séculos IX e X os combatentes à cavalo, no cenário das ilhas britânicas, eram em sua maioria mercenários, possuindo armas e cavalos próprios.⁶ Desorganizados combatentes, em sua maioria, da mesma forma que os camponeses, não possuíam terras, renome ou privilégios. A própria denominação desses guerreiros era diferente da utilizada por Chaucer, sendo encaixados no vocábulo *miles* (*milites* no plural).⁷

Contudo, é a partir do século XIII que esses combatentes conseguem alcançar posições de renome e prestígio no território das ilhas, podendo adquirir terras e renome,⁸ tornando-se os cavaleiros (*knights*) que serviram de base para Geoffrey Chaucer. Portanto, Cavaleiro e Escudeiro são entendidos como personagens detentores de privilégios financeiros e culturais, possuindo o mais elevado status social entre todos os peregrinos presentes nos *Contos da Cantuária*.

⁴ CHAUCER, Geoffrey. **Os Contos de Canterbury**. Tradução Paulo Vizioli. São Paulo: Editora 34, 2014. p. 37.

⁵ Ibidem. p. 39-41.

⁶ AL-SALEH, Asaad. Fate and Discipline: A Comparative Study of The Tale of the Heike and Chaucer's The Knight's Tale. **Journal of the Midwest Modern Language Association**, Chicago, v. 45, n. 1, 2012. p. 37.

⁷ Para uma compreensão detalhada acerca desta questão foram lidas as seguintes obras: DEMURGER, Alain. **Os Cavaleiros de Cristo. Templários, teutônicos, hospitalários e outras ordens militares na Idade Média**. Tradução André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.; FLORI, Jean. **A Cavalaria: A Origem dos nobres guerreiros da Idade Média**. Tradução Eni Tenório dos Santos. São Paulo: Madras, 2005.

⁸ AL-SALEH, A. Op. Cit., p. 38.

A partir da característica de privilégio, o Cavaleiro é o primeiro dos viajantes a narrar o seu conto, no qual está contida a história de Arcite e Palamon, dois tebanos irmãos de juramento e derrotados em guerra pelo exército de Teseu, o duque de Atenas. Após serem aprisionados, Palamon avista da torre a jovem Emília, sendo a partir deste momento que a narrativa do Cavaleiro vai ao encontro do amor cortês e da figura da mulher idealizada:

E assim se passaram os dias e assim se passaram os anos, até que uma vez, em uma manhã de maior, Emília, mais bela que o lírio no seu verde talo e mais viçosa que os botões da primavera (o seu rubor rivalizava com a rosa, pois não sei qual dos dois era mais lindo...), antes que o sol raiasse, como soía fazer, levantou-se da cama e se vestiu.⁹

Arcite também se apaixona pela jovem ao vê-la pela primeira vez, entrando em atrito com seu amigo. Este guerreiro consegue escapar do cárcere e se infiltrar no meio cortês de Teseu no intuito de se aproximar da jovem, conseguindo neste tempo renome e o respeito do governante. Palamon escapa cerca de sete anos depois, encontrando Arcite em um bosque, onde o segundo estabelece o duelo como forma de conquistar Emília, indo mais uma vez ao encontro da ótica do amor cortês:

Oh grande tolo, ainda não sabes que o amor é livre? Não importa o que faças, eu sempre irei amá-la! Todavia, já que és um digno cavaleiro e desejas em duelo disputar a nobre dama, dou-te minha palavra de que amanhã, sem falta, sem o testemunho de quem quer que seja, poderás enfrentar-me como um bravo. Trarei as armas de que necessitas; permitirei que escolhas as melhores e deixes as piores para mim. E esta noite hei de prover-te de alimentos e água, bem como de agasalhos para o teu repouso. Se me venceses no combate e neste bosque me matares, hás de ficar então com minha dama!¹⁰

O duelo entre os dois guerreiros têm consequência também sobre Emília, que nunca desejou casar, mas sim fazer as coisas que gosta como caçar e andar pelo bosque. Entretanto, ao realizar sua prece para a deusa Diana, a divindade lhe diz que os deuses decidiram que a jovem deveria tomar a mão de um de seus pretendentes.¹¹ Tal medida se concretiza com a morte de Arcite, após este vencer o duelo, por meio das maquinações dos deuses, tendo Emília que casar-se com Palamon.

Por conseguinte, o *Conto do Cavaleiro* retrata questões mais de acordo com o arquétipo de seu narrador: tributo às batalhas, à honra e ao amor cortês. No entanto, é a partir do *Conto do Escudeiro* que será percebida com maior impacto a heterogeneidade entre pai e filho.

Da mesma forma que o conto narrado por seu pai, o Escudeiro começa sua trama relatando os feitos de um grande rei, Cambuscán, rei dos tártaros que movia guerra aos russos. Entretanto, ao contrário do Cavaleiro, o Escudeiro mostra-se mais sucinto, e

⁹ CHAUCER, G. Op. Cit., p. 83.

¹⁰ Ibidem. p. 99-101.

¹¹ Ibidem. p. 125.

modesto, em relação ao nível de detalhes de sua narrativa, em especial ao retratar a beleza de Cãnace, a filha do rei: “Nessa alta empresa não me arrisco, pois meu vocabulário é insuficiente. Somente um consumado orador, conhecedor profundo das figuras de retórica, seria capaz de traçar o seu retrato. E como não sou tal, falo as coisas como saem.”¹²

Após falar da beleza da filha do rei, quando ela adentrou os salões reais, um imponente cavaleiro traz ao rei três presentes: um cavalo de bronze, uma espada (que tudo perfurava) e um belo anel. É por intermédio do uso que Cãnace faz deste anel que o *Conto do Escudeiro* amplia seu afastamento do Cavaleiro. Ao utilizar o anel, a princesa adquire a capacidade de compreender a língua de uma ave ferida no interior da floresta e é na fala da falco que é perceptível a divergência em relação ao amor cortês:

Assim fez, ai, o falcão naquele dia! Malgrado o seu sangue fidalgo, sua juventude e jovialidade, seu nobre aspecto, gentil e generoso, no instante em que viu passar por ele uma fêmea de milhafre, apaixonou-se tanto por ela que se esqueceu de mim completamente. E foi assim que me traiu! E foi assim que devotou a uma outra o seu amor, e, sem amparo, fiquei só e abandonada!¹³

Devido ao fato do *Conto do Escudeiro* encontrar-se inacabado não foi possível afirmar se a ave magoada reconquistou o seu amor. Contudo, a narrativa presente mostra-se suficiente para concretizar a heterogeneidade entre pai e filho e reforçar as qualidades retóricas do jovem Escudeiro, conforme as palavras do peregrino Proprietário de Terras:

Por minha fé, Escudeiro, você se saiu muito bem, e com muito garbo. Parabéns!", disse o Proprietário de Terras. "Levando-se em conta a sua pouca idade, você fala de modo bastante ajuizado. Aceite as minhas congratulações. Acho que ninguém aqui será capaz de igualá-lo na eloquência, se viver mais alguns anos. Que Deus lhe dê prosperidade e o mantenha na virtude! Foi enorme o meu prazer em ouvi-lo."¹⁴

A partir da análise dos dois contos selecionados é possível entender ambos personagens como marcos temporais¹⁵ e modelos sociais distintos materializados na ciência histórica e na arte literária. Indo ao encontro destes pressupostos teóricos Roger Chartier aponta o sentido do texto literário como: “o resultado de uma negociação ou transações entre a invenção literária e os discursos ou práticas do mundo social que buscam, ao mesmo tempo, os materiais e matrizes da criação estética e as condições de sua possível compreensão”.¹⁶

Portanto, a literatura de Chaucer deve ser vista como produção cultural de seu

¹² CHAUCER, G. Op. Cit., p. 577.

¹³ Ibidem. p. 597.

¹⁴ Ibidem. p. 599.

¹⁵ Conforme Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva, marcos temporais podem ser entendidos “tais como menções a eventos, pessoas, ideias, etc”. Cf. SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão da. Uma proposta de leitura histórica de fontes textuais em pesquisas qualitativas. *Revista Signum*, Niterói, v. 16, n. 1, p. 131-153, 2015.

¹⁶ CHARTIER, Roger. *Literatura e História*. **Topóï**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, p. 197-216, 2000.

tempo, na qual Cavaleiro e Escudeiro possuem a função de modelos possíveis a partir de suas particularidades – o Cavaleiro, que segue o arquétipo do intrépido e veterano guerreiro; e o Escudeiro, que se distancia do modelo típico da nobreza guerreira por intermédio de suas habilidades com música, poesia e retórica.

Por conseguinte, os *Contos da Cantuária* permitem maior coesão para entender a cavalaria no século XIV e distanciar nossa visão do senso comum. Mesmo enquanto modelos diferentes situados uma mesma ordem, deve-se entender a cavalaria como setor detentor de privilégios, no âmbito História e também na obra de Geoffrey Chaucer.

GIL VICENTE E AS REPRESENTAÇÕES COMPORTAMENTAIS DA SOCIEDADE PORTUGUESA (SÉCULOS XV-XVI)

Andreia Karine Duarte (MNEMOSYNE/FAPEMA/UEMA)¹

Este trabalho é um ensaio de reflexão, sobre algumas peças de Gil Vicente pensadas e executadas enquanto teatro pedagógico, obras essas apresentadas dentro do contexto das cortes de D. Manuel I e D. João III- final do século XV e início do século XVI- refletem de forma lúdica, porém com tons moralizantes, as observações de um funcionário da coroa de Avis a respeito das transformações de seu tempo. Como um homem das artes Gil Vicente faz o seu papel, ao exaltar em seus textos, a grandiosidade de seu reino, as virtudes e sabedorias de seus monarcas, mas também executa um papel social ao alertá-los, sobre os desvios de conduta que estavam ocorrendo entre os segmentos sociais comuns e até mesmo entre os religiosos e a nobres.

A biografia de Gil Vicente é cercada de incertezas, no entanto, isso não põe em xeque a sutileza de suas reflexões sobre o comportamento humano no âmbito dos séculos (XV e XVI) em Portugal. “O que sabemos da vida de Gil Vicente não nos informa do lugar de nascimento, nem dos anos em que nasceu e morreu: talvez em Guimarães, entre 1465 ou 66 e fins de 1536 ou 1537”.²

Geralmente exibidos nos espaços da Corte, seus espetáculos tinham como temática: o reino português, os feitos e virtudes de seus reis e rainhas, mas também, falava sobre a ingenuidade do povo, a esperteza dos nobres e a comodidade do clero. Suas peças eram encenadas em comemoração há dias santos, aniversários, casamentos e outras solenidades cívicas. Entre os espectadores das peças vicentinas estavam além de reis e rainhas, membros da nobreza, pessoas que moravam na casa real e clérigos.

Em vida o teatrólogo português recebeu diversos prêmios por seus trabalhos. Tudo indica que seu prestígio ultrapassou o espaço cortesino, pois a circulação de seus textos teatrais, escritos em folhas volantes propiciou uma extensa popularização de suas peças, lidas em jograis e representadas em praças. Esse reconhecimento entre outros motivos se deve também, a linguagem simples, presença de repetição (de personagens, temas e cenas), o riso fácil e a grande quantidade de personagens comuns, causando uma maior identificação com os segmentos populares.

Ao longo de sua carreira atuou e produziu mais de 40 obras entre farsas e autos. Em comemoração ao nascimento do príncipe D. João (futuro rei D. João III) encenou o *Auto da Visitação* em 1502, na câmara da rainha Dona Maria segunda esposa de D. Manuel I, sob o serviço da sua musa e a quem dedica à maioria de suas obras D. Leonor de Lencastre (a rainha velha e irmã de D. Manuel I). Sua última produção artística *Floresta de Enganos* é datada de 1536, ano em que se estabelece definitivamente a Inquisição em Portugal, tendo algumas obras suas inclusive, sendo reprimidas de livre circulação.

Os textos de Gil Vicente se encontram atualmente conforme indica Paul Teyssier reunidos em *Copilação de todas as Obras de Gil Vicente*, um trabalho publicado em 1562 por seu filho Luís, edição que inclui quase todos os autos do autor português, com data e o local da representação. Mas infelizmente, demonstra estar a par de conter, indicações

¹ Bolsista de Iniciação Científica do Curso de História da UEMA (FAPEMA-UEMA), sob orientação da Prof. Dra. Adriana Zierer (*Mnemosyne/UEMA*)

² SPINA, Segismundo. **Presença da literatura portuguesa: Era Medieval.** São Paulo: Difel, 1991. p. 156.

autênticas, numerosas e inexatas na qual os críticos aprenderam, conseqüentemente, a não confiar.³

Com a morte de D. João II se inicia em Portugal o período manuelino (1495-1521), reinado este que o Gil Vicente vivenciou do início ao fim. D. Manuel era o oitavo na lista de sucessão ao trono e pôr, o que alguns pesquisadores chamam de “golpe de sorte”, se tornou rei após uma sequência de mortes dos pretendentes a coroa. Por esse fato, D. Manuel I fora reconhecido como o rei (Venturoso) ou (o Felicíssimo).

No entanto, como defende Garrido a chegada do monarca D. Manuel I ao poder régio português não pode ser apenas designada ao acaso. A expansão político-econômica portuguesa durante o século XVI se deve a competência de seu rei ao agir com prudência, não se envolvendo em conflitos, manteve harmonia em todo o reino, incentivando as expedições marítimas, os acordos de paz e as artes. Em relação ao legado manuelino para Portugal, destaca:

Foi de D. Manuel a decisão de continuar a demanda do caminho marítimo para a Índia, que D. João II deixara a poucos passos de completar; foi também este rei a decidir expulsar os judeus e mouros do reino, procedendo dessa forma à unificação católica em Portugal; foi também sua decisão de continuar a contratar casamentos com da família real privilegiando uma parceria exclusiva com a coroa espanhola, e acendeu a restaurar a casa de Bragança extinta pelo seu primo cunhado (GARRIDO, 2015, p. 527).⁴

Ao longo do reinado D. Manuel I (o Venturoso), Portugal vivia um momento áureo, de conquistas e descobrimentos. No contexto desenvolvimento político português, cito alguns fatos ocorridos: em 1499: Vasco da Gama chega às Índias; em 1500: Cabral vista novas terras (o Brasil); em 1502: Vasco da Gama regressa a Lisboa de sua segunda viagem ao oriente. Durante o século XVI cada vez mais o monarca concentra poder e riquezas se fechando no espaço régio (sua família, nobres e bispos) símbolos, e ideal de vida (social e ético) a ser copiado e aspirado pelos populares comuns.

O poder simbólico do monarca era tamanho que além de líder político este também era considerado divino, tido como ideal humano, sendo suas ordens acatadas sem questionamentos por seus súditos. Com tudo, essa representação espetacular construída em torno da figura régia, faz referência ao regime absolutista europeu. Momento histórico inicial de transformações as concepções mentais e de comportamento humano. O homem insatisfeito com suas respostas as coisas da vida, passa a se questionar e a buscar respostas baseadas na razão, proporcionando a efusão movimentos como o Humanismo e o Renascimento que defendiam em tese a independência e individualidade humana em relação ao sagrado.

³ TEYSSIER, Paul. **Gil Vicente: O Autor e a Obra**. 1. ed. Lisboa: ICALP, 1982. p. 16. (Coleção Biblioteca Breve, v. 67).

⁴ Este trecho fora retirado de um artigo da Judite A. Gonçalves de Freitas, texto traduzido na íntegra, que trata sobre a organização administrativa e financeira nas cortes portuguesas nos séculos XIV e XV e seus reflexos sociais. Assim como discute sobre a distribuição de riquezas na corte, seus integrantes, despesas e o controle das competências públicas. Cf. FREITAS, Judite A. Gonçalves. A Atividade financeira da Corte dos reis de Portugal (século XIV-XV). **e-Spania: revue interdisciplinaire d'études hispaniques médiévales et modernes**, Paris, n. 20, p. 01-21, fev. 2015.

Essas modificações ideológicas, que ora atrai ora repulsa ao sagrado refletem a essência transitória do século XVI, que mesmo ainda de forma inicial foram relatadas por Gil Vicente que perceber o estabelecimento de novas relações de conduta se assentavam na Corte e de como estas afetavam as demais ordens da sociedade da Baixa Idade Média.

Segundo Garrido ocorreu durante o século XIV alterações no modelo de comportamento social português, entre os membros que integravam o espaço da Corte (fidalgos, nobres e clérigos).⁵ Essas modificações foram ocasionadas pelas novas relações estabelecidas com o rei que para conquistar apoio e fidelidade, concedia doações baseadas em bens móveis e ou numéricos acabando por anular ligações tradicionais baseadas em servidão e obediência do modelo de Estado Feudal.

Ao analisar a organização administrativa das cortes portuguesa nos finais da Idade Média, Freitas verifica uma pluralidade de interesses entre os corpos sociais (público) e as instâncias políticas régias (privado).⁶ Por meio de verificação prosopográfica de atores sociais cortesãos, os mecanismos que garantem o funcionamento da Corte no caso, o conjunto de pessoas que moram na casa do rei e compõe o corpo político do reino. Revela o quão complexo era o processo de circulação de riquezas na Corte, baseado em troca de interesses entre as instâncias da casa do rei. Constatando o ambiente cortesino durante a Baixa Idade Média como uma das principais formas nesse período de promoção econômica e social.

O rei português e sua Corte eram espelhos para a sociedade, principalmente para a 3ª ordem, (os comuns). Sendo as - ações coletivas - praticadas pelos membros que integram o restrito grupo dos “amigos do rei”, percebidas por Gil Vicente. Como poeta da Corte fora, além disso, espectador do corrompimento das relações estruturais de funcionamento do Reino. Uma vez baseadas em favorecimento privado e doações de bens móveis e numéricos. Esse seleto grupo que estava associado à ordem ou ao espelho social português, copiado e aspirado, era reflexo as conturbações dos costumes e mentais dos demais segmentos sociais de Portugal (séc. XV - XVI).

Sobre esse processo de conturbações mentais Le Goff (1988) comenta, ser as mentalidades um campo privilegiado da longa duração sendo assim, operam no domínio das atividades, dos comportamentos e do que alguns chamam do inconsciente coletivo. Nela não há tormentos, rupturas, nem mesmo propriamente falando acontecimentos no sentido tradicional. Acerca dos grandes eventos que estavam acontecendo na Europa e em Portugal nos finais da Idade Média Gil Vicente percebe esses efeitos ao observar comportamentos incomuns se tornarem comuns dentro da Corte.

Apesar de ser também contemporâneo a esses eventos, o teatrólogo possuía uma concepção conservadora, por isso expõe os resultados que tais “atitudes mentais incomuns” poderiam acarretar em longo prazo as estruturas sociais, pondo em perigo a distribuição das três ordenações. Por esse modo, Gil Vicente apresenta seu teatro a Corte que para além, do riso pelo riso possui um caráter pedagógico que entre diversos temas tratados em cena faz este alerta do perigo do desordenamento em Portugal. Para melhor entender as ordenações Georges DUBY comenta:

⁵ SÁ, Isabel dos Guimarães. D. Manuel I Revisitado: Historiografia Recente e Novas (Re)Leituras. In: GARRIDO, Álvaro; COSTA, Leonor Freire; DUARTE, Luís Miguel (Org.). **Estudos em Homenagem a Joaquim Romero Magalhães: Economia, Instituição e Império**. Coimbra: Almedina, 2012. p. 525-539. Disponível em: <<https://repositorium.sdum.uminho.pt/bitstream/1822/23319/1/IGS%20-%20D%20Manuel%20I.pdf>>. Acesso em: 13 out. 2017.

⁶ FREITAS, J. A. G. Op. Cit.

A classe: os grandes, os médios, os pequenos: o primeiro, o segundo e o terceiro estados. Ou, se preferirmos, as três “ordens” – esta é visivelmente a palavra preferida por Loyseau. A classe mais elevada voltada para o céu, as duas outras viradas para a terra, mas todas elas empenhadas em manter o *Estado* (desta vez com maiúscula), procurando a ordem média a segurança, a inferior alimentando as restantes.⁷

Nesse sentido, para fundamentar nossa reflexão analisamos três autos vicentino o *Auto da Barca do Inferno*(1517), o *Auto da Barca do Purgatório*(1518) e o *Auto da Barca da Glória*(1519) que podem ser entendidos como uma trilogia de autos, que possuem como marca, a religiosidade, a crítica aos vícios, à comicidade e sátira. Gil Vicente tratar nessas obras como tema central sobre - **os maus e bons exemplos de comportamentos** - realizados por diversos tipos da sociedade portuguesa do século XVI. Denunciando algumas situações que presenciou e adiantando alguns dilemas que a sociedade enfrentaria, caso seus comportamentos viciosos tivessem continuidade e indicando assim, a cada tipo humano, através das barcas, quais seriam seus destinos após o fim de suas vidas.

Gil Vicente ao longo da criação da "trilogia das *barcas*"⁸ denunciou algumas situações que presenciou, adiantando as consequências desses comportamentos maliciosos por meio de cada destino retratado. As obras tratam em tese sobre o destino das almas que chegam a uma parte do mar onde estão ancorados dois barcos um em direção ao paraíso, e outro ao inferno, a primeira tripulada por um anjo e outra pelo diabo e seu companheiro.

Sendo assim, através da análise dos personagens vicentinos é possível entender quais eram os pensamentos do autor em relação ao que era proposto pela Igreja da época, em relação, ao bom servo, para o que era seguido, pela sociedade (comuns, nobres e clérigos). Para assim, descobrir os motivos que levaram as condenações e absolvições dos tipos sociais nas suas obras de devoção.

De toda forma, é possível perceber que o auto das barcas de Gil Vicente além de, refletir a Portugal dos séculos XV e XVI, fora também criada com a pretensão de divertir e, simultaneamente, satirizar aquela sociedade. Por isso, o Vicente criou os personagens do auto na tentativa de mostrar, que independentes da classe a que pertenciam, todos desejavam entrar na barca do Céu, porém somente seriam aceitos aqueles que tiveram uma vida cristã justa longe do pecado, vaidades e bens materiais.

O *Auto da Barca do Inferno* fora apresentado no ano de 1517, com dedicação a rainha Dona Leonor a mando do Rei D. Manuel de Portugal. A obra é considerada dos três autos a mais rica, por trazer à cena personagens das variadas camadas sociais da época do autor português, tendo representantes comuns, do jurídico, da corte e até mesmo do clero. Na história todos os tipos sociais desejavam entrar na *barca do Paraíso*, porém a

⁷ Este trecho do livro de Duby refere-se à distribuição das ordenações na sociedade Medieval e sua importância na manutenção da harmonia do Estado. Essa mesma ordenação estaria confirmada nas escrituras sagradas conforme defendia a instituição religiosa central da época. Cf. DUBY, Georges. **As Três Ordens ou O Imaginário do Feudalismo**. Lisboa: Estampa, 1994. p. 13.

⁸ A respeito deste termo Paul Teyssier defende o «trilogia das *Barcas*» como uma designação imprópria. Quando Gil Vicente compôs a primeira destas três peças não previa que duas outras se seguiriam, que depois do Inferno viriam o Purgatório e o Paraíso. Cf. TEYSSIER, P. Op. Cit., p. 44.

maioria dos tipos foi para o inferno.

Entre o desfile de almas apresentado por Gil Vicente em seu auto destaque, o personagem do Fidalgo representante de todos os nobres ociosos de Portugal, que vivem às custas de seus títulos e da exploração de servidores. O nobre português, até tentar viajar na barca do céu, mas é impedido pelo anjo. Após aceitar seu destino, o nobre lamenta-se de suas ações em vida, causando a reflexão crítica, tão desejada por Gil Vicente em seu público, por fim o Fidalgo é condenado ao inferno, por viver uma vida de luxúria e cheia de pecados.

FIDALGO: Ao inferno, todavia!/Inferno é o há para mim?/Oh, triste!
Enquanto vivi/nunca cri que o aí havia./Tive que era fantasia;/ folgava
em ser adorado;/confiei em meu estado/ e não vi que me perdia./Venha
essa prancha e veremos/esta barca de tristura.⁹

Vale ressaltar na peça outro personagem o frade, representante da naturalização dos desvios celibatários, o dominicano não aparece em cena sozinho: “Vem um frade com uma jovem pela mão, traz um espada na cinta, um broquel na outra mão, e um casco debaixo do capelo”.¹⁰ O representante dos maus sacerdotes, ao se apresentar ao barqueiro de satanás, se revela conhecedor de diversas danças e cânticos populares. O diabo com isso os convida alegremente para entrar em sua barca.

Nesse auto de moralidade a maioria dos personagens se constituiu como um contra modelo cristão. Assim, a maioria das almas foi condenada por viverem presas ao pecado, vaidades e a bens materiais, o acabou contribuindo para que a peça ficasse conhecida posteriormente como *Auto da Barca do Inferno*.

O *Auto da Barca do Purgatório (1518)* fora encenada um ano depois a da *barca do Inferno*, em relação a essa o auto do purgatório se mostra de forma modesta no que diz respeito à quantidade e variedade de personagens. Na história Gil Vicente traz a praia purgatória como um terceiro destino para além do céu e do inferno as almas, que recebem uma chance de salvação.

Apesar do nome barca do purgatório, não existe realmente uma barca para esse lugar, dessa forma, os tipos sociais se limitam a ficar na praia. Todos os personagens eram representantes populares da época do teatrólogo português e desejavam entrar ir para o Paraíso.

O auto do purgatório vicentino fora “representada a muito devota Rainha Dona Lionor no hospital de todos os Santos na cidade de Lisboa, nas matinas do Natal, ano do Senhor de MDXVII”.¹¹ Devido à data natalina em que se passa a história e a todo o sentimento de renovação, exaltação a figura da virgem Maria e do menino Jesus é concebido as almas que cometeram “pequenos pecados” uma chance de refletir sobre seus vícios carnis.

Percebe-se que Gil Vicente ao logo da encenação do auto do purgatório vai tratar dos vícios comuns, aqueles considerados menos graves, porém, com que fizeram um

⁹ VICENTE, Gil. **Auto da Barca do Inferno**. São Paulo: Martin Claret, 2001. p. 72-73.

¹⁰ Ibidem. p. 83-84.

¹¹ BERARDINELLI, Cleonice. Da Índia. In: _____. (Org.). **Gil Vicente: autos: organização, apresentação e ensaios**. Rio de Janeiro: Casa da palavra, 2012. p. 96.

conjunto de indivíduos da história fosse impedido de embarcar diretamente na barca do anjo. Apesar de se tratar de tipos populares acreditamos que Gil Vicente não o tenha escrito direcionado apenas a esse seguimento social isto, pois o autor possui um objetivo maior, alcançar uma parte da sociedade portuguesa que são os membros da Corte, espelho social das demais ordenações, com já dissemos aqui. Desse modo, chama atenção para os pequenos vícios cometidos no dia a dia que com frequência afetaria a salvação.

Entre as *alegorias*¹² que permaneceram na praia estavam um Lavrador um trabalhador que apesar de explorado, cometeu algumas faltas através de seu ofício, uma Vendedora ambulante que alterava seus produtos, como colocar água no leite para aumentar seu rendimento, um Pastor que cedeu às tentações da carne e uma Moça, que também cometeu pequenas faltas. A maioria dos personagens foi destinada a ficar no Purgatório até merecer o Céu. Entre as características dos contramodelos de comportamento apresentados por Gil Vicente no auto do purgatório estão os seguintes vícios: a Malícia; a Ambição social; a Desonestidade e a Cobiça. Essas e outras faltas foram personificadas no auto através das profissões e ações cotidianas dos personagens.

Nesse sentido, a pesquisadora portuguesa Maria Leonor Garcia da Cruz comenta entre outras coisas, em *A Sociedade Portuguesa dos Quinhentos* (1990) que Gil Vicente acreditava que a ambição comprometia a salvação e que uma felicidade baseada no dinheiro era uma ilusão.¹³ O desejo ascender socialmente e economicamente se acentuou durante o século XVI e se fez presente em todas as camadas sociais. Desde o clérigo que aspirava ser bispo, do escudeiro que desejava ser cavaleiro ao pastor que sonhava ser um grande comerciante.

Com isso, Gil Vicente coloca como uma grave falta colocar a mobilidade social, como meta de vida, pois essa poderia levar a cometer maiores abusos contra a moral e a ética, em detrimento dos valores espirituais. Melhor seria para Gil Vicente a manutenção da sociedade de ordens em relação à sociedade que se estabelecida na Baixa Idade Média a fim de manter o controle social, evitando-se desvios de conduta.

Personagens Viciosos com Destino ao Paraíso:

No *Auto da Barca da Glória* (1519) os tipos são representantes das categorias mais altas da sociedade portuguesa. O auto apresenta em ordem crescente de poder, tipos sociais membros da Corte e da classe eclesiástica. São eles: o Conde, o Duque, o Rei, o Imperador, o Bispo, o Arcebispo, o Cardeal e o Papa. Na história Gil Vicente critica esses personagens por seus pecados cometidos em vida.

No entanto, apesar de todos esses tipos representarem contra modelo de comportamentos o dramaturgo português, acaba por absolver todos, da danação do Inferno. Na história esses tipos possuem razões para ir para o Inferno, mas diante do Anjo e de um crucifixo todos rezam uma oração, sendo assim por intervenção de divina, são aceitos na *Barca da Glória*.

Mediante análise dos personagens de Gil Vicente nos autos (*da Barca do Inferno*,

¹² Uma das características do teatro vicentino são as *alegorias* “um recurso da narrativa literária que consiste em personificar ou concretizar qualidades, vícios, conceitos ou valores abstratos”. Cf. SILVA, Rosângela Divina Santos Moraes da. Teatro Português Medieval: Cenário histórico. **Revista Philologus**, Rio de Janeiro, ano 16, n. 46, p. 88-107, 2010. p. 1.

¹³ CRUZ, Maria Leonor Garcia da. **Gil Vicente e a sociedade portuguesa dos quinhentos**. Lisboa: Gradiva, 1990.

do Purgatório e da Glória) se chegou as seguintes considerações em relação às características que os indivíduos tidos como modelos de comportamento ideal, reuniram para alcançar a salvação, como é possível perceber na tabela abaixo:

Quadro 1: Modelos de Comportamento Ideal das Barcas de Gil Vicente

Modelos de Comportamento Ideal	Virtudes	
<i>Auto da Barca do Inferno</i>	Parvo	Sinceridade, Humildade, Temor a Deus.
	Cavaleiros Cruzados	Temor a Deus, Fiel a Coroa portuguesa.
<i>Auto da Barca do Purgatório</i>	Menino	Inocência, Pureza
<i>Auto da Barca da Glória</i>		

Fonte: A autora (2017)

O Parvo Vicentino personagem do *Auto da Barca do Inferno (1517)* é caracterizado pela simplicidade e sinceridade. Esse personagem é utilizado, ao longo do auto pelo dramaturgo português, para fazer a sátira social e dizer o que ninguém tinha coragem. Sua linguagem de caráter popular traz em diversas situações da obra a comicidade desse tipo folclórico ignorante, inocente e temente a Deus. Ao se dirigir a Barca da Glória, o Anjo lhe pergunta: “Quem és tu?/PARVO: Não sou ninguém”.¹⁴ Demonstrando dessa maneira, sua humildade e valor ao barqueiro do céu que compreendeu que tudo de errado que o Parvo (representante dos comuns de Portugal) tinha feito foi sem intenção de maldade e por isso poderia entrar na barca.

Os quatro Cavaleiros Cruzados também personagem do *Auto da Barca do Inferno (1517)* representam na obra a força da Igreja e da salvação por meio da fé, os Cavaleiros chegaram ao cais já sabendo qual seria seu destino por isso, diferente dos demais tipos, não se dirigiram a barca dos condenados, o que causou espanto no Diabo que não os reconheceu pelo fato de estarem a serviço de Deus. “DIABO: Cavaleiros, vós passais/e não me dizeis para onde ides? [...] CAVALEIRO: Quem morre por Jesus Cristo/não vai em tal barca como essa!”.¹⁵ A resposta desafiadora do Cavaleiro ao Diabo mostra o quanto era forte a ideologia cristã, que prometia como recompensa àqueles que colaborassem com a guerra de expansão portuguesa um lugar no Céu.

No *Auto do Purgatório (1518)* o modelo de comportamento ideal é apenas o Menino por reunir como virtudes a Inocência e a Pureza todas derivadas de sua pouca idade. Na qual Gil Vicente exalta através de sua peça usando-a como modelo a ser seguido pelos portugueses da Baixa Idade Média. “ANJO: Mas fica desvariando, que tu és do nosso bando, e para sempre será. Fez-te Deus secretamente a mais profunda mercê em idade de inocente: eu não sei se sabe a gente a causa porque isto é”.¹⁶

¹⁴ VICENTE, G. *Auto da Barca do Inferno...* Op. Cit., 2001. p. 80-81.

¹⁵ Ibidem. p. 105.

¹⁶ VICENTE, Gil. *Os Autos das Barcas*. 4. ed. Lisboa: [s.n.], 1982. p. 84. (Coleção “Livros de Bolso Europa-América”).

No entanto, no *Auto da Barca da Glória* (1519) apesar de todos os personagens serem aceitos no barco rumo ao Paraíso, graças ao arrependimento e a oração que fizeram. Nenhum pode ser considerado como modelo de comportamento ideal isso, pois todos tiveram uma vida baseadas em vícios, ambição, comodidade, luxúria, soberba e arrogância.

Com isso, de forma lúdica Gil Vicente chamar atenção para a corrupção do seu meio (a Corte) que apesar de viciosa ainda teria salvação, caso mantivesse as concepções políticas e mentais da Idade Média. Como um homem religioso, o teatrólogo português possuía uma concepção conservadora dos comportamentos por isso, repúdio aos desvios de conduta que contribuía para a crise dos valores do século XVI, onde a falta de justiça, a perda da fé, os falsos testemunhos e a mentira se interiorizavam na sociedade contemporânea e ameaçavam a base espiritual do homem para atingir o Paraíso.

A PEREGRINAÇÃO DE IBN JUBAYR A MECA

Anna Carla Monteiro de Castro (UFF)

O tema desta comunicação é um pequeno recorte da pesquisa de meu doutorado, no qual estou lidando com múltiplas representações do Mediterrâneo no século XII a partir de relatos de viajantes e que busca levar em consideração o quanto procedência cultural e religiosa poderiam ter um impacto grande na maneira de ver esse mundo e representa-lo. É assim, por exemplo, que selecionamos uma crônica cristã da terceira cruzada, um relato de um viajante judeu, Benjamin de Tudela e o relato da peregrinação do muçulmano Ibn Jubayr. É ao texto produzido por este último que se dará destaque a seguir, para refletir sobre a problemática do peregrino no mundo islâmico através de sua *rihla* (livro de viagens).¹

Decorrente da viagem que realiza entre 1183 e 1185, a *rihla* de Ibn Jubayr comporta as representações dos lugares por onde o viajante passou em sua *hajj* para Meca. A obra logo conheceu sucesso entre os muçulmanos e acabou influenciando outros autores que direta ou indiretamente seguiriam o modelo cunhado por Jubayr.

Ibn Jubayr parte de Granada em 1183, onde era servidor na corte do governante almoáda, numa peregrinação com destino a Meca, retornando em 1185. Trata-se, portanto, de cumprir com um dos pilares da religião islâmica, a *hajj*.²

Partindo da Península Ibérica, onde faz um pequeno percurso para resolver problemas burocráticos de sua função como secretário dos almoádas, toma uma embarcação e vai então costeando cidades do Mediterrâneo; passa por Tarifa, Ceuta, Sardenha, Sicília, a ilha de Creta, Alexandria no Egito. Ali, segue pelo Nilo até alcançar o deserto, seguindo por ele para finalmente alcançar o mar Vermelho, atravessá-lo e seguir para Meca.

Meca concentra a maior parte do relato e uma fração considerável do texto: o viajante dedica a ela oito meses nos quais descreve em detalhes a *umrah*³ e a *hajj*, descreve rituais, cerimônias, construções, orações. Dali, seguirá então para Medina e depois, Bagdá, Mossul, Alepo, Damasco, Acre, de onde embarca para retornar à Península Ibérica.

O viajante organiza suas impressões gerais em um texto que traz informações detalhadas sobre o itinerário seguido, formas de deslocamento, pontos de paragem, povos e religiosidades com as quais trava contato. O relato é rico e a maneira como se estruturou acabou por influenciar diversos viajantes posteriores, como o marroquino Al-'Abdari que relata sua peregrinação a Meca também no formato de uma *rihla* em 1289 fazendo

¹ Importante salientar, ainda, que a pesquisa se insere e dialoga com os debates promovidos no âmbito do grupo de pesquisa Viagens e Viajantes promovido pelo *Scriptorium* – Laboratório de Estudos Medievais e Ibéricos.

² Os cinco pilares são: a fé (chacado ou الشهاداة, implica em professar a fé em Alá como único Deus e em Maomé como seu profeta), a oração (salá ou صلاة, diz respeito às cinco orações diárias que o muçulmano deve fazer, de forma ritualizada, voltado em direção a Meca); a caridade (zakat ou زكاة, uma espécie de tributo ritual que todo muçulmano deveria pagar anualmente e que seria usado para ajudar muçulmanos menos favorecidos), o jejum (*saum* ou صوم, o jejum ritual feito no mês do Ramadã), a peregrinação (hajj ou حج, peregrinação a Meca que todo muçulmano deveria fazer ao menos uma vez na vida, desde que tendo condições para tal).

³ Umrah (ar. عمرة) peregrinação menor.

referências claras ao texto de Jubayr, além de reproduzir alguns de seus poemas;⁴ o almeriense al-Ballawi (1336-1339);⁵ e, o mais célebre de todos, Ibn Battuta, viajante tangerino que nos lega a *rihla* da peregrinação que faz a Meca entre 1325–1353.⁶ Embora antes de Jubayr houvesse autores que falassem de viagens e embora tenha sofrido influências dos textos de geógrafos abássidas e do adab, a maneira como ordena seu texto e o fato de gerar uma espécie de modelo imitado por autores posteriores faz com que o texto de Jubayr seja considerado a primeira *rihla* (gênero literário de viagens medievais muçulmanas).

Há duas questões centrais que serão abordadas aqui. Uma diz respeito ao ato de viajar e às condições de viagem em si e o quanto a *rihla* de Jubayr fornece informações ricas sobre os riscos aos quais os viajantes se submetiam e mecanismos encontrados para lidar com a ruptura (temporária) dos laços sociais aos quais se submetiam ao deixar o lar.⁷ Um segundo ponto, que não deixa de ser relacionado com o anterior, abarca a questão da recepção e tratamento de peregrinos em terras como Meca ou Alexandria.

Com relação ao ato de se deslocar em si, ele pressupunha escolhas e seleções. Quando falamos em itinerário, temos em vista um destino específico e buscamos traçar nossa rota, levando em consideração fatores diversos.⁸ No caso de Ibn Jubayr, vemos o viajante privilegiar uma rota marítima, através do mar Mediterrâneo e do Mar Vermelho, fazendo paradas eventuais em ilhas e também uma rota por terra, como será o caso a partir de sua entrada no Egito e depois, após a travessia do Mar Vermelho, quando percorre terras do Oriente Médio. No geral vemos em sua escolha de rota uma predileção em passar por lugares de domínio muçulmano, o que tanto poderia se dar em funções culturais e religiosas, por uma eventual condição de facilidade e segurança para o viajante

⁴ Cf. WRIGHT, William; GOEJE, M. J. **The travels of Ibn Jubayr**. Leyden: E. J. Brill, 1907. p. 16.

⁵Al-Jatib teria acusado Balawi de plagiar outros autores como al-Isfahani e Wright estende a acusação, afirmando que as descrições de Alexandria, Cairo, Medina e Meca feitas pelo qadi almeriense seriam tomadas de Jubayr. Cf. Ibidem. p. 17.

⁶ IBN BATTUTA. In: GIBB, H. A. R. **The encyclopaedia of Islam**. Leiden: E. J. Brill, 1986. 6v. V.3. p. 735.

⁷ A Idade Média teve de lidar simultaneamente com o fascínio das viagens e com o pertencimento comunitário. A ausência de laços causava suspeita e desconfiança. Por outro lado a viagem fez parte da realidade do mundo medieval, fosse o cristão, judaico, muçulmano, etc., e era preciso encontrar mecanismos que equilibrassem a ruptura temporária de laços com a necessidade da viagem. Sobre a importância dos laços e a desconfiança por sua ausência, Cf. ZUMTHOR, Paul. **La medida del mundo: representación del espacio en la Edad Media**. Madrid: Cátedra, 1994. p. 150. Sobre a viagem como desenraizamento, Cf. DELUZ, Christiane. *Partir c'est mourir un peu. Voyage et déracinement dans la société médiévale*. In: CONGRÈS DE LA SOCIÉTÉ DES HISTORIENS MÉDIÉVISTES DE L'ENSEIGNEMENT SUPÉRIEUR PUBLIC, 26., 1996, Aubazine. **Actes...** Paris: Sorbonne, 1996. p. 291-303.

⁸ Aqui estamos falando da escolha do caminho a ser adotado e não necessariamente dos itinerários romanos e seus herdeiros, os itinerários medievais, caracterizados por serem constituídos por uma sequência de cidades e vilas, informações de estradas, distâncias, lugares de parada, enfim, um grande guia de deslocamento. Ainda assim, cabe acrescentar, é possível perceber na estrutura da *rihla* de Jubayr esses elementos, que ajudam na estruturação do texto, embora quanto ao conteúdo sua *rihla* seja muito mais abrangente, não se limitando a essa grande lista de rotas, lugares, distâncias. Sobre os itinerários romanos, Cf. DILKE, Oswald. *Itineraries and Geographical Maps in the Early and Late Roman Empires*. In: HARLEY, John; WOODWARD, David (Ed.). **The History of Cartography**. Chicago: The University of Chicago, 1987. V.1. p. 234-257.

muçulmano⁹ ou ainda por motivações de cunho geopolítico.¹⁰

Privilegiar uma rota majoritariamente por terras muçulmanas poderia ajudar a mitigar a experiência de desenraizamento que a viagem pressupunha, dado que, de maneira temporária, os laços comunitários se rompiam. Manter-se em um caminho por terras que tinham a mesma língua e religião poderia ajudar um pouco nisso.

O ato de viajar também pressupunha expectativas, especialmente no caso de uma peregrinação, como a *hajj*. Momento muito significativo e fio condutor de parte da narrativa, Jubayr torna isso claro ao longo de todo o texto. Como um peregrino, guardava grandes anseios com relação a seu destino e é com bastante decepção que o viajante verá a maneira como se daria a recepção do peregrino no mundo muçulmano.

Antes de lidar com a questão da recepção do peregrino, no entanto, cabe salientar as dificuldades encontradas ao se viajar, seja em peregrinação ou não, e das soluções e mecanismos criados para lidar com estas questões. Os riscos encontrados, no relato, acabam por antecipar uma expectativa de clímax com a chegada ao destino o que, em parte, se realiza, porque o relato é permeado por descrições elogiosas de Meca, seus santuários, sua riqueza e santidade; por outro lado é também uma expectativa frustrada, como veremos.¹¹

A viagem por mar, por si só, trazia seus perigos. O risco de naufrágio pairava e a possibilidade de uma tempestade deixar embarcações à deriva era real. No relato de Jubayr, nos deparamos com passagens bastante frequentes que demonstram isso. Logo no início da viagem, quando se encontram no Mediterrâneo próximo a Sardenha, eles enfrentam uma grande tempestade: que acaba fazendo com que percam a noção de onde se encontram, até que um navio rumi [isto é, bizantino] aparece e eles conseguem encontrar o caminho de volta seguindo-o.¹² Mais adiante, atravessando o mar Vermelho, uma nova tempestade cai sobre eles enquanto se encontram a bordo de uma embarcação frágil (*jilab*). Mas é na viagem de volta que a situação fica ainda mais dramática. Deixando a ilha de Creta, um vento violento ameaça novamente os viajantes, que ficam desesperados e com medo de acabarem indo parar em alguma ilha desconhecida e deserta dos “romanos” (aqui, entenda-se, bizantinos) e sejam forçados a viver com eles.¹³ Por fim,

⁹ Cabe salientar, no entanto, que rotas por terras cristãs não eram descartadas: Jubayr passa por cidades de domínio cristão, como Acre, e em muitos casos percebemos na fala do autor que não eram importunados e mesmo protegidos. O contrário também era verdade e vemos cristãos passando por terras muçulmanas em seu relato, algo que vê-se em outros autores do período, como Benjamin de Tudela. Em suas palavras “Agreement exists between them, and there is equal treatment in all cases. The soldiers engage themselves in their war, while the people are at peace and the world goes to him who conquers. Such is the usage in war of the people of these lands; and in the dispute existing between the Muslim Emirs and their kings it is the same, the subjects and the merchants interfering not. Security never leaves them in any circumstance, neither in peace nor in war”. Cf. IBN JUBAYR. **The travels of Ibn Jubayr**. Tradução Roland Broadhurst. Londres: Goodword books, 2013. p. 301.

¹⁰ Yann Dejognat acredita que a *rihla* de Jubayr estaria inserida em um projeto mais amplo almóada que visaria não apenas a afirmação de sua supremacia no mundo islâmico mas sua legitimidade como herdeiros dos omíadas, aventando para a possibilidade de um projeto de restauração do califado em Damasco. Cf. DEJUGNAT, Yann. Voyage au centre du monde. Logiques narratives et cohérence du projet dans la Rihla d’Ibn Jubayr. In: BRESC, Henri; MESNIL, Emmanuelle Tixier du. **Géographes et Voyageurs Au Moyen Âge**. Nanterre: Presses universitaires de Paris Nanterre, 2010. Disponível em: <<http://books.openedition.org/pupo/1591>>. Acesso em: 10 jan. 2018.

¹¹ Sobre a viagem, seu preparo, os riscos de tempestades, as redes de solidariedade, Cf. OHLER, Norbert. **The Medieval Traveller**. Woodbridge: The Boydell, 1998.

¹² IBN JUBAYR. Op. Cit., p. 26.

¹³ Ibidem. p. 331.

o navio acaba encalhando empurrado pelo vento em Messina e os viajantes são socorridos por ordens do rei Guilherme da Sicília.¹⁴ Para além do risco de tempestade, a viagem por mar trazia outros perigos: em situações em que se ficava tempo demais sem conseguir parar em um porto e reabastecer, o medo da fome e da sede se somava ao do naufrágio e da tempestade. É o que ocorre na viagem de volta de Jubayr: a viagem que deveria ter durado de dez a quinze dias acaba durando dois meses, o que significa que as provisões levadas não bastaram:

It is enough to tell you that we made do with a ritl of dried biscuit which we divided amongst four of us and moistened with a little water. With this we were content.[...] What think you of a voyage of two months on board a ship over a distance we had thought to cross in ten or fifteen days at most. The prudent was he who brought victuals for thirty days, but the rest brought enough for only twenty or fifteen.¹⁵

A viagem por terra, por sua vez, trazia também seus perigos. Roubos a peregrinos são mencionados ao longo do texto, como no exemplo dado pelo viajante das razias feitas pelos Banu Shu'ba que atacariam os peregrinos que se dirigiam ao monte Arafat.¹⁶

Havia ainda o risco de um ataque por parte de exércitos inimigos. O relato se dá no intervalo entre segunda e terceira Cruzada e se é verdade que a esse respeito Jubayr menciona que as guerras não impediam o fluxo de caravanas e viajantes entre terras cristãs e muçulmanas,¹⁷ poderia ocorrer em determinadas situações o risco de um ataque. O próprio Ibn Jubayr menciona um ataque efetuado a peregrinos pelo exército a mando de Reinaldo de Chatillon que, cabe lembrar, mais tarde seria em parte o deflagrador da terceira cruzada ao atacar uma caravana de muçulmanos e com isso acabar com a trégua de Saladino, que atacaria então Jerusalém.¹⁸

Considerando os riscos de se viajar, não é de surpreender que a busca fosse sobretudo pela viagem em grupo, e os peregrinos buscavam grandes caravanas no deserto que acompanhavam rumo a Meca. Algumas dessas caravanas eram de príncipes, emires, princesas, que tinham condições de oferecer maior segurança ao peregrino e ao mesmo tempo realizar atos piedosos e também garantir o bom nome de sua família.¹⁹

Viajando por terra, tendia-se a privilegiar rotas recorrentes, havendo já toda uma rede no caminho preparada a receber os viajantes. Hospedarias (especialmente funduqs e khans), locais de parada para descanso e reabastecimento, não eram raros, mas o peregrino poderia buscar ainda abrigo em mesquitas, na casa de governantes, ou ainda, quando em trânsito no deserto, se juntar à caravana já citadas de emires, princesas e príncipes, que oferecia segurança e algum grau de pertencimento e solidariedade.²⁰

¹⁴ Ibidem. p. 337-338.

¹⁵ Ibidem. p. 302.

¹⁶ Ibidem. p. 176.

¹⁷ Ibidem. p. 301.

¹⁸ Jubayr se refere a um conhecido episódio no qual Reinaldo ataca uma caravana e teria intenção de entrar em Medina, mas que é interrompida antes disso, no entanto Reinaldo não é nominalmente citado pelo viajante. Cf. Ibidem. p. 52.

¹⁹ Um exemplo citado é o da princesa filha do emir Masud, sultão de Rum, que menciona suas grandes obras pelos peregrinos. Cf. Ibidem. p. 189.

²⁰ As caravanas, inclusive, se organizavam às vezes separando os grupos por suas origens e eram bastante organizadas. Nas maiores, era possível perder-se de seu grupo e havia funcionários designados para ajudar

Era comum que fossem feitas obras diversas nas estradas ou que se encontrasse mecanismos para melhorar a condição da passagem dos peregrinos. Lembremos aqui que a *hajj* era a realização de um dos pilares do Islã: isto incentivaria indivíduos mais abastados a realizar grandes obras que ajudassem na realização da peregrinação e com isso demonstrar piedade pessoal e ainda garantir *status*. Mais do que isso, a peregrinação movimentava bens, consumo, economia, e havia uma clara preocupação em garantir que essa rede funcionasse. Jubayr nos fala assim de obras de homens e mulheres ricos que melhoravam ou construíam estradas, cisternas, poços, pontes, guarnições, hospedarias, tudo para melhorar as condições da viagem;²¹ ouros viajavam com provisões para os peregrinos, roupas e o que mais fosse necessário.

Consideradas as condições da viagem, suas dificuldades e privações, viajar era um ato muitas se lançar ao desconhecido, com algum objetivo claro. No caso da peregrinação, havia uma expectativa de realização espiritual e que a grandiosidade dessa expectativa se manifestasse no destino, a cidade sagrada. No caso do Islã, em que a peregrinação aparece como um dos pilares da religião, a expectativa de Jubayr é ainda maior. Em parte essa expectativa estaria na cidade sagrada em si, seus santuários, suas cerimônias, os rituais, a riqueza: essa expectativa parece atendida em seu relato e o viajante descreve com detalhes o interior e exterior de construções, feiras, rituais, cerimônias. A outra expectativa, essa não atendida, diz respeito à recepção do peregrino. Jubayr acreditava que o cumprimento da *hajj* deveria ser incentivado e que o peregrino devia encontrar proteção e condições digna por onde passassem. Já ao chegar no Egito, no entanto, não é isso que percebe.

Desembarcando em Alexandria, domínio do sultão Saladino, já começamos a ver a decepção manifesta pelo viajante. Embora sua postura seja elogiosa com relação a Saladino, que é muitas vezes retratado como justo e pio e um grande líder (muito em função do papel desse como campeão dos peregrinos), as condições a que os peregrinos são submetidos já na alfândega seriam reprováveis. Menciona que assim que chegam na região, que são recebidos por agentes do sultão que imediatamente começam a registrar os bens trazidos na alfândega. Os nomes eram tomados cuidadosamente, as regiões, e tudo era registrado. Então:

Each was questioned as to what merchandise or money he had, that he might pay zakat, without any enquiry as to what portion of it had been in their possession for a complete year and what had not. Most of them were on their way to discharge a religious duty and had nothing but the (bare) provisions for the journey. But they were compelled to pay the zakat without being questioned as to what had been possessed by them for the complete year and what had not.²²

A *zakat* era o tributo ritual, parte dos pilares do Islã, que deveria ser pago anualmente por todo muçulmano sobre bens possuídos naquele período. Era uma forma de auxiliar outros muçulmanos. O incômodo de Jubayr não é com o fato de serem inspecionados mas com a forma descuidada como era feita a cobrança da *zakat*, sobretudo

a retornar o peregrino; Jubayr menciona essa estrutura na grande caravana do Emir da Peregrinação. Cf. *Ibidem*. p. 192.

²¹ Um dos exemplos citados é o do vizir Jamal al-Din, que teria feito grandes obras em Meca e Medina. Cf. IBN JUBAYR. *Op. Cit.*, p. 122-123.

²² *Ibidem*. p. 31.

com relação a peregrinos despossuídos que acabavam se vendo em situação problemática. Esse tipo de exação se repetiria ao longo de sua viagem em outros momentos.

Ainda no Egito volta a mencionar as condições humilhantes às quais os viajantes se submetiam, especialmente peregrinos. Navios eram parados e passavam por buscas e as bagagens eram investigadas e mesmo os corpos revistados:

All was done by way of collecting the zakat, without following the principle of possession for a complete year, or observing whether the goods reached the taxable level [...] They sometimes made them give oath as to what they had and whether they had anything else (not seen), bringing forth God's Holy Book for them to swear upon. Amongst these tax-receivers the pilgrims stand in shame and abasement, being reminded of the days in the customs.²³

A passagem mencionada permite ver que não apenas a forma errada de se cobrar a zakat seria criticada, mas a forma como era feita a revista aos viajantes nas alfândegas, com tratamento humilhante e em completa desordem.

Conforme o viajante se aproxima ainda mais de Meca, o quadro da condição à qual os peregrinos eram submetidos vai ficando cada vez mais carregado. Falando da região do Hejaz, Jubayr afirma:

They treat the pilgrims in a manner in which they do not treat the Christians and Jews under tribute, seizing most of the provisions they have collected, robbing them and finding cause to divest them of all they have. The pilgrim in their lands does not cease to pay dues and provide foods until God helps him to return to his native land.²⁴

Note-se aqui a desaprovação do viajante a um tratamento que muçulmanos davam a outros muçulmanos e o quanto não parava de se submeter a pagamentos diversos. Já bem próximo a Meca, nova situação: os peregrinos são presos em Jidá pelo emir de Meca e só seriam liberados uma vez que fosse feito o pagamento de alfândega.²⁵ Para compreender é preciso considerar que os peregrinos contavam com uma isenção dessa cobrança, medida tomada por Saladino, que em contrapartida enviava para o dito emir uma certa provisão em dinheiro e alimento. Como a provisão havia atrasado, o emir resolve então ordenar a prisão dos peregrinos, para que pagassem a quantia e pudessem seguir viagem.

De todas as condições negativas às quais o peregrino se submetia, esta é sem dúvidas a que causa maior revolta no viajante. Some-se a isso as divergências em torno dos costumes religiosos, e uma possível motivação geopolítica almoada envolvida²⁶ e compreendemos melhor a afirmação do autor:

²³ IBN JUBAYR. Op. Cit., p. 55-56.

²⁴ Ibidem. p. 71.

²⁵ Ibidem. p. 71-72.

²⁶ Ver nota 10.

The lands of God that most deserve to be purified by the sword, and cleansed of their sins and impurities by blood shed in holy war are these Hejaz lands, for what they are about in loosening the ties of Islam, and dispossessing the pilgrims of their property and shedding their blood.²⁷

A região do Hejaz, onde está Meca, é vista pelo viajante com grande desgosto na maneira de tratar o peregrino. Sente-se indignado pelas privações e humilhações, sobretudo por serem aprisionados a caminho de cumprir a hajj. A expectativa do tratamento que deveria ser dispensado ao peregrino é frustrada às portas da cidade. Isso é fundamental para que se compreenda a maneira como retrata os responsáveis por Meca:

How can it be that the House of God should now be in the hands of people who use it as an unlawful source of livelihood, making it a means of illicitly claiming and seizing property, and detaining the pilgrims on its account, thus bringing them to humbleness and abject poverty.²⁸

Obviamente, outros fatores já citados nos ajudam a compreender a maneira como o viajante retrata os responsáveis pela cidade sagrada islâmica. Por um lado, divergências religiosas, por outro, questões de cunho político, se considerarmos questões de disputas entre grupos de vertentes geopolíticas distintas, como abássidas, almoádas, lideranças locais e regionais (emires, sultões). Um possível projeto almoáda de pretensões a conquistar hegemonia no Islã, como apontado por Yann Dejugnat, portanto, também pode estar em causa aqui. Não sabemos se a ponto de Jubayr ser enviado especificamente com esse propósito, mas o fato de estar naquele meio, de participar desse governo e de compartilhar ideais almoádas poderia fazer com que sua visão de mundo refletisse essa ideia de uma superioridade de seus governantes, a quem servia e a quem a obra, não declaradamente, devia se destinar, dado o caráter elogioso de seu texto:

Let it be absolutely certain and beyond doubt established that there is no Islam save in the Maghrib lands. There they follow the clear path that has no separation and the like, such as there are in these eastern lands of sects and heretical groups and schisms, save those of them whom Great and Glorious God has preserved from this. There is no justice, right, or religion in His sight except with the Almohades —may God render them powerful. They are the last just imams of this time, all the other Kings of the day follow another path, taking tithes from the Muslim merchants as if they were of the community of the dhimmah, seizing their goods by every trick and pretext, and following a course of oppression the like of which, oh my God, has never been heard of. All of them, that is, except this just Sultan, Saladin, whom we have mentioned for his conduct and virtues.

A passagem acima é bastante reveladora do que tem sido dito até aqui: por um lado, surge quase como um manifesto da superioridade e justiça dos almoádas, por outro, é uma crítica incisiva ao tratamento dos peregrinos e, mais que isso, de Meca. Sua

²⁷ IBN JUBAYR. Op. Cit., p. 72.

²⁸ Ibidem. p. 72-73.

experiência pessoal como peregrino, a expectativa frustrada após passar por dificuldades grandiosas no mar, seu papel como funcionário almoáda, seu rigor religioso, todos esses elementos aqui se fundem em uma formulação muito clara: todos seguem o caminho errado e somente sob os almoádas o Islã estaria no caminho correto; uma unidade que já não se via desde os primeiros abássidas só seria possível sob seus líderes. Saladino, é claro, surge como uma exceção, dado que o sultão conta com uma visão favorável do viajante, simpático a suas obras e proteção dos peregrinos.

Para além das apropriações feitas pelos governantes com relação aos peregrinos, vemos ainda Jubayr mencionar outras formas de espoliações diversas: os já mencionados roubos eram comuns em Meca. E se é verdade que no relato de Jubayr, tudo parece indicar um favorecimento divino quando da chegada de seu grupo na cidade sagrada, com preços mais justos que o normal sendo praticados, com a ausência de roubos a peregrinos, o que fica perceptível é que o mais “comum”, para ele, era o contrário, o aumento de preços, os roubos: essa seria a regra que apenas seria quebrada ali como forma de manifestar uma aprovação divina, um milagre ocorrendo justamente quando consegue realizar sua *hajj*. Novamente, retratar que a regra é o aumento de preços e os roubos parece se adequar muito à sua visão de que as terras de Hejaz estavam vivendo em pecado e cisma; que só os almoádas poderiam fazer do Islã uma terra justa. Que a chegada de seu grupo à região seja justamente o momento de manifestação de um milagre em que tais coisas cessam, é algo não deve ser ignorado.

Também vemos em seu relato menção a regiões ou povos que, empobrecidos, dependiam dos fluxos de peregrinos para garantir sua sobrevivência. É o caso da população de Aydhab, que no texto aparece como um povo desprovido e que tenta tirar proveito dos peregrinos cobrando taxas em alimentos, alugando embarcações frágeis que apinhavam de pessoas para cruzar o mar Vermelho.²⁹ Região de poucos recursos, mas situada num porto movimentado, tirava grande proveito das taxas cobradas aos viajantes que chegavam ao porto. Jubayr os retrata de maneira negativa, embora o próprio reconheça ser uma terra pobre e sem vegetação e que só a cobrança dessas taxas, o aluguel de embarcações e das pérolas encontradas no mar.

O texto de Jubayr é um documento rico por nos permitir perceber o tratamento com o qual os peregrinos lidavam no mundo islâmico, os conflitos regionais por poder, mas em conclusão ao que foi dito até aqui, queremos acrescentar mais um ponto: as mencionadas cobranças de impostos devidas e indevidas, preços abusivos cobrados pela população local, roubos, aumento das trocas locais, realização de feiras, as grandes obras feitas para manter vivo o fluxo de viajantes (peregrinos, mas não apenas eles) tudo isso demonstra o quanto a rede de peregrinos colocava em marcha a economia no mundo islâmico de maneira que grupos e setores diferentes buscaram se apropriar das benesses econômicas destes viajantes que buscavam benesses espirituais.

²⁹ IBN JUBAYR. Op. Cit., p. 63-67.

CONSIDERAÇÕES SOBRE A GRAÇA DIVINA NAS *COLLATIONES PATRUM* DE JOÃO CASSIANO

Bruno Uchoa Borgongino (PEM/PPGHC/UFRJ – CAPES – UNESA)

João Cassiano começou sua vida ascética no mosteiro de Belém, do qual foi autorizado a sair para visitar outras comunidades na Palestina e no Egito, junto ao seu companheiro Germano. Após longo percurso,¹ escreveu as *Collationes Patrum*, provavelmente entre os anos 426 e 428, quando já havia se estabelecido num mosteiro no sul da Gália.² O documento consistia num conjunto de vinte diálogos que, segundo o autor, reproduziam os ensinamentos que recebeu de proeminentes monges do deserto em sua jornada no Oriente com Germano. Em cada diálogo, discorria sobre um tema concernente à vida monástica, atribuindo a autoria da mensagem não a si mesmo, mas a algum asceta oriental exemplar.

Na época de produção do texto mencionado, ocorria o debate a respeito da graça divina, suscitado pela condenação das teses de Pelágio por grupos ortodoxos nicenos. Nas Coll., João Cassiano participou da querela desautorizando os argumentos pelagianos, mas sem alinhar-se plenamente com a perspectiva de Agostinho de Hipona nesse tocante, que então predominava. O cerne da disputa era o papel da graça na salvação humana, com implicações no papel do mérito.

Na presente comunicação, pretendo expor algumas considerações sobre a posição de João Cassiano na controvérsia concernente à graça divina, conforme exposta nas Coll. Pautarei minhas reflexões nas contribuições historiográficas recentes, que vinculam as ideias defendidas pelo autor nesse tocante às especificidades sociais e institucionais do monaquismo na Gália no primeiro terço do século V. A exposição será dividida em três partes: na primeira, componho um panorama do debate no início do século V; na segunda, avalio as condições que possibilitaram a João Cassiano expressar dissenso quanto ao tema e ainda assim obter apoio; na terceira, analiso a abordagem do autor sobre a graça propriamente dita.

Esse trabalho deriva de questões que tangencieiei no decorrer de minha pesquisa doutoral em curso, na qual as Coll. integram, junto a outros documentos, o *corpus* a ser analisado. Tal projeto, saliento, é desenvolvido no âmbito do Programa de Estudos Medievais da Universidade Federal do Rio de Janeiro, sob a orientação da Prof.^a Dr.^a Leila Rodrigues da Silva.

A controvérsia sobre a graça divina

Partindo da premissa do relaxamento moral da *Ecclesia* e da necessidade de purificá-la, Pelágio defendia que os fieis deveriam compor uma elite ascética que primária pela perfeição e pela eliminação de toda corrupção e distrações do mundo. Ressaltando dessa maneira o papel do esforço do homem na produção da própria salvação, não havia concessões à fraqueza humana. Além disso, o papel da graça divina era denegrido. Ao

¹ Para um debate pormenorizado sobre a trajetória de João Cassiano, Cf. YEVADIAN, Maxime. Sur la patrie de Jean Cassien et la tradition manuscrite du *De viris inlustribus de Gennade de Marseille*. **Provence historique**, v. 253, p. 373-401, 2013.; STEWART, Columba. **Cassian the monk**. New York, Oxford: Oxford Universit, 1998. p. 3-12.

² Que incluiu passagens por Constantinopla e por Roma.

denunciar o pelagianismo como heresia, Agostinho de Hipona desenvolveu outra perspectiva, na qual afirmava a soberania da graça divina. Segundo o bispo norte-africano, a salvação era dada gratuitamente por Deus, independentemente da ação humana. Conforme argumentou, o homem seria inclinado ao pecado, logo, a orientação da vontade para o bem e perseverança no bom caminho só ocorreriam mediante a atuação da graça. O livre-arbítrio e o mérito não cumpriram papel determinante na salvação, pois ambos dependeriam do desígnio e do auxílio divino.³

Segundo Weaver, uma oposição à doutrina agostiniana sobre a graça surgiu na Gália no início do século V, iniciada pelos monges de Marselha.⁴ As primeiras evidências dessa divergência constam em documentos escritos por Próspero da Aquitânia e seu aliado Hilário, leigos alinhados com a perspectiva de Agostinho. De acordo com os reportes de ambos, as desavenças decorriam de dois tópicos que se relacionavam: a universalidade da oferta de salvação e a importância do mérito. Para os detratores de Agostinho, a reconciliação proporcionada por Cristo era para todos, podendo qualquer um se salvar contanto que usasse o livre-arbítrio e a razão para atender ao chamado divino. Nessa perspectiva, a graça divina precederia e auxiliaria o mérito, mas os fatores decisivos para a salvação humana seriam a escolha e o esforço.⁵

As discussões sobre o tema da graça divina são indissociáveis de outras em curso, dentre as quais, destaco, a posição do monge no âmbito da comunidade cristã. Afirmar o papel soberano ou assistencial da graça na salvação implicava numa compreensão específica sobre a distinção do monge em relação ao demais fieis e sobre a subordinação do movimento monástico às autoridades eclesiásticas.⁶ Nesse sentido, a emergência da oposição ao agostianismo na Gália estava atrelada à situação dos monges na correlação de forças vigente: o contexto favorecia as pretensões dos cenobitas locais de serem reconhecidos como elite espiritual autônoma ante o episcopado, desencadeando filiações doutrinárias que corroborassem tais expectativas.

³ Sobre a trajetória de Pelágio e as teses que defendeu, Cf. FERGUSON, John. **Pelagius**. Cambridge: W. Heffer & Sons, 1996. A respeito da refutação agostiniana à Pelágio, Cf. WEAVER, Rebecca Harden. **Divine grace and human agency. A study of semi-pelagian controversy**. Macon: Mercer University, 1998. p. 1-35.; BROWN, Peter. **Santo Agostinho: uma biografia**. Rio de Janeiro: Record, 2017. p. 425-469.

⁴ De acordo com Weaver, o primeiro desacordo com o anti-pelagianismo agostiniano ocorreu entre os monges da comunidade norte-africana de Hadrumetum. A discordância foi manifestada como inquirições ao prelado hiponense sobre os desdobramentos dessa tese sobre a graça para a vida monástica, sem que uma contraposição fosse efetivamente desenvolvida. Após Agostinho escrever em resposta aos questionamentos, aparentemente não houve novas manifestações de contrariedade por parte dos monges de Hadrumetum. A força que Agostinho exercia no norte da África ao fim da sua vida, quando lidou com o questionamento local, foi fator importante para o sucesso no apaziguamento dos opositores monásticos. Cf. WEAVER, R. H. Op. Cit., p. 1-35.

⁵ Ibidem. p. 37-50.

A tese defendida pelos monges da Gália nessa polêmica é tradicionalmente categorizada como “semi-pelagiana”. Porém, a designação era estranha aos documentos do século V, não sendo sequer empregada sequer pelos representantes da facção agostiniana para desqualificar seus rivais. Segundo dados apresentados por M. Jaquin, o termo “semi-pelagiano” surgiu nos últimos anos do século XVI, sendo seu uso intensificado a partir do século XVII. Cf. JAQUIN, M. A quelle date apparaît le term “semi-pélagien”?. **Revue des sciences philosophiques et théologiques**, n. 1, p. 506-508, 1907.

A tendência predominante nos estudos das últimas décadas sobre o tema é de sublinhar a inadequação dessa classificação, frisando o distanciamento exagerado do agostianismo e o sutil viés herético que o termo imputa à tese dos monges gálicos.

⁶ Um debate sobre a relação entre a perspectiva eclesiológica e a adesão ou não ao antipelagianismo agostiniano por parte dos envolvidos na controvérsia, Cf. GIOANI, Stéphane. Moines et évêques em Gaule aux Ve et VIe siècles: la controverse entre Augustin et les moines provençaux. **Médiévaux**, n. 38, p. 149-161, 2000.

No início do século V, parcela da aristocracia⁷ galo-romana adotou o monaquismo ou a carreira eclesiástica como estratégia de sua preservação da posição privilegiada ante as adversidades do momento – como a perda de bens ou a diminuição de oportunidades para a obtenção de cargos públicos.⁸ Conforme demonstrou Goodrich, a produção eclesiástica do período sublinhava o caráter instável dos critérios tradicionais que demarcavam a superioridade da elite secular, em contraposição aos bens espirituais, que não cessariam sequer no pós-vida.⁹ Os monges procedentes de segmentos favorecidos em dificuldades seriam beneficiários desse discurso, uma vez que os promovia como uma elite espiritual por empenho ascético.

A aristocracia monástica galo-romana geralmente preservava sua rede de relações prévia ao ingresso no mosteiro e detinha autonomia frente ao poder episcopal.¹⁰ Além disso, os setores eclesiásticos da região incorporaram o facciosismo característico da elite secular, em que sujeitos de perfis e interesse similares se associavam visando os mesmos objetivos.¹¹ A inserção dos monges em círculos leigos e clericais de apoio mútuo e promoção conjunta, mas sem que com isso se subordinassem à autoridade do bispo local, salvaguardava os ascetas em alguns casos de expressão de dissenso e de reivindicação de demandas próprias.

Na avaliação de Mathisen, o anti-pelagianismo figurava como elemento unificador do clero na Gália do século V, sendo o rechaço às ideias pelagianas um artifício de demonstração de adesão ao consenso estabelecido.¹² Os opositores da tese agostiniana da graça preservaram o tom anti-pelagiano em sua crítica, além de reconhecerem o prestígio de Agostinho e empregarem seu quadro conceitual.¹³ Cabe considerar, ainda, que os expoentes da controvérsia na Gália vinham dos influentes setores monásticos de Marselha e de Lérins, que mantinham relações amistosas entre si naquele momento.¹⁴ A expressão da discordância em termos condizentes com o consenso clerical gálico e a inserção em facções influentes possibilitaram que os divergentes não fossem explicitamente condenados, mesmo com as insinuações de pelagianismo proferidas por adeptos da tese de Agostinho, como Próspero da Aquitânia.

⁷ O conceito de *aristocracia* aqui empregado é respaldado nas reflexões de Joseph Morsel. Segundo autor, *nobreza* seria um termo problemático por constituir tanto uma categoria medieval quanto um conceito histórico e por imputar à classe dominante medieval elementos que só apareceriam tardiamente, como a linhagem sanguínea e o estatuto jurídico diferenciado. Nesse sentido, *aristocracia* seria analiticamente mais apropriado, pois, ainda que sendo de pouco uso no contexto medieval, incluiria camadas rurais e urbanas superiores não contempladas pelo conceito de *nobreza*. Cf. MORSEL, Joseph. **La aristocracia medieval. El dominio social en Occidente (siglos V-XV)**. València: Universitat de València, 2008. p. 9-18.

⁸ Nos documentos que produziu, o clero da região se esforçou em cristianizar os valores aristocráticos tradicionais, de maneira a apresentar a via ascética como alternativa mais segura e apropriada de se demarcar a superioridade social. Sobre a questão, Cf. SALZMAN, Michele Renne. **The making of a Christian aristocracy**. Cambridge, London: Havard University, 2004.

⁹ GOODRICH, Richard J. **Contextualizing Cassian. Aristocrats, asceticism, and reformation in fifth-century Gaul**. Oxford: Oxford University, 2007. p. 20; 31-32.

¹⁰ MATHISEN, Ralph W. The ideology of monastic and aristocratic community in Late Roman Gaul. **Polis**, n. 6, p. 203-220, 1994.

¹¹ Idem. **Roman aristocracy in barbarian Gaul: strategies for survival in an age of transition**. Austin: University of Texas, 1993.

¹² Ibidem. p. 37-41.

¹³ Ibidem.; WEAVER, R. H. Op. Cit.

¹⁴ MATHISEN, R. **Roman aristocracy in...** Op. Cit., 1993. p. 69-140.

Condições para a dissensão de João Cassiano

A aceitação do posicionamento de João Cassiano na querela como resposta legítima à questão da graça estava atrelada às condições em que o marselhês aderiu ao dissenso. A sua divergência com Agostinho não mobilizou reações significativas na Gália tendo em vista o prestígio advindo de sua experiência oriental, o apoio que angariou junto a grupos influentes e a concordância com aspectos fundamentais das teses agostinianas.

Primeiramente, deve-se destacar o vínculo estabelecido por João Cassiano entre sua obra destinada aos monges e o que teria vivenciado em suas andanças pelo Egito. O marselhês se apresentava não como autor daquilo que escrevia, mas como fiel transmissor daquilo que testemunhou e aprendeu com os “Pais do Deserto”. A tradição iniciada pelos “Santos Pais” não teria origem humana, mas divina, cabendo a todos os monges sua observação em formato integral, sem qualquer acréscimo. A obra de João Cassiano seria, nesse sentido, o veículo confiável dos preceitos a que o monaquismo autêntico deveria se conformar. A aceitabilidade de tais proposições decorria da tendência prevalecente no movimento de vincular suas práticas às do deserto, favorecendo a projeção de alguém formado em paragens egípcias e palestinas como referência intelectual aos monges. A trajetória de João Cassiano, constantemente evocada em sua obra, favorecia que fosse considerado apto para discorrer sobre questões fundamentais para o monaquismo da Gália.

Cabe sublinhar, ainda, os setores eclesiásticos com os quais o marselhês buscava se coligar, identificáveis a partir dos prefácios de seus escritos. As Coll. possuíam três prefácios, cada um servindo de introdução a um conjunto de conferências e dedicando a monges e bispos. O primeiro, que abarcava das Coll. I a X, estava dedicado aos bispos Leôncio e Heládio; o segundo, que contemplava das Coll. XI a XVII, aos monges lerienses Honorato e Euquério; o terceiro, que abrangia as últimas Coll. XVIII a XXIV, a Joviniano, Minérvio, Leôncio e Teodoro, monges da ilha de Hyères.

A menção aos nomes era acompanhada de uma exaltação às virtudes dos sujeitos, com elogios à sua prática ascética ou à capacidade de desempenhar sua autoridade em favor da promoção espiritual dos fiéis. De todo modo, o perfil dos homenageados é similar: detendo dignidade episcopal ou permanecendo na condição de monge, os sujeitos mencionados eram figuras oriundas do influente mosteiro de Lérins ou de comunidades coligadas. A cooptação do apoio desses importantes personagens asseguraria suporte ao posicionamento não-agostiniano de João Cassiano, sobretudo pelo marselhês proporcionar subsídios teóricos para justificar suas pretensões na correlação de forças da Gália.

Por fim, saliento que em diversos aspectos, os argumentos expostos nas Coll. empregaram ideias de Agostinho. Como apontou Weaver, os críticos galo-romanos da perspectiva agostiniana prosseguiram aludindo à sabedoria e à autoridade do bispo de Hipona. Além disso, convergiam com as posições agostinianas em três tópicos: o reconhecimento da herança do Pecado Original, a indispensabilidade da graça na salvação e a necessidade do batismo.¹⁵ Em sua busca por inserção vantajosa nas relações de poder da Gália por meio da defesa do consenso monástico sobre o tema, João Cassiano manteve esses pontos de aproximação com o agostinianismo. Assim, alinhava-se às perspectivas partilhadas pela sua rede de apoio inclusive no que essa aceitava das proposições de Agostinho, discordando apenas daquelas que seus aliadas também contrariavam.

¹⁵ WEAVER, R. H. Op. Cit., p. 45.

As teses de João Cassiano

Rebecca Harden Weaver demonstrou que João Cassiano se distanciava de Agostinho no que concernia à orientação espiritual e ao objetivo da perseverança. Para o hiponense, o empenho na própria correção funcionava sob a determinação maior da vontade divina, não sendo, portanto, um meio eficaz de salvação. A posição agostiniana propunha a reconversão da vontade para o desejo pelo bem, não enfatizando a necessidade da subordinação da vontade a outro. Agostinho não elaborou um programa que esquematizasse o progresso espiritual para guiar o fiel em sua trajetória, tendo em vista o limitado controle humano sobre si – uma evidência da fragilidade do homem e de sua dependência da graça.¹⁶

De acordo com Owen Chadwick, a obra de João Cassiano propunha como objetivo último da vida monacal o reino dos céus, mas o cerne do progresso ascético seria a conquista da “pureza da mente” (*puritas mentis*) ou “pureza do coração” (*puritas cordis*).¹⁷ A proposição foi debatida pelo marselhês na Coll. I, atribuída ao abade Moisés e que versava sobre o escopo e o fim da profissão monástica. Conforme se lê, a finalidade da vida monacal só poderia ser alcançada se o asceta se orientasse para a *puritas cordis*. Se por ventura seu pensamento viesse a se desviar desse direcionamento, caberia ao monge reconduzí-lo à contemplação e corrigir as dispersões. Toda a renúncia exigida do monge teria em vista essa meta.¹⁸

Na Coll. VII, atribuída ao abade Sereno, recorreu à figura metafórica do centurião para discorrer sobre esse estado de pureza. Utilizando uma passagem das Escrituras para descrever a atuação do centurião, apontou que esse cumpriria ordens superiores e teria soldados que iriam e viriam conforme seu comando. O asceta, ao alcançar alta dignidade, disporia de força e poder de comando para ordenar o afastamento dos maus pensamentos e requisitar a vinda dos bons. Também seria capaz de prescrever ao corpo, apontado como “servo”, a observância da castidade e da abstinência de maneira que ele obedecesse sem rebeldia.¹⁹ Columba Stewart demonstrou que a conquista dessa tranquilidade possibilitaria a contemplação, ou seja, uma visão do divino e da vida futura.²⁰

No decorrer das Coll., a vida monástica era caracterizada como esforço constante em transpor etapas cada vez mais difíceis de progressão espiritual,²¹ com vistas ao ideal da *puritas cordis*. Seria impossível alcançar de forma definitiva esse estado, pois o monge estaria constantemente propenso à queda por conta da inevitabilidade das preocupações

¹⁶ WEAVER, R. H. Op. Cit., p. 107-109.

¹⁷ CHADWICK, Owen. **John Cassian: A study in primitive monasticism**. London: Cambridge University, 1950. p. 91.

Tal terminologia consistiria numa adaptação latina empregada pelo marselhês do conceito filosófico grego de *apatheia*, que aludiria a um estado de tranquilidade que não poderia ser perturbado por pensamentos involuntários. Nota-se, nesse tocante, uma aproximação com a abordagem evagriana do tema. Mark Sheridan argumentou que não há clareza se João Cassiano deliberadamente evitou o termo *apatheia* por conta das críticas realizadas por Jerônimo e outros autores proeminentes de sua época, tal como a historiografia comumente aponta. Segundo o autor, João Cassiano empregou expressões latinas equivalentes que já existiam, indicando que a escolha derivaria de propósitos didáticos. Cf. SHERIDAN, Mark. The controversy over *απαθεια*: Cassian's sources and his use of them. **Studia monastica**, v. 39, n. 2, p. 287-310, 1997.

¹⁸ Coll. I. p. 81-82.

¹⁹ Coll. VII. p. 249-252.

²⁰ STEWART, C. Op. Cit., p. 47-48.

²¹ LEYSER, Conrad. **Authority and asceticism from Augustine to Gregory the Great**. Oxford: Oxford University, 2000. p. 33-61.

materiais e da mobilidade dos pensamentos.²² No decorrer da sua vida, o monge seria atormentado por *cogitações (cogitationes)* – pensamentos involuntários anteriores a qualquer emoção ou julgamento, que poderiam proceder de Deus, da instigação demoníaca ou do próprio sujeito.²³

A fraqueza humana tornava a graça indispensável ao monge, uma vez que vinha de Deus a faculdade necessária ao esforço de aperfeiçoamento. Conforme exposto nas Colls., a salvação decorreria de três etapas: primeiramente, do chamado pela graça divina, que poderia se manifestar de diversas maneiras; em seguida, das oportunidades concedidas por Deus para que o seu chamado fosse obedecido; por fim, caberia ao homem usar do seu livre-arbítrio para atender o chamado da graça. Dessa maneira, o autor atribuía dimensão fundamental ao empenho humano em busca pela salvação, mas sem desacreditar o papel da graça.

O conceito de *discretio* desempenhava papel fundamental nesse luta por aperfeiçoamento e contra as cogitações. Conforme apontado por Rich, a *discretio* figurava como virtude primeira, concedida pela graça divina, que deveria ser utilizada pelo monge para fazer cumprir a finalidade da sua profissão. Assim, as ponderações de João Cassiano sobre o conceito tangenciavam questões centrais da querela pelagiana.²⁴ Segundo Weaver, o marselhês delegava ao homem a responsabilidade por escolher entre o bem o mal, dado que Deus concedia livre-arbítrio ao homem e que as forças demoníacas poderiam incitar ao pecado. A tensão entre desejos opostos, que impeliriam à queda ou à elevação espiritual, seria inerente e incessante para todos os descendentes de Adão. Seria da alçada humana o exame da origem e do valor das cogitações para daí aceitá-las ou rechaçá-las - tarefa para a qual a graça presenteava com a *discretio*.²⁵

Ainda que Deus concedesse ao homem a competência apropriada para o aperfeiçoamento de si, o monge inexperiente e sem formação não estaria apto a promover seu aprimoramento ascético. A formação nas tradições dos Pais, constitutiva da própria forma de vida monástica, e a experiência do longo tempo de adoção do monaquismo assegurariam a *discretio* adequada. Portanto, caberia ao jovem monge não confiar em seu próprio juízo, mas abdicar de qualquer domínio sobre si mesmo e submeter-se plenamente a um ancião, revelando a ele seus pensamentos e confiando na capacidade dele de avaliar os movimentos da alma.²⁶

O aceite do chamado divino ao empenho espiritual resultaria, portanto, do uso de um dom concedido pela graça, mas não a ser desempenhado pelo próprio sujeito e sim por outro para o qual deveria ceder-se plenamente. A fundamentação da autoridade ascética em termos de desigualdade de aperfeiçoamento estava vinculada à abordagem de João Cassiano de questões suscitadas pelo pelagianismo. A reabilitação da agência humana na salvação propiciava o subsídio teórico das pretensões monásticas de ascensão

²² Sobre a questão, Cf. SQUIRES, Stuart. **Reassessing pelagianism: Augustine, Cassian, and Jerome on the possibility of a sinless life**, 2013. Dissertation (Doctor of Philosophy) – Catholic University of America, 2013.

²³ O conceito de *cogitationes* era anterior a João Cassiano. Para uma análise da sua formulação, Cf. SORABJI, R. **Emotion and peace of mind. From stoic agitation to Christian temptation**. New York: Oxford University, 2000. Para o emprego da noção na própria obra de João Cassiano, Cf. SHERIDAN, Mark. “First movements” (*propatheiai*) in John Cassian. In: _____. **From the Nile to the Rhone and beyond. Studies in Early Monastic Literature and scriptural interpretation**. Roma: Studia Anselmiana, 2012. p. 457-460.

Sobre esse aspecto, cabe salientar a influência das ideias de Evágrio Pôntico sobre o autor.

²⁴ RICH, Antony. **Discernment in the desert fathers**. Διακρισις in the life and thought of early egyptian monasticism. Bletchley: Paternoster, 2007. p. 84-86.

²⁵ WEAVER, R. H. Op. Cit., p. 71-116.

²⁶ O tema foi desenvolvido na Coll. II.

a posições de liderança pastoral.

A multiplicidade das formas de chamado da graça era um dos elementos que se desenrolaram a partir do distanciamento de João Cassiano do agostinianismo. Na Coll. III, proferida pelo abade Pafnúncio, João Cassiano elencou três fatores possíveis que impeliriam o fiel à renúncia ascética: o chamado direto de Deus por meio de uma inspiração, a exortação das pessoas santas e as necessidades materiais. Sobre esse terceiro, o marselhês escreveu que ocorria por vezes alguém distraído pelas riquezas do mundo passar por provações, fosse por uma ameaça ou perda dos bens; o infortúnio acontecia para impelir a pessoa a seguir a Deus, o que não fazia na prosperidade. Então, poderia progredir, apesar da motivação inicial não aparentar tanta nobreza quanto outras.²⁷ Dessa forma, João Cassiano corroborava a adoção do monaquismo por parte da aristocracia em dificuldades, grupo para o qual se dirigia.²⁸

Considerações finais

Agostinho de Hipona teceu críticas às teses desenvolvidas por Pelágio e seus adeptos. Em contraposição à ideia de que o fiel deveria renunciar às distrações do mundo em favor da perfeição, o africano postulou que a salvação seria possível apenas pela graça divina. Reabilitando a soberania da graça, Agostinho punha o mérito e o livre-arbítrio em dependência das determinações de Deus. A resposta agostiniana ao pelagianismo desencadeou reações dos monges do sul da Gália, para os quais o mérito ascético fundamentava pretensões ao *status* de elite espiritual no âmbito da *Ecclēsia*.

Nessa querela, João Cassiano alinhou-se à perspectiva dos monges da Gália. No início do século V, os adeptos do monaquismo na região eram aristocratas em situação adversa que buscavam na vida ascética uma nova forma de assegurar a distinção social. O rechaço ao pelagianismo era elemento de unidade dos grupos monásticos e clericais, assim como a adesão doutrinal a alguns aspectos do agostianismo. Ao abordar a questão da graça, João Cassiano elaborou uma resposta que não negasse totalmente o papel do auxílio divino, mas que atribuísse relevância à agência humana na produção da salvação. Apelando à sua aptidão para discorrer corretamente sobre temas pertinentes à vida monacal e sob o apoio do círculo monástico capitaneado por Lérins, o marselhês formulou uma resposta que não rompia definitivamente com as postulações de Agostinho.

A vida monástica foi definida como um percurso de constante aperfeiçoamento espiritual em direção ao ideal da *purita cordis* – nunca realizável na prática, uma vez que a alma estaria sempre passível de ser perturbada por cogitações por causa da propensão humana à queda. O desenvolvimento de si só ocorreria mediante a *discretio*, ou seja, pela faculdade espiritual concedida pela graça divina de avaliação e ação correta ante os pensamentos malignos. Tal competência, contudo, não significava que Deus capacitaria o monge para perseverar por si só na ascese; ao contrário, precisaria abdicar de sua própria vontade para se submeter integralmente ao juízo de um ancião experiente e bem formado.

O chamado para a salvação seria realizado pela graça divina e poderia se expressar

²⁷ Coll. III. p. 142-144.

²⁸ O artifício não foi exclusivamente utilizado por João Cassiano. Para a relação entre perdas materiais e conversão nos documentos da Gália no contexto da controvérsia pelagiana, Cf. VILLEGAS MARÍN, Raúl. **Diversae svnt vocationes:** la experiencia personal de la salvación en algunos autores provenzales del siglo V y la oposición a la teología agustiana de la gracia. In: BENOIST, S.; CAUWENBERGHE, C. Hoët-Van (Ed.). **La vie des autres. Histoire, prosopographie, biographie dans l'Empire Romain.** Lille: Septentrion, 2013. p. 307-328.

como adversidade no século. Todos os convocados estariam livres para atender à convocação de Deus, cabendo o empenho pessoal com o auxílio divino na progressão em caso de aceite. Na perspectiva de João Cassiano, a afirmação do livre-arbítrio humano não implicava na defesa de uma vida sob o próprio juízo. Na verdade, o mérito do monge consistiria no caráter voluntário da cessão humilde e paciente de si a outro, que o dirigiria a partir de um dom concedido por Deus. A alternativa doutrinal à resposta agostiniana ao pelagianismo proposta por João Cassiano propiciava a justificação teórica das demandas da aristocracia monástica galo-romana: apelo a um elitismo ascético pelo reconhecimento do mérito humano em se direcionar a um fim elevado, reivindicação de cargos de liderança pastoral e marcos de distinção para grupos que já não dispõem dos antigos recursos para afirmarem sua superioridade ante o restante da sociedade.

RELIGIOSIDADE FEMININA NA BAIXA IDADE MÉDIA OCIDENTAL: UMA ANÁLISE DO DISCURSO MÍSTICO DE CATARINA DE SIENA

Caio César Rodrigues (UFRRJ)

A Espiritualidade *cateriniana* pautou-se em práticas ascéticas de mortificação do corpo e em práticas místicas de introspecção para o melhor conhecer a deus em si mesmo. O adjetivo “místico” dado às mulheres seria uma maneira dos homens da Igreja colocarem o que elas teriam a dizer abaixo do discurso teológico. Objetivamos analisar a linguagem adotada por Catarina de Siena para que os cristãos vivessem a “verdadeira” fé, bem como, para denunciar os vícios e atitudes desviantes do clero.

Catarina de Siena nasceu em 1347 no seio de uma família de tintureiros e comerciantes prósperos da República de Siena, num período conturbado para a Europa devastada pela peste negra em 1348. Segundo o hagiógrafo Raimundo de Cápua, após várias tentativas e campanhas de jejuns, aos dezenove anos, Catarina veste o manto das irmãs manteladas¹ em 1366. As manteladas eram um movimento penitente composto por mulheres religiosas independentes com laços tênues soltos com a ordem dominicana até o início do século XV.² O movimento de mulheres penitentes que Catarina fez parte só foi oficialmente aceito na Ordem Dominicana a partir de 1405, pela bula *Sedis Apostolicae*, dando origem a Ordem Terceira de São Domingos. A bula foi sancionada pelo pontífice Inocêncio VII após uma campanha liderada por Tomás Caffarini, principal propagandista do culto e da canonização de Catarina.

O grupo leigo de mulheres penitentes que Catarina de Siena fez parte surgiu em meio à efervescência da devoção laica. Segundo André Vauchez, as ordens existentes criaram um número relevante de mosteiros para atender a demanda da devoção feminina que se intensificou a partir do século XIII. Todavia, muitas mulheres, em especial do meio urbano e burguês, não puderam ingressar devido ao alto dote exigido das postulantes, que só as famílias abastadas puderam pagar.³ Enquanto os aristocratas possuíam recursos para entrarem na vida monacal, a camada campestre e burguesa precisou desenvolver seus próprios meios para experimentar uma vida santificada. Por falta de recurso ou por não se sentirem atraídas pelo monasticismo cenobítico algumas mulheres adotaram formas de vida semirreligiosas.⁴

Catarina de Siena vivenciou uma cristandade em plena ebulição de novas formas espirituais, as quais acentuaram particular dedicação às práticas ascéticas, mortificações extremas e até a mutilação voluntária. O fiel buscava associar o seu corpo ao do Cristo

¹ A denominação “mantelada” provém do traje que adotaram, vestes brancas e mantos negros: “*el blanco y el negro, símbolos de la inocencia y la humildad*”. Cf. CÁPUA, Raimundo. **Vida de santa Catalina de Siena**. Buenos Aires: Espasa Calpe, 1947. p. 33.

² LEHMIJOKI-GARDNER, Maiju. Writing Religious Rules as an Interactive Process: Dominican Penitent Women and the Making of Their Regula. In: FERZOCO, George; MUESSIG, Carolyn; KIENZLE, Beverly Mayne (Org.). **A Companion to Catherine of Siena**. Boston: Brill's companions to the Christian tradition, 2012. V. 32. p. 662.

³ VAUCHEZ, Andre. **A espiritualidade da Idade Média Ocidental: Sec. VIII-XIII**. Lisboa: Estampa, 1995. p. 151.

⁴ Ibidem. p. 52. O modelo cenobítico consiste na retirada de grupos religiosos de grandes povoações para a vida comunitária dos claustros. O Modelo eremítico é a total retirada do convívio com outros indivíduos, vivendo reclusões em florestas, cavernas e desertos. Cf. BOLTON, Brenda. **A Reforma na Idade Média**. Lisboa: Edições 70, 1990. V. 1. p. 96.

sofredor.⁵ Este fenômeno, segundo André Vauchez, concebeu uma nova forma de espiritualidade que não se limitava a dar exemplos de virtudes morais. Os pretensos santos deveriam imitar o Cristo em todos os aspectos de sua paixão, “não hesitando em cumprir atos insensatos aos olhos da sociedade, mesmo de uma sociedade que se dizia cristã, como a da Idade Média”.⁶

A imitação de Cristo floresceu fertilmente entre os leigos que buscavam uma vida religiosa mais autêntica como alternativa à religiosidade passiva e instrumental limitada às práticas litúrgicas. A ordem do dia para esses homens e mulheres era recuperar os princípios da igreja primitiva, através da transformação da conduta pela *vita apostólica*.⁷ Este sentimento foi somado a um profundo descontentamento para com a conduta clerical, principalmente com a simonia,⁸ e com a introdução do lucro nas relações comerciais, resultando numa transformação psicológica das relações interpessoais.⁹

Diante disso, Catarina de Siena almejou recuperar os princípios dos primeiros cristãos e produziu um extenso epistolário exigindo do clero e dos leigos a correção dos seus costumes para reformar a Igreja e a sociedade. Convidou homens e mulheres, religiosos e leigos, a transformarem suas vidas unindo-se hipostática¹⁰ com sua deidade, ou seja, assemelhando-se a Cristo na “alegria e no prazer: os olhos dos santos serão como os do Ressuscitado, as mãos como suas mãos, todo o corpo igual ao seu”.¹¹

O misticismo feminino, em especial, a experiência de Catarina de Siena, centrava-se na devoção à humanidade de Cristo e na busca de semelhança perfeita ao sofrimento e martírio da cruz. Essa experiência do misticismo feminino instalou na vida religiosa uma nova dicotomia: para os homens as atividades do espírito pautadas no discurso teológico e na pregação, visando “transmitir o conhecimento das verdades necessárias à salvação sob a forma de proposições racionais e inteligentes”; já para as mulheres a experiência material e da sensação centradas na visão e no imaginário espiritual “que fazia do seu corpo um verdadeiro ícone e uma mídia, no sentido forte desse termo atual”.¹²

Os discursos místicos são vistos pela ortodoxia da Igreja como práticas transgressoras¹³ do saber e da experiência do sagrado, pois teologicamente, deus já havia

⁵ BOLTON, B. Op. Cit., p. 154.

⁶ Ibidem. p. 148.

⁷ Segundo Brenda Bolton, não trata do converso, mas trata-se de uma ruptura espiritual com uma prática que não mais atende os anseios sociais. Cf. Ibidem. p. 24.

⁸ A etimologia da palavra viria do mago Simão que queria comprar os “dons” espirituais e os milagres dos apóstolos. Toda prática de compra e venda de coisas espirituais, como sacramentos e bênçãos por dinheiro ou favores foram denunciados ao longo da história do cristianismo. Sua primeira condenação e proibição foi no Concílio da Calcedônia em 451, aparecendo novamente no Terceiro Concílio de Latrão em 1179 e em 1545-63 no Concílio de Trento.

⁹ LE GOFF, Jacques. **Por amor às cidades**. São Paulo: Unesp, 1998. p. 18.

¹⁰ União hipostática apreze na teologia de duas formas: a primeira se referindo à natureza de Cristo, a união do divino e do humano. A segunda, da qual uso refere-se à união mística com o sagrado através do êxtase, arrebatamento. Cf. FERNANDES, Edrisi. A mística renana e o pensamento de Vladimir Lossky. **Princípios: Revista de Filosofia**, Natal, v. 22, n. 37, p. 123-140, 2015.

¹¹ CATARINA DE SIENA. **O Diálogo**. Tradução João Alves Basílio. São Paulo: Paulus, 1984. p. 25.

¹² VAUCHEZ, A. Op. Cit., p. 155.

¹³ Não utilizamos o verbo “transgredir” no sentido explicativo de prática herética. O místico não necessariamente é herético. A linguagem mística propõe uma nova congruência do *modus loquendi* com o *modus operandi*, ou seja, seria a palavra colocada em prática, vivida nos corpos. Bem como, seria a ação, a vivência dos corpos verbalizada. Uma nova forma de experimentar, de falar e de escrever sobre o sagrado num ambiente cultural em conflito, onde um grupo especializado – os teólogos formados nas universidades catedrais – buscaram se legitimar e garantir para si o capital de bens simbólicos do discurso religioso. Neste

falado e se revelado através das escrituras e nada mais necessitaria ser dito. A transgressão, me restringindo ao misticismo feminino, segundo Maria Simone Marinho Nogueira ocorreu em três esferas: a primeira seria uma transgressão de gênero, porque a divindade supostamente falaria pelas mulheres que ao longo da história foram desqualificadas intelectual e religiosamente pela tradição e pela Patrística como incapazes de interpretar o sagrado. Segunda transgressão seria contra a ortodoxia da Igreja, criticando explicitamente ou veladamente os dogmas e os hábitos dos seus ministros. Por fim, transgrediria os limites da relação entre o humano e o divino.¹⁴ Esta última transgressão se deu pelo aniquilamento do “eu”,¹⁵ daquilo que os escritores medievais entendiam como natureza e vontade humana e a erotização do sagrado, constituindo as bases discursivas da retórica da espiritualidade da mística feminina.

Segundo Catarina de Siena, aniquilar o “eu” significaria tomar conhecimento de si para se esvaziar e se preencher da deidade. Neste processo, para Nogueira:

[...] ao escrever elas se esvaziam e ao se esvaziarem, desnudam igualmente suas linguagens permitindo que o indizível ali faça a sua morada e, neste sentido, não só seus textos, mas também suas almas se tornam espelhos cristalinos, reflexos do divino.¹⁶

O conhecer a si, para a santa sienense, levaria a conhecer a deus e se ver e ser em deus: “é desse conhecimento que nasce o santíssimo desprezo de si, capaz de nos unir à suprema, eterna e primeira verdade, conscientes de que somos a máxima mentira e operadores do nada” .¹⁷

O fenômeno de voltar para si, nos escritos de Catarina, dar-se-ia num espaço, numa cela interior, a qual permitiria estar no mundo e refugiar-se dele: “uma de tijolo, para que não fiques vagueando por muitos lugares, a não ser por necessidade, obediência ou caridade. E outra espiritual, que levarás sempre contigo. É a cela do conhecimento de ti mesma e de Deus”.¹⁸ Espaço materializado e carnalizado na “cela do coração”.¹⁹ Para Gajano, os santos construíram espaços para vivência de sua excepcionalidade, sua santidade, em ser lugares físicos como templos, desertos e a floresta, e ora, como Catarina, construíram no plano espiritual “em que misturam o real e o imaginário, o natural e o sobrenatural, o físico e o psíquico”.²⁰

Neste sentido, como supracitado, a linguagem mística seria transgressora por

sentido que a mística é transgressora, ainda mais se tratando de uma mulher que fala e ensina sobre o sagrado. Cf. MULDER-BAKKER, Anneke B. *Two Women of Experience, Two Men of Letters, and the Book of Life*. In: _____ (Ed.). **Women and Experience in Later Medieval Writing: reading the book of life**. New York: Springer, 2009. p. 93; BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 1974.

¹⁴ NOGUEIRA, Maria Simone Marinho. Mística feminina – escrita e transgressão. **Revista Graphos**, João Pessoa, v. 17, n. 2, p. 91-102, 2015. p. 97.

¹⁵ Não me refiro ao “eu” moderno, mas ao eu ontológico. Cf. DUMONT, Louis. **O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna**. Rio de Janeiro: Rocco, 2005.

¹⁶ NOGUEIRA, M. S. M. Op. Cit., p. 97.

¹⁷ CATARINA DE SIENA. **Cartas completas**. São Paulo: Paulus, 2005. Carta n. 30, p. 103.

¹⁸ Ibidem. p. 168.

¹⁹ Ibidem. p. 103.

²⁰ GAJANO, Sofia Boesch. Santidade. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (Coord.). **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. Bauru, SP: Edusc, 2006. 2v. V. 2, p. 455.

provocar uma erotização do sagrado. Erotização aqui é entendida pela relação antropológica dos termos *eros* e *ágape* na tradição cristã: a divindade pode ser amada enquanto corpo mesmo que inacessível.²¹ Quando o sagrado, algo inalcançável seria alcançado, tocado por corpos que mesmo criados a imagem e semelhança de sua deidade, carregam a marca do pecado. Catarina encontraria deus em seu coração, ao ponto de trocar de coração com sua deidade. Ela sentiria o que sua deidade sente: alegria, dor, sofrimento e dentre outros sentimentos fortemente humanizados. Ao mesmo passo que vemos a divinização de Catarina, bem como as qualidades divinas humanizadas, pois *“el místico asume en su cuerpo el lugar y el límite simbólico de su experiencia que consiste en abrir un espacio sin el cual ya no puede vivir”*.²² Podemos também observar, através dos escritos de Catarina, o papel importante dado pela mística feminina à eucaristia, de maneira a constituir em alguns casos como único alimento diário. A eucaristia representa o ápice pelo qual a natureza humana e a natureza divina mutuamente se completam: *“Filha querida, considera como é grande a pessoa que recebeu o pão da vida, o alimento dos anjos, com as devidas disposições. Ela permanece em mim e eu nela, como peixe no mar e o mar no peixe”*.²³

A mística feminina inseriu uma linguagem corporal ao discurso místico, seus corpos deram conta de expressar o que a palavra escrita, bem como a palavra falada, não conseguiu na sua totalidade se cristalizarem em símbolos. Para Catarina, *“que linguagem seria capaz de narrar às maravilhas de Deus? A minha, não! Mísera criatura que sou”*.²⁴ Segundo Gabriela María di Renzo, *“al mismo tiempo que los místicos sienten esta dificultad de comunicar lo vivido, necesitan y se esfuerzan en poner palabras su experiencia con la intención de que otro pueda captar algo de ella”*.²⁵ Fato que as colocaram em permanente desconfiança e tutela dos homens da Igreja.

Através de uma nova interpretação histórica, no qual as mulheres são colocadas como sujeitos históricos, a cientista da religião Lieve Troch, advertiu que a palavra *“mística”* nos associa a uma experiência tipicamente feminina, *“isto torna evidente a importância das mulheres para a reavaliação e definição da vida religiosa nesse período”*.²⁶ Segundo Troch, as mulheres místicas obtiveram espaço e notoriedade no plano cultural e político em suas sociedades, devido os conflitos internos e movimentos alternativos que devastaram o poder masculino da Igreja.²⁷ Troch observou que o adjetivo *“místico”* dado às mulheres seria uma maneira dos homens da Igreja colocarem o que elas teriam a dizer abaixo de um saber que elas, devido a sua natureza, eram incapazes de interpretar.²⁸

Para Lieve Troch, o reconhecimento da mística enquanto reformulação teológica da divindade foi encarada com cautela e desconfiança. Jean Gerson (1363-1429) filósofo e teólogo francês, preocupado com a dimensão que a devoção laica, em especial, o misticismo feminino, escreveu dois manuais devocionais para orientar e condenar

²¹ AMARAL, Maria José Caldeira. **Eros e Ágape-Minne: Amar e Desejar Deus na Luz fluente da Deidade de Mechthild de Magdeburg**. São Paulo: Reflexão, 2014.

²² RENZO, Gabriela María di. El lenguaje místico en santa Catalina de Siena. **Revista Teologia**, Buenos Aires, n. 109, p. 159-178, 2012. p. 163.

²³ CATARINA DE SIENA. Op. Cit., 1984. p. 112.

²⁴ CATARINA DE SIENA. Op. Cit., 2005. p. 721.

²⁵ RENZO, G. M. Op. Cit., p. 163.

²⁶ TROCH, Lieve. Mística feminina na Idade Média: historiografia feminista e descolonização das paisagens medievais. **Revista Graphos**, João Pessoa, v. 15, n. 1, 2013. p. 3.

²⁷ Ibidem.

²⁸ Ibidem. p. 3.

práticas de desvio ortodoxo.²⁹ Segundo Johan Huizinga, historiador irlandês, “Gerson não dava importância às visões e revelações em voga no seu tempo, nem mesmo às de Brígida da Suécia e de Catarina de Siena”.³⁰ Em meio a tanta desconfiança, segundo Troch, as mulheres obtiveram voz e autoridade através do discurso místico, pois não seria, a exemplo, o sujeito Catarina a falar, mas seu deus falando por ela.³¹ Neste sentido, a visão, na opinião de Troch, seria um conceito estratégico que garantiria a “voz teológica feminina uma dimensão divina e, conseqüentemente, sua autoridade. As mulheres querem afirmar que sua voz não é o resultado de uma emoção descontrolada, mas que vem do próprio Deus”.³²

Para Michel de Certeau a linguagem seria caminho para a intersubjetividade, e o místico seria o criador de sua própria maneira de falar, de uma prática e de uma técnica linguística. Certeau identificou duas práticas ligadas à literatura mística: “*una sustración (extática) operada por la seducción Del Outro, y una virtuosidad (técnica) para hacer conferir a las palabras lo que no puede decir*”.³³ A combinação êxtase/visão/arrebato com a retórica permitiu que a “*locura de Cristo*”³⁴ encontrasse “*un instrumento lingüístico para dar lugar a una teoría ‘moderna’, la mística*”.³⁵ Para as mulheres o discurso místico lhes permitiu contestar a voz dominante da ortodoxia apanágio dos homens da Igreja, pois sua voz não seria “o resultado de uma emoção descontrolada, mas que vem do próprio Deus”³⁶, uma forma de expressão teológica que influenciaria a Igreja e o mundo.³⁷

Para Certeau a alimentação e o ascetismo (mortificações) tornaram-se as bases da relação com o sagrado no misticismo cristão ocidental, em especial para as mulheres.³⁸ Segundo Catarina de Siena, a reparação do pecado não se dá por meio do sofrimento pelo sofrimento, mas quando a dor e a contrição são “praticadas no autoconhecimento e na consciência das culpas pessoais. Esse conhecimento de si gera desprezo pelo mal, pela sensualidade”.³⁹ Para Catarina, o afeto às mortificações sem a autorreflexão dos pecados e sem uma profunda contrição, “obstaculizam a própria perfeição”.⁴⁰

²⁹ ALMEIDA, Letícia Gonçalves Alfeu de. Jean Gerson e a construção de um modelo de vida devota para mulheres laicas (século XV). In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA: LUGARES DOS HISTORIADORES – VELHOS E NOVOS DESAFIOS, 28., 2015, Florianópolis. **Atas...** Florianópolis: Anpuh, 2015.

³⁰ GERSON, Jean *apud* HUIZINGA, Johan. **O declínio da Idade Média**. Braga: Ulisseia, 1996. p. 144-145.

³¹ TROCH, L. Op. Cit., p. 4.

³² *Ibidem*.

³³ CERTEAU, Michel. **La fábula mística siglos XVI-VII**. Paris: Gallimard, 1982. p. 43.

³⁴ A “*locura de Cristo*” que Certeau se refere trata de uma tradição “*que traza una locura en las orillas del cristianismo*” seria uma sentença dada a um ascetismo considerado escandaloso, pautado na pobreza extrema, aversão e estranhamento às coisas ditas do mundo. Foram homens e mulheres humilhados, desprezados e marginalizados socialmente, considerados “*idiotas*”. Em sua opinião, os místicos seriam a forma primitiva dos “*loucos por Cristo*”: “*se trata de una desviación hacia otro país, donde la loca (la mujer que se pierde) y el loco (el hombre que se ríe) crean el desafío de um desatado*”. Cf. *Ibidem*. p. 45-46. No oriente, o termo “*locura de Cristo*” obteve uma dimensão mais aprofundada Cf. LARCHEE, J. C. **Healing of mental illnesses: The experience of first centuries in the christian East**. Translated from French into Russian. Moscow: Publishing House of Sretensky Monastery, 2007.

³⁵ CERTEAU, M. Op. Cit., p. 43.

³⁶ TROCH, L. Op. Cit., p. 4.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ CERTEAU, M. Op. Cit., p. 60.

³⁹ O tradutor João Alves Basílio em nota esclareceu ao leitor o emprego do termo “sensualidade” na concepção catariniana: “não inclui a conotação de lubricidade, própria do termo em português. Quer apenas indicar a sensibilidade humana, carregada de tendências para o mal, por efeito do pecado original”. Cf. CATARINA DE SIENA. Op. Cit., 1984. p. 30.

⁴⁰ CATARINA DE SIENA. Op. Cit., 1984. p. 42.

Desejo que as mortificações e demais exercícios corporais sejam considerados como meios, não como fins. Se neles repousar o inteiro afeto da pessoa, ser-me-ia dado algo de finito, à semelhança de uma palavra que, ao sair da boca, já não existe, quando é pronunciada sem amor. Só o amor produz e revela a virtude!⁴¹

Catarina compreende que os atos corporais não possuem em si valor satisfatório para deus, mas aos seus olhos o “amor e dor sentida pela culpa cometida”⁴² seriam caros. Segundo Catarina, o homem para escapar do caminho do inferno deveria transformar sua vida, amar o próximo, buscar seguir os preceitos evangélicos e os passos de Cristo⁴³. Principalmente o clero, como vigários do Cristo. Grande parte de sua produção epistolar e do seu livro devocional dedicam-se a reforma da Igreja e a denunciar os maus ministros:

Olha e vê quanto minha Esposa sujou a sua face, como está leprosa (...) como está intumescida pela soberba e ganância dos cristãos e mesmo dos membros da jerarquia. Falo dos ministros que se alimentam de sua riqueza e são encarregados de nutrir o povo fiel e aqueles que aspiram por deixar o paganismo e filiar-se como membros da minha Igreja.⁴⁴

Catarina denuncia os estados de ganância e riqueza que envolveu o clero, desviando-o do cuidado das almas e praticando a “simonia e ganância de riqueza, negociando a graça do Espírito Santo”.⁴⁵ Os maus clérigos, “estes demônios encarnados se servem dos bens do templo para adornar a pobre diaba com que vivem pecaminosamente”.⁴⁶ Quando não gastam tudo com meretrizes “fazem algo de pior e caem no vício contra a natureza”,⁴⁷ em referência às relações homoafetivas. Segundo Paul Johnson, inicia-se no século XII uma literatura anticlerical e antipapal que colocou em dúvida a autoridade papal e a excelência e validades dos sacramentos ministrados por padres considerados por um grupo ou indivíduo em conduta discrepante a sua realidade religiosa.⁴⁸ Para Catarina, “não, o pecado não danifica os sacramentos da santa Igreja, não lhes diminui a força; prejudica a graça e aumenta a culpa somente em quem os ministra ou recebe indignamente”.⁴⁹ Catarina atesta que nenhum poder temporal pode dominar a Igreja e julgar seus ministros meus que tenham praticado falta ou delito.⁵⁰

De fato, é assim que eu quero que aconteça. Pela dignidade e autoridade confiada a meus ministros, retirei-os de qualquer sujeição aos poderes civis. A lei civil não tem poder legal para puni-los; somente possui aquele

⁴¹ Ibidem. p. 45.

⁴² Ibidem. p. 49.

⁴³ Ibidem. p. 93.

⁴⁴ Ibidem. p. 255.

⁴⁵ Ibidem. p. 255.

⁴⁶ Ibidem. p. 258.

⁴⁷ Ibidem. p. 259.

⁴⁸ JHONSON, Paul. **A História do Cristianismo**. Rio de Janeiro: Imago, 2001. p. 239.

⁴⁹ CATARINA DE SIENA. Op. Cit., p. 238.

⁵⁰ Ibidem. p. 258.

que foi posto como senhor e ministro da lei divina.⁵¹

Segundo nossa contabilização, das 381 cartas, Catarina ditou 96 cartas a cardeais, bispos, abades e religiosos, bem como, 20 cartas destinadas a abadessas e religiosas de toda a região da Toscana de diferentes ordens. Nestas cartas, através de uma linguagem simples e de autoridade mística aconselhava espiritualmente estes homens e mulheres, e discutia a forma que considerava correta para que os abades e abadessas dirigissem seus mosteiros. Também endereçou 157 cartas aos seus “discípulos”, homens e mulheres leigos de toda a região da Toscana, aconselhando-os e oferecendo direção espiritual. Desse total, foram 74 cartas direcionadas a 39 homens leigos; 60 cartas para 47 mulheres leigas; 20 cartas para casais e 3 cartas sem identificação. Nessas cartas, Catarina estabeleceu o modo de vida que seus “discípulos” deveriam buscar alcançar: conciliar a perfeição espiritual com suas práticas cotidianas.

Em uma de suas cartas a Aléssia Saracini, uma viúva pertencente ao mesmo grupo de mulheres penitentes, Catarina de Siena falou sobre o caminho para a perfeição espiritual. Nesta carta, podemos observar a preocupação de Catarina em estabelecer um modo de vida para seus discípulos, “para chegar à perfeição, parece-me que ocorre caminhar com medida e sem medida”.⁵² Segundo Catarina de Siena, sem medida deve amar a deus, e “com medida ocorre organizar a vida para chegar à perfeição de amor”.⁵³ A primeira regra para ela seria “fugir das visitas a outras pessoas, a não ser que a caridade o exija”.⁵⁴ Catarina de Siena aconselhou a Aléssia ter duas celas para si, “uma de tijolo, para que não fiques vagueando por muitos lugares, a não ser por necessidade, obediência ou caridade. E a outra espiritual, que levarás sempre contigo”.⁵⁵ As ideias de reclusão foram corrente no pensamento espiritual de Catarina, através da figura da cela. A cela na vida monacal é o quarto onde o monge/monja passa a maior parte do seu tempo no mosteiro para viver sua vida contemplativa, só devendo sair dela, para realizar suas atividades domésticas.

Catarina de Siena escreveu a muitos dos seus seguidores instruindo e tirando dúvidas sobre o modo de vida religioso que deveriam seguir. Muitos dos seus conselhos foram flexíveis às necessidades e limitações dos seus seguidores. Escreveu a certa Inês, uma mulher casada de Florença, que pediu conselhos à Catarina sobre como viver suas práticas religiosas estando doente. Catarina de Siena lhe aconselhou a “quando não puderes jejuar, não jejues. E quando puderes, faz jejum no sábado. Quando passar este calor, se puderes, jejuar nas vigílias das festas de Maria. Não mais”.⁵⁶

Aos seus superiores masculinos de forma dura dizia como deveriam administrar a Igreja. Em uma carta ao legado pontifício,⁵⁷ o cardeal Pedro d’Estaing, exigiu que ao governar os assuntos temporais e eclesiásticos que ele “o façais virilmente”. Segundo Catarina, sua posição de legado pontifício cobraria dele “ser um homem viril, sem temores, sem egoísmo. O cargo que ocupais somente aceita o temor santo. Por tal razão

⁵¹ CATARINA DE SIENA. Op. Cit., 1984. p. 238-239.

⁵² CATARINA DE SIENA. Op. Cit., 2005. p. 167.

⁵³ Ibidem.

⁵⁴ Ibidem.

⁵⁵ Ibidem. p. 168.

⁵⁶ Ibidem. p. 568.

⁵⁷ Estando o papa Gregório XI em Avignon, na França, governava os Estados Pontifícios e o patrimônio de São Pedro, na Itália, através de um legado com plenos poderes.

eu dizia, no começo da carta, que estava desejosa de vos ver homem viril, sem medo”.⁵⁸

Ao papa Gregório XI ditou uma dezena de cartas aconselhando que seu retorno a Roma, “como representante de Cristo, deveis estar no lugar que vos pertence”.⁵⁹ Em 1377 Gregório retorna a Roma, mas morre um ano após. Os cardeais reunidos em Roma elegeram como novo pontífice Urbano VI, mas uma parte dos cardeais em Avignon não reconheceram sua eleição e pleitearam o antipapa Clemente VII, segundo Catarina, “não um Cristo na terra, mas fizeram nascer um anticristo”.⁶⁰

Utilizando-se dos meios possíveis a uma mulher na Idade Média, vigiada e controlada pelos homens da Igreja, Catarina escreveu a governantes, reis, rainhas, clérigos e ao papa. A autoridade com que escrevia, às vezes, exigindo que suas demandas fossem supridas, pautou-se no lugar que a linguagem mística se estrutura: não um discurso que partia dela, ou sua vontade, mas era o próprio Deus que falava por ela. A linguagem mística concedeu-lhe autoridade e proeminência e, ao mesmo tempo, que lhe causou desconfiança entre os mais céticos.

Conclusão

Vimos que o discurso místico assumiu uma posição de constante suspeição. Primeiramente por recorrer a uma linguagem própria em relação à Teologia tradicional. Homens doutos, como Jean Gerson, se debruçaram em diminuir e de alertar a comunidade cristã dos possíveis perigos da via mística. Uma vez que, o tempo das revelações havia passado o que mais teria deus para revelar? Esta questão circundava todos os processos que investigavam propensos místicos, sobre suspeitas de influências demoníacas.

Em segundo lugar, o misticismo cristão ocidental, em especial, a experiência feminina, se sustentou a partir de uma extremada relação “pessoalística” com sua deidade. Uma relação considerada tão íntima quanto perigosa aos olhos da ortodoxia da Igreja, pois ameaça seu status de detentora dos meios de salvação. A necessidade de uma religiosidade mais efetiva teria levado homens e mulheres na Baixa Idade Média a estabelecerem uma espiritualidade mais austera e íntima. Teriam buscado recuperar o que eles consideraram sendo a *vita apostolica*, uma forma que se aproximaria da vivência dos apóstolos e dos primeiros cristãos. Partindo de uma linguagem própria e singular, as mulheres ecoaram os predicativos desta busca: pobreza e denúncia à simonia da Igreja.

⁵⁸ CATARINA DE SIENA. Op. Cit., 2005. p. 40-41.

⁵⁹ Ibidem. p. 636.

⁶⁰ Ibidem. p. 996.

A BRUXARIA NO MEDIEVO: PRÁTICAS, PUNIÇÕES E PROTAGONISMO DAS MULHERES

Camila da Silva Santanna Figueiredo (UERJ)

O período medieval foi marcado por diversas manifestações heréticas, principalmente após as reformas da Igreja, no século XII, que ao estabelecer seus dogmas condenou como heresia qualquer prática religiosa diferente daquela estabelecida pela Instituição, sendo passível de perseguição e punição. Dentro do leque de heresias surgidas, a Bruxaria foi uma das mais conhecidas e comentadas até os dias de hoje. Os praticantes de bruxaria eram conhecidos por fazerem pactos com o diabo, pela participação em sabás e pela presença em orgias sexuais.

Em 1484, rumores de ações de bruxas em regiões da Alemanha do Norte incentivaram o Papa Inocêncio VII a escrever uma Bula concedendo aos inquisidores Heinrich Kramer e James Sprenger poderes para investigar e punir crimes de bruxaria. Nesse período os inquisidores escreveram um dos trabalhos mais notáveis sobre demonologia e Bruxaria, o *Malleus Maleficarum* (O Martelo das Feiticeiras) cujo conteúdo se organizava em três partes: a primeira enaltecia o demônio com poderes divinos ligando suas ações com a bruxaria, a segunda ensinava a reconhecer e a neutralizar a bruxaria no dia a dia da população e a terceira parte se dedicava a descrever os métodos de interrogação da acusada, os julgamentos e as sentenças.

Heinrich Kramer (1430-1505) foi um religioso dominicano alçado como Inquisidor por volta de 1474. Convidou James Sprenger (1435-1495), mestre e deão da faculdade de Teologia da Universidade de Colônia, para ser o coautor do livro. Alguns historiadores afirmam que Kramer fez o convite interessado no prestígio de Sprenger o que conferia um caráter oficial ao *Malleus Maleficarum*. O livro reúne um estudo completo sobre a bruxaria que se desenvolvia desde a Antiguidade.

O intuito deste trabalho é analisar o porquê da Bruxaria ser comumente mais empregada as mulheres do que aos homens e quais os discursos clericais presentes na fonte que justificam o interesse da mulher por essas práticas.

Introdução

A Bruxaria se caracterizava pela presença dos sabás que continha orgias sexuais e práticas de canibalismo, especialmente de crianças. Acreditava-se que as bruxas possuíam poderes sobrenaturais como o de influenciar no clima causando tempestades e enchentes, influenciar os animais e a agricultura causando fome, epidemias e destruição de safras, influenciar na procriação causando infertilidade, impotência e mortandade infantil. Poderiam se transportar de um lugar ao outro em corpo físico ou na imaginação, de manipular a cabeça dos homens para o amor ou para o ódio, de revelar coisas ocultas e de prever o futuro através da ajuda de demônios. Também se tinha a crença de que as bruxas poderiam arrancar o órgão genital masculino, no entanto, o *Malleus* deixa claro que se tratava apenas de uma ilusão.

De que modo isso é possível? Afirma-se que pode ser feito de duas maneiras, ou realmente e de fato, conforme se aludiu no primeiro

argumento, ou através de algum ilusionismo ou encantamento. Mas quando realizado por bruxas, não passa de ilusionismo, embora não seja ilusão na opinião do sofredor. Porque em sua imaginação é capaz de crer de fato que o membro tenha desaparecido, já que por nenhum motivo de seus sentidos exteriores, seja o da visão, seja o do tato, consegue identificar-lhe a presença.¹

Outro ponto que o *Malleus* afirma ser também mera ilusão é a capacidade das bruxas de transformar o outro em animal. Imaginava-se que elas seriam capazes de transformar as pessoas em qualquer tipo de besta, no entanto, a fonte retoma a idéia de que tudo não passava de um mero delírio.

Mas, em contraposição a esses argumentos, diz-nos Santo Agostinho (de *Ciuitate Dei*, XVIII): a transmutação de homens em animais disformes, atribuída à arte dos demônios, não é real, e sim apenas aparente. Isso, no entanto, não havia de ser possível sem que os demônios fossem capazes de transmutar os sentidos humanos. (...) ²

As punições para as práticas de Bruxaria eram na maioria das vezes a morte na fogueira, pois a Igreja acreditava que o fogo purificaria o corpo e o espírito da acusada. No entanto, a Igreja também partia do princípio que destruindo o corpo do herege, impediria o seu retorno quando ocorresse a segunda vinda de Jesus. A Igreja medieval não fazia distinção entre corpo e espírito, portanto, acreditava que punir o corpo também significava punir o espírito.

Quando a acusada confessava a heresia era obrigada a renegar a fé e condenada à prisão perpétua. Ao analisar a fonte percebe-se que a Igreja tentava ao máximo persuadir a acusada a confessar a prática de heresia e esta, mesmo inocente, o fazia, pois se a Igreja considerasse que as provas apresentadas e os depoimentos recolhidos eram suficientes, condenava-a a fogueira. Pode-se perceber isso através do seguinte fragmento do *Malleus*:

O procedimento, nesse caso, é o seguinte: a acusada deverá ser mantida no cárcere, acorrentada e agrilhoada, devendo ser assiduamente visitada pelos oficiais de justiça, juntos e separadamente, que hão de se empenhar ao extremo para induzi-la a confessar a verdade; dizendo-lhe que se assim proceder e confessar o erro, e abjurar a heresia viril, obterá a misericórdia; mas que, caso se recuse e persista na sua negativa, acabará abandonada ao braço secular da lei, e não poderá escapar da morte temporal.³

Outro aspecto perceptível na fonte é a concepção de que o corpo da acusada poderia ser um esconderijo para males ainda maiores do que aqueles que tipicamente existiam nos corpos femininos. Expor as mulheres à nudez era um exemplo da execração que a Igreja tinha pela mulher.

¹ KRAMER, Heinrich; SPRENGER, James. **O Martelo das Feiticeiras**. Rio de Janeiro: BestBolso, 2016. p. 150.

² Ibidem. p. 156.

³ Ibidem. p. 502.

A terceira precaução a ser observada nesta décima etapa é que os pelos e cabelos devem ser raspados de todo o seu corpo. A razão para isso é a mesma porque se deve tirar-lhes as roupas, que já mencionamos; pois para conservarem o poder do silêncio têm o hábito de esconder objetos supersticiosos nas roupas e nos cabelos, até mesmo nas partes mais secretas do corpo, cujo nome não nos atrevemos a mencionar.⁴

O *Malleus Maleficarum* e o processo inquisitorial

A sentença era definida após a finalização de um inquérito estabelecido através de uma denúncia que poderia ser feita de três formas distintas:

No primeiro tem-se a acusação de uma pessoa por outra perante o juiz, seja do crime de heresia, seja do de dar proteção a algum outro herege, sendo que o acusador se oferece para prová-lo e se submete à Lei de Talião caso não o consiga.

No segundo tem-se a denúncia de uma pessoa por outra que não se propõe, contudo, a prová-lo e se recusa a envolver-se diretamente na acusação; mas alega que presta informação para o zelo da fé, ou em virtude de uma sentença de excomunhão prescrita pelo ordinário ou pelo vigário; ou em virtude do castigo temporal requerido pelo juiz secular para aqueles que deixam de prestar tal informação.

No terceiro tem-se a inquisição propriamente dita, ou seja, não se tem a presença de um acusador ou de um informante – apenas uma denúncia geral de que há bruxas em determinado lugar ou em determinada cidade. O juiz, portanto, deverá proceder não por solicitação de qualquer das partes, mas apenas pela obrigação que lhe é imposta pelo seu ofício.⁵

Após a abertura do processo as testemunhas eram interrogadas e segundo o *Malleus* precisava-se de no mínimo duas testemunhas para dar andamento ao processo e estas deveriam ter seus depoimentos numa linha de concordância não sendo aceitos declarações divergentes. As testemunhas podiam ser interrogadas mais de uma vez e eram obrigadas a prestar seus depoimentos sob juramento, caso o contrário, sua declaração não teria validade. Aquele que se recusasse a depor sob juramento era considerado herege. As testemunhas poderiam ser pessoas sob sentença de excomunhão, sócios e cúmplices no crime, criminosos e servos da acusada. A Igreja aceitava o depoimento de pessoas consideradas indignas devido a uma idéia de que o maior dos crimes era a prática da heresia visto que os hereges ao desertarem da fé apunhalavam o ser com a mais alta dignidade, a majestade de Cristo.⁶ Só não eram aceitos depoimentos daqueles considerados inimigos mortais. O *Malleus* os qualifica dessa forma:

Os inimigos mortais são caracterizados pelas circunstâncias seguintes: em caso de haver hostilidade mortal ou vendeta entre as partes, ou

⁴ Ibidem. p. 449.

⁵ Ibidem. p. 409.

⁶ RUST, Leandro Duarte. Bulas Inquisitoriais: Ad Extirpanda (1252). *Revista Diálogos Mediterrânicos*, Curitiba, n. 7, p. 200-228, 2014.

quando houve tentativa de homicídio, ou quando uma lesão ou ferimento de maior gravidade denota manifestamente a existência de ódio mortal por parte da testemunha contra a pessoa acusada.⁷

Não era permitido à acusada tomar ciência de quem eram seus acusadores e o juiz deveria perceber se a testemunha é um inimigo mortal ou não. O juiz também deveria indagar a acusada se ela possuía algum inimigo e lhe informar o nome. Após o recolhimento dos depoimentos, a acusada é indagada sobre como ocorreu a morte dos pais, lugar de nascimento e criação e o motivo caso haja mudança de domicílio e se ouviu conversas de bruxas. Sendo a resposta sobre essa última questão afirmativa se indagava o que ela ouviu e se anotava as suas respostas. Caso a resposta fosse negativa era perguntado à acusada se ela acreditava na existência das bruxas e das coisas que elas eram capazes de fazer como a provocação das tempestades e se os animais e homens poderiam ser enfeitados. O *Malleus Maleficarum* indica que se a acusada respondesse que não acreditava já deveria ser considerada suspeita:

Reparar que na maioria das vezes, as bruxas negam tais coisas a princípio. Portanto, a negativa gera maior suspeita do que se responderem que preferem deixar para um julgamento superior responder pela existência ou não de tais coisas. Assim, se negarem, deve-se-lhes indagar: “Então, ao serem queimadas, são as bruxas inocentemente condenadas?” Ao que a acusada deverá responder necessariamente.⁸

Após a análise das provas, do recolhimento dos depoimentos e do interrogatório da acusada era deliberado à sentença.

O *Malleus Maleficarum* e o olhar sobre a mulher

Tanto homens quanto mulheres poderiam ser adeptos a heresia da bruxaria, no entanto, esta era comumente empregada as mulheres. Isto porque a mulher era vista como dissimulada, com uma intelectualidade equivalente a de uma criança e mais adepta aos prazeres do corpo do que os homens.

O *Malleus* também indica outras razões para explicar o grande número de mulheres nessa prática:

Outros têm ainda proposto muitas outras razões para explicar o maior número de mulheres supersticiosas do que de homens. E a primeira está em sua maior credulidade; e já que o principal objetivo do Diabo é corromper a fé, prefere então atacá-las. Ver Eclesiástico, 19: Aquele que é crédulo demais tem um coração leviano e sofrerá prejuízo.”

A segunda razão é que as mulheres são, por natureza, mais impressionáveis e mais propensas a receber a influência do espírito descorporificado; e quando se utilizam com correção dessa qualidade, tornam-se virtuosíssimas, mas quando a utilizam para o mal, tornam-se absolutamente malignas.

⁷ KRAMER, H; SPRENGER, J. Op. Cit., p. 417.

⁸ Ibidem. p. 422.

A terceira razão é que, possuidoras de língua traiçoeira, não se abstêm de contar às suas amigas tudo o que aprendem através das artes do mal; e por serem fracas, encontram modo fácil e secreto de se justificarem através da bruxaria. Ver a passagem de Eclesiástico, já mencionada: “É melhor viver com um leão ou um dragão que morar com uma mulher maldosa.” “Toda a malícia é leve, comparada com a malícia de uma mulher.” E podemos aí aditar que agem em conformidade com o fato de serem muitíssimo impressionáveis.⁹

A mulher também era vista como vaidosa e vingativa, por isso quando denunciava uma praticante de bruxaria seu depoimento não era levado a sério, a menos que ela trouxesse provas ou que as demais testemunhas sustentassem a sua denúncia.

Mas existem outros graus sérios de inimizade – porque as mulheres são facilmente impelidas ao ódio – que não desqualificam totalmente uma testemunha, embora tornem o seu depoimento muito duvidoso, de sorte que não se há de dar crédito a suas palavras, salvo quando consubstanciadas por provas independentes e quando outras testemunhas dão provas indubitáveis sobre o caso.¹⁰

Outra questão que liga as mulheres e a bruxaria é a sexualidade. Consideradas vulneráveis nessa questão, o diabo — conhecido como senhor do prazer — se aproveitaria disto para atingir seu objetivo. As mulheres eram colocadas como noivas de satã realizando práticas sexuais com o mesmo. O corpo feminino era corriqueiramente satanizado, considerado como local de eleição do Diabo e a Eva é atribuída à debilidade feminina, sua fraqueza e propensão a danação.¹¹ Outro ponto é a capacidade da mulher em ter múltiplos gozos, superando o prazer que o homem poderia alcançar e por isso considerada insaciável sexualmente.¹² Por estes fatos, segundo a fonte, as mulheres luxuriosas eram as que mais se dedicavam a bruxaria com relação às outras mulheres. Isto pode ser observado no seguinte fragmento do *Malleus*:

Cumpre dizer, conforme se demonstrou na questão precedente, que três parecem ser os vícios que exercem um domínio especial sobre as mulheres perversas, quais sejam: a infidelidade, a ambição e a luxúria. São estas, portanto, mais inclinadas que as outras à bruxaria, por mais se entregarem a tais vícios. Como desses três vícios predomina o último, por serem as mulheres insaciáveis e etc., conclui-se que, dentre as mulheres ambiciosas, as mais profundamente contaminadas são as que mais ardentemente tentam saciar a sua lascívia obscena: as adúlteras, as fornicadoras e as concubinas dos poderosos.¹³

⁹ Ibidem. p. 123.

¹⁰ Ibidem. p. 4-17.

¹¹ MACEDO, José Rivair. A Face das filhas de Eva – os cuidados com a aparência num manual de beleza do século XIII. **Revista História**. São Paulo, v. 17-18, p. 293-314, 1998/1999.

¹² COSTA, Ricardo da; SEPULCRI, Nayhara. “A donzela que não podia ouvir falar de foder” e “Da mulher a quem arrancaram os colhões”: dois fabliaux e as questões do corpo e da condição feminina na Idade Média (sécs. XIII-XIV). **Mirabilia**: Revista Eletrônica de História Antiga e Medieval, Barcelona, n. 6, p. 79-100, 2006.

¹³ KRAMER, H; SPRENGER, J. Op. Cit., p. 129.

Esse discurso negativo a respeito da mulher era uma obra orquestrada pela Teologia que tinha como objetivo atribuir á mulher fraquezas tanto físicas e morais e a culpabilizá-las “pela perdição do gênero humano desde o princípio e contribuição para a perpetuação do mal na sociedade”.¹⁴

De todos os grupos de mulheres, dois em particular eram comumente associados á Bruxaria: As mulheres que entendiam de ervas e as parteiras. Sobre o primeiro grupo de mulheres o historiador Pedro Custódio faz a seguinte ponderação:

Nas áreas rurais da Europa, muitas mulheres desenvolveram habilidades para curar doenças por meio do uso de ervas, sem falar nos sortilégios praticados sob encomenda da população local. Geralmente, esses sortilégios visavam a unir ou afastar casais, curar pessoas ou animais, adoecer ou matar. A mesma população que recorria aos serviços dessas mulheres denunciava-as ao Santo Ofício, pois seu modo de agir estimulava a delação anônima e acolhia todas as calúnias e absurdos contra os delatados.¹⁵

Muitas acusações atribuídas á essas mulheres eram feitas pelas damas que recorriam aos seus serviços para obter filtros de amor usados em suas relações clandestinas. O medo de chantagem ou de exposição a impulsionava a denunciar.

Essa relação das mulheres com as ervas e com a natureza é oriunda do mundo pagão, onde o feminino sempre ocupou posição de destaque. A mulher representava de certa forma a resistência desses cultos frente à ascensão do cristianismo o que gerava um grande incômodo na Igreja que tinha por objetivo eliminar as práticas pagãs utilizando, por exemplo, da absorção dos dias sagrados e festas pagãs, transformando lugares sagrados pagãos em igrejas e transformando divindades pagãs em santos.¹⁶

O segundo grupo de mulheres muito comumente ligadas à bruxaria eram as parteiras. Consideradas as bruxas mais poderosas, acusadas de oferecer crianças ao diabo ou de devorá-las e de causar aborto nas mulheres gestantes. Essa visão está marcada no *Malleus Maleficarum* no seguinte trecho:

Cumpre aditar que as bruxas parteiras são as que maiores males nos trazem, pelo que nos contam outras bruxas penitentes: “Não há quem mais malefícios causem a Fé Católica do que as parteiras.” Pois quando não matam as crianças, para atenderem a outros propósitos tiram-nas do recinto em que se encontram, elevam-nas nos braços e oferecem-nas aos demônios.¹⁷

Kramer e Sprenger reforçam essa idéia contando a história de uma mulher

¹⁴ CUSTÓDIO, Pedro Prado. A Misoginia na Idade Média: Bruxaria, alguns aspectos religiosos e sociais. *Acta Científica*, Engenheiro Coelho, v. 21, n. 3, p. 21-31, 2012.

¹⁵ Ibidem. p. 23.

¹⁶ RICHARDS, Jeffrey. *Sexo, Desvio e Danação. As minorias na Idade Média*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993. p. 84.

¹⁷ KRAMER, H; SPRENGER, J. Op. Cit., p. 164.

gestante, devota de nossa senhora, que fingiu concordar com o pedido de uma bruxa em ser sua parteira. Quando esta soube que a mulher já tinha dado a luz tendo outra parteira, se enfureceu e invadiu seu quarto à noite com mais duas mulheres. Ela então a lançou um feitiço e que após seis meses passaria a sentir dores. Passado o tempo a ex gestante passou a sentir fortes dores como dito pela bruxa e clamou a intercessão de Nossa Senhora. Quando foi ao banheiro fazer as suas necessidades viu sair do seu corpo coisas impuras como madeira, espinhos e ossos.

Conclusão

Analisando o *Malleus Maleficarum* conseguimos perceber o forte discurso clerical de repressão as manifestações religiosas que não tinham como dogmas principais aqueles estabelecidos pela Igreja. Outro ponto visível na fonte é a visão depreciativa construída em torno das mulheres, atribuindo às mesmas características como volúveis e dissimuladas, e as colocando sempre em submissão a um homem. Essa atitude da Igreja em desprezar a mulher esconde o medo sentido pela Instituição frente ao que a mulher representava como perpetuadoras de práticas pagãs e medicinais. Além disso, analisando a parte da fonte que trata dos procedimentos de interrogação da acusada, identificamos o interesse da igreja pelo corpo feminino ao optar pela nudez da acusada.

'THANE SHALLE YE SONE FORGETTE ME': AUTORIA E AUTORIDADE EM OBRAS DE MULHERES DOS SÉCULOS XIV E XV

Carolina Niedermeier Barreiro (UFRGS)¹

Thane shalle ye sone forgette me (than shall you soon forget me), teria escrito Julian de Norwich em seu livro de revelações. A frase faz referência a um pedido simples: que os leitores daquele texto esqueçam aquela que o compôs (ao menos em última instância), ocupando-se apenas da mensagem que suas páginas carregam. Em outras palavras, que ignorassem sua participação como autora, tanto na medida em que o verdadeiro autor seria Deus (revelador das mensagens) quanto porque ela própria não teria legitimidade suficiente para tomar a posição de autoridade sobre o tema. Questões como essas, relativas à autoria e à autoridade, não são novidade na historiografia. No entanto, têm aparecido com relevância crescente em trabalhos atuais sobre o medievo, em especial diante de seus séculos finais. Esses debates envolvem, de algum modo, a própria concepção de sujeito ou de *persona* em um contraste permanente com o indivíduo que se defende emergir na modernidade. Com a negativa do indivíduo para a Idade Média, surgiu também a desconfiança sobre a existência de certos gêneros narrativos (como a autobiografia²) e em partes em relação à própria concepção de autoria para o período, com exceção de uns poucos escritores considerados renascentistas (como o caso do próprio Dante).³

Nosso interesse pela temática emergiu a partir dessas questões historiográficas, colocando sob suspeita tanto a inexistência de sujeito e de autoria para o medievo quanto suas marcas possíveis de gênero. Conhecemos diversos estudos sobre como homens se colocaram diante da concepção de autoria e de sua marca de autoridade.⁴ Faltam, entretanto, olhares preocupados com as relações e constituições de masculino; olhares sobre a conformação dessas categorias, de suas apropriações, estratégias e discursos que circunscrevem sua possibilidade mesma de existência. Em vista disso, traçaremos aqui reflexões iniciais a respeito desses objetos recortados por uma análise de gênero e através de duas obras, *Revelations of Divine Love* de Julian de Norwich e *The Book of Margery Kempe*, obra autobiográfica de Margery Kempe.⁵ Destacaremos a possibilidade apresentada nas obras de mulheres que “ensinam” (ou pregam) e a multiplicidade de

¹ Mestranda pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul com ingresso em 2017.

² Como apresenta Ângela de Castro Gomes em introdução ao livro *Escrita de si, escrita da História*. A escrita de si, segundo a linha argumentativa da autora, seria um advento da modernidade. Ver: GOMES, Angela de Castro. *Escrita de si, escrita da História: a título de prólogo*. In: _____. **Escrita de si, escrita da história**. Rio de Janeiro: FGV, 2004.

³ Foucault, por exemplo, fala em *O que é um autor?*, que essa noção do *autor* constitui o momento crucial da individualização na história das ideias, dos conhecimentos, das literaturas, e também da história da filosofia, e das ciências; esse autor é também projeção psicologizante do tratamento ao texto. Nesse sentido, trata-se de uma relação própria à modernidade (que carrega como um de seus efeitos precisamente o olhar psicologizante mencionado por Foucault). Ver: FOUCAULT, Michel. **Ditos e Escrito**: Estética: literatura e pintura; música e cinema. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

⁴ Para retomarmos o exemplo de Dante, podemos mencionar o trabalho de Albert Ascoli: *Dante and the Making of a Modern Author*, que busca analisar precisamente os modos com que a autoria de Dante é constituída. Ver: ASCOLI, Albert Russel. **Dante and the making of a Modern author**. New York: Cambridge University, 2008.

⁵ NORWICH, Julian. **Revelations of Divine Love**. Tradução Elizabeth Spearing. London: Penguin Books, 1998.; KEMPE, Margery. **The Book of Margery Kempe**. Tradução B. A. Windeatt. 3. ed. London: Penguin Books, 2004.

vozes em suas narrativas, junto da possibilidade de acessar formas de autoridade.

Em uma análise sobre as obras de Dante e as constituições do autor moderno, Albert Ascoli desenvolve algumas concepções sobre autoria e autoridade do período.⁶ Segundo o pesquisador, a etimologia da palavra *autor* envolveria diferentes possibilidades de derivação. Em primeiro lugar, o grego *autentin* – qualidade que determina o sujeito merecedor de fé e de obediência. O acesso a uma verdade transhistórica tornaria suas palavras dignas de *fé*, enquanto a possibilidade de legitimar e delimitar poder tornaria suas palavras dignas de *obediência*. Esse entendimento estaria ligado a uma percepção de rígida hierarquia e de autoridades política e filosófica. Estaria menos sujeita a desafios e cuja ordem de poder e de saber derivariam da própria Deidade. Outra definição possível seria derivada de *augere* – aumentar ou fazer crescer. Esse sentido envolveria a capacidade divina de uma criatividade original e *originante* – afinal, Deus é o Criador e, portanto, sua *auctoritas* ganha caráter teológico como uma forma de autoridade que engloba todas as outras. Deus seria o *Auctor* maior. Por fim, haveria ainda a possibilidade de uma correlação com o verbo latino *avieo* e que significaria conectar as palavras – como no caso de poetas. Essas concepções de *autor* teriam como possibilidades de envolvimento dimensões tanto políticas, quanto filosóficas, estilísticas ou teológicas.

Jan Ziolkowski também destaca como *auctores* poderiam ser definidos como escritores que trazem crescimento através da autoridade;⁷ que são mestres de autoridades e poetas. Já a *auctoritas*, por sua vez, envolveria um estilo impressionante ou uso literário normativo; seriam sujeitos de autoridade (esses, que garantem a verdade, devem ser considerados dignos de tanto) e extratos dos textos que conferem autoridade.

Dentre todas as possibilidades de compreender autoria e autoridade no medievo, o caráter masculino parece comum. Em uma perspectiva teológica, é Deus o maior autor (apesar da feminilização de Cristo em certos discursos, Deus, “o Pai”, continuaria sendo uma figura majoritariamente masculina⁸). Em uma perspectiva política e filosófica também: as referências são feitas ao imperador (portanto figura masculina) ao tratar de uma concepção política de autoridade; em um sentido filosófico, trata em especial de autores clássicos como Virgílio, mas poderíamos mencionar também Santo Agostinho (uma das principais referências de autoridade). Alexandra Barrat, na introdução ao livro que edita, *Women’s Writing in Middle English*, é ainda mais categórica nesse sentido: “all the written *auctores* of medieval culture were male”.⁹ Autoria (e a autoridade que carrega e de quem é devedora) é portanto fundamentalmente masculina.

Essa delimitação de gênero nos parece profundamente ligada às possibilidades gerais de fala feminina. Sabemos que às mulheres não cabia o papel da pregação, por

⁶ ASCOLI, A. R. Op. Cit.

⁷ ZIOLKOWSKI, Jan. “Cultures of Authority in the Long Twelfth Century”. **Journal of English and Germanic Philology**. Springfield, v. 108, n. 4, p. 421-448, 2009.

⁸ Julian de Norwich, por exemplo, indica essa distinção em seu texto a partir de três propriedades da Trindade: “the property of fatherhood, the property of motherhood and the property of lordship”. Destaca a figura do Pai e, em seguida, mas separado narrativamente, destaca: “in the second Person, who is Intellect and Wisdom, we are sustained (...) for he is our mother, brother and saviour” enquanto o Espírito Santo estaria ligado ao senhorio. Ainda eu una, a Trindade se divide e se *distingue* entre os papéis de Pai (marcadamente masculino), de mãe/irmão/salvador (em que masculino e feminino se confundem) e de senhor (também masculino). Cf. NORWICH, J. Op. Cit., p. 137.

⁹ BARRAT, Alexandra (Ed.). **Women’s writing in Middle English**. 2. ed. London: Pearson Education Limited, 2010. p. 5.

exemplo, coibido desde São Paulo. Comparadas a esterco e urina,¹⁰ a enunciação de mulheres era também pensada dentro de um discurso cristão ligado à narrativa da Queda e do pecado original. Eva, quem havia pecado primeiro por tomar o fruto proibido, teria (pela fala) convencido Adão a pecar consigo, incorrendo em um segundo erro. Daí em diante o falar feminino poderia ser tomado como ameaça nos lugares-comuns literários.

O desprezo pela enunciação feminina é bem marcado pela historiografia, então não temos por objetivo nos estender nesse ponto. O que reforçamos é como a autoridade para falar toma um caráter masculino na medida justamente em que discursos femininos carregavam consigo um papel inferior, *menor* e, em última instância, perigoso. A escrita se insere também nessa relação: mulheres escrevendo (e especialmente escrevendo sobre Deus) incorriam em uma ameaça potencial à autoria masculina que poderia deter exatamente a autoridade ou a legitimidade do falar.

Nesta relação difícil, Alexandra Barrat aponta o uso de estratégias pelas mulheres para falar e destacamos uma: o uso de uma alternativa à autoridade terrena derivada de suas próprias experiências religiosas. Barrat diz que, nesse sentido, ao se apoiarem na *experiência* ou invés da *auctoritas*, mulheres poderiam validar suas atividades como escritoras. Poderiam ultrapassar a autoridade humana e masculina da Igreja. O uso da figura de Cristo ou de visões espirituais guiadas por ele foi parte de alguns discursos que circularam pela Baixa Idade Média e que podemos encontrar em dois exemplos: em *The Book* de Margery Kempe e em *Revelations* de Julian de Norwich. É importante prestarmos atenção nos diferentes modos de acionar essas estratégias, em como os enunciados estão dispostos, como são atribuídos e quais as implicações textuais que decorrem deles – não uniformes, nem estáveis.

Margery Kempe e Julian de Norwich viveram ambas na região da Ânglia Oriental, na Inglaterra. A primeira teria sido uma mulher leiga nascida em King's Lynn (uma importante cidade comercial em que sua família, mercantil, tinha bastante prestígio). Nascida em 1373, Kempe acabaria falecendo em 1438, pouco tempo depois de finalizar a escrita de sua obra – um texto autobiográfico que narra sua trajetória religiosa e as visões espirituais recebidas. Julian, por sua vez, teria nascido em 1342 e morrido por volta de 1416, ganhando seu nome da igreja onde adotaria uma vida de reclusão como anacoreta. Seu livro seria um relato de visões espirituais recebidas por volta do mesmo ano em que Margery Kempe nascia, tendo adicionado uma segunda versão posterior em que buscava uma análise mais reflexiva das visões. Ambos os textos teriam sido escritos em inglês, outro elemento importante que fere a possibilidade de atingir uma autoria carregada de autoridade. Era o latim quem carregava em si mesmo esse caráter legítimo.

O papel de Cristo se torna central em ambos os textos. No prólogo de *The Book*, Kempe fala a respeito da escrita do texto e conta como alguns clérigos incentivaram a escrita que ela efetuará posteriormente. Conta “quando foi do agrado de nosso Senhor, ele comandou-a e cobrou-a que deveria escrever seus sentimentos e revelações, e sua forma de vida, de modo que a bondade dele pudesse ser conhecida por todo o mundo”.¹¹ A escrita de *The Book* se deve a uma intervenção de Cristo que se sentiria agradado com a elaboração do mesmo. O caso de Julian, nesse sentido, é semelhante: ao longo da obra

¹⁰ BODDEN, M. C. **Language as the site of revolt in medieval and Early Modern England**: speaking as a woman. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2011.

¹¹ Todas as traduções feitas nesse texto são traduções livres – “when it pleased our Lord, he commanded and charged her that she should have written down her feelings and revelations, and her form of living, so that his goodness might be known to all the world”. Cf. KEMPE, M. Op. Cit., p. 35.

aparecem enunciados reforçando o interesse divino em repassar sua mensagem e atribuindo a ele sua procedência. Ao final do livro diz, por exemplo, como “Esse livro foi iniciado por um presente de Deus e por sua graça”.¹² Não somente, essa inspiração divina seria parte da autoria através de suas próprias interferências, como destaca no próprio enunciado: “O bom Senhor mostrou que esse livro deveria ser completamente diferente do modo como foi primeiramente escrito; e esse é o modo que *ele gostaria* que rezássemos a ele”.¹³ Embora escrito por Julian, a estruturação enunciativa é definida em última instância pelo divino – de modo que a responsabilidade dessa narrativa é compartilhada.

Mas Cristo não é somente o motivo fundamental de escrita de seus textos, como é o verdadeiro porta-voz das mensagens – repassadas através dessas intermediárias. Quando é presa, acusada de heresia sob cuidados de um Steward de Leicester, Margery Kempe conta ter sido ameaçada por ele e por conta disso diz como “ele assustou-a tanto que ela o contou como obtinha suas falas e conversações através do Espírito Santo e não de seu próprio saber”.¹⁴ Como uma estratégia de escapar das acusações heréticas e consequentes represálias, Margery serviu-se da autoridade divina para assegurar seu discurso.

Nosso objetivo aqui não é discutir se Kempe foi verdadeiramente acusada de heresia ou não, mas entender sua escrita autobiográfica como um projeto de elaboração posterior que carrega consigo intencionalidades. O texto é pensado, *refletido*, elaborado por uma série de motivações e estratégias possíveis de traçar. Nesse sentido, ao escrever em *The Book* que suas palavras derivam da deidade, Margery poderia não tê-lo feito à toa. A Inglaterra do século XIV foi marcada por perseguições heréticas, em especial contra os lolardos, de modo que uma mulher leiga escrevendo sobre Deus poderia compor um elemento de ameaça – amenizado justamente através da autoridade divina.¹⁵ Por outro lado, podemos pensar menos como uma estratégia de defesa e mais como uma estratégia de constituição de legitimidade para si. O movimento é crucialmente diverso: se por um lado buscaria apenas a preservação e a garantia da ortodoxia, por outro buscaria *gerar, elaborar*, para si uma legitimidade – em um sentido positivo de construção.

Em outra passagem importante, também em um momento de acusação de heresia, Kempe narra ter sido levada diante do arcebispo de York para que comprovasse sua ortodoxia. Lá, o arcebispo teria ordenado que ela não mais ensinasse às pessoas de sua diocese – constatando aqui a não-legitimidade para tanto. Interessa-nos sobretudo a resposta dada por Margery, quem diz que não iria jurar pois “(...) o Todo-Poderoso Deus não proíbe, senhor, que falemos dele”.¹⁶ Fez uso da autoridade divina para sobrepor-se à autoridade terrena do próprio arcebispo, quem ordenava seu silêncio. Em seguida, complementou o argumento recorrendo ao próprio Evangelho quem diria, segundo ela, que abençoados são aqueles que escutam a palavra de Deus e a mantêm, concluindo que

¹² “This book was begun by God’s gift and his grace, but it seems to me that it is not yet completed”. Cf. NORWICH, J. Op. Cit., p. 179.

¹³ “The good Lord showed that his book should be completed differently from the way it was first written; and this is the way he wants us to pray to him (...)” Cf. Ibidem. p. 178 (grifo nosso).

¹⁴ “the frightened her so much that she told him how she had her speech and conversing from the Holy Ghost and not from her own knowledge”. Cf. KEMPE, M. Op. Cit., p. 151.

¹⁵ Ver MCAVOY, Liz Herbert. **Authority and the female body in the writings of Julian of Norwich and Margery Kempe**. Cambridge: D.S. Brewer, 2004.

¹⁶ “No, sir, I will not swear”, she said, “for I shall speak of God and rebuke those who swear great oaths wherever I go, until such time that the Pope and Holy Church have ordained that nobody shall be so bold as to speak of God, for God Almighty does not forbid, sir, that we should speak of him”. Cf. KEMPE, M. Op. Cit., p. 164.

“o Evangelho me dá permissão para falar sobre Deus”.¹⁷ Nesse ponto, parece-nos que Margery não apenas faz uma defesa de seu discurso como derivação direta de Cristo como tenta fornecer a si mesma a autoridade para falar. Essa autoridade que implicaria, sobretudo, na própria possibilidade de autoria da obra – já que *The Book* é em si mesmo um texto para falar sobre Deus.

Julian de Norwich, a sua vez, parece menos explícita em uma tentativa semelhante. Não há, em seu texto, um confronto à autoridade clerical semelhante a Kempe. Pelo contrário, Julian repete exaustivamente sua aliança aos ensinamentos clericais. No início de seu livro, por exemplo, explica que falará daqueles que serão salvos e daquilo que Deus lhe mostrou, fazendo uma ressalva importante: “mas em todas as coisas eu acredito no que a Santa Igreja ensina (...) e nunca percebi nada nisso que me desorienta ou me afaste do verdadeiro ensinamento da Santa Igreja”.¹⁸ Se Kempe também reivindica para si uma ortodoxia, Julian parece reivindicar sobretudo uma ortodoxia submissa à autoridade institucional da Igreja.

Mais interessante, porém, é uma passagem pouco anterior em que ela expõe no texto uma acusação muito semelhante a de Kempe. Julian diz que “Deus proíbe que vocês digam ou assumam que eu sou uma *teacher*, pois isso não é que o que pretendo, nem nunca pretendi; pois eu sou uma mulher, ignorante, fraca e frágil. Mas eu sei bem que eu recebi o que falo dele, quem é o *teacher* supremo”.¹⁹ Antes de reivindicar para si o *direito a contar*, a narrar e portanto escrever (como defendemos que Margery tenha feito), Julian defende-se reforçando o ventriloquismo da voz divina que ecoa em si. Margery diz que Deus (e o Evangelho) permite que *ela* fale, enquanto Julian diz que Deus é quem fala através de si. Se por vezes esse ventriloquismo também aparece em Kempe, há momentos de ruptura importante com ele.

Por outro lado, e diferente de Kempe no momento de sua acusação, Julian reconhece as relações de poder determinadas pelo gênero pois complementa: “Só por que sou uma mulher devo então acreditar que não posso contar a vocês sobre a bondade de Deus (...)?”.²⁰ Poderíamos imaginar aqui uma reviravolta e reivindicação de autoridade, mas o trecho logo segue com um apelo para que esqueçam sua voz narrativa. Há um conflito, um contraste, mas sobretudo um reconhecimento da impossibilidade de ser dotada de autoria com a autoridade que apenas o masculino pode conferir.

Ainda que reforçando a autoridade divina sobre sua fala, por vezes Julian parece também subverter a impossibilidade de uma autoria *sua*. Essa relação aparece nos espaços em que reinterpreta as visões mostradas por Deus, sendo inclusive esse o motivo por qual revisita o primeiro livro e reelabora uma segunda análise sobre ele. Em determinado momento diz como contou as revelações como Deus ofereceu a seu entendimento, “renovando-as por meio de lampejos de iluminação e toques, *eu espero*, com o mesmo espírito com o qual foram mostrados”.²¹ A relação de dupla autoria aqui

¹⁷ “I think that the Gospel gives me leave to speak of God”. Cf. *Ibidem*. p. 164.

¹⁸ “But in all things I believe what Holy Church teaches (...) and I never perceived anything in it that bewilders me or keeps me from the true teaching of Holy Church”. Cf. NORWICH, J. Op. Cit., p. 11.

¹⁹ Mantivemos a expressão *teacher* pela falta de uma palavra adequada de tradução. “God forbid that you should say or assume that I am a teacher, for that is not what I mean, nor did I ever mean it; for I am a woman, ignorant, weak and frail. But I know well that I have received what I say from him who is the supreme teacher”. Cf. *Ibidem*. p. 10-11.

²⁰ “Just because I am a woman, must I therefore believe that I must not tell you about the goodness of God, when I saw at the same time both his goodness and his wish that it should be known?”. Cf. *Ibidem*. p. 11.

²¹ “I have told you of fifteen revelations as God deigned to offer them to my understanding, renewing them

parece inevitável e até mesmo reconhecida por Julian.

Para concluir com esses apontamentos iniciais, gostaríamos de levantar algumas questões: tanto Margery Kempe quanto Julian de Norwich são confrontadas com a delimitação de gênero sobre a autoria. Elas não podem ser configuradas como autoras porque são despossuídas da *auctoritas*, exigência em si para tornar-se *auctor*. Essa ausência de autoridade se apresenta tanto na escrita vernacular quanto na identificação enquanto mulheres. Por outro lado, ambas servem-se de distintas maneiras da autoridade divina para sobrepor-se à autoridade masculina. De um lado, para garantir a ortodoxia dos discursos; por outro lado, para gerar a si mesma uma possibilidade de autoria, de fala legitimada.

Julian de Norwich pode parecer menos incisiva em um rompimento com a autoridade terrena da Igreja, o que não significa dizer que Margery *tenha* rompido com esta, mas deixa escapar alguns afrontamentos. Um caminho possível para pensarmos nessa relação com o corpo clerical está nos próprios espaços ocupados por ambas: enquanto Margery é uma mulher leiga dedicada à religiosidade, Julian de Norwich vive boa parte de sua trajetória como uma anacoreta da igreja de mesmo nome em Norwich. As estratégias a que precisam recorrer para a possibilidade de autoria são portanto distintas, exigindo relações particulares a cada uma delas, sem perder um ponto comum que as atingia: a autoria no medievo era um elemento masculino.

by flashes of illumination and touches, *I hope*, of the same spirit which was shown in them all". Cf. NORWICH, J. Op. Cit., p. 150.

AS REPRESENTAÇÕES DOS JUDEUS NAS CRÔNICAS DA CIDADE DE COLÔNIA NA IDADE MÉDIA TARDIA

Christian Arend Kremer (UFRGS)

Para começar minha exposição, utilizo-me de uma reportagem de março de 2014 publicada no portal “*Deutsche Welle*”,¹ rede de comunicação do governo alemão de maior abrangência no exterior. O título da reportagem consiste na divulgação da construção de um novo museu em Colônia: “Museu quer resgatar presença judaica em Colônia”. Ademais, o olho da notícia apresenta que „Comunidade judaica de Colônia já foi a maior na Europa ao norte dos Alpes. Novo museu deverá reconstruir passado, lembrando sua tradição de cidade aberta e cosmopolita desde a Idade Média.” A inauguração da chamada “Zona Arqueológica”, que contará com o Museu Judaico, está prevista para o ano de 2020. Esta localiza-se no logradouro imediatamente em frente à Prefeitura de Colônia, que consiste em um bellissimo prédio histórico que mantém partes da construção original do século XIV preservadas.

O projeto da implantação de um Museu dedicado ao judaísmo em Colônia tem por objetivo apresentar mais de 2000 anos de história do local aos visitantes. A exposição permanente do museu consistirá em um passeio de aproximadamente 600m pelo subterrâneo, integrando diversas evidências arqueológicas da cidade. Entre as ruínas que poderão ser visitadas estão as do bairro judeu medieval, onde poderá ser observado vestígios da *mikvá* (utilizada para o banho ritualizado judaico) e da sinagoga medieval. Ademais, a exposição permanente também contará com uma seção sobre História e Cultura Judaica em Colônia entre 1424, ano em que os judeus foram efetivamente expulsos da cidade, e o presente. Ao trazer este exemplo da atualidade, intento enfatizar a importância que a questão dos judeus recebe no contexto coloniense e, para entendermos isto melhor é importante que voltemos ao passado e, no caso deste trabalho, mais precisamente, ao medieval.

Para tanto, este trabalho tem por intuito analisar as representações dos judeus nas crônicas da cidade de Colônia, entre os séculos XIV e XV. Incluído em um projeto mais amplo, essa pesquisa pretende recorrer à narratologia² para investigar as fontes crônicas de Colônia a fim de obter resultados que expliquem a difusão de estereótipos e de simbologias utilizadas, inserindo-as no contexto da paulatina marginalização e degradação de judeus em vários reinos e territórios da Europa durante a Idade Média, bem como o desenvolvimento de comportamentos antissemitas³ nestes contextos.

¹ Museu quer resgatar presença judaica em Colônia. Sabine Oelze. **Deutsche Welle**, Bonn, 06 mar. 2014. Disponível em: <<http://www.dw.com/pt-br/museu-quer-resgatar-presen%C3%A7a-judaica-em-col%C3%B4nia/a-17443483>>. Acesso em: 28 ago. 2017.

² A questão da narratologia como método é trabalhada pelo professor da Universidade de Mainz Jörg Rogge, que defende que além de um estudo intensivo dos textos em questão, é necessário um aprofundamento na contextualização histórica da sua produção, abrangendo questões como quem foi responsável por redigir as crônicas, quais as suas motivações e a pedido de quem, etc. Cf. ROGGE, Jörg. **Recounting Deviance: Forms and practices of presenting divergent behavior in the Late Middle Ages and Early Modern Period**. Bielefeld: Transcript Verlag, 2016.

³ “Mesmo que o vocábulo antijudaísmo pode ser rastreado muitíssimo antes que antissemitismo, seu uso acadêmico não se encontra tão longe no tempo. Seu emprego permitiu, simultaneamente, limitar o alcance da ideia de antissemitismo e tornar mais complexas as possíveis explicações para a hostilidade manifestada por determinados grupos em determinadas circunstâncias históricas. Até a atualidade, de fato, a maior parte dos pesquisadores separa os âmbitos de aplicação de ambos termos claramente: antijudaísmo se

Assim sendo, pretende-se entender nas Crônicas de Colônia como os judeus, grupo estigmatizado da sociedade medieval, são representados e as respectivas correspondências existentes com as relações de exclusão social daquele contexto. O antijudaísmo pode ser considerado como um fenômeno generalizado no mundo medieval, sendo que se manifestou de diversas maneiras e em todo o continente europeu. Dentre as maneiras como este antijudaísmo foi expresso, está a difusão de estereótipos negativos a respeito dos judeus, que foram propagados e que tomaram conta do imaginário popular do continente.

Jean Delumeau apresenta que:

Antes do século XI, quase não se encontra traço no Ocidente de um antijudaísmo popular. Em compensação, os judeus se beneficiaram, na Europa carolíngia de uma situação privilegiada: daí a multiplicação de suas comunidades, geralmente dotadas de uma ampla autonomia. Nas modestas condições econômicas da Alta Idade Média, eles assumiram até o século XII uma boa parte do comércio internacional. Sua sorte invejável explica que conversões bastante rumorosas ao judaísmo tenham então podido produzir-se. Protegidos por títulos outorgados, os israelitas eram homens livres, falando a mesma língua que a população local, usando os mesmos trajes, autorizados a se deslocar a cavalo com armas e a prestar juramento na justiça. Estavam, portanto, praticamente integrados à sociedade local.⁴

Entretanto, esta integração começa a tomar outros rumos principalmente a partir das Cruzadas, uma vez que a partir daí a situação dos judeus no Ocidente paulatinamente se deteriorou. No IV Concílio de Latrão (1215), entre várias outras restrições, ficou ordenado que os judeus deveriam utilizar um distintivo na roupa.⁵ Somando isto com outros fatores, a tensão entre judeus e cristãos tornou-se cada vez mais explícita.

Outrossim, adota-se este recorte geográfico em razão de que no medievo a cidade de Colônia possuía um papel importante devido, entre outros fatores, à sua posição estratégica nas margens do rio Reno, sendo “uma das cidades mais importantes do Ocidente medieval: centro comercial, político, eclesiástico e artístico” (LE GOFF, 1995, p. 284).⁶ Além disso, a comunidade judia de Colônia era uma das maiores e mais prósperas da Alemanha. Com isso, o recorte temático selecionado visa analisar nas fontes cronísticas de uma das cidades mais importantes do ocidente medieval as representações dos judeus, um grupo que “sofre hostilidade e exclusão crescentes a partir do século XI” (LE GOFF, 1995, p. 313).⁷

Pode-se, portanto, enquadrar os judeus como marginais na sociedade medieval,⁸

reserva ao ataque ao judaísmo – e seus adeptos – enquanto que antissemitismo se aplica à hostilidade para com os judeus em base a postulados racistas, biológicos ou étnicos”, vide COHEN, Rodrigo Laham. Antisemitismo, antijudaísmo y xenofobia: Palabras, conceptos y contextos en la Antigüedad y la Alta Edad Media. **Conceptos Históricos**, Buenos Aires, v. 2, p. 12-39, 2016.

⁴ DELUMEAU, Jean. **A história do medo no Ocidente 1300-1800**: uma cidade sitiada. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. p. 280.

⁵ Era comum a utilização de uma marca amarela ou um chapéu pontudo. Há registro de ambos casos em Colônia.

⁶ LE GOFF, Jacques. Dicionário dos nomes, termos e noções. In: _____. **A civilização do Ocidente Medieval**. 2. ed. Lisboa: Estampa, 1995. V. 2, verbete “Colônia”.

⁷ Ibidem. Verbetes “Judeus”.

⁸ RIES, Rtraud. Juden: Zwischen Schutz und Verteufelung. In: HERGEMÖLLER, Bernd-Ulrich (Org.). **Randgruppen der spätmittelalterlichen Gesellschaft**. Warendorf: Fahlbusch, 1994.

sendo estes sucessivamente excluídos naquele contexto, uma vez que eram paulatinamente empobrecidos e culpabilizados por problemas como aumento de impostos e propagação de doenças. Nesse sentido, em muitos casos os judeus estavam impossibilitados de executarem várias funções profissionais. Concomitantemente, ainda havia a difusão de estereótipos negativos em relação à sua cultura e religião.

Um desses estereótipos propagados tem relação com a questão de práticas vinculadas ao tabu do sangue. Considerando a fronteira existente entre a medicina “teórica” e a medicina “prática” durante o período medieval, Cybele Crossetti de Almeida (2009)⁹ verifica que os judeus - assim como as mulheres - eram fortemente relacionados à medicina prática. Aliados da formação universitária e do sistema formal de aprendizado, estes grupos desempenhavam funções importantes – e reconhecidas –, no que diz respeito ao cuidado da saúde da população. Entretanto, esta prática da medicina misturava-se com credices e práticas mágicas e supersticiosas, o que, juntamente do tabu do sangue (vinculado a sacrifícios de sangue e uso ritual do mesmo), colaborou para o processo de estigmatização deste grupo na sociedade medieval.

Juntamente com outras conjunturas, isso pode ser apontado como um dos principais fatores desencadeadores de comportamentos irracionais como o antissemitismo, visível, por exemplo, no desenvolvimento de iconografias como a *Judensau*¹⁰ (porca judia) por toda Alemanha no final do período medieval.

A iconografia da *Judensau* que se encontra na bancada do coro da Catedral de Colônia é descrita pelo historiador da arte Dr. Marc Steinmann¹¹ como um testemunho flagrante do antijudaísmo medieval da cidade, uma vez que há a difamação de judeus por estarem lidando com porcos, impuros de acordo com a própria cultura judaica. Este tema é recorrente também em outros reinos e territórios europeus, como Inglaterra, Castela, França e Itália.

É possível compreender os processos de degradação e empobrecimento dos judeus em Colônia, sendo que estes tiveram suas contribuições econômica e cultural gradativamente suprimidas naquele contexto, principalmente devido àquilo que Paul Johnson chama de “muralha de ódio que se havia construído em torno [dos judeus]”.¹² A partir disso pode-se assimilar melhor diversas relações sociais presentes neste panorama e seus desdobramentos, como, por exemplo, a expulsão deste grupo da cidade em questão, ocorrida com efeito em 1424.

Ao tratar aqui de “Crônicas da cidade de Colônia” refiro-me à chamada “*Koelhoffische Chronik*”,¹³ estabelecido como primeiro material cronístico acerca de

⁹ ALMEIDA, Cybele Crossetti de. Do mosteiro à universidade: considerações sobre uma história social da medicina na Idade Média. *AEDOS*, v. 2, n. 2, p. 36-55, 2009.

¹⁰ A imagem da representação da *Judensau* na catedral de Colônia, no detalhe em madeira na bancada do coro, de 1310, está disponível em: <<https://www.koelner-dom.de/rundgang/ausstattung/wange-nc-westen-judensau/info/>>. Acesso em: 26 jul. 2017.

¹¹ Descrição da iconografia disponível em: <<https://www.koelner-dom.de/rundgang/ausstattung/wange-nc-westen-judensau/info/>>. Acesso em: 26 jul. 2017.

¹² JOHNSON, Paul. **História dos judeus**. Rio de Janeiro: Imago, 1995. p. 240.

¹³ Adotou-se para o presente trabalho a coleção de crônicas da cidade renana transcrita para e editada originalmente pelo historiador alemão Karl Hegel e, durante a década de 1870, publicada pela Editora Salomon Hirzel, de Leipzig. As Crônicas de Colônia são compostas por três volumes, sendo que o terceiro volume, publicado em 1877, concerne na *Koelhoffische Chronik*. Cf. HEGEL, Carl; CARDAUNS, Hermann (Ed.). **Die Chroniken der niederrheinischen Städte (Köln)**. Leipzig: Salomon Hirzel, 1875-77. 3v. Ademais, a título de conferência do manuscrito, utilizou-se a edição da *Koelhoffische Chronik* digitalizada e

Colônia e considerado um dos mais ricos em conteúdo sobre a cidade, ao passo que consiste na compilação dos anuários dos séculos XIV e XV. A denominação oficial destas crônicas é “*Die Cronica van der Hilliger Stat van Coellen*” (Crônica da sagrada cidade de Colônia), na qual consta explicitamente, portanto, o nome de Colônia e pretende, assim, ser a história da cidade em questão.

Quando de sua publicação, em 1499, “*Koelhoffsche Chronik*” teve apenas uma edição e ficou conhecida com este nome devido ao editor, Johann Koelhoff der Jüngere, que foi à ruína financeira após a publicação destas crônicas, provavelmente ocasionada pelo fato do círculo de leitores em Colônia ser muito restrito na época. A autoria destes relatos é até hoje desconhecida e desconfia-se que o autor teve motivos para ocultar sua autoria.¹⁴ Entretanto, Anna-Dorothee von den Brincken¹⁵ salienta que pesquisas mais recentes apontam como possibilidade de autoria o mosteiro dos eremitas-agostinianos.

O autor das Crônicas de Koelhoff mencionou diversas vezes em seu texto o termo “*Juden*” (judeu). Entretanto, Anna Dorothee von den Brincken¹⁶ divide estas menções em duas categorias: as que tratam dos judeus da Antiguidade e aquelas que fazem referência aos judeus medievais. A autora destaca cinco menções, das quais em quatro os judeus perdem suas liberdades e são retratados como povo, como especialmente interessantes: Duas vezes ao tratar-se do período antigo, quando da sujeição pelos romanos, primeiramente com Pompeu e mais tarde com Tito; duas vezes ao referir-se ao período que compreende a Idade Média Tardia, quando da expulsão dos judeus de Colônia; e, por fim, uma vez ao conectar o patriciado coloniense mecanicamente com o povo judeu.

As menções da Antiguidade concernem detalhadamente nas histórias dos judeus no Velho Testamento, sobre seus Juízes e Reis e com constantes comparações entre estas histórias e o caso de Colônia. Neste trabalho pretende-se focar na análise especificamente os judeus medievais nas Crônicas, todavia vale ainda ressaltar que nestes extratos que se referem ao tempo antigo, não se nota presença de antijudaísmo.

Sobre os judeus do período medieval, as ocorrências destes nas Crônicas de Colônia deixam a entender que naquele contexto considerava-se que este grupo não teria mais uma função importante para a história cristã ocidental, já que são raramente citados. Referente à primeira metade do século XIV, o cronista coloca apenas, sem muitos detalhes, que situações que ocorrem em outras regiões, como a autoimolação da comunidade judia e acusação de envenenamento de poços por judeus, também ocorrem em Colônia.

Não se encontra na “*Koelhoffsche Chronik*” referências de quando os judeus se instalaram em Colônia, contudo, está nos registros que estes ficaram durante 24 anos fora da cidade, entre 1349 e 1373, ano no qual o Conselho da cidade permitiu que regressassem. Anna Dorothee von den Brincken (1984)¹⁷ coloca que este período em que os judeus ficaram fora de Colônia poderia ter sido aprofundado pelo Cronista que, neste caso, optou por silenciar-se.

disponibilizada pela Universidade de Düsseldorf, que se encontra disponível em: <<http://digital.ub.uni-duesseldorf.de/ink/content/pageview/3666106>>. Acesso em: 05 dez. 2017.

¹⁴ Ademais, não se sabe exatamente quando foram escritos, mas concorda-se que foi após a Peste Negra, Segunda metade do século XIV.

¹⁵ BRINCKEN, Anna-Dorothee von den. Die Juden in der kölnischen Chronistik des 15. Jahrhunderts. In: BOHNKE-KOLLWITZ, Jutta; ECKERT, Willehad Paul; GOLCZEWSKI, Frank; GREIVE, Hermann (Org.). **Köln und das rheinische Judentum**: Festschrift Germania Judaica 1959-1984. Köln: [s. n.], 1984. p. 63-74.

¹⁶ Ibidem.

¹⁷ Ibidem.

No ano de 1414 é relatado o assassinato de um rico judeu de nome Meyer em um beco e a consequente a punição dada aos assassinos.

O material mais rico sobre os judeus medievais nos relatos cronísticos de Colônia é, sem dúvida, quando da expulsão destes da cidade. A expulsão, aprovada pelo Conselho da cidade em 1423 estabeleceu prazo até 1424 para que os judeus deixassem a cidade, para que os expulsos pudessem cumprir com seus compromissos. Durante este prazo também foi proibida aos judeus de Colônia a realização empréstimos, já que estes não estariam mais na cidade para redimir suas dívidas. A liberdade para presença de judeus em Colônia foi estabelecida novamente apenas a partir de 1798.

No ano de 1426, o cronista referencia a transformação da Escola Judaica em uma capela dedicada à Virgem Maria¹⁸ e, que esta capela teria recebido o epíteto de Jerusalém. No mesmo ano há ainda um registro do debate sobre o tempo de existência da Sinagoga em Colônia, 414 ou 386 anos.

Não há menções aos judeus no exílio nem a conversões forçadas.

Ao referir-se à "*Koelhoffsche Chronik*", Anna Dorothee von den Brincken (1984)¹⁹ defende que o material analisado não apresenta ressentimentos contra os judeus nem expressa estereótipos em relação à cultura e religião judaicas. A autora sustenta este argumento baseada em fontes cronísticas de outras cidades,²⁰ a exemplo de Nuremberg, onde este tema aparece numerosas vezes.²¹ Entretanto, esta pesquisa entende que ao apresentar o contexto de expulsão dos judeus da cidade, por exemplo, o cronista revela muito no que tange o antijudaísmo na cidade em questão, bem como quando existem ausências de menções aos judeus nestas fontes.

Assim sendo, pode-se concluir que os judeus têm papel marginal nas crônicas de Colônia e que isto é reflexo da sociedade e época em que estavam inseridos. Nesse sentido, para concluir, retorno ao início de minha exposição, quando apresentei a notícia da construção de um Museu Judaico no coração da cidade de Colônia. Para tanto, volto a enfatizar a importância dada atualmente à presença e à relevância de um povo que foi, durante quase quatro séculos, excluído da cidade e a valorização da convivência harmoniosa entre diferentes culturas neste espaço.

¹⁸ Questão recorrente em diferentes lugares onde há situações como a expulsão dos judeus. Cf. RUBIN, Miri. **Gentile Tales: The Narrative Assault on Late Medieval Jews**. New Haven; London: Yale University, 1999.

¹⁹ BRINKEN, A.-D. Op. Cit.

²⁰ Na *Cronica Majora* de Matthew Paris, há uma postura antijudaica bastante forte em relação aos judeus da Inglaterra, havendo inclusive menções a acusações de assassinatos ritual. Cf. MENACHE, Sophie. Matthew Paris's attitudes toward Anglo-Jewry. **Journal of Medieval History**, v. 23, n. 2, p. 139-162, 1997.

²¹ O antijudaísmo é questão recorrente, por exemplo, na "*Schedelsche Weltchronik*" ou "*Nürnbergger Weltchronik*" (Crônicas de Nurembergue), de Hartmann Schedel. Cf. MORAIS, Vinícius de Freitas. **A Crônica de Nuremberg e o antijudaísmo em xilogravuras no final do século XV**. 2016. Monografia (Bacharelado em História) – Instituto de História, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2016.

O DRUIDA NAS HAGIOGRAFIAS IRLANDESAS ALTOMEDIEVAIS: UM ESTUDO COMPARADO

Clarissa Mattana (PPGHC/UFRJ)

Considerações Introdutórias: os druidas e a cristianização da Irlanda

O objetivo dessa comunicação é trazer um estudo comparado sobre a figura do druida em três hagiografias escritas na Irlanda durante a segunda metade do século VII: a *Vita Sanctae Brigitae*, de Cogitosus; a *Vita Sancti Columbae*, de Adomnán; e a *Vita Sancti Patricii* de Muirchú. Por meio dessa análise, buscamos compreender a relação da Igreja irlandesa com a(s) religião(ões) nativa(s) e com as suas próprias interpretações sobre o processo cristianização da região. Ao lado disso, procuramos reconhecer de que forma a figura do druida retratada nas hagiografias servia a objetivos políticos inerentes ao contexto de produção das obras aqui comparadas. Ou seja, como os três hagiógrafos caracterizaram os druidas em suas obras e como tais atributos estavam de acordo com determinadas ideias e serviam à demandas de uma conjuntura social e política específica.

A chegada do cristianismo em uma determinada região e sua posterior adoção pelas comunidades locais implicava na interação entre a religião cristã e as tradições preexistentes das populações locais. Concordando com Ian Wood, defendemos que esse contato gerou nos primeiros séculos medievais um cristianismo não-monolítico, em que a doutrina cristã e os padrões de organização da Igreja variavam de acordo com a região, se ajustando às características sociais e políticas de cada uma.¹

No caso da Irlanda, que se localizava além do *limes* do Império, a ausência da estrutura política romana e a força das tradições nativas vieram a influenciar expressivamente o cristianismo que se desenvolveu na região.² As primeiras missões evangelizadoras aportaram na ilha no século V e encontraram uma sociedade essencialmente rural, sem monetarização, dividida em reinos tribais, altamente hierarquizada e baseada na tradição oral.

As principais fontes utilizadas para o estudo dessa sociedade provêm da cultura material, fontes epigráficas e dos textos elaborados a partir da chegada dos missionários cristãos em território insular. Um registro autóctone que data de meados do século V são os escritos em língua latina atribuídos a Patrício, conhecidos como *Confessio* e *Epistola*. Seus relatos trazem indícios, ainda que muito pontuais, sobre como se estruturavam as comunidades autóctones com as quais precisou dialogar ao retornar às terras irlandesas como missionário, e como se deu a conversão dessas populações.

Um documento eclesiástico posterior, conhecido como Primeiro Sínodo de Patrício e atribuído a meados do século VI, mostrava que, apesar dos avanços na cristianização, a religião nativa ainda era presente e expressiva na Irlanda.³ Contudo, nosso conhecimento sobre esta é bastante limitado, tanto devido às restrições impostas pelos registros materiais que dispomos para o período pré-cristão, quanto pela natureza dos documentos

¹ WOOD, Ian. The northern frontier: Christianity face to face with paganism. In: _____. **The Cambridge History of Christianity: Early Medieval Christianities, c. 600-1100**. Nova York: Cambridge University, 2008. 9v. V.3, p. 230.

² HILLGARTH, Jocelyn Nigel. **Cristianismo e Paganismo, 350-750: a conversão da Europa Ocidental**. São Paulo: Madras, 2004. p. 136.

³ Idem.

escritos após a chegada dos missionários. A respeito dos últimos, o que inclui as hagiografias, é necessário considerar que foram escritos por religiosos, inclusive em períodos em que a religião nativa e o cristianismo coexistiam e influenciavam-se mutuamente. Os termos “paganismo” e “pagão”,⁴ utilizados para descrever a religião nativa e seus praticantes nessas obras, já pressupõem um significado negativo e um juízo de valor por parte do autor do documento.

Dentre os aspectos da religião autóctone que encontramos nas fontes cristãs irlandesas estão as referências aos druidas, objeto de nossa análise nessa comunicação. Eles são mencionados nas vidas de santos, em hinos e em tratados jurídicos dos séculos VII e VIII, além da literatura vernácula, que emergiu dos centros monásticos a partir do século IX.⁵ Os druidas ocupavam uma posição social de destaque nos reinos irlandeses antes da chegada do cristianismo na ilha. Contudo, com a expansão dessa religião e a estruturação da Igreja na ilha, os druidas vieram a perder o poder e o prestígio de outrora, o que é possível inferir a partir da leitura da documentação.⁶

Inicialmente, precisamos entender o papel social dos druidas na sociedade irlandesa antes e após a chegada da nova religião. Devemos considerar que aquela era profundamente hierarquizada, e cada categoria social e seus privilégios eram cuidadosamente delimitados pelas leis tribais.

Na Irlanda dos primeiros séculos medievais, reis e nobres não eram os únicos privilegiados. Existiam grupos de profissionais, chamados de *áes dána*,⁷ cujo estatuto social se devia à proficiência que haviam adquirido em uma determinada atividade.⁸ Clare Stancliffe menciona a existência de um tratado jurídico de Munster que dividia estes profissionais em “nobres” e “dependentes”.⁹ Entre os últimos estariam juristas, médicos, ferreiros, artesãos, harpistas, cocheiros e malabaristas; enquanto os *filid*, chamados por alguns autores de “poetas”,¹⁰ figurariam entre os primeiros.¹¹ Os privilégios sociais de um poeta eram equiparáveis ao de um rei ou bispo, e eles eram responsáveis pela preservação

⁴ Entendemos **paganismo** a partir da noção apresentada por Bernardette Filotas, que considera como “pagão” e “supersticioso” quaisquer crenças ou práticas condenadas pela documentação pastoral e que implicavam em uma dependência em poderes que não provinham da divindade cristã e não eram mediados pela Igreja. Na literatura cristã, o termo não descreve um conjunto coerente de crenças e práticas, e a palavra “pagão” veio a incluir todos, exceto judeus, hereges e posteriormente muçulmanos (mas eventualmente até eles), que não eram cristãos. Era acima de tudo um conceito cristão, imbuído de um significado negativo até muito recentemente, o que o torna essencialmente problemático. Para essa discussão, Cf. FILOTAS, Bernadette. **Pagan Survivals, Superstitions and Popular Culture in Early Medieval Pastoral Literature**. Pontifical Institute of Medieval Studies. Toronto: Materials Research Society, 2005. p. 13-14.

⁵ CUNLIFFE, Barry. **Druids: a very short introduction**. Oxford: Oxford University, 2010. p. 11.

⁶ Ibidem.

⁷ Ó NEILL, Padraig. *Áes Dána*. In: DUFFY, Séan (Ed.). **Medieval Ireland: an Encyclopedia**. Nova York: Routledge, 2005. p. 6.

⁸ STANCLIFFE, Clare. Religion and Society in Ireland. In: FOURACRE, Paul. **The New Cambridge Medieval History (c.500 – c.700)**. Cambridge: Cambridge University, 2005. 7v. V.1, p. 398.

⁹ Ibidem.

¹⁰ Devemos assinalar que a designação “poetas” para os *filid* é inadequada, visto que etimologicamente essa palavra está relacionada à “vidente” e “visão”. Charles-Edwards utilizou o termo “poeta-vidente” para se referir aos *filid*. Cf. Ibidem; CHARLES-EDWARDS, Thomas. Early Irish Law. In: Ó CRÓINÍN, Dáhibí (Ed.). **A new history of Ireland**. Oxford: Oxford University, 2000. 9v. V.1, p. 346.

¹¹ Ibidem.

e transmissão do conhecimento tradicional de uma *túath*,¹² que chamamos de *senchas*.¹³

Acredita-se que os poetas herdaram seu estatuto e diversas atribuições dos druidas,¹⁴ que possivelmente também faziam parte desse grupo privilegiado antes da chegada do cristianismo.¹⁵ Por meio das fontes escritas irlandesas, é possível inferir que uma das funções sociais dos druidas era originalmente atuar como sacerdotes da religião nativa,¹⁶ e eram considerados intermediários entre os deuses e os homens.¹⁷ Dessa forma, eles possuíam uma importância social e política ligada aos ritos, práticas e símbolos da religião antiga. Fontes hagiográficas e a literatura vernácula apontam que os druidas estavam estabelecidos nas cortes reais, o que indica sua posição social privilegiada e a autoridade religiosa que detinham na sociedade irlandesa pré-cristã.

Como mencionado, com a chegada do cristianismo e a adoção da nova religião pelas diferentes *túatha*, os druidas foram progressivamente perdendo seus privilégios e poder. Nos textos jurídicos irlandeses dos séculos VII e VIII, o druida não consta entre os membros da hierarquia dos *áes dána*.¹⁸ Clare Stancliffe argumenta que na Irlanda a religião nativa estava de tal maneira arraigada que a Igreja lutou por mais de um século até se estabelecer formalmente. Uma evidência da aceitação da nova religião seria a inclusão dos membros da hierarquia eclesiástica na estrutura legal e social desse grupo privilegiado.¹⁹ Isso também seria atestado pelo ocaso político, social e jurídico dos druidas a partir do século VII.

Os druidas são personagens recorrentes nas vidas de santos dos santos irlandeses produzidas em mosteiros insulares na segunda metade dos 600. No próximo item, apresentaremos as hagiografias que compõem o *corpus documental* que analisamos no presente trabalho.

Corpus documental: as hagiografias irlandesas do século VII

Para nossa análise comparativa, confrontamos três hagiografias irlandesas produzidas a partir da segunda metade do século VII: a *Vita Sanctae Brigitae* (VSB), a *Vita Sancti Columbae* (VSC), e a *Vita Sancti Patricii* (VSP). Esse período foi marcado pelo desenvolvimento da escrita hagiográfica em latim na Irlanda,²⁰ fenômeno que partiu de

¹² *Túath* (plural *túatha*) é um substantivo feminino em irlandês que pode ser traduzido como “povo”. As *túatha* eram pequenos reinos tribais, que correspondiam às unidades políticas da Irlanda nos primeiros séculos cristãos.

¹³ Ó NEILL, P. Op. Cit., Loc. Cit.

¹⁴ STANCLIFFE, C. Op. Cit., Loc. Cit.

¹⁵ Ó NEILL, P. Op. Cit., Loc. Cit.

¹⁶ STANCLIFFE, C. Op. Cit., p. 399.

¹⁷ CUNLIFFE, B. Op. Cit., p. 94.

¹⁸ CHARLES-EDWARDS, T. Op. Cit., p. 350.

¹⁹ STANCLIFFE, C. Op. Cit., p. 401

²⁰ A historiografia argumenta sobre a existência de uma geração anterior de autores, que produziu textos hagiográficos na primeira metade do século VII ou mesmo no final do século VI. Suas obras não sobreviveram, mas seus nomes são citados em anais, poemas e mesmo nas *vitae* produzidas pelas gerações posteriores. Elizabeth Dawson aponta para a existência de uma tradição hagiográfica irlandesa em língua latina que possuía uma preocupação consciente em preservar a memória da expansão do cristianismo na Irlanda. Para esse debate, Cf: DAWSON, Elizabeth. Pillars of conversion in Muirchú and Tírechán: two case studies. In: HARVEY, Anthony; FISCHER, Franz (Ed.). **The Saint Patrick's Confessio Hypertext Stack**. Dublin: [s. n.], 2011. Disponível em: <www.confessio.ie>. Acesso em: 08 dez. 2017.

grandes confederações monásticas²¹ que buscavam enaltecer a memória de seus santos patronos e promover o seu culto. Ao lado disso, a produção dessas *vitae* está relacionada com um contexto de disputas entre essas instituições, que concorriam por terras, tributos, alianças com poderes dinásticos locais, e pela anexação de outras igrejas e mosteiros ao seu território de influência. O texto hagiográfico está permeado de reivindicações e busca exaltar a supremacia da comunidade que o promoveu.²²

A **VSB**²³ foi escrita por volta de 650 e narra a história de Brígida de Kildare, que teria nascido e vivido na Irlanda em 452 e morrido em 524 ou 528. Sua origem está localizada na região de Leinster, onde teria fundado o monastério de Kildare, do qual teria sido a primeira abadessa.²⁴ Sua hagiografia foi escrita mais de um século após sua morte,²⁵ pelo monge brigidino Cogitosus, a fim de engrandecer sua comunidade e reivindicar sua preeminência sobre as demais. Kildare é descrita pelo hagiógrafo como o local de repouso do corpo da santa e de suas relíquias, como um importante centro de peregrinação, e como a principal *paruchia* de seu tempo. O texto é composto por um prólogo, trinta e dois capítulos e um epílogo, e chegou até nós devido ao trabalho de compiladores, como o irlandês John Colgan (1592-1658) e os bolandistas no século XVII.²⁶

A **VSC**²⁷ é o mais conhecido texto hagiográfico sobre Columba (520/22-597), peregrino irlandês que fundou monastérios na Irlanda e na atual Escócia.²⁸ Um dos temas da *vita* é a atuação de Columba junto aos pictos, no norte da Britânia. A obra foi escrita no monastério de Iona (localizado na costa da atual Escócia) pelo abade Adómnan (628-704), um dos mais influentes eclesiásticos da Irlanda e da Britânia durante o século VII. A VSC possivelmente foi escrita entre 697 e 700, e objetiva reivindicar a santidade de Columba,²⁹ e a partir disso enaltecer a *paruchia* de Iona.³⁰ A *vita* é composta por um prefácio

²¹ Aqui nos referimos às *paruchiae* monásticas irlandesas. Estas eram comunidades eclesiásticas formadas por monastérios, igrejas e terras relacionadas entre si. Eram compostas por um monastério principal, que controlava e recebia tributos de outras instituições menores. Tal estrutura refletia relações de dependência que se davam entre grupos familiares e/ou poderes seculares. Sobre as *paruchiae*, Cf: MCCONE, Kim. An Introduction to Early Irish Saints' Lives. **The Maynooth Review / Revieú Mhá Nuad**, Maynooth, v. 11, p. 26-59, 1984. p. 31.

²² Sobre o papel das hagiografias nas disputas entre as *paruchiae* irlandesas, Cf. Ibidem. p. 30.

²³ Trabalhamos nessa pesquisa com a tradução da VSB do latim para o inglês realizada pelos professores Sean Connolly (Queen's University – Belfast) e Jean-Michel Picard (University College Dublin). Cf: CONNOLLY, Sean; PICARD, Jean-Michel. Cogitosus: Life of Saint Brigit. In: CONNOLLY, Sean. Cogitosus's Life of Saint Brigit: Content and Value. **Journal of the Royal Society of Antiquaries of Ireland**, Dublin, n. 117, p. 5-27, 1987. p. 11-27.

²⁴ BITEL, Lisa. Body of a saint, story of a goddess: origins of the Brigidine tradition. **Textual Practice**, Londres, v. 2, n. 16, p. 209-228, 2002. p. 210.

²⁵ Há uma hipótese na qual Brígida seria uma divindade celta que teria sido transformada em uma santa cristã durante o processo de conversão das populações nativas irlandesas. Uma síntese desse debate pode ser encontrada no artigo supracitado de Lisa Bitel. Cf: Ibidem. p. 209-211.

²⁶ Um dossiê sobre os muitos manuscritos e as versões impressas da VSB pode ser conferido em artigo de Mario Esposito. Cf. ESPOSITO, Mario. On the earliest Latin life of Saint Brigit of Kildare. **Proceedings of the Royal Irish Academy**, Section C: Archaeology, Celtic Studies, History, Linguistics, Literature, v. 30, p. 307-326, 1912/1913.

²⁷ Utilizamos a tradução da VSC do latim para o inglês do professor Richard Sharpe, da Universidade de Oxford. Esta foi elaborada a partir da edição de Anderson & Anderson, publicada em 1961, que contém o texto em latim na íntegra e é amplamente utilizada pela historiografia. Cf: SHARPE, Richard (Ed.). **Adomnán of Iona: Life of St. Columba**, London: Penguin Books, 1995. (Livro digital); ANDERSON, Alan Orr; ANDERSON, Marjorie Ogilvie (Ed.). **Adomnan's Life of Columba**, 2. ed. Oxford: Clarendon, 1991.

²⁸ CHARLES-EDWARDS, Thomas. **Early Christian Ireland**. Cambridge: Cambridge University, 2000. p. 282.

²⁹ SHARPE, R. Op. Cit., p. 23-24.

³⁰ MCCONE, K. Op. Cit., p. 30.

introdutório; uma seção nomeada “segundo prefácio”, que descreve alguns milagres; e uma sequência de incidentes organizados em três categorias: profecias (Livro I, com cinquenta capítulos), milagres (Livro II, com quarenta e seis capítulos) e aparições angélicas (Livro III, com vinte e três capítulos).

A VSP³¹ narra a vida de Patrício, bispo bretão que atuou como missionário na Irlanda no século V. Foi escrita por Muirchú Moccu Macthéni na segunda metade do século VII, encomendada pelo bispo Áed de Sléibte. De acordo com Kim McCone, o objetivo do hagiógrafo era reivindicar o estatuto da igreja de Armagh como o centro da *paruchia* de Patrício e principal igreja da Irlanda, e para isso ele buscou recontar as origens da Igreja irlandesa creditando a Patrício a cristianização de toda ilha.³² Já Daniel Binchy argumenta que o texto se concentra na fundação de Armagh por Patrício e em suas relações com a monarquia de Tara.³³ O texto é composto de um prólogo, um prefácio acompanhado de uma lista de capítulos, e dois livros, o primeiro com vinte e seis capítulos e o segundo com catorze. Uma cópia do manuscrito foi preservada com outros textos patricianos no livro de Armagh, compilado na Irlanda e datado do século IX.

Análise comparativa: o druida nos textos hagiográficos

Inicialmente, devemos considerar que, em todos os documentos, os clérigos utilizam o termo *magus* (plural *magi*) para se referir aos atores sociais que a historiografia considera como druidas no contexto da Irlanda.³⁴ Dessa forma, visto que esta pressupõe a existência deste grupo nas sociedades da Irlanda pré-cristã, a palavra *magus* veio a ser traduzida como “druida” pelos editores contemporâneos dos textos hagiográficos irlandeses.³⁵ Richard Sharpe argumenta que esta era uma possível tradução para o latim da palavra irlandesa *druí*.³⁶ Contudo, o uso do termo *magus* pode também estar relacionado a um esvaziamento do simbolismo e da função social dos druidas nas hagiografias, que os reduz em sua narrativa a feiticeiros e praticantes de artes mágicas.

A frequência com que os druidas aparecem nas vidas de santo varia de um documento para o outro. Na VSB, observamos a atuação de um druida apenas no capítulo 31. Na VSC, os *magi pictos* estão presentes ou são mencionados nos capítulos 1 e 37 do Livro I; e em 11, 17, 32, 33 e 34 do Livro II, não havendo referências a eles no Livro III. Na

³¹ A VSP foi traduzida do latim para o inglês e comentada por Ludwig Bieler em 1979. O texto original em latim editado por ele e a sua tradução para o inglês estão presentes no endereço eletrônico <www.confessio.ie>, relativo ao projeto The Saint Patrick’s Confessio Hypertext Stack, coordenado pelo pesquisador Anthony Harvey, da Royal Irish Academy. Cf: BIELER, Ludwig. The Patrician Texts in the Book of Armagh. **Scriptores Latini Hiberniae**, Dublin, n. 10, p. 62-123, 1979.; HARVEY, Anthony; FISCHER, Franz (Ed.). **The Saint Patrick’s Confessio Hypertext Stack**. Dublin: [s.n.], 2011. Disponível em: <www.confessio.ie>. Acesso em: 08 dez. 2017.

³² MCCONE, K. Op. Cit., p. 33-34.

³³ BINCHY, Daniel. Patrick and his biographers: ancient and modern. **Studia Hibernica**, Dublin, n. 2, p. 7-173, 1962. p. 59.

³⁴ Visto isso, vale destacar que o termo latino *druides* utilizados pelos autores clássicos dos séculos I e II a.C. para a Gália céltica, não consta na documentação analisada.

³⁵ Richard Sharpe em sua edição da VSC optou por traduzir *magus* como *wizard*, pois estes eram pictos, e não irlandeses. O autor argumenta que se sabe muito pouco sobre a religião dos pictos antes da cristianização, e não é possível afirmar se havia druidas entre eles. Mantivemos este documento na nossa comparação devido às aproximações dos *magi pictos* com os druidas retratados na VSP, como argumentaremos a seguir. A partir desse ponto, faremos no texto uma distinção entre estes e os druidas irlandeses apresentados na VSB e na VSP.

³⁶ SHARPE, R. Op. Cit., p. 596.

VSP, o druida aparece no prefácio,³⁷ e nos capítulos 10 a 12, 14 a 17, 19 e 20 do primeiro livro, e não figura em nenhum capítulo do segundo.

Na VSB, o druida é apresentado apenas como um homem “pagão” que mora nas proximidades do moinho do monastério de Brígida. Já na VSC, os *magi pictos* são também associados à religião nativa, mas são membros da corte do rei Bridei. Um deles, Broichan, é dono de escravos e pai adotivo do rei, o que indica sua elevada posição social.³⁸ Este mesmo personagem é capaz de controlar os ventos e produzir neblina,³⁹ possuindo, portanto, poderes sobrenaturais.

Na VSP, por sua vez, os druidas também estavam relacionados à monarquia e à religião nativa, e estavam entre os membros privilegiados da corte do rei de Tara, Loíguire.⁴⁰ Os dois druidas apontados como favoritos do rei eram poetas e possuíam o dom da profecia.⁴¹ Ao lado disso, os druidas aconselhavam os reis,⁴² e, assim como os *magi pictos*, eram capazes de mudar as condições do tempo, produzindo neve e neblina.⁴³ Eles participam, juntamente com o rei, nobres e poetas, de um banquete em Tara, que, de acordo com a hagiografia, possuía um significado religioso, ainda que caracterizado no texto como uma forma de “paganismo” e “idolatria”.⁴⁴

Podemos então, por meio da comparação, observar aproximações entre os druidas de Muirchú e os *magi* representados por Adomnán, que destacam sua associação com a religião nativa e com a ordem estabelecida antes da chegada do cristianismo, em virtude do seu vínculo com as monarquias “pagãs”.

Outro aspecto que os aproxima são as artes mágicas que eles executam. Jacqueline Borsje aponta que o objetivo da magia nas hagiografias é sempre destrutivo, e por isso as artes dos druidas são designadas como *ars diabolica* (artes do demônio) ou *maleficia* (ações maléficas).⁴⁵ Algumas vezes os demônios são explicitamente identificados como a fonte de conhecimento sobre essas práticas e do poder mágico dos druidas.⁴⁶ Bernardette Filotas afirma que, para os autores cristãos, a intervenção dos demônios era o que levava à eficácia da magia.⁴⁷ Dessa forma, o druida se insere no discurso negativo da Igreja que depreciava as religiões autóctones, suas práticas e deuses, reduzindo-as a “paganismo” e “superstições”,⁴⁸ sendo desqualificado em relação ao seu conhecimento e poder, e representado como um feiticeiro, e não como uma autoridade religiosa.

³⁷ Neste item da *vita* é relatado o período da vida de Patrício em que ele foi escravo de um druida na Irlanda (VSP, pref., par. 6).

³⁸ VSC, livro II, capítulo 33.

³⁹ VSC, livro II, capítulo 34.

⁴⁰ VSP, livro I, capítulo 10: 2; capítulo 15: 2; 5-6; capítulo 19: 1

⁴¹ VSP, livro I, capítulo 10, parágrafos 3-7. A associação entre druidas e a arte da profecia também está presente no capítulo 14 do livro I, em que Muirchú fala sobre os *magis profetis* de Brega.

⁴² VSP, livro I, capítulo 16: 3.

⁴³ VSP, livro I, capítulo 20: 3-7.

⁴⁴ VSP, livro I, capítulo 15: 1-2.

⁴⁵ BORSJE, Jacqueline. Witchcraft and magic. In: DUFFY, Séan (Ed.). **Medieval Ireland: an Encyclopedia**. Nova York: Routledge, 2005. p. 519.

⁴⁶ VSC, livro II, capítulo 34; VSP, livro I, capítulo 20: 6

⁴⁷ FILOTAS, B. Op. Cit., p. 21.

⁴⁸ Um estudo sobre a temática do “paganismo” e das “superstições” nas hagiografias pode ser encontrado no livro “História das Superstições”, de Jean-Claude Schmitt. A partir dessa leitura podemos perceber a influência das hagiografias continentais, especialmente as do Reino Franco, na construção da narrativa irlandesa sobre as relações entre cristianismo e religiões nativas ao longo de seu próprio processo de cristianização. Cf. SCHMITT, Jean-Claude. Do paganismo às superstições. In: _____. **História das Superstições**. Lisboa: Publicações Europa- América, 1997. p. 27-45.

Borsje sinaliza que, nas hagiografias, os druidas e a magia são descritos como uma antítese em relação aos santos e aos milagres; os primeiros representando o mal e os segundos, o bem.⁴⁹ Os atos sobrenaturais executados por ambos podiam ser similares, mas enquanto os milagres eram a manifestação do poder divino por intermédio dos santos,⁵⁰ a magia era resultado de uma intervenção demoníaca. Um tema recorrente tanto na VSC quanto na VSP é o embate violento entre os *magi*/druidas e o santo, em que o segundo sempre saía vencedor.⁵¹ O triunfo dos missionários sobre os “pagãos” possuía uma enorme carga simbólica, pois mostrava a religião nativa subjugada ao poder do cristianismo. Apresentar um “paganismo” forte também foi um recurso hagiográfico para engrandecer ainda mais a vitória de Columba e Patrício, e consequentemente o poder da nova religião.

De acordo com Thomas Charles-Edwards, os hagiógrafos retrataram os druidas como os principais adversários do trabalho dos missionários e do estabelecimento do Cristianismo na Irlanda.⁵² Segundo Clare Stancliffe, os druidas constituíam uma oposição forte e coerente à evangelização.⁵³ Contudo, no século VII, a Igreja já estava fundamentada e havia se expandido por toda a ilha, as *paruchiae* monásticas atingiram seu apogeu e os membros da hierarquia eclesiástica já estavam incorporados à estrutura sócio-política irlandesa. Nesse contexto os autores cristãos buscaram apresentá-lo como triunfante frente à religião nativa e antiga ordem que nela se baseava.

Ao contrário das outras hagiografias analisadas nesse trabalho, o druida que aparece na VSB é uma forma de mostrar para as audiências uma imagem de um “paganismo” decadente frente a um cristianismo vencedor. O druida é um homem “pagão”, desonesto e aparentemente isolado e excluído da comunidade. Ele tenta moer seu milho no moinho do santuário de Brígida, mas este para e só volta a funcionar quando o moleiro retira o grão do druida e coloca novamente o milho do mosteiro.⁵⁴ Stancliffe argumenta que, no século VII, os druidas e a religião nativa ainda não haviam desaparecido da ilha.⁵⁵ Portanto, a figura desse ator social nas vidas de santos do período contribuía para transmitir uma mensagem depreciativa sobre os cultos e deuses autóctones, e reforçava a ideia de um Cristianismo vitorioso e de uma Irlanda cristã que havia superado seu passado “pagão”.

Considerações finais

Nas hagiografias podemos perceber a importância política dos druidas nos reinos da Irlanda pré-cristã, e acessar indícios a respeito das funções que desempenhavam nessas sociedades. Contudo, devemos considerar que as vidas de santos são textos cristãos, e por isso a figura do druida foi construída de forma a se enquadrar em uma narrativa de valorização do Cristianismo e da Igreja que desqualificava as religiões nativas e seus atores sociais, a partir de um discurso negativo associado à ideia de “paganismo”.

Para muitos autores, a presença dos druidas nas hagiografias é um atestado da sua

⁴⁹ BORSJE, J. Op. Cit., Loc. Cit.

⁵⁰ VAUCHEZ, André. Santidade. In: ENCICLOPÉDIA Einaudi. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1987. V. 12, p. 294.

⁵¹ VSC, livro II, capítulo 34; VSP, livro I, capítulos 17: 4-6, 20: 1-13.

⁵² CHARLES-EDWARDS, T. Op. Cit., p. 190-191.

⁵³ STANCLIFFE, C. Op. Cit., p. 400.

⁵⁴ VSB, capítulo 31: 8-10.

⁵⁵ STANCLIFFE, C. Op. Cit., p. 402.

existência no contexto irlandês. Por outro lado, a leitura crítica desses textos pode muito nos dizer sobre os usos políticos de determinados temas presentes no texto hagiográfico. Os druidas no século VII haviam perdido seu prestígio e já não constavam mais entre os grupos privilegiados da hierarquia social irlandesa. Eles aparecem nas hagiografias para, por meio de um discurso antitético, construir a memória de Patrício e Columba como grandes nomes da cristianização da Irlanda; e assim solidificar a ideia do êxito de uma nova ordem, fundamentada no Cristianismo. A imagem do druida na VSB, que remete à marginalização, também contribui para esse objetivo, ao relatar sua impotência frente ao poder de Brígida e a força de sua comunidade.

TIPOS SOCIAIS E COMPORTAMENTAIS FEMININOS EM *A DEMANDA DO SANTO GRAAL*

Claudienne da Cruz Ferreira¹ - (BIC-UEMA-FAPEMA)

Introdução

A Demanda do Santo Graal é uma novela de cavalaria cristianizada francesa escrita durante o século XIII e que ainda em meados do século penetra em Portugal. A narrativa é centralizada na figura de rei Artur e dos cavaleiros da tábua redonda, compondo o que os literatos denominam de Matéria da Bretanha.

O relato volta-se para a figura de rei Artur e dos seus cento e cinquenta cavaleiros que se aventuram na busca pelo Santo Graal, vaso sagrado utilizado por Cristo na Última Ceia e no qual José de Arimatéia recolheu o sangue vertido pelo Messias na Cruz. Essa demanda busca restituir a prosperidade ao reino, servindo também de elemento de distinção entre os cavaleiros.

A Demanda do Santo Graal tem como atores principais as figuras masculinas dos cavaleiros, porém há na narrativa uma grande quantidade de personagens femininas que oscilando entre boas e más tornam-se elemento de diferenciação entre os eleitos e os pecadores.

A Demanda nos apresenta diferentes tipos sociais dentro da narrativa e será sobre este aspecto que iremos tratar durante a construção deste artigo. Partindo das representações das classes mais elevadas, as rainhas, que nem sempre desempenham os papéis sociais de conduta comportamental imposto pelo discurso religioso e laico.

Buscamos dentro deste trabalho lançar um olhar sobre as representações que pairam sobre as mulheres, gesticuladas entre os modelos e contra modelos presentes na narrativa. Este trabalho tem o intuito de contribuir para o estudo do gênero, dentro do pressuposto apresentado por Scott (1989) que compreende o gênero como sendo “o saber que estabelece significados para as diferenças corporais”.² O estudo de gênero recusa o determinismo biológico e a imagem de que a distinção sexual é natural, total ou invariante, contrariando assim as disputas entre macho e fêmea.

Trataremos também das personagens que adotam um modelo de vida celibatária, vivendo em conventos ou emparedadas na busca pela salvação, representantes estas das camadas religiosas que estavam em alta durante o século XIII e nos séculos seguintes. As representantes do povo, como no caso da mãe de Artur, o pequeno que abordaremos mais detalhadamente durante a construção e levantamento das hipóteses argumentativas.

As damas da nobreza

Representantes do estamento social mais elevado, a imagem da rainha compõe um modelo comportamental a ser seguido pela sociedade. Na visão religiosa enquanto esposa do monarca deveria desempenhar um papel de auxiliadora e jamais trazer problemas ou

¹ Bolsista PIBIC/FAPEMA/UEMA sob a orientação da professora Dr.^a Adriana Zierer (UEMA/*Mnemosyne*).

² SCOTT, Joan. **Gênero**: uma categoria útil de análise histórica. Tradução Christine Rufino DABAT e Maria Betânia Ávila. Nova York: Columbia University, 1989. p. 13. Disponível em: <<http://disciplinas.stoa.usp.br/mod/resource/view.php?id=110109>>. Acesso em: 08 set. 2014.

provocar desavenças dentro do reino. Sua conduta deveria ser admirada pelo povo, pois desempenharia uma função maternal para seus súditos.

Mas, se analisarmos o caso das rainhas Genevra e Isolda na Demanda, deparamo-nos com contradições a este modelo ideal, posto que, mesmo sendo admiradas enquanto boas senhoras e fonte de bons conselhos, as duas rainhas possuem comportamentos deploráveis e que mancham a honra dos maridos, e por consequência, trazem grandes desgraças ao reino.

A rainha Genevra é a esposa de rei Artur, porém tem um caso amoroso com um dos cavaleiros por quem o marido tinha mais afeto, o cavaleiro Lancelote. Esposa adúltera representa um problema à ordem. Pois, suas ações tornaram-se causa da fragmentação da cavalaria e por consequência do reino, elementos estes que corroboram com o olhar misógino que perpassa as representações femininas.

Rei Artur fora informado por seu sobrinho Agravaim da traição da esposa com o cavaleiro e aproveita a desculpa de sair em uma caçada para armar uma emboscada aos amantes. Lancelote e Genevra nem desconfiam e acabam por serem descobertos. Lancelote consegue fugir com vida, deixando para trás a rainha. O rei pede ao conselho que lhe ajude a decidir a punição da rainha, os quais decidem que deve ser queimada em uma fogueira. Esta condenação não foi vista com bons olhos pelo povo, pois ao passo da procissão que levava sua rainha a condenação, estes bradavam:

Ai, boa senhora e de boa aparência e mais cortês e mais educada que outra mulher, **em quem acharão depois os mais pobres conselho e piedade?** Ai! rei Artur, que a fazes por deslealdade e bravura matar, pesar ainda te sobrevenha e sejas por isto destituído do reino, e os traidores que te levaram a fazer ainda morram de má sorte!³ (Grifo nosso).

As exaltações da virtude de boa conselheira parecem elementos contraditórios a conduta de uma mulher cujo vício tornou-se explícito após descoberto o adultério. Logo, somos levados a questionarmos a disparidade das informações. E a previsão do povo sobre a destruição do reino parece partir de um olhar diferenciado diante do contexto, pois não é a traição da rainha que é visto como causa da futura dissolução do reino e sim a ação do rei em vingar a honra.

A noção de deslealdade é tida como definidora das ações do rei e seus conselheiros, ficando para a rainha somente os adjetivos que exaltam sua superioridade física “cortês e bem educada”, assim como as virtudes morais de boa conselheira e piedosa.

Tal atitude ambígua diante de uma adúltera e sua posterior aceitação por Artur mostram a possibilidade de nuances na dicotomia Eva/Maria, mesmo numa obra de caráter profundamente cristão, como a Demanda, que possuía um forte objetivo de doutrinação da sociedade.⁴

O adultério além de corromper uma união sacralizada por Deus e tão ferozmente

³ MEGALE, Heitor. *A Demanda do Santo Graal (DSG)*. São Paulo: T.A. Queiroz; Edusp, 1989. p. 479.

⁴ ZIERER, Adriana. *Imagens Femininas n'A Demanda do Santo Graal*. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, 25., 2009, Fortaleza. *Anais...* Fortaleza: Anpuh, 2009. p. 06.

defendida por seus representantes compõem um perigo para o núcleo familiar, ao pôr em risco a introdução de um bastardo. Na narrativa e em relação aos casos estudados este perigo não ocorre, pois ambas as rainhas adúlteras parecem ser estéreis.

Isolda é uma rainha que tem um caso amoroso com Tristão, sobrinho de seu marido, rei Mars, sendo fonte de destruição do reino e da linhagem. Quando descoberto o adultério e decidida à punição o povo parece não ter a mesma coragem que os súditos de Artur, pois mesmo sendo contra punição, temiam confrontar rei Mars em defesa de Isolda.

Entre as boas representantes deste segmento social a narrativa apresenta a Rainha Helena e outra rainha cujo nome também é Genevra. A rainha Helena é a mãe de Lancelote e que durante um sonho tido pelo cavaleiro a boa senhora lhe repreende por viver em adultério com a rainha Genevra.

As santas: as representantes religiosas e mulheres enclausuradas

Nos séculos XII e XIII a santidade deixou de estar associada à classe social e a ocorrência de milagres, e passou a estar relacionada à moralidade e estilo de vida, tendo o exemplo de Cristo como modelador dos comportamentos dos novos santos. Esta transformação na santidade favoreceu a ampliação e conseqüentemente a criação de novos santos, mesmo que a Igreja tenha tentado durante os fins do século XII, controlar essa efervescente criação do povo.⁵

O santo “é alguém que se abstém de tudo aquilo de que os outros homens desfrutam, praticando a castidade e o ascetismo a um nível extremo e vivendo na penúria física e na renúncia”.⁶ Estes heróis ou heroínas servem de modelos de conduta, exemplos de fé e de vida santa, devem ser seguidos e por meio dos quais as massas vêm à intermediação da vida terrestre com a esfera divina. O santo, portanto, torna-se um mensageiro, um intermediário entre as pessoas e Deus.

Le Goff ressalta que com o culto a Virgem em alta durante o século XIII, teve grande efervescência por ser esta a mãe do filho de Deus, sobrepõe aos demais santos. Posto que, estes estão relacionados a determinados tipos de milagres, enquanto que a mãe do rei dos reis se sobrepõe aos demais santos. Pois, “a Virgem é uma generalista do milagre. Ela é competente em todos os problemas dos homens e das mulheres e, melhor ainda, eficaz”.⁷

A adoção da vida de mendicância foi difundida a partir dos exemplos de São Francisco, que mesmo inicialmente causando certo temor por parte dos religiosos a esta adoção de vida que mistura a pureza da vida celibatária com a vivência das relações com o mundo. Este mundo que para os clérigos e moralistas representam o domínio das práticas pecaminosas, luxuriosos, propicio as tentações dos pecados.

São Francisco de Assis defende que a relação com Deus deve se dá pela inclusão com o mundo, fonte da criação divina, através da valorização da natureza e da vivência plena da abnegação das coisas materiais. Este novo modelo de vivência da fé representou um novo olhar dado às práticas, com teor ainda mais forte de mortificação do corpo para salvar a alma, esta sim de valor inestimável para Deus. É importante compreender que o corpo é tido como um invólucro da alma.

As personagens que buscam a total pobreza são as representantes das mais belas

⁵ LE GOFF, Jacques. Introdução. In: _____. **O homem Medieval**. Lisboa: Presença, 1989.

⁶ VAUCHEZ, André. O Santo. In: LE GOFF, Jacques. **O homem Medieval**. Lisboa: Presença, 1989. p. 224.

⁷ LE GOFF, Jacques. **As raízes medievais da Europa**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007. p. 112.

virtudes femininas. Abnegar-se de uma característica da vaidade feminina é exaltada pela narrativa, compondo um importante elemento de identificação do olhar religioso sobre os elementos tidos como de elevação espiritual para as mulheres.

Pois como bem ressalta Rivair Macedo⁸ em seu artigo “As faces das filhas de Eva: os cuidados com a aparência num manual de beleza do século XIII”, a busca por prazeres físicos e os cuidados excessivos com a aparência são tidos pelos religiosos como graves defeitos morais. Sendo representações dos vícios da vaidade e a luxúria que deveriam ser combatidos.

A abadessa aparece na narrativa quando Lancelote faz de Galaaz cavaleiro. A religiosa criou o jovem donzel e o instruiu dentro da moral cristã, que aparece na narrativa durante toda a narrativa. Essa função da abadessa cumpre o papel comportamental esperado para as religiosas.

Contrapondo-se ao modelo comportamental esperado das religiosas, uma monja representa os problemas das mulheres que mesmo estando em conventos poderiam causar. Essa personagem foi rechaçada por Lancelote em virtude do amor do cavaleiro pela rainha Genevra. Desolada a donzela se enclausurou no convento e quando encontrou sua rival ali, Genevra, tramou uma mentira que causou a morte da rainha.

Nessa personagem da monja podemos identificar a crítica que os clérigos faziam às pessoas, principalmente as mulheres, que refugiavam-se nos conventos para escapar de ter que tomar por esposo alguém que não fosse de sua escolha, mais uma vez a romantização das relações entre homens e mulheres vistas como fonte de discórdia e danação pelos religiosos, visão que é reforçada na Demanda, devido ao forte caráter cristão desta obra.

A escolha pela vida religiosa deveria pautar-se na busca por tornar-se esposas de Cristo e por isso seus corações não deveriam ser devotados a nenhum outro homem, posto que, em um jogo do destino, como aconteceu com Genevra, obrigando-a a abrigar-se no convento, foi para o coração rancoroso da monja a oportunidade para a vingança.

As representantes das classes sociais mais baixas

A mãe de Artur, o pequeno, é uma personagem interessante para analisarmos algumas características sociais da Idade Média. Como era bastante presente no imaginário medieval e fortemente ressaltado nos sermões dos clérigos, não se devia deixar as mulheres sozinhas. Andar sem companhia masculina de um membro de sua família poderia significar fonte de grandes problemas e desonra, e é isto o que aconteceu a esta personagem.

Um dia após se perder de seu grupo, o rei Artur encontrou uma donzela próxima a um lago, aproximou-se dela e começou a conversar, encantado por sua beleza tomou a menina a força fazendo-lhe um filho.⁹ Quando o pai da donzela se aproxima e encontra a

⁸ MACEDO, José Rivair. As faces de Eva - os cuidados com a aparência num manual de beleza do século XIII. **Revista História**, São Paulo, v. 17-18, p. 293-314, 1998-1999. Disponível em: <<http://www.ufrgs.br/gtestudosmedievais/artigos/ornatus.pdf>>. Acesso em: 16 set. 2015.

⁹ “E depois, dirigiu-se à donzela e saudou-a; ela se ergueu para ele e saudou-o muito apropriadamente; e o rei se sentou e ela também, e começaram a conversar, e acho-a o rei tão sisuda e de tão boa palavra, que maravilha era, e agradou-se tanto dela, que **dormiu com ela à força**. E ela, que era menina e ainda não sabia de tal coisa, começou a gritar enquanto ele deitava com ela, mas não lhe houve proveito, porque, ainda assim fez o rei o que quis e fez nela um filho”. Cf. MEGALE, H. Op. Cit., p. 280. (grifo nosso).

jovem chorando exige que lhe conte o que aconteceu ou promete que a mataria.

O ódio pelo ato de humilhação à família faz com que o pai da donzela queira vingarse, porém suspeita que o agressor seja seu senhor, rei Artur. Buscando reparar sua ação o rei Artur promete arranjar um bom casamento para a jovem, mas seu pai não aceita, prevendo que já estivesse grávida.

Podemos perceber que as mulheres estavam suscetíveis a diferentes tipos de violência, como a sexual cometida por rei Artur, ou mesmo a violência sofrida pelo pai que utilizando-se do direito paterno sobre vida e morte dos filhos a ameaçou caso não revelasse o que havia acontecido.

Além destas características do papel social e como esses corpos eram vistos e controlados socialmente, podemos ressaltar o arranjo de casamento proposto por rei Artur como reparação ao dano causado, não a donzela, posto que mesmo em meio aos seus choros da donzela ele tenha violentado, mas a relação entre homens tidos como iguais.

O senhor podia indicar um bom casamento à donzela e assim elevar a linhagem da família, o que às vezes poderia ser visto como vantajoso para o chefe da família. Porém neste caso, mesmo sabendo que o rei não restituiria a honra da filha, o cavaleiro escolheu esperar e certificar-se de que ela não estava esperando um filho de rei Artur, que com um casamento apressado com outro cavaleiro não garantiria certeza.

Tipos marginais

Entre os tipos sociais que estavam à margem da sociedade identificamos na narrativa duas representantes: a donzela leprosa e uma mulher infiel (moura). A donzela leprosa ficava enclausurada em uma câmara separada da estalagem. Por possuir uma doença carregada de imaginários, entre eles a causa da doença - tida como fruto de atos de luxúria praticado pelos pais em períodos interditos -, o próprio medo do contágio desta doença tão temida e sem cura na Idade Média, ou mesmo a partir dos imaginários construídos a partir dos exemplos de São Francisco, eram vistos como fonte de obtenção da graça divina por meio das ações de caridade estendida ao leproso. A ambiguidade com que o leproso passa a representar no imaginário medieval durante o século XIII é um importante exemplo das transformações e ressignificações que estavam ocorrendo.

Durante uma visita que a irmã de Persival fez a doente da estalagem indagou-lhe se acreditava ficar curada e esta revela que um ermitão afirmou que isto aconteceria por meio da vestimenta do cavaleiro do Graal. Após ouvir essa revelação a irmã de Persival disse-lhe:

Ora fica alegre, porque bem vos aconteceu, porque o bom cavaleiro, de quem vos falou o ermitão, aqui está; agora rogai que cuide de vós.

Quando a donzela doente isto ouviu estendeu suas mãos para o céu e disse:

-Ai, Jesus Cristo, Rei de piedade! Tem mercê de mim e apraza-te que sare.¹⁰

O comportamento da donzela de viver enclausurada para não contaminar outras

¹⁰ Ibidem. p. 214-215.

peçoas, mantendo a fé de que pode ser curada pelo cavaleiro do Graal são elementos que fazem desta personagem um exemplo positivo de comportamento.

A donzela “infel” (moura) aparece na narrativa quando os cavaleiros a levaram para a corte de rei Artur como espolio de guerra. Esclabor contou para Galaaz e Boorz como conheçera a donzela infel e fez dela sua esposa:

Naquele dia que vos digo, aconteceu que trouxeram cavaleiros a corte uma **muito formosa donzela, filha de um gigante** que naquele dia mataram numa montanha, e quando a deram ao rei, perguntaram-lhe se queria ser cristã, e lhe dariam terra rica e bom cavaleiro por marido. **E ela disse que antes queria morrer de qualquer morte, a ser cristã.** E por isso não houve cavaleiro que a quisesse pedir ao rei, senão eu, que não era cristão.¹¹ (grifos nossos)

A donzela pagã não foi escolhida pelos cavaleiros da corte de Artur por ser pagã e por isso vista com um olhar de desprezo por parte destes, que representam o olhar da Cristandade sobre os não cristãos. Somente um cavaleiro igualmente pagão a aceita por esposa, exatamente por ser igual a ele. A narrativa não nos dá muitas informações sobre esta personagem somente que era pagã, casou-se com um cavaleiro pagão e teve doze filhos, entre eles o cavaleiro Palamades, que mais tarde se converte ao cristianismo.

Outras personagens

Damas e donzelas tem a função de acompanhar a rainha, pois desde o começo da narrativa encontramos a menção da rainha em companhia de seu grupo de mulheres. E quando se exila no convento para se esconder de Morderete e seus filhos, ela vai em companhia de uma de suas donzelas de companhia.

Quadro 1: Tipos sociais e comportamentais em *A Demanda do Santo Graal*

Tipos sociais	Negativos	Positivos
Rainhas	Rainha Genevra, Isolda.	Helena e outra rainha Genevra.
Religiosas	Monja.	Tia de Persival e abadessa.
Povo	Mãe de Artur, o pequeno.	-
Marginais	Mãe de Palamades.	Donzela leprosa.

Fonte: A autora (2017)

As rainhas Genevra e Isolda representam o comportamento negativo presente na realeza, pois enquanto adúlteras, suas ações recairiam em grande mal aos seus maridos e ao reino. A destruição dos reinos tem ligações diretas com os comportamentos destas, pois não caberia a elas ser somente belas senhoras, como são definidas nas narrativas, mas também deveriam agir com respeito e devoção aos seus maridos, como cabia todas

¹¹ Ibidem. p. 108.

as boas esposas. O fator que torna ainda mais agravante seus comportamentos é o fato de serem esposas de reis e, portanto, suas ações deveriam servir de exemplo para todos os súditos que as teriam como exemplo de virtudes e comportamento ideal.

Cumprindo esse papel de boas senhoras, com devoção aos seus senhores, o celestial e terreno, as rainhas Helena, mãe de Lancelote, e outra rainha Genevra, parenta do cavaleiro Persival, exercem na narrativa o exemplo ideal de senhora da nobreza. A rainha Helena aparece no paraíso ao lado de seu marido, rei Bam de Benoic, e repreende seu filho Lancelote por viver em pecado com a esposa de rei Artur. Aconselhando-o a se arrepender de seus pecados e buscar servir a Deus. Ressaltando seus atributos de boa senhora, por estar no paraíso, espaço dos eleitos, e por cumprir seu papel de boa conselheira.

A rainha Genevra, parenta de Persival, é descrita como boa senhora e muito amada por Nosso Senhor, sendo alimentada com a hóstia celeste e provocando muitos milagres de cura em sua lápide. Os atributos de boas senhoras sobrepõem-se a morte, mantendo-os no serviço de cura graças ao reconhecimento e concessão de nosso Senhor para provar o valor da rainha que fora injustiçada pelos filhos.

Enquanto a monja representa os desvios de conduta cristã esperados de uma religiosa, a abadessa e a tia de Persival servem de modelos de servidão e busca da vivência do serviço de Cristo. Cuidar, aconselhar, repreender os desvios morais, viver em oração e penitência, purgar seus pecados e dividir seu alimento com aqueles que necessitam são os atributos presentes nas personagens que as destacam enquanto ideal religioso.

A mãe de Artur, o pequeno representa uma donzela imprudente, deixando ressaltar o olhar misógino medieval sobre as mulheres e principalmente as donzelas. Sofrer o defloramento é apresentado enquanto consequência de sua má escolha de deitar-se sozinha a beira do lago. Cabendo pois, aos homens buscar uma solução para essa situação, com a proposta de um arranjo de casamento com bom cavaleiro. Entretanto, a possibilidade de ser avô do filho de rei Artur agrada muito mais ao pai da jovem. Gravidez que foi comprovada depois de algum tempo.

A donzela leprosa é um exemplo positivo de comportamento por viver de forma reclusa, em constante oração a Deus e com fé de que será curada. Enquanto que a filha de gigante, esposa de Esclabor, é rechaçada por renegar a fé cristã, sendo somente aceita pelo cavaleiro pagão com quem teve doze filhos dos quais a besta ladradora matou onze. Mortos no paganismo sem que a luz do cristianismo lhes garantisse a vida após a morte.

Na narrativa as amantes servem de exemplo de que os amores impuros, que mancham o santo manto das relações matrimônias, não tem um bom futuro, pois como Lancelote viu em sonhos, Tristão, Isolda e sua amada Genevra queimam no inferno por causa do pecado do adultério.

Conclusão

Observamos que mesmo pertencente a diferentes grupos sociais, o modelo comportamental que lhes é cobrado varia muito pouco, posto que das mulheres em geral esperavam a castidade, mansidão, obediência, servidão, e prudência. Estar sozinha era se colocar em situação de risco e só por isso a mulher já se tornava culpada do mal que lhe sobrevier, posto que esse mal pode ser para ela ou mesmo para a desonra da família.

As personagens que adotam o antimitelo comportamental em todos os grupos

analisados apresentam o que deveria ser combatido, posto que, representam a destruição de outro ou do próprio reino. De Isolda e Genevra adveio a destruição dos dois reinos, a desonra da linhagem e a morte de seus maridos. Da monja que representa as falhas no segmento religioso, representam aqueles que encontram no celibato um refúgio que não seja especificamente de caráter religioso e sim por causa de uma desilusão amorosa. Por ter sido rechaçada e encontrando sua rival ao seu alcance a monja trama uma vingança que causou a morte da rainha Genevra.

Da monja que representa as falhas no segmento religioso, está presente na obra a crítica aqueles que encontram no celibato um refúgio que não seja especificamente de caráter religioso e sim por causa de uma desilusão amorosa. Por ter sido rechaçada e encontrando sua rival ao seu alcance a monja trama uma vingança que causou a morte da rainha Genevra. O coração da monja é maldoso e carregado de ódio, contrariando o modelo ideal representado pela abadessa e a tia de Persival.

Em a mãe de Artur, o pequeno, identificamos as críticas ao comportamento das donzelas em querer mais liberdade para sair desacompanhada de um homem da família, por essa ação lhe sobreveio grande mal e desonra para a família. Desonra está resolvida dentro de acordo entre os homens, rei Artur e o pai da donzela que foi violada. Esta personagem irresponsável que se colocou em perigo e que necessita da tutela de homens para decidir seu destino, representando dentro da narrativa o estrato social mais baixo, que mesmo explorada pelo monarca precisa de sua proteção, seu destino está em suas mãos.

As marginais variam de acordo com seu grau de aproximação com o cristianismo, sendo fervorosa e temente a Deus, as graças divinas são alcançadas, mesmo no caso de uma doença lepra. Enquanto que o afastamento e negação a aceitar ser cristã torna-se fonte de grandes desventuras e danação.

A IDADE MÉDIA E OS LEPROSOS NA HAGIOGRAFIA DE SÃO FRANCISCO DE ASSIS.

Cleiton Batista de Oliveira (UERJ)

Como em qualquer sociedade a segregação é um movimento presente e na Idade Média não foi diferente. Muitos grupos foram discriminados e mais especificamente a partir do século XII. Pensar sobre as exclusões seus motivos e suas interações são um ponto para entender as sociedades. Dentre os grupos dos excluídos estão os leprosos, que são marcados pela sua doença.

A Idade Média é marcada pela precariedade de higiene, uma urbanização insalubre e baixo conhecimento sobre a medicina. Tais características tornaram a Europa cristã um lugar propício à proliferação de doenças como a lepra. Essa doença em especial faz dos infectados um grupo diferente na sociedade, o que tornou a lepra um caso específico representado na hagiografia. Para isso utilizaremos como referência documental a Legenda Maior de São Boaventura onde foi narrada a vida de São Francisco de Assis, porque entendemos o discurso hagiográfico como um discurso portador de um teor pedagógico para a sociedade.

Ao estudarmos a representação dos leprosos neste relato hagiográfico podemos identificar a relação existente entre a cristandade e os leprosos e a dualidade existente na sociedade medieval em relação ao tratamento dispensado a esse grupo, que oscila entre ser fortemente excluído e ser considerado um personagem de grande importância para o exercício da religiosidade.

A Lepra na Idade Média

A lepra já estava presente na sociedade desde a Alta Idade Média e é possível identifica-la nos relatos literários, como por exemplo, o que consta na obra Tristão e Isolda, onde Isolda, ao invés de ser morta pelo seu adultério, é entregue a um grupo de leprosos. Logo, fazia-se a clara relação entre a lepra e a morte. Tendo uma medicina baseada na tradição de Hipócrates e Galeano, a lepra assustou os medievais por todo o período.

A bactéria que causa a lepra é chamada de “*Mycobacterium leprae*”, podendo ser transmitida de forma respiratória ou através do contato das secreções do doente. A doença é expressa através de manchas na pele, atingindo os nervos, deformações no corpo e a voz.

Alguns historiadores veem o aumento dos casos de lepra no Ocidente como estando relacionado às Cruzadas, pois promoveriam um contato maior com os focos existentes Oriente Próximo, mas existem evidências de que a lepra já estaria na Europa antes das Cruzadas, através de esqueletos de leprosos e leis que mencionam a doença.¹ Para Bénéjac a lepra chegou à Europa a partir de tropas romanas vindas do Egito em 61 a.C.² Assim a doença instalou-se na cristandade e foi favorecida por uma medicina bastante frágil, uma vez que o estudo médico era baseado mais baseado na tradição antiga

¹ RICHARDS, Jeffrey. **Sexo, desvios e danação: as minorias na Idade Média**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993. p. 155.

² BÉNIAC, F. O medo da lepra. In: LE GOFF, Jacques (Org.). **As Doenças têm História**. Lisboa: Terramar, [s.d.], p. 127-128.

do que na experimentação, por isso os médicos não vão ter nos escritos antigos uma boa base para o tratamento da doença.³ O surto da doença surge nos séculos XII e XIII, motivado pelo movimento dos cruzados em relação ao oriente, mais também pelo aumento populacional e pela urbanização. A partir do século XIV, segundo Richards, houve uma diminuição do número de casos da doença. O autor identifica uma diminuição na quantidade de leproso nos leprosários, comparando e utilizando os relatórios comunicados e relatórios listando a quantidade de pacientes.⁴

A lepra acima de qualquer doença era entendida como a máxima expressão do pecado que invadia o corpo. Por isso a doença vai ter uma forte relação espiritual e religiosa em grande parte baseada no relato de Levítico. O capítulo 13 do livro descreve como deve ser feita a análise do doente para saber se se ele estava realmente leproso

Quando alguém tiver um inchaço, uma erupção ou uma mancha brilhante na pele que possa ser sinal de lepra, será levado ao sacerdote Arão ou a um dos seus filhos que seja sacerdote. Este examinará a parte afetada da pele, e, se naquela parte o pelo tiver se tornado branco e o lugar parecer mais profundo do que a pele, é sinal de lepra. Depois de examiná-lo, o sacerdote o declarará impuro.” Levítico 13:2-3⁵

Já o capítulo 14 do mesmo livro trata do processo de purificação e de separação do doente da comunidade.

Essa é a regulamentação acerca de qualquer tipo de lepra, de sarna, de mofo nas roupas ou numa casa e de inchaço, erupção ou mancha brilhante, para se determinar quando uma coisa é pura ou impura. Essa é a regulamentação acerca de qualquer tipo de lepra e de mofo.” Levítico 14:54-57⁶

Vai ser nesses relatos que os medievais vão basear suas ações quanto a doença e assim criar a ideia de impureza em relação ao doente. O leproso foi, então, representado como alguém tomado pelo pecado, impuro, digno de separação e que deveria lutar pela libertação da sua alma imunda.⁷ Entre os clérigos existia o pensamento de que o nascimento de um filho leproso era resultado de relações sexuais fora dos preceitos teológicos da época.⁸ A Igreja relacionou, cada vez mais, ato sexual ao pecado original e identificou a lepra como uma das principais consequências desse mal.

Os clérigos entendiam a lepra como um mal tão grande que o herege Henrique de Lausanne foi chamado de leproso, pelo monge Guilherme,⁹ ou seja, estabeleceu-se uma relação direta entre a heresia, considerada como o maior pecado medieval, e a lepra, nesse caso utilizada como uma metáfora para um comportamento herético.

³ RICHARDS, J. Op. Cit., p. 154.

⁴ Ibidem. p. 163.

⁵ BÍBLIA, A. T. Levíticos. In BÍBLIA: Nova Versão Internacional: a Bíblia do Século 21. São Paulo: Vida, 2000.

⁶ Ibidem.

⁷ LE GOFF, Jaques; TRUONG, Nicolas. **Uma história do corpo na Idade Média**. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2006. p. 107.

⁸ Ibidem. p. 40.

⁹ Ibidem. p. 108.

Segundo as orientações presentes no discurso clerical, os leprosos não tinham permissão de tocar em comidas, não podiam andar de pés descalços, não podiam ferver as roupas, tirar água dos poços.¹⁰ Nesse sentido os leprosários surgiram tanto como um local de acolhimento quanto como um instrumento de segregação dos leprosos. Eles tinham que se localizar a uma pedrada da cidade para que a prática da caridade fosse exercida impedindo o doente de entrar na cidade.¹¹ No III Concílio de Latrão foi estabelecida a proibição do contato dos leprosos com os sãos em lugares públicos e nos cultos, sendo determinada uma roupa distintiva, o uso de uma matraca, um cemitério separado e um ritual para a separação do leproso do restante da comunidade,¹² além de guetos, cemitérios e capelas especiais. Para J. Richards este concílio não estabeleceu a segregação dos leprosos, mas simplesmente autorizou e assumiu uma segregação já existente.¹³

Na primeira metade do século XIV a perseguição aos leprosos aumentou, pois havia rumores de que eles estariam, junto com os judeus e mulçumanos, armando um ato contra a cristandade. O plano era envenenar os poços de água, assim todos ficariam doentes e com isso os conspiradores assumiriam o poder da Europa. Em reação a essa suposta conspiração, houve uma série de atos de linchamento, fogueiras e morte dos leprosos, intensificando a segregação.¹⁴

A medicina e a Lepra

Na Antiguidade, a medicina hipocrática foi quem deu a base para o tratamento da lepra. Hipócrates e Galeno vão estipular um tratamento para a lepra, que se basearia numa dieta balanceada e no uso de diversas misturas como leite de cabra, vinagre morno e ou sulfato de cálcio.

Os físicos, como eram conhecidos os médicos na Idade Média, tinham dificuldade em reconhecer a lepra, pois, ela poderia inicialmente parecer com outras doenças dermatológicas. Como vimos anteriormente a lepra tem vários sintomas, mas alguns variam de paciente para paciente e isso causava uma dificuldade para se construir um padrão sobre a doença.

Durante o medievo a teoria dos quatro elementos ou dos humores foi muito difundida, assim o corpo humano era feito pelo equilíbrio dos quatro elementos, sendo eles: o sangue (ar), a fleuma (água), a bÍlis amarela (fogo) e a bÍlis negra (terra). Qualquer desequilíbrio nesse sistema causaria a doença, por isso quando as pessoas adoeciam a ideia era fazer esse sistema se equilibrar novamente. Essas ideias vão estar presente em físicos como Gilberto, o Englishman e Jordanus de Turre. Todos eles tinham como base a listagem dos sintomas para assim poder conhecer a doença. Para Gilberto a perda da sensibilidade, deformidade no nariz, boca, pés, perda de cabelo etc. eram os sintomas

¹⁰ RICHARDS, J. Op. Cit., p. 156.

¹¹ LE GOFF, Jaques. **A civilização do ocidente medieval**. Bauru, SP: Edusc, 2005. p. 316.

¹² A cerimônia baseava-se em fazer o leproso fiar de pé numa cova aberta e era jogada três pás de terras e depois disso o leproso era levado para a igreja aspergido com água benta e se confessava ajoelhado sobre um pano preto enquanto o padra rezava a missa, depois ele jogava mais três pás de terra no pé ou na cabeça e dizia "sede morto para o mundo, mas vivo novamente diante de deus" e depois era feita uma série de proibições para o leproso.

¹³ LE GOFF, J. Op. Cit., p. 157-158.

¹⁴ GINZBURG, Carlos. **História Noturna**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012. p. 48-77; RICHARDS, J. Op. Cit., p. 164-166.

observáveis. Já para Jordanus, a lepra poderia ser percebida através da urina, sangue, pulso, voz e as deformações no corpo. É importante lembrar que a lepra era incurável no medievo. O discurso dos físicos, se assemelhavam ao dos religiosos, já que os físicos eram formados nas universidades e muitos eram clérigos com um conhecimento mais teórico da medicina do que prático. Os físicos por receberem uma instrução acadêmica colocavam-se acima dos outros ofícios ligados a medicina (cirurgiões, barbeiros e boticários). Fortemente influenciados pela filosofia, pelas ciências naturais e sem se separar da teologia os físicos consideravam-se aptos para diagnosticar a lepra, mas não para curá-la. Tanto para os clérigos quanto para os físicos, o desejo sexual do leproso era a principal causa da doença, o que a classifica como uma doença contagiosa. Como estava diretamente ligada ao pecado cabia a Igreja definir se a pessoa era leprosa ou não. Os físicos só atuavam no diagnóstico e no tratamento, mas a decisão final quanto à expulsão dos leprosos da comunidade, era dos clérigos.

A dualidade da lepra para o Cristianismo

Como vimos anteriormente a lepra tinha para a cristandade um caráter de impureza, de castigo e mal, baseados no relato de levíticos, no relato de Jó, Naamã e de Lazaro. Em todos os casos a lepra está relacionado ao mal, no entanto há relatos nos evangelhos de Jesus curando os leprosos, conforme verificamos a seguir:

Estando Jesus numa das cidades, passou um homem coberto de lepra. Quando viu a Jesus, prostrou-se com o rosto em terra e rogou-lhe: "Se quiseres, podes purificar-me". Jesus estendeu a mão e tocou nele, dizendo: "Quero. Seja purificado!" E imediatamente a lepra o deixou." Lucas 5:12,13¹⁵

A caminho de Jerusalém, Jesus passou pela divisa entre Samaria e Galiléia. Ao entrar num povoado, dez leprosos dirigiram-se a ele. Ficaram a certa distância e gritaram em alta voz: "Jesus, Mestre, tem piedade de nós!" Ao vê-los, ele disse: "Vão mostrar-se aos sacerdotes". Enquanto eles iam, foram purificados. Lucas 17:11-14¹⁶

Estando Jesus em Betânia, na casa de Simão, o leproso, Mateus 26:6¹⁷

Estes relatos serviram como base para que a Igreja criasse, ao lado do discurso da segregação, o discurso da compaixão. A Igreja usa os leprosos como forma da expressão da santidade e do amor cristão, pois através da caridade ao leproso muitos irão alcançar frutos espirituais.¹⁸ Para Le Goff na sociedade medieval

Assim, os leprosários deviam estar situados a: distância" de uma pedrada da cidade" para que a "caridade fraternal" pudesse ser exercida aos leprosos. A sociedade medieval tem necessidade destes párias, *postos* à margem porque perigosos, mas visíveis porque ela forja, pelos cuidados que lhes proporciona, a sua boa consciência e, mais ainda, projeta e fixa

¹⁵ BÍBLIA, Op. Cit., A. T. Evangelho Segundo S. Lucas.

¹⁶ Ibidem.

¹⁷ Ibidem.

¹⁸ RICHARDS, J. Op. Cit., p. 160.

magicamente neles todos os males que quer ver longe de si.¹⁹

Assim a igreja medieval vivia e a dualidade de segregar os doentes, mas ao mesmo tempo pregava a necessidade de vê-los como instrumentos de exercício da caridade cristã e das virtudes espirituais. Para Richards, os clérigos não conseguiram fazer com que as pessoas superassem o medo e o nojo em relação aos leprosos, daí a presença, nas hagiografias, de relatos onde os santos curavam os leprosos.²⁰

A lepra tem em si as características especiais que favorecem o seu uso nos relatos hagiográficos, por ser incurável, gerar a segregação, ser consequência de pecados como a luxúria e a outras impurezas da alma. Le Goff nos lembra que "(...) por essa razão, a maior parte dos milagres atribuídos aos santos são milagres de cura."²¹ Assim a lepra cumpria os requisitos para ter seu lugar assegurado nas hagiografias representando tudo o que a Igreja considerava ruim e tudo o que os santos poderiam fazer pela comunidade através do exercício da sua santidade.

A Hagiografia de São Francisco de Assis

São Francisco de Assis nasceu em 1181 ou 1182, em Assis na Itália, filho de Pedro Bernardone e Pica Bourlemont. Era de uma família, recebeu o primeiro o nome de João pela mãe, mas o pai preferiu chama-lo de Francisco. Na juventude sofreu uma doença e através dela teve um encontro com Deus. Depois disso Francisco se viu confrontado diretamente com a pobreza da região em que vivia e entendeu que a prática da caridade em relação aos mais pobres era a base do crescimento espiritual de qualquer cristão. Assim através dessas experiências renunciou à sua vida e viveu para o evangelho, no auxílio, na caridade e na pregação.²²

Toda a história de Francisco pode ser encontrada nas Legendas Maior e Menor, escrita por São Boaventura entre 1260 e 1263. Esta obra foi uma resposta a uma série de relatos biográficos franciscanos, marcados por uma série de variações, que sugeriram após a morte do seu fundador. Nesse momento São Boaventura escreveu uma bibliografia que buscou reunir, organizar e registrar o que os relatos pareciam ser verídicos. Assim, em 1266, o Capítulo Geral decidiu proibir a produção e a leitura de qualquer outra vida do santo, além de mandar queimar os outros escritos para que não houvesse nenhuma divergência no que se referia a biografia do santo.²³ O documento analisado aqui será a Legenda Maior, já que a Legenda Menor é uma redução da primeira.

Antes de analisarmos a fonte e sua relação com os leprosos devemos ressaltar que a fonte é utilizada nesse artigo não com uma fonte sobre a vida de São Francisco, assim como Le Goff diz:

Outra infelicidade é que Legenda escrita por São Boaventura é inútil como fonte de vida de São Francisco; de um modo ou de outro, deve ser controlada por documentos mais seguros. Em rigor, com todo seu

¹⁹ LE GOFF, J. **A civilização do...** Op. Cit., p. 16.

²⁰ RICHARDS, J. Op. Cit., p. 160.

²¹ LE GOFF; J. TRUONG, N. Op. Cit., p. 108.

²² BAGNOREGIO, St. Boaventura. **Legenda Maior**. Tradução Frei José Maria da Fonseca Guimarães. [s.l]: OFM, [s.d].

²³ LE GOFF, Jacques. **São Francisco de Assis**. Rio de Janeiro: Record, 2011. p. 52.

trabalho pacificador, São Boaventura, apesar de sua profunda veneração a São Francisco e de se basear em fontes anteriores autênticas, realizou uma obra que ignora as exigências da ciência histórica moderna, por ser tendenciosa e fantasista. Fantasista, porque combina elementos às vezes contraditórios tomados de fontes diferentes sem nenhuma crítica. Tendenciosa, porque silenciava quanto ao que mostraria que a ordem franciscana tinha-se desviado de algumas das intenções de São Francisco e, às vezes, em pontos essenciais: a ciência e o ensino, o trabalho manual, as visitas aos leproso, a pobreza das igrejas e dos conventos.²⁴

Depois de entendermos que a descrição de São Boaventura tinha um “São Francisco corrigido, mutilado e adocicado”,²⁵ não iremos usar a fonte como fonte para explicação sobre a vida do Santo e sim para entendermos o discurso da Igreja no medievo sobre os leproso.

A Hagiografia é uma forma que a Igreja utiliza para relatar a vida dos fiéis que foram perfeitos e se tornaram santos além de mostrar os discursos que a igreja queria passar, assim os santos eram exemplos para a sociedade, sendo o demonstrativo de perfeição, santidade, compaixão, amor e lealdade. No capítulo I no ponto 5 da Legenda Maior temos o seguinte relato:

Passeava ele certo dia a cavalo na planície que se estende abaixo da cidade de Assis, quando deparou com um leproso. Apanhado de surpresa, no primeiro instante sentiu-se horrorizado. Mas logo lhe acudiu à mente o propósito que fizera de uma maior perfeição, e que, se de facto pretendia transformar-se em autêntico soldado de Cristo, teria necessariamente de começar por vencer-se a si mesmo. Sem mais delongas salta do cavalo e corre a abraçar e beijar o pobrezinho. O leproso lá estava de mão estendida como que solicitando uma esmola; Francisco dá-lhe a esmola e com ela um beijo. Torna logo a montar a cavalo. Olha em redor, a toda a volta. Não há nada que impeça a visibilidade. No entanto, o leproso já se não vê. Cheio de admiração e transbordante de alegria, põe-se a cantar louvores ao Senhor, fazendo o propósito de daí em diante tentar subir cada vez mais alto.²⁶

Esse é o primeiro e o mais importante relato do contato de São Francisco com um leproso, essa experiência marcará a vida de Francisco e fará desse momento o seu maior ato de santidade.

Como vimos antes a lepra era tida como o maior mal que poderia acontecer com uma pessoa, e o leproso como impuro. Daí a sua presença na hagiografia de São Francisco. São Boaventura diz que ao ver o leproso São Francisco se espanta com a situação, o que mostra como até para os santos a lepra era um horror, mas mesmo assim ele se lembrou do propósito de ser um “cavaleiro de Cristo”, desceu do cavalo, ajudou financeiramente e beijou o leproso. O discurso expresso aqui parece ser o de que mesmo estando um indivíduo em um estado total de impureza, os cristãos deveriam ter

²⁴ Ibidem. p. 53-54.

²⁵ Ibidem. p. 54.

²⁶ BAGNOREGIO, St. Boaventura. Op. Cit., p. 16-17.

compaixão. O ato do beijo representava o significado máximo da humildade e da caridade. No ponto 6 do capítulo 2 vemos uma outra descrição:

Ali perto havia um mosteiro. Francisco foi lá pedir esmola como um mendigo. Atenderam-no; mas como o não conheciam, não lhe ligaram. Daí seguiu para Gúbio, onde foi reconhecido e albergado por um velho amigo, que lhe ofereceu uma tunicazita barata, como convinha a um pobrezinho de Cristo. Depois, na ânsia de mais exercitar a humildade, foi viver para junto de leprosos, servindo-os com toda a diligência por amor de Deus. Lavava-lhes os pés, tratava-lhes as chagas, limpava-lhes a podridão e o pus das feridas; num gesto de extrema devoção, chegava mesmo a beijar essas chagas asquerosas: estágio perfeito daquele que havia de vir a ser um médico do Evangelho. Por isso, Deus lhe concedeu um tal poder sobrenatural, que lhe permitia curar milagrosamente quaisquer doenças, tanto corporais como espirituais. Vou contar apenas um dos muitos casos que aconteceram – aliás um pouco mais tarde, quando a fama do homem de Deus já se espalhava por longe. Um indivíduo do condado de Espoleto tinha a boca e o maxilar corroídos, numa chaga horrorosa. A medicina não encontrava remédio para o curar. Ora, ao regressar duma peregrinação ao túmulo dos Apóstolos, onde fora implorar a sua intercessão para a cura desejada, aconteceu que esse doente se encontrou com Francisco. Num ímpeto de devoção, quis beijar as pegadas que Francisco deixava impressas na terra. A humildade de Francisco não permitia uma coisa dessas; e então foi ele, Francisco, o servo dos leprosos, que num gesto sublime de amor lhe deu um beijo na boca chagada. E no momento preciso em que os seus lábios benditos tocaram aquela chaga horrorosa, a úlcera desapareceu instantaneamente e o doente recobrou a saúde que tanto desejava. Não sei o que mais admirar: se a profunda humildade dum beijo tão cheio de amor, se o poder maravilhoso dum milagre tão estupendo.²⁷

Podemos destacar dois pontos expressivos no relato citado. O primeiro é quando São Boaventura chamou Francisco de médico, onde torna-se claro o seu potencial curativo no “poder de curar as doenças da alma e do corpo”. Como vimos antes, os clérigos medievais defendiam que o corpo e a alma eram inseparáveis, assim, quando São Boaventura disse que mais à frente Francisco se tornará um médico, está se referindo ao fato de além de cuidar das dores da alma, que ele seria capaz de cuidar das dores do corpo. Por esse motivo, a maioria dos milagres dos santos é de cura.²⁸ Isso também é expresso na hagiografia de São Francisco

O segundo ponto é quando o biógrafo chama São Francisco de “o servo dos leprosos”, reforçando que através do exemplo do santo, a cristandade teria motivos para cuidar dos leprosos, entender a responsabilidade que tinham com as suas almas e considera-los como provações necessárias para o desempenho da caridade cristã. Outro relato está no capítulo 14 no ponto 1:

Crucificado agora com Cristo, tanto na carne como no espírito, Francisco

²⁷ BAGNOREGIO, St. Boaventura. Op. Cit.

²⁸ LE GOFF, J.; TRUONG, N. Op. Cit.

ardia, como Cristo, em amor seráfico a Deus, e como Ele tinha sede da salvação dos homens. Como não podia andar a pé por causa dos cravos que lhe saíam dos pés, mandava transportar o seu corpo moribundo por cidades a aldeias, para animar os outros a tomarem a Cruz de Cristo. E aos Irmãos dizia: «Vamos começar a servir ao Senhor, meus Irmãos, porque até aqui pouco temos aproveitado! » Dominava-o a nostalgia dos primeiros tempos da sua vida de humildade, de servir os leprosos como outrora, de reduzir à escravidão, como dantes, o corpo agora alquebrado pelos sofrimentos.

Esse Relato mostra São Francisco antes da sua morte, onde convida seus irmãos à voltarem para o começo de tudo que seria a ajuda aos pobres e aos leprosos. Podemos perceber uma crítica à igreja. São Francisco tinha um estilo de vida diferente, diretamente liga a pobreza. Isso vai ser depois visto com um ponto ruim pela igreja, assim sendo a ordem franciscana quase considerada herética. Vemos aqui então um pedido que se torna especial pelo momento, por causa da morte de São Francisco, e talvez mostra como a ajuda aos leprosos é uma ação de extrema caridade e santidade, visto que antes do Santo partir esse teria sido o seu pedido. Assim vemos os leprosos como expressão máxima de necessitado, pecador, pobre, mas que precisa da ação dos cristãos.

Conclusão

Ao pensarmos nessas questões destacadas não podemos deixar de usar dois conceitos muito presentes no campo da história cultural: o de práticas e o de representação. Por prática entendemos que seria as ações que os homens executam em uma determinada sociedade, isso vai desde um livro lido até como o que comem, falam, andam, compram, ensinam, produzem arte etc. Por representação entendemos que seria o pensamento, a ideia e a forma como os homens veem as coisas.²⁹ A partir de tais conceitos podemos concluir com os trechos separados e a bibliografia utilizada mais acima, que há duas representações acerca dos leprosos na Idade Média. A primeira é gerada pelos discursos religiosos baseado em textos como o de levíticos e alguns relatos médicos que vão endossar a prática de segregação e de discriminação aos leprosos, sendo o III concílio de Latrão um dos responsáveis pela efetivação da discriminação e da segregação já presente. A segunda representação vai ser uma resposta à prática de segregação, que será a representação do leproso como objeto de expressão da religiosidade e da santidade, que também terá base nos textos bíblicos onde Jesus cura os leprosos e nos relatos hagiográficos como os de São Francisco de Assis. Essa será a tensão que a cristandade vivenciará durante o período medieval, mais especificamente na Baixa Idade Média.

²⁹ BARROS, José D' Assunção. A nova História Cultural – considerações sobre o seu universo conceitual e seus diálogos com outros campos históricos. **Caderno de História**, Belo Horizonte, v. 12, n. 16, 2011. p. 46.

JOGO DE INTERESSES ENTRE A IGREJA CRISTÃ E O ESTADO ROMANO NO SÉCULO IV

Diogo Nunes Dos Santos (Estácio de Sá); Gideão de Souza Silva (Estácio de Sá)

Introdução

O século III e o século IV estão inseridos em constantes debates historiográficos, no qual pesquisadores que se dedicam ao estudo do final da antiguidade até os primeiros séculos medievais, principalmente no campo da História da Igreja, se deparam com a relação entre Estado Romano e Igreja Cristã. Muitos historiadores fazem pesquisas usando os textos jurídicos, para compreender a conduta da comunidade romana, fazendo uso da interdisciplinaridade que é fundamental em diversas pesquisas, principalmente para observações de leis produzidas tanto no governo de Diocleciano (284-305), tanto no de Constantino (306-337), buscando entender as motivações das perseguições e os privilégios cedidos ao Cristianismo no século IV.¹ O olhar sobre o Estado Romano e a igreja cristã, no período do século IV, estão em frequentes revisões e análises, principalmente sobre a relação que ambas irão manter ao longo do reinado de Constantino e não só em seu reinado,² onde a igreja deixará de ser “perseguida” como foi no século III até o começo do século IV³ e ganhará um papel importantíssimo ao longo do século IV.

O grande equívoco de muitos pesquisadores é dar todo crédito de crescimento do episcopado e introdução do mesmo a administração pública ao governo de Constantino (306-337). Pois, existem inúmeras discussões historiográficas sobre a “Revolução Constantiniana”, que muitos acabam abandonando as atuações episcopais na administração pública, nas cúrias e magistraturas romanas, no período do século III. Paulo Duarte relata que desde o século III o cristianismo já possuía capacidade organizacional e introdução na administração pública romana.⁴ Sendo assim, deve-se fugir de certas afirmações errôneas sobre a atuação da igreja na administração pública e na sociedade, levando em conta somente o século IV como capacidade organizacional e atuação da igreja

¹ Della Torres diz que frequentemente historiadores veem usando documentações jurídicas para o estudo do mundo romano, o mesmo diz que além de servi para saber os privilégios ganhados pelos senadores, quais eram as obrigações cúrias, também é usado frequentemente para saber como a Igreja se relacionava com as autoridades romanas. Cf. DELLA TORRE, Robson Murilo Grando. **A atuação pública dos bispos no principado de Constantino**: as transformações ocorridas no Império e na Igreja no início do século IV através dos textos de Eusébio de Cesaréia. 2011, 484 p. Dissertação (Mestrado) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2011. p. 242-243.

² Não só no século IV, mas no século III também. Muitos buscam pesquisar sobre a relação entre Estado Romano e Igreja Cristão fora do governo de Constantino, principalmente anterior a seu governo, para enxergar as diferenças e semelhanças acerca dessa relação. Atualmente já não se pode negar a atuação episcopal no século III.

³ Não foi Constantino a cessar a chamada grande “perseguição”, mas sim o augusto Galério que assumiu o posto de augusto junto com o seu pai Constâncio Cloro. Galério que com o Edito de Tolerância (311) coloca fim a grande “perseguição” promovida pelo imperador Dioclesiano, que antes não incomodava os cristãos. Cf. EUSÉBIO DE CESARÉIA. **The ecclesiastical history**. With an english translation by Kirsopp Lake and J. E. L. Oulton. Cambridge, Mass: Harvard University; London: W. Heinemann, 1998. 2v. p. 188. (The Loeb Classical Library)

⁴ Segundo Ubiña Fernandez umas das circunstâncias para entender a evolução no cristianismo tanto na sociedade romana como na administração do império, é preciso entender a crise das cúrias e das magistraturas no século III. Para ele o vazio resultante do poder, levou o clero cristão, em partilhar os bispos, a assumir funções de lideranças municipais, os mesmos se esforçaram para conseguir fazer caridades, ajudar órfãos, viúvas e pobres em estado de miséria. Cf. FERNÁNDEZ UBIÑA, José. Privilegios episcopales y genealogia de la intolerancia Cristiana en la epoca de Constantino. **Pyrenae**, Barcelona, n. 40, v. 1, p. 81-119, 2009. p. 4.

na área urbana.⁵

Portanto, nosso trabalho tem por objetivo analisar os ganhos institucionais que o Estado vai ter após a conversão de Constantino (312), mostrando também a ascensão que a igreja vai ter ao longo do século IV em seu governo, com a política de privilégios concedida pelo imperador Constantino.

Constantino

Constantino assumiu em 306 algumas províncias romanas do ocidente, após a morte de seu pai, Constâncio Cloro, assumiu com pouca legitimidade, não tinha grande apoio do Senado nem dos Tetrarcas. Constantino em um sonho recebe um sinal a qual usará nos escudos dos seus soldados e logo após vencerá a batalha contra Maxêncio.⁶ Depois da vitória na Ponte Milvio irá dizer que a sua vitória é graças ao Deus supremo, incessantemente vai continuar afirmando que esse deus o abençoa e que ele tem que render graças a ele. Após a sua vitória ele se converte ao cristianismo (312),⁷ no entanto não se batiza de início, e isso, entre outros fatores, fazem muitos duvidar do caráter da sua conversão, se foi política ou verdadeira.

Um ponto fundamental para tentar entender Constantino seria utilizar como parceira de análise as diversas disciplinas, como a numismática e arqueologia.⁸ Se tomarmos somente como fonte os documentos escritos e negar as diversas fontes, ficará impossível ter uma avaliação sincera das atitudes e motivações do imperador. Pois, a produção de moedas no seu governo e produções culturais são de muita valia para buscar o entendimento sobre Constantino.

Paul Veyne faz uso de algumas falas do próprio Constantino, como “Deus, o Cristo, o Logos, a Encarnação”,⁹ que mostra a reverência e adoração de Constantino ao deus cristão. Uma das questões a ser considerado e que nem tudo que um homem pronuncia e verdadeiro, e nisso o historiador tem que ter em mente. Devemos esmiuçar todas as fontes e fazer uso da interdisciplinaridade, mas isso nos dá apenas uma ideia incerta sobre

⁵ SILVA, Paulo Duarte. A “Revolução Constantiniana” e o fortalecimento cívico episcopal: considerações historiográficas. **Revista Jesus Histórico**, Rio de Janeiro, v. 7, n. 13, p. 53-69, 2014. p. 59.

⁶ Segundo Ubiña Fernandez, cristãos e pagãos atribuíram a vitória de Constantino a um deus supremo e pessoal, diz também, que Constantino relata que sua vitória ao marchar para Roma contra Maxêncio, foi graças ao erro tático do mesmo, mas, acima de tudo a inspiração divina. Cf. FERNÁNDEZ UBIÑA, J. Op. Cit., p. 85.

⁷ Brown diz algo interessante sobre algo após a conversão do imperador Constantino, relata que após a sua conversão a maioria dos imperadores e familiares serão cristãos ele relata também a facilidade com que o cristianismo se impõe as altas classes do império romano. Cf. BROWN, Peter. **O fim do mundo antigo**: De Marco Aurélio a Maomé. Lisboa: Verbo, 1972. p. 20.

⁸ Disciplinas como numismática e arqueologia são frequentemente usadas atualmente pelos historiadores, pois com o uso das variadas fontes conseguimos nos distanciar de certas interpretações historiográficas que ver um Constantino que apenas privilegiava uma crença, que abandonou seus deuses e que agora só queria saber do cristianismo, e isso não é verdade. Diogo Pereira relata que o imperador ainda subsidiava os cultos tradicionais e financiava as viagens dos seus sacerdotes. Cf. PEREIRA, Diogo. As perseguições aos cristãos no Império Romano (séc. I-IV): dois modelos de apreensão. **Revista Jesus Histórico**, Rio de Janeiro, v. 7, p. 29-44, 2011. p. 35.

⁹ No mesmo trecho Paul Veyne diz que Constantino tinha uma teologia muito ingênua, não só Paul Veyne diz isso, mas outros autores também fazem tal diagnóstico acerca do imperador, Constantino não tinha domínio da teologia, pois, um homem que tem domínio sobre a Teologia não estaria se mostrando tão próximo das religiões pagãs, como as moedas mostram. Cf. VEYNE, Paul. **Quando nosso mundo se tornou cristão 312-394**. Paris: Albin Michel, 2007. p. 33.

Constantino, por isso vemos interpretações tão polarizadas acerca do mesmo.

Paul Veyne relata que o imperador diz no fim de sua vida “Deus me protegeu e velou por mim por toda parte, diz ele próprio no fim da vida”.¹⁰ Constantino em muito das suas falas esta agradecendo a Deus ou adorando. Mas a adoração ao deus cristão não era a única coisa que ele fazia, há relatos de sua presença em outros ambientes.¹¹

Constantino é visto no mesmo ano de sua conversão adorando no templo de Apolo, cunhando moedas do lado dos deuses pagãos, sua estátua em Constantinopla representado como deus sol, que depois muitos o adorarão após sua morte, e seus financiamentos a religião pagã romana, tudo indicando para um imperador que em nada se parecia com um partidário de uma religião só.

Há uma presença forte da religião na política de Constantino e na própria imagem do imperador, presenças essas expressas nas moedas, estatuas, editos, atitudes, falas e até em ordens. Há quem diga que ele achou na religião a maneira de conter a sociedade, centralizar o poder em suas mãos e conseguir êxito na sua política, beneficiando diversas crenças. Concordamos com Paul Veyne em não reduzir Constantino em um político calculista, realmente é arriscado e de interpretação limitada, mas vemos claramente um homem que em muitos momentos conseguiu na religião um maior domínio sobre seu império e ainda força para crescer como imperador, conseguiu apoio não só dos cristãos, mas de outros partidos. Mesmo que Constantino não tinha literal interesse político na religião é fácil dizer que a mesma ajudou sua política tolerante.¹²

Algumas Benefícios dada ao Cristianismo Romano no governo de Constantino

E surpreendente os benefícios recebidos pela Igreja no governo de Constantino, benefícios esses maiores do que o mesmo deu aos demais servos da religião pagã romana. Após sua vitória na Ponte Milvio ele se apressa a conseguir apoio do senado sim, mas também, a dar diversos benefícios aos cristãos, como bem diz Paul Veyne:

Desde o inverno que se seguiu à sua vitória, ele mandou restituir aos cristãos os bens confiscados por ocasião das perseguições, sem pagar indenizações, e começou a privilegiar o clero: enviou dinheiro à Igreja da África (mas não aos donatistas, deixou bem claro: já estava a par dos conflitos internos) e dispensou os clérigos de qualquer imposto e obrigação pública, a fim de que seus membros pudessem se consagrar ao serviço divino, para maior felicidade do Império e dos humanos.¹³

Os benefícios recebidos aos cristãos em seu governo, transcendem em suas formas, indo desde benefícios jurídicos, como leis em pró dos cristãos,¹⁴ até benefícios financeiros. Os cristãos foram isentos de diversas obrigações que um civil comum tinha no império. Constantino se inclina para os cristãos no sentido de ajudar a religião de diversas formas

¹⁰ Para Paul Veyne isso mostra que o imperador realmente acreditava. No entanto, acreditar ou não acreditar é algo difícil de ser analisado, mas não impossível de ser discutido. Cf. VEYNE, P. Op. Cit., p. 44.

¹¹ Ibidem. p. 46. Outros ambientes como a sua adoração no templo de Apolo.

¹² Ibidem. p. 44.

¹³ Ibidem. p. 50.

¹⁴ Por exemplo, os cristãos são proibidos de ser escravizados por judeu. Cf. FERNÁNDEZ UBIÑA, J. Op. Cit., p. 90.

possíveis.¹⁵

O bispo palestino Eusébio de Cesárea relata uma das ajudas atendidas pelo imperador aos cristãos:

Constantino Augusto a Ceciliano, bispo de Cartago. Posto que em todas as províncias, particularmente nas Áfricas, nas Numídias e nas Mauritânias, determinei que se outorgasse algo para os gastos de alguns ministros designados da legítima e santíssima religião católica, despachei uma carta para o perfeitíssimo Urso, diretor geral das finanças da África, indicando-lhe que providenciasse para abonar a tua firmeza três mil follis. 2. Tu, por conseguinte, quando acusardes o recebimento da indicada quantia de dinheiro, manda que este dinheiro seja repartido a todas as pessoas acima mencionadas conforme o documento que Osio te enviou”.¹⁶

Como se vê a ajuda financeira é presente no governo de Constantino aos bispos do clero cristão, o imperador atende muitos clamores de seus bispos, “ajuda-os de braços estendidos sempre”, tornando difícil quantificar a ajuda dada ao clero se comparado com as demais religiões, pois o que vemos ao analisar as fontes é um imperador inclinado a favorecer os cristãos, porém não abandonou seus amigos de infância.

Essas ajudas financeiras ao cristianismo aconteceram, e não só em um evento, mas em diversas vezes ao longo de seu reinado, onde Constantino financia obras de diversas basílicas¹⁷, ajuda a Igreja a aumentar as cidades romanas de templos cristãos no início desse século IV, vai pôr o “trono a serviço do altar”, vai ajudar de forma o clero a crescer no século IV, a saltar para um galho mais alto na sociedade e ser uma autoridade dentro da sociedade romana.¹⁸

Marcos Cruz ao dizer os pontos que ele irá destacar em seu trabalho que ajuda o crescimento da nova religiosidade romana, aponta pontos já mencionados aqui nesse artigo. Diz o próprio que devemos levar em consideração os seguintes elementos: Apoio dos imperadores em prol do cristianismo, incluindo assim beneficências jurídicas¹⁹ e políticas, que viriam a ajudar a igreja Cristã a ter um destaque econômico e social na sociedade romana.²⁰ Outro fato interessante ressaltado por Marcos é a introdução do cristianismo nas diversas camadas sociais e até mesmo a introdução do cristianismo na família imperial. Isso teria a ver com os privilégios ganhos da Igreja cristã pelo Estado Romano que está intimamente ligado aos passos da religião cristã ao longo do seu estabelecimento como religião romana, e como não deixar de notar a importância do

¹⁵ Paul Veyne chega a dizer que Constantino colocou o trono a serviço do altar. Mostrando o quanto Constantino ajudou os fiéis cristãos. Cf. VEYNE, P. Op. Cit., p. 44.

¹⁶ EUSÉBIO DE CESARÉIA. Op. Cit., p. 219.

¹⁷ Paul Veyne relata que entre o inverno de 312-213 o imperador manda construir uma basílica para o bispo de Roma (viria a ser a atual igreja de São João de Latrão). Cf. VEYNE, P. Op. Cit., p. 50.

¹⁸ O Marcus Crus relata a imensa difusão de igrejas na península Itálica ao longo do século IV, que sai de cinco ou seis para número de cinquenta, além do aumento de bispos na Gália. Cf. CRUZ, Marcus. Religiosidade tardo antiga e a cristianização do Império Romano. **Revista Territórios e Fronteiras**, Cuiabá, v. 3, n. 2, 2010. p. 308.

¹⁹ Paulo Duarte diz em seu trabalho sobre revolução Constantiniana, que a ampliação das isenções e doações irão aumentar as bases materiais da igreja, desde o início do século IV. Cf. SILVA, P. Op. Cit., p. 61.

²⁰ O próprio avanço intelectual que o cristianismo vai ter ao longo do século IV se dá, também, a partir do avanço social e econômico que o mesmo vai ter, pois um clero sacerdotal se separando para o exercício intelectual da mensagem cristã possibilita um melhor desenvolvimento da mensagem.

governo Constantiniano nesse processo.²¹

No entanto, os privilégios dados aos cristãos vão fazer com que os mesmos se interessem cada vez mais pelas magistraturas,²² há uma aproximação com o império e o imperador, pois assim, eles conseguiriam praticar caridades com uma dimensão maior e se ascender frente ao judaísmo.²³

Esse interesse em crescer na sociedade Romana só aumenta, pois, os cristãos estavam conseguindo direitos antes tirados deles e ainda privilégios antes inimagináveis. No entanto, direitos recuperados e privilégios irão ajudar o cristianismo a crescer na sua mensagem, estrutura, a se expandir, destacar frente o judaísmo e se sobressair frente a religião pagã romana. Não é atoa que muitos historiadores fazem um diagnóstico de um cristianismo que outrora era uma pequena seita marginalizada no século III e passa para uma autoridade episcopal no século IV.²⁴

Uma coisa interessante é que a própria conversão do imperador Constantino para o cristianismo vai trazer benefícios para a igreja, no sentido de que do momento em que o imperador se converte. Marcos relata que pessoas, principalmente da elite romana, começam a aderir ao cristianismo por causa da sua conversão, pessoas que segundo ele “se convertem mais por oportunismo do que motivos mais profundos”, pois pertencer a religião do imperador teria suas vantagens. O imperador Constantino está beneficiando os cristãos fortemente em diversas áreas, acreditamos que a área jurídica, a qual cristãos foram beneficiados diversas vezes, foi um dos motivos a qual aguçou os olhos da elite romana.²⁵

Algumas benéficas que o Estado Romano conseguiu com o cristianismo no século IV

Os privilégios aqui destacados serão aqueles intimamente relacionados com o crescimento da igreja no governo de Constantino (306-337), que vai possibilitar trazer benefícios para o Estado Romano. No entanto, o crescimento da igreja cristã no século IV se dá muito aos seus benefícios recebidos pelo Estado Romano que não atoa beneficiou a religião, é nítido que Constantino buscava a tolerância no império para apaziguar o império que desde o século III estava em decadência política e econômica.

Os problemas de ordem material assolavam o império romano, desde Diocleciano (284-305) os imperadores veem tentando ter controle do império e centralização do poder, no entanto, a religião foi uma forma encontrada por Constantino de conseguir um maior contato com sua sociedade, conseguindo maior alcance até seu povo e a diminuir conflitos religiosos, até mesmo os conflitos eclesiásticos de ordem teológica dentro do

²¹ CRUZ, M. Op. Cit., p. 304.

²² O incremento dos clérigos nas cúrias municipais, irão facilitar a diplomacia e a aproximação com as cortes imperiais. Aos poucos os clérigos se transformam em lideranças cidadinas como diz Paulo Duarte. Cf. SILVA, P. Op. Cit., p. 62.

²³ Paulo Duarte diz que a deslocação da catedral e residências episcopais para o centro das cidades vai fazer com que eles aumentem as atividades de caridade não só para os órfãos e viúvas, mas agora também aos gladiadores, mineiros, prisioneiros, cativos e leprosos, provendo lhes comidas, madeiras, roupas e até assistência jurídica. Cf. Ibidem. p. 62.

²⁴ Não queremos com isso dizer ou dá a interpretação de um cristianismo que no século IV apenas se fortaleceu, concordamos que o cristianismo teve seus altos e baixos ao longo do século IV.

²⁵ MARKUS, Robert. **Fim do cristianismo antigo**. São Paulo: Paulus, 1997. p. 42.

meio religioso cristão.²⁶

Marcus Cruz nos dá um pouco de entendimento acerca dessa característica:

Esta capacidade cristã de expressar as tendências do mundo antigo, sem excluir nenhuma, harmonizando-as e regulando-as de modo as ajusta-las aos diversos grupos da sociedade tardo antiga romana constitui-se em um importante fator para a compreensão do processo de cristianização da sociedade tardo antiga romana.²⁷

E notório dizer que o Cristianismo com o seu crescimento episcopal e capacidade intelectual ajudou o império a apaziguar muitos conflitos, acima de tudo como diz Marcus Cruz, ajudou a harmonizar e regular os diversos grupos existentes na sociedade romana, com isso, o Estado Romano evita conflitos que antes colocava em risco a autoridade imperial.²⁸

Uma ideia que ainda deve ser apresentada nesse trabalho é a ideia de salvação, de uma vida pós morte, um mundo onde tem de tudo e não há dor nem sofrimento, não haverá mais morte nesse lugar, esse aspecto da religião cristã vai trazer para o homem da época uma tranquilidade interior que vai ser decisiva para o homem do tempo acreditar que as dificuldades presentes são passageiras, assim, não mais ou nem tanto, se revoltando com as diversidades e dificuldades que o império está sofrendo. O Estado em muito irá ganhar com essas características do cristianismo, pois, o imperador quer melhorar a economia e ter um controle político nas suas mãos.

A sociedade Romana não vivia sua melhor época política nem econômica, como já dito anteriormente, os problemas de ordem material assolavam o império, preços de alimentos antes distribuídos de graça, agora estariam com os preços altos. No entanto, a vida do cidadão romano estava difícil, o homem romano estava enfrentado grandes dificuldades, então, percebemos aqui que a religião vai cumprir um papel importantíssimo, que muitas das vezes vai ajudar o império indireta ou diretamente. Sabemos que a religião trabalha de forma surpreendente na mentalidade do ser humano, no entanto, o cristianismo faz com que o homem romano convertido não olhe somente para o sofrimento terreno, pois, para ele, o melhor está por vim.

Além desses diversos benefícios que viriam ajudar o Estado Romano no século IV e o governo de Constantino, ainda tem uma coisa que nos chamou a atenção. Com a intervenção do Estado Romano dentro dos meios religiosos, vai ter interferências doutrinárias na religião cristã e isso vai trazer benefícios para o Estado Romano. Marcos Cruz diz algo que é de muita valia destacar.

Quanto ao estado romano, ele busca na religião cristã um elemento de unidade para o Império e de sustentação de seu sistema político. No entanto, as disputas internas da Igreja e as querelas doutrinárias e dogmáticas que propiciam em muitas oportunidades a intervenção do Império em assuntos eclesiásticos acabam por contribuir para debilitar a

²⁶ Por exemplo o Concílio de Nicéia em 325 que resolve alguns problemas religiosos, como o arianismo.

²⁷ CRUZ, M. Op. Cit., p. 310.

²⁸ Dito Peter, o Império Romano fazia um esforço considerável para manter seu império unido, para evitar a fragmentação do seu império. Cf. BROWN, P. Op. Cit., p. 14.

força e o poder imperial, na medida que as autoridades acabam por tomar partido de uma ou outra corrente, transformando a querela religiosa em um fator de desequilíbrio do sistema imperial.²⁹

Conclusão

Com base no que dissertamos até aqui, concluímos que a ajuda recebida pelos cristãos no governo de Constantino veio a ajudar o império, pelo fato de suas características místicas trabalhar no homem romano, desviando seu olhar para uma vida futura, um lugar perfeito para ser mais exato, pois, o contexto a qual o império romano vivia, uma ideologia tem seu papel fundamental. No entanto, compreendemos que as ajudas dadas ao cristianismo, a qual cooperou de forma fundamental para sua estrutura que desde meados do século III já estava se formando, criando suas características.

A igreja sai verdadeiramente com mais lucros nessa relação, pois o Estado Romano por mais que consiga no contexto aqui exposto, apaziguar conflitos existentes no império, a conseguir uma tolerância reconhecida por todos, a Igreja consegue um avanço em sua estrutura, como mensagens, basílicas, ajudas financeiras e apoio estatal que vai aumentar seu alcance e te dar mais adeptos da religião, além de se sobressair frente o judaísmo e o paganismo.

²⁹ CRUZ, M. Op. Cit., p. 310.

A REPRESENTAÇÃO DA RAPOSA CONSELHEIRA NA OBRA “O LIVRO DAS BESTAS (1288-89)” DE RAMON LLULL

Diogo Rodrigues dos Santos – (PPGHC/PEM/UFRJ)

No texto em questão analisamos o perfil da raposa conselheira em *O livro das bestas* (1288-89), sétimo capítulo da obra *Félix, o livro das maravilhas*,¹ de Ramon Llull. Tal documentação se apresenta junto ao contexto de tentativa de inserção desse dito *homem de saber*² em Paris - na corte de Filipe IV e na Universidade de Paris.³

Já que, com a perda de Maiorca por Jaime II em 1285 para seu irmão Pedro III, Llull empregou diversas viagens pelo Mediterrâneo. Por conseguinte, chegou em Paris no ano de 1288, onde procurou se inserir na corte de Filipe IV – sobrinho e aliado de Jaime II –, como conselheiro para angariar apoio do governante visando a construção de escolas de línguas na França e o reconhecimento de suas obras na Universidade de Paris. Nesse contexto, o *LB*, através das *representações*⁴ das bestas, tinha o objetivo de modelar o comportamento do rei e de sua corte, além de alertá-lo sobre o mau conselheiro. Esse último foi modelado através da personagem de maior importância no enredo, a raposa, que apresentava atributos que deveriam ser evitados.

À vista disso, temos os objetivos de compreender a formação erudita e o contexto de Ramon Llull, refletir sobre a sua tentativa de inserção na França e analisar a *representação* da raposa conselheira – atentando para suas qualificações morais e sociais.⁵ Considerando os nossos objetivos analíticos, almejamos responder as seguintes questões: qual a formação erudita e o contexto de formação de Llull? Qual a relação do *LB* com o esforço de inserção na França? Como o perfil da raposa foi representado nesse bestiário?

Com o intento de responder as questões apresentadas, dividimos o texto em três subitens: a formação erudita de Llull e sua atuação em Maiorca e na França; a análise do *LB*; e a representação da raposa conselheira no bestiário luliano.

Ramon Llull (1232- 1316): trajetória erudita e atuação nas cortes

A trajetória erudita e a vida de Llull são comumente⁶ apresentadas em três

¹ Para melhor fluidez do texto abreviamos *O livro das bestas* para *LB* e *Félix, o livro das maravilhas* para *FLM*.

² Sob a perspectiva de Verger, esses homens são dotados de poder e livros, mais ao conhecimento e à produção livresca, acervos e afins, não necessariamente associados ao âmbito universitário. Cf. VERGER, Jacques. **Homens e saber na Idade Média**. Bauru: Edusc, 1999. p. 8.

³ A universidade é formada por um corpo de mestre e discípulos que ensinam e estudam disciplinas científicas. Tal instituição recebe diversos nomes nas documentações, como *schola*, *studium*, *studium universale* e *studium commune*. VILLA PRIETO, Josué. La enseñanza en la universidad medieval: centros, métodos, lecturas. **Tiempo y sociedad**, n. 26, p. 59- 131, 2017. p. 73.

⁴ “[São] representações os vestígios, sejam de que tipos forem – discursivos, iconográficos, estatísticos, etc., – que indicam as práticas constitutivas de qualquer objetivação histórica.”. Cf. CHARTIER, Roger. **A História Cultural**: entre práticas e representações. Miraflores: DIFEL, 2002. p. 87.

⁵ “[...] - **sociais**: indicam classe social, profissão, atividades sociais [...]. [...] - **morais**: implicam em julgamento, isto é, em dizer se o personagem é bom ou mau, se é honesto ou desonesto, se é moral ou imoral, de acordo com um determinado ponto de vista.”. Cf. GANCHO, Cândida Vilarés. **Como analisar narrativas**. São Paulo: Ática, 1991. p. 18. (Grifos nossos).

⁶ RAMIS BARCELÓ, Rafael. Estudio Preliminar. In: _____. **Ramon Llull: arte de derecho**. Madrid: Universidade Carlos III de Madrid, 2011. p. 15-86; GINARD BUJOSA, Antoni. **Ramon Llull, viatger universal**. Maiorca: Universitat de les Illes Balears, 2015. p. 3-30; COSTA, Ricardo da. Ramon Llull y la Orden

momentos: vida cortesã; conversão e período de estudo; e as viagens pelo mediterrâneo em busca de apoio político e pregação. Essa visão reforça a perspectiva cristã de progresso, iniciada pela vida mundana e incorreta até a cristã e correta, uma exposição coerente e linear da vida do autor, sustentada pelas obras: *Vida Coetânea* (1311) de Ramon Llull; *Electorium parvum de breviculum* (1321) por Thomas Le Myésier (m. 1336). A primeira é um relato autobiográfico dito aos cartuxos⁷ e a segunda uma releitura dessa.⁸

Em referência aos documentos (auto)biográficos, Bourdieu faz um atento:

O relato, seja ele biográfico ou autográfico, como o investigado que “se entrega” a um investigador, propõe acontecimentos que, se terem se desenrolado sempre em sua estrita sucessão cronológica, tendem ou pretendem organizar-se em sequências ordenadas segundo relatos inteligíveis.⁹

Portanto, a “ilusão biográfica” é uma ficção criada pelo autor e apoiada pelas instituições com o objetivo de dar sentido e coerência aos fatos narrados, seguem uma cronologia e ordem lógica. Assim, pretendem estabelecer uma trajetória de mudança da vida mundana e “sem ciência” para a correta, cristã e erudita.

Portanto, apresentamos a vida de Llull à luz de questões que interessam a nossa análise. Quer dizer, dando ênfase a sua atuação e inserção nas cortes – de Maiorca e da França –, e a formação erudita.

Sendo assim, na Ilha de Maiorca – região dominada pelo rei de Jaime I (1208-1276) de Aragão no processo de expansão desse reino –,¹⁰ nasceu Ramon Llull, vindo de uma família nobre¹¹ ou burguesa de Barcelona.¹² Seu pai participou da conquista da ilha, frente

del Templo (Siglos XIII-XIV). **Abacus**, Barcelona, n. 11, p. 1-142, 2013. p. 16-47; JAULENT, Esteve. Introdução. In: RAMON LLULL. **O livro do gentio e dos três Sábios**. Tradução Esteve Jaulent. Petrópolis: Vozes, 2001. p. 7-40.; LEMOS, Tatyana Nunes. **Pregação e Cruzada: a conversão dos infieis nos poemas de Ramon Llull (1232-1316)**. 2010. 182 f. Dissertação (Mestrado em História Social das Relações políticas) – Centro de Ciências Humanas e Naturais, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2010. p. 47-75.; MARRONI, Paula Carolina Teixeira. **O livro da ordem de cavalaria, de Ramon Llull: uma proposta de educação social pautada no modelo de conduta virtuosa**. 2015. 253 f. Tese (Doutorado em Educação) – Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Estadual de Maringá, Maringá, 2015. p. 24-64.; RUIZ SIMON, Josep Maria; SOLER I SICÍLIA, Albert. Vida, pensament i contexto de Ramon Llull. **Catalan Historical Review**, Barcelona, n. 1, p. 195-209, 2008.; VILLALBA I VARNEDA, Pere. Ramon Llull: obres i etapes essencials. **Internacional d’Humanitats**, Barcelona, n. 40, p. 15-46, 2017.; VEGA ESQUERRA, Amador. **Ramon Llull and the secret of life**. New York: The Crossroad, 2003. p. 1-30.; WYLLIE, Guilherme. Introdução. In: RAMON LLULL. **A nova lógica**. Tradução Guilherme Wyllie. São Paulo: Instituto brasileiro de Filosofia e Ciência Raimundo Lúlio, 2014. p. 9-17.; ZIERER, Adriana; MESSIAS, Bianca Trindade. O mundo da cavalaria do século XIII na concepção de Ramon Llull. **Roda da Fortuna**, v. 2, n. 2, p. 128-154, 2013.

⁷ BORELLI, Marcela. Ramon Llull: vida coetânea. Arte breve, introduccio, traducción u notas de Julián Barenstein. **Mirabilia**, Barcelona, n. 23, p. 1-8, 2016. p. 1.

⁸ MARRONI, P. Op. Cit., p. 35.

⁹ BOURDIEU, Pierre. A ilusão biográfica. In: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaína (Org.). **Usos e abusos da história oral**. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1996. p. 181-191. p. 184.

¹⁰ COSTA, Ricardo da; VIANNA, Luciano. Introdução. In: JAUME I DE ARAGÃO. **Livro dos Feitos**. Tradução de Luciano Vianna e Ricardo da Costa. São Paulo: Instituto brasileiro de Filosofia e Ciência Raimundo Llull, 2010. p. 11-15. p. 11-12.

¹¹ COSTA, Ricardo da. Ramon Llull (1232-1316) e o modelo cavaleiresco ibérico: o Libro del Orden de Caballería. **Mediaevalia Textos e Estudos**, Porto, v. 11-12, p. 231-252, 1997. p. 231.

¹² ZACARÍAS SANHUEZA, Yohad. Hacia los tres estados mentales: el contexto luliano en base a la noción de

ao domínio muçulmano, e recebeu propriedades nesse local.¹³

Inicialmente, sua trajetória estava atrelada com a monarquia de Aragão como pajem¹⁴ e cavaleiro de Jaime I, depois como mordomo de seu filho, Jaime II (1243-1311) de Maiorca.¹⁵ Sua formação erudita também estava vinculada a esse ambiente:¹⁶ de nobreza instruída; trovadora;¹⁷ e dos ensinamentos e ofícios da cavalaria.¹⁸ Mas, há um segundo momento de formação, onde estudou em Maiorca, com um escravo árabe adquirido para esse fim,¹⁹ e em outros possíveis locais: o mosteiro cisterciense de La Real; a escola cisterciense de Valmagne, onde teria conhecido a filosofia, medicina árabe²⁰ e teologia;²¹ ou em Montpellier, no *studium* teológico fundado por Jaime I,²² local que teria aprendido sobre medicina,²³ latim e teologia.²⁴

A formação de Llull tem ao menos uma lacuna: não podemos afirmar o local de estudo com exatidão ou se foi autodidata. Porém, concordamos que seu conhecimento estava, a princípio, ligado ao mundo da corte, onde aprendeu sobre cavalaria, trovadorismo e língua latina e árabe. Posteriormente, filosofia, teologia, lógica, astronomia, medicina e direito, aprendizagem que estava relacionada com as viagens, iniciadas com a perda da ilha por Jaime II frente ao poderio de Pedro III (1240-1285) de Aragão.²⁵ As suas viagens foram divididas da seguinte forma: a) locais de referência da Cristandade;²⁶ b) viagens da cultura e da política;²⁷ c) viagens missionais para conversão.²⁸

viaje durante el siglo XIII. **Revista Electrónica historias del Orbis Terrarum**, Santiago, n. 4, p. 175-197, 2010. p. 179.

¹³ Sua família tinha 159 hectares na ilha, segundo *Llibre del Repartiment* (1230-1235). Cf. GINARD BUJOSA, A. Op. Cit., p. 4.

¹⁴ Prestava serviços a senhores e damas dos sete aos quatorze anos como parte da educação cavaleiresca. Cf. LUZURIAGA, Lorenzo. **História da Educação e da Pedagogia**. São Paulo: Companhia editora nacional, 2001. p. 84

¹⁵ AUSEJO MARTÍNEZ, Elena. La cuestión de la obra científico-matemática de Ramon Llull. In: ESPAÑOL GONZÁLEZ, Luis; ESCRIBANO BENITO, José Javier; MARTÍNEZ GARCÍA, María Angeles (Coord.). CONGRESO DE LA SOCIEDAD ESPAÑOLA DE HISTORIA DE LAS CIENCIAS Y DE LAS TÉCNICAS, 7., 2002, Cádiz. **Actas...** Cádiz: Universidad de la Rioja, 2004. p. 22.

¹⁶ HILLGARTH, Jocelyn Nigel. La biblioteca de La Real: fuentes posibles de Llull. **Studia Lulliana**, Maiorca, v. 7, p. 5-18, 1963. p. 5.

¹⁷ Ibidem. p. 5.

¹⁸ ZIERER, A.; MESSIAS, B. Op. Cit., p. 132.

¹⁹ RAMIS BARCELÓ, R. Op. Cit., p. 17.

²⁰ COSTA, R. **Ramon Llull y...** Op. Cit., p. 22.

²¹ SEGUÍ, Gabriel. La influencia cisterciense en el beato Ramón Llull. **Studia Lulliana**, Maiorca, v. 2, p. 21-48, 1958. p. 257.

²² HILLGARTH, J. Op. Cit., p. 14-15.

²³ RODRÍGUEZ TEJERINA, José Maria. El pensamiento médico de Ramon Llull em la época de Miramar. **Studia Lulliana**, Maiorca, v. 22, p. 71-76, 1978. p. 74.

²⁴ ROBLES CARCEDO, Laureano. Introdução. In: RAMON LLULL. **Libro de las bestias**. Tradução Laureano Robles Carcedo. Madrid: Clásicos del pensamiento, 2006. p. 9-32. p. 11.

²⁵ Pedro III, com o objetivo de expandir seus domínios no mediterrâneo e pela importância estratégica da ilha frente ao comércio marítimo, dominou e submeteu a Jaime II a sua soberania. Cf. COSTA, Ricardo da. Maiorca e Aragão no tempo de Ramon Llull (1250-1300). **Mirabilia**, Barcelona, v. 1, p. 163-172, 2001. p. 166.

²⁶ Sant Jaume de Galícia (1263); Roma (1287-88; 1291-92; 1294-95; 1296); Jerusalém (1291). Cf. GINARD BUJOSA, A. Op. Cit., p. 14-27.

²⁷ Montpellier (1271-1272; 1276-1283; 1285-1287; 1290; 1303; 1304; 1305; 1308;1309; 1312); Paris (1288-1289; 1297-1299; 1308-1311); Barcelona (1265; 1294; 1299; 1305); Genova (1293;1302); Pisa; Lion (1309; 1311-1312); Avignon (1309); Vienne (1311); Nápoles (1294); Messina (1313-1314). Idem.

²⁸ Tunis (1293; 1294; 1314); Chipre (1301); Ásia Menor (1302); Bugia (1308). Idem.

Destacamos aqui a primeira viagem à Paris, dela três questões devem ser elencadas: primeiro, com a perda de Maiorca, buscou apoio de Filipe IV (1268-1314); tentativa de inserção e aprovação das suas obras na Universidade de Paris, local de prestígio sociocultural;²⁹ e apoio para a construção das escolas de línguas na França. Escreveu as seguintes obras: *Epistola Raymundi ad regem Franciae*;³⁰ *Epistola Raymundi ad quendam amicum*;³¹ *Epistola Raymundi ad Universitatem parisiensem*;³² *FLM*.

Livro das bestas (1288-1289) em debate

O *FLM* era uma novela filosófica, didática e moral que foi escrita para modelar o próprio mundo cristão.³³ Nos interessa aqui o sétimo capítulo – o *LB* –, obra que segue dois gêneros literários: *espelho de príncipe* e *bestiário*. A primeira tradição se consolidou no século XIII³⁴ e apresentou as seguintes características: o primeiro elemento referia-se aos dois participantes da construção da obra, o homem sábio – Ramon Llull – que escreveu e propôs transmitir seu saber a respeito do bom governo a um monarca, Filipe IV, a quem a obra foi dedicada. Segundo elemento era a função do gênero que pretendia ajudar a definir suas especificidades e preocupado em delinear a imagem ideal de príncipe.³⁵

A segunda tradição foi influenciada pelos textos alegóricos,³⁶ pois tinha a sua estrutura literária formada por metáforas. Três obras destacaram-se na formação da literatura de bestiário: a primeira era o *Fisiólogo* que, na Idade Média, foi traduzido do grego para o latim e apropriado por representantes cristãos.³⁷ Esses homens relacionavam o animal com os preceitos cristãos e tinham o objetivo de ilustrar os aspectos do dogma e da moral dessa religião.³⁸

A segunda é o livro XII, *A cerca de los Animales*, das *Etimologias* de Isidoro de Sevilha (560-636), que foi tomado como base de classificação e organização dos

²⁹ BONILLO HOYOS, Xavier. **Ramon Llull a París: un recorregut històric i intel·lectual**. Alacant: Biblioteca Virtual Joan Lluís Vives, 2008. p. 17.

³⁰ Com o objetivo de que Filipe IV construísse os centros de ensino para os pregadores cristãos aprendessem as línguas dos ditos infiéis. Cf. *Ibidem*. p. 20.

³¹ Dirigida a um prelado anônimo, pretendia reforçar o propósito manifestado na *Epistola Raymundi ad regem Franciae* – e pedia a esse anônimo que intermediasse os seus pedidos ao rei da França. Cf. *Ibidem*.

³² Endereçada a Universidade de Paris. Era dito que essa instituição de saber deveria disseminar sua doutrina para salvar os incrédulos. Llull desejava fundar centro de estudo de árabe, tártaro e grego, e que a universidade fosse intermediária entre ele e o rei na construção e manutenção das escolas de língua. Cf. *Ibidem*.

³³ COSTA, Ricardo da. Apresentação. In: RAMON LLULL. **Félix, O livro das maravilhas**. Tradução Ricardo da Costa. São Paulo: Escala, 2009. p. 9-22. p. 9-14.

³⁴ MUNIZ, Márcio Ricardo Coelho. O leal conselheiro e a tradição do espelho de príncipe: considerações sobre o gênero. In: PAMPÍN BARRAL, Mercedes; PARRILLA GARCÍA, Carmen (Coord.). CONGRESO INTERNACIONAL DE LA ASOCIACIÓN HISPÁNICA DE LITERATURA MEDIEVAL, 9., 2001, Murcia. **Actas...** Murcia: Universidade da Coruña, 2005. 3v., V.2. p. 89-104. p. 89.

³⁵ *Ibidem*. p. 99.

³⁶ A alegoria é uma metáfora que representa algo através de outra. Os personagens e acontecimentos podem ser tanto históricos quanto fictícios ou fabulosos, e seu significado pode ser religioso, moral, político, individual ou satírico. Cf. THRALL, William Flint. **A handbook to literature**. New York: The Odissey, 1960. p. 7.

³⁷ Ambrósio (340-397), Pedro de Alexandria (m. 311), Epifânio (310-403), Basílio de Cesareia (330-379), João Crisóstomo (347-407), Atanásio de Alexandria (296-373) e Jerônimo (347-420).

³⁸ MACHADO, Jefferson Eduardo dos Santos. O uso simbólico dos animais na obra Antoniana. In: SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão da; SILVA, Leila Rodrigues da. (Org.). SEMANA DE ESTUDOS MEDIEVAIS, 6., 2005, Rio de Janeiro. **Atas...** Rio de Janeiro: Programa de Estudos Medievais, 2006. p. 188-195. p. 188.

bestiários,³⁹ além da apropriação das características, comportamentos, virtudes e vícios. A terceira obra destacada foi a Bíblia que fornecia o estilo através dos livros de Jó, Salmos, Daniel e Apocalipse, também servia de inspiração para a construção dos perfis dos animais e apresentava um caráter catequizador.⁴⁰ O comportamento humano era comparado ao animal na aproximação dos seus interesses e *status*, podendo ser admirado ou, ao contrário, repudiado e temido:⁴¹ esse caráter simbólico estava relacionado ao que a sociedade e, sobretudo, o autor, desejava modelar.⁴²

Considerando a finalidade de modelar o comportamento do monarca e sua corte através da utilização do bestiário, o enredo estava dividido em quatro partes: a exposição que iniciou no prólogo, onde Félix foi avisado pelos homens da Ordem dos Apóstolos, que ali próximo estava ocorrendo a escolha do rei dos animais, perpassou pela exclusão da raposa dos cargos reais, o que gerou o sentimento de traição e usurpação do trono real.⁴³ A segunda, o desenvolvimento, começou com a exclusão da protagonista da corte e os conflitos⁴⁴ entre as bestas até à descoberta da traição da protagonista pelo leão.⁴⁵ A terceira parte, clímax, foi consequência da traição, o rei matou-a na frente de todos.⁴⁶ Por fim, o desfecho ocorreu com o retorno da paz e o bom governo.⁴⁷

A representação da raposa conselheira no bestiário de Ramon Llull

Destacamos para a análise a raposa,⁴⁸ a anti-heroína da história e protagonista,⁴⁹ aquela que estava presente em toda a trama e na maioria dos conflitos. O seu perfil apresentava características sociais e morais que a qualificavam e diferenciavam dos outros personagens. Tais propriedades eram imprescindíveis para compreender o ensinamento moral instituído no perfil da raposa.

Iniciamos com o atributo social: a protagonista estava no grupo dos animais que comiam carne, classificada então como nobre. No entanto, nas palavras do boi: “[...] eles não deviam crer na opinião de Dona Raposa, que preferia que o Leão fosse rei porque vivia dos restos deixados pelo Leão [...], não por sua nobreza.”⁵⁰ Portanto, a raposa diferia dos outros animais pertencentes a nobreza, a sua *representação social* estava relacionada com

³⁹ VARANDAS, Angélica. A Idade Média e o Bestiário. **Medievalista online**, Lisboa, n. 2, p. 1-52, 2006. p. 5-6.

⁴⁰ CAMPOS, Glícia Silva. **Simbolismo animal**: os sermões de Santo Antônio de Lisboa e o bestiário medieval. 2010. 89 f. Dissertação (Mestrado em Literatura portuguesa) – Instituto de Letras, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2010. p. 31-33.

⁴¹ CHADWICK, Joan V. The fox: a medieval view, and its legacy in modern children's literature. **Winter & Spring**, p. 71- 75, 1994. p. 71-75.

⁴² PASTOUREAU, Michel. **Une histoire symbolique du Moyen Âge occidental**. Paris: Éditions du Seuil, 2004. p. 14.

⁴³ *LB*. Cap. 37-38, p. 181-191.

⁴⁴ Leão x boi (p. 227); leão x leopardo (p. 222); leopardo x onça (p. 222); elefante x raposa (p. 234); raposa x serpente (p. 223); raposa x galo (p. 230); leão x cavalo (p. 187); raposa x cão (p. 213); raposa x urso (p. 223); raposa x lobo (p. 223); raposa x galo (p. 212).

⁴⁵ *LB*. Cap. 39-43, p. 191-234.

⁴⁶ *LB*. Cap. 43, p. 235.

⁴⁷ *LB*. Cap. 43, p. 235.

⁴⁸ NEUGAARD, Edward J. The sources of the folk tales in Ramon Llull's *llibre de les bèsties*. **The journal of American folklore**, Champaign, v. 84, n. 333, p. 333-337, 1971. p. 334.

⁴⁹ Ela é a personagem mais citada da obra, 199 vezes. Cf. RAMIS I SERRA, Pedro. *Llibre de les bèsties*: el príncipe y la sociedad. **Studia Lulliana**, Maiorca, v. 31, p. 149-165, 1991. p. 154.

⁵⁰ “[...] ells no devien creure na Renart de l'elecció del rei; car na Renart més vol i ama que l lleó sia rei, per çò com viu de les romanalles que romanen al lleó [...], que no fa per la noblesa del lleó.” *LB*. Cap. 37, p. 186.

a baixa nobreza, pois não vivia da carne e nem matava sua presa, mas se alimentava da carniça deixada por outro animal, era um nobre que dependia de seus pares para viver.

Já sobre seus atributos morais, o primeiro a qualificá-la foi o elefante, que disse: “[...] Dona Raposa também era boa para ser conselheiro do rei porque era uma besta sábia e conhecedora de muitas coisas.”⁵¹ e, depois, junto com as outras bestas que comiam ervas, acrescentaram: “[...] era bem falante e tinha grande sabedoria, fosse do Conselho do rei.”⁵² Inicialmente, a sua qualificação era positiva, sendo vista como sábia, conhecedora e bem falante, ela conseguiu, através das palavras, convencer os outros animais.

Entretanto, outras qualificações assustaram os que comiam carne, como diz o urso, leopardo e a onça: “[...] tiveram grande pavor que Dona Raposa, com sua eloquência e astúcia, fizesse a ira do rei ir contra eles, e principalmente porque Dona Raposa aconselhou mais que todas as outras bestas a eleição do rei.”⁵³ Ficaram com medo da anti-heroína por causa das características: eloquência e astúcia, qualificações comuns da raposa no *bestiário medieval*.⁵⁴ Pois, através dessa artimanha, colocaria o rei contra essas bestas.

Porém, no fim dessa cena, o leopardo conseguiu convencer o leão em escolher o galo para o cargo de conselheiro, insatisfeita realizou diversas ações contra o rei e a corte. Segundo o narrador: “[...] Dona Raposa concebeu a traição em seu coração e desejou a morte do rei.”⁵⁵ O que gerou outra qualificação moral, a traição, atributo capital para elucidar a mensagem principal, o alerta ao mau conselheiro e traidor.

Sendo assim, com o objetivo de matar o governante, a protagonista tentou convencer o elefante a ajudá-la: mas, esse, munido da dúvida sobre como ela poderia vencer o rei, contestou, afinal como uma nesta tão pequena e fraca poderia matar o leão.⁵⁶ A raposa respondeu com o *exemplum* do leão e a lebre, onde o primeiro foi enganado e morto pela astúcia da lebre, e completou: “[...] bem pode acontecer que eu, com meus sentidos e minha astúcia, possa fazer que o rei caia na ira de seu povo.”⁵⁷

Com a intenção de maquirar, através da astúcia, contra o monarca e colocá-lo em oposição ao seu povo, a raposa, por meio do acordo estabelecido com o boi, onde prometeu ajudá-lo a retornar à corte dos animais, iniciou a traição. O boi deveria mugir em determinados momentos, para que ela conseguisse enganar o rei e se inserir na corte.⁵⁸ O plano funcionou e o boi foi para corte, lá contou ao rei sobre o reino dos homens, onde ficou submetido e o quão ruim esse lugar.⁵⁹ Ouvindo isso, a raposa aconselhou enviar mensageiros e joias para os homens, a fim de estabelecer uma boa relação entre os

⁵¹ “[...] Renart era bona a esser conseller del rei, per çò car es savia bestia i sab moltes coses.” *LB*. Cap. 38, p. 190.

⁵² “[...] que era ben parlant i havia gran saviesa, fos del consell del rei.” *LB*. Cap. 38, p. 190.

⁵³ “[...] quan oiren que na Renart fos del consell del rei, car gran por hagueren que na Renart, ab sa parleria i maestia, no ls fes venir en ira del rei, i majorment com na Renart hagués més aconsellada l'elecció del rei que neguna altra bestia.” *LB*. Cap. 38, p. 190.

⁵⁴ AMER, Sahar. A fox is not always a fox! or how not to be a Renart in Marie de France's Fables. **Rocky Mountain Review of Language and Literature**, Washington, v. 51, n. 1, p. 9-20, 1997. p. 10.

⁵⁵ “[...] Renart concebé en son coratge traició, i desitjà la mort del rei.” *LB*. Cap. 39, p. 191.

⁵⁶ “[...] i diguera volenters al senglar que fos rei, en així com ho havia dit a l'orifany. Mas per tal que molts no sabessen son coratge, volgué tractar a totes passades que l'orifany fos rei [...]” *LB*. Cap. 39, p. 194.

⁵⁷ “[...] bé s pot esdevenir que jo ab mon seny i ab ma certesa puga tractar que l rei vinga en ira de son poble.” *LB*. Cap. 39, p. 194-195.

⁵⁸ *LB*. Cap. 40, p. 198-199.

⁵⁹ *LB*. Cap. 40, p. 204.

reinos.⁶⁰ O leão concordou e foi aconselhado pelo boi a enviar os seguintes personagens:

[...] os mais nobres conselheiros que tendes estão a Onça e o Leopardo. [...] o Gato é semelhante à vossa imagem, e o rei o terá em grande graça se enviardes joias através do Gato e do Cão. O Gato porque lhe é semelhante, e o Cão porque caça, e os homens gostam muito da caça.⁶¹

E assim fez: ao enviar a comitiva retirou dois personagens da corte, o gato e o cão, ambos foram presenteados. Além disso, como consequência, o leão perpetrou: “[...] do Boi camareiro de sua cama e Dona Raposa passou a ter o ofício que o Cão costumava ter.”⁶²

A ação seguinte foi contra o leopardo,⁶³ animal fiel e conselheiro do rei, que havia convencido a corte a não nomeá-la como conselheira. A protagonista, por via do mau aconselhamento, colocou o leão contra o leopardo e o povo, induziu-o à traição e desonra. Esse ato gerou duas boas consequências à raposa: a primeira, depois de dizer ao monarca que tinha caído na ira do leopardo, ele: “[...] colocou Dona Raposa em seu Conselho e a fez estar perto de si para que o Leopardo não ousasse feri-la nem matá-la [...]”⁶⁴

A segunda foi o conflito entre o leopardo e a onça, bestas que eram conselheiras reais e mais fortes que ela. Uma vez que, acusado de traição pelo leopardo, o rei solicitou que um de seus barões defendesse sua honra, a onça que tinha inveja do acusador aceitou.⁶⁵ O combate foi caracterizado pela oposição verdade e falsidade. O desafiante venceu, porém foi morto pelo leão num ato de desonra.⁶⁶ A raposa conseguiu, através do mau conselho, retirar dois fortes e fieis conselheiros, além de colocar o povo contra o rei, que além de ser falso e traidor pela derrota da onça, ao matar o leopardo, tornou-se desonrado.

Na cena seguinte, a raposa, com ajuda do corvo, convenceu o rei e conseguiu enganar o boi, fazendo-o acreditar que caso oferecesse sua vida não seria morto pelo rei.⁶⁷ Contudo, através da astúcia e do convencimento, ela levou à morte outro importante animal, em quem o leão honrava e confiava. Com a morte do boi, a raposa recomendou o leão em nomear o coelho para o ofício de camareiro. Com essa nomeação, a “[...] Dona Raposa teve grande poder na Corte, porque o Galo, o Pavão e o Coelho a temiam, e o Leão acreditava em tudo que Dona Raposa lhe dizia.”⁶⁸

Por fim, insatisfeita com o aconselhamento do galo, no que referia a necessidade de nomear mais personagens para o conselho, a protagonista o matou. Tornou-se a única

⁶⁰ *LB*. Cap. 40, p. 206.

⁶¹ “[...] Los pus nobles consellers que vós haveu m'es semblant que sien l'onça i lo lleopart. [...] lo gat es en semblança de vostra imatge, i lo rei tindrà-s'ho a gran gracia si vós li trameteu per joies lo gat i lo ca: lo gat, per çò com es a vós semblant, i lo ca per çò que n caç, car los homens s'asauten molt de caça.” *LB*. Cap. 40, p. 207-208.

⁶² “[...] lo Bou cambrer de sa cambra et na Renart tench lo offiçi que-l ca solia tenir.” *LB*. Cap. 40, p. 207-208.

⁶³ *LB*. Cap. 41, p. 219.

⁶⁴ “[...] lleó feu na Renart de son consell, i feu-la estar prop de sí, per çò que l lleopart no la gosas ferir ni occiure [...]” *LB*. Cap. 42, p. 220.

⁶⁵ *LB*. Cap. 42, p. 220-221.

⁶⁶ *LB*. Cap. 42, p. 222.

⁶⁷ *LB*. Cap. 42, p. 226-227.

⁶⁸ “[...] Renart hagué gran poder en la cort, car lo gall i el paó i el conill lo temien, i lo lleó creia tot quan na Renart li deia.” *LB*. Cap. 42, p. 227.

conselheira e voz ativa do rei, fazia o governante agir de acordo com o seu desejo.⁶⁹ Com força plena no conselho, ela partiu para concluir a sua pretensão que era matar o rei e colocar o elefante em seu lugar. Contudo, nem a astúcia e as boas palavras conseguiram convencer ou enganar o elefante. Enquanto a figura da protagonista se associava à traição, astúcia e habilidade, o elefante cooptava à lealdade, sabedoria e habilidade.⁷⁰ Esse último, simbolizava, no bestiário, uma besta bondosa, protetora, companheira e fraterna.⁷¹ Ele era, em ambos os casos, um animal leal e companheiro, contrário a traição.

Com ajuda do elefante, o plano de traição foi descoberto, o rei convocou seus barões e na frente de todos matou a raposa, foi o clímax do enredo. Consequentemente levou ao seguinte desfecho: “[...] a corte do rei desfrutou de um bom estamento. O rei fez o Elefante, o Javali e outros honrados barões de seu Conselho, e expulsou o Coelho e o Pavão.”⁷² O rei voltou a ter um bom governo, os personagens fiéis e honrados entraram para corte – o javali e o elefante. Já os traidores, o coelho e o pavão, foram expulsos.

A sua *representação social* era da baixa nobreza com atuação nos seguintes ofícios: porteira da casa real e conselheira. Em ambos foi colocada por causa das suas qualificações morais, dentre as quais, destacam-se a astúcia e as boas palavras, pelas quais conseguia enganar e convencer o governante, além de esconder suas verdadeiras intenções.

Sobre as qualidades morais: primeiramente, foi apresentada como sábia, conhecedora e traidora. Apesar disso, o urso, o leopardo e a onça destacaram sua eloquência e astúcia. Isto é, era a personagem traidora que tentava, pela astúcia, matar o rei: assim, com as boas palavras, conseguiu manipular o monarca e matar ou retirar do enredo a onça, o leopardo, o cão, o gato, a serpente, o urso, o lobo e o boi. Esse plano trouxe a sua inserção na corte e fortalecimento de seu poder no conselho.

Seu perfil era repleto de características negativas, já que era utilizada para a traição, que deveriam ser evitadas pelo conselheiro ideal. Esse modelo poderia ser um meio de Llull criticar ou alertar, de forma indireta, sobre algum conselheiro de Filipe IV ou o meio de mostrar a importância desse cargo e assim se colocar a serviço desse monarca, visando atingir seus objetivos, já supracitado, na França, apostamos mais nesse último caso.

Considerações finais

Filipe IV foi coroado em 1285, pouco tempo antes de Ramon Llull chegar à sua corte em 1288-89. Representante de Jaime II, o maiorquino tentou se inserir na França de Filipe IV na busca de apoio para construir as escolas de línguas nessa região, do reconhecimento de suas obras no âmbito universitário, além de tentar estreitar a relação entre esses reinos. Em vista disso, ao chegar nesse reino, tentou se inserir como conselheiro desse monarca, fato apresentado através de seu bestiário.

Consequentemente, por meio do *LB*, o autor propôs modelar o comportamento do monarca e de sua corte, além de alertá-lo sobre os maus conselheiros. Por conseguinte, a raposa poderia ser a *representação* do mau conselheiro que teria feito um conselho

⁶⁹ *LB*. Cap. 42, p. 229-230.

⁷⁰ *LB*. Cap. 43, p. 231.

⁷¹ MALAXECHEVERRIA, Ignacio. **Bestiário Medieval**. Madrid: Siruela, 1986. p. 3-4.

⁷² – [...] i després que na Renart fo morta, fo as cort en bon estament. Lo rei féu de son consell l'orifany i el senglar i d'altres honrats barons, i gità-n lo conill i el paó. *LB*. Cap. 43, p. 235.

equivocado a Filipe IV ou mesmo capaz de traí-lo, tanto mais quando vinculado à baixa nobreza, embora não se possa confirmar se era mesmo dirigida a alguém de sua corte.

Embora contasse com o apoio de outro monarca, do qual Filipe IV era aparentado, Llull precisou mobilizar diversas frentes políticas e intelectuais em sua “improvisada” missão na França. No caso específico do *LB*, ao recuperar um tema tradicional dos *bestiários* e *espelho de príncipe* – então em plena circulação no Ocidente –, Llull buscava, a um só tempo, tutelar a corte e o monarca francês em busca do reconhecimento das suas obras na Universidade de Paris e da construção de escolas de línguas na França.

A SUBMISSÃO CAMPONESA E O ESTADO FEUDAL NO REINO DA FRANÇA (SÉCULOS XII-XIII)

Edilson Alves de Menezes Junior (PPGH-UFF)

A história das formas de poder e dominação na Idade Média encontram-se, por vezes, absolutamente secundarizadas nas leituras historiográficas e nas representações do senso comum. Esse recorte cronológico carrega em si o poder de mobilizar paixões e mitos, quase como um antro de peculiaridades e refúgio – para alguns – frente a realidades atuais tão cruéis. Não é pouco comum encontrar filmes e documentários sobre temas diversos que, em alguns casos, praticam o laborioso esforço de tentar reproduzir a realidade medieval como tal, não isenta – é claro – das idealizações e projeções sobre esse passado.¹ Ou ainda, as representações da miséria no campo da saúde e higiene que tanto despertam a curiosidade das pessoas. Contudo, por trás desses elementos, existe uma sociedade de classe que tem sua reprodução orgânica essencialmente baseada na exploração do trabalho. Contrastando esse fato inegável com as produções historiográficas atuais, sobretudo a historiografia francesa, a história do poder e dominação de classe figuram absolutamente distantes dos holofotes atuais. A Idade Média alicerçar-se-ia, portanto, nesses longos mil anos de exploração e isso, na maioria dos casos, parece pouco interessar.

Todavia, o estudo dos instrumentos e formas de dominação do campesinato mobilizam questões prévias de grande importância: uma delas justamente a própria organização e prática política da aristocracia. Nesse sentido, os estudos nos últimos anos cingem-se geralmente ao campo da cultura e mentalidades. Não obstante, ainda que tenha sido recorrente na historiografia,² o tema das formas de organização política no âmbito da classe dominante na Idade Média Central carece de novas problematizações e perspectivas. Em especial, o dito recorte temporal encontra-se em um constrangedor vácuo historiográfico: o hiato entre o Estado carolíngio e o dito Estado moderno, visto que ainda oferecem-se poucas leituras à altura da complexidade do período histórico. O intuito do presente artigo é apresentar a pesquisa atualmente desenvolvida nesse sentido. O esforço mobilizado refere-se à compreensão da dinâmica dialética que fundamenta a atuação política da aristocracia feudal, tratando em específico do caso francês, em seus instrumentos de articulação e disputa.³ Esse é o movimento primário para compreender a lógica mais ampla das relações e pleitear o próprio debate da categoria Estado no medievo, em especial aos séculos XI-XIII, além de uma compreensão mais estrutural da exploração do campesinato.

Dessa maneira, procurar-se-á expor brevemente as tendências mais clássicas da

¹ Ilustra essa questão a série da Télérrama intitulada *L'histoire au quotidien*, em seu capítulo *La France au temps des chevaliers et des châteaux-forts*.

² Para uma breve síntese da trajetória da historiografia francesa dedicada ao campo do poder e política no medievo, em especial em relação ao tema do Estado, ver: GUENÉE, Bernard. *L'histoire de l'État en France à la fin du Moyen Age vue par les historiens français depuis cent ans*. **Presses Universitaire de France, Revue Historique**, v. 232, n. 2, p. 331-360, 1964.

³ O projeto submetido e aprovado no âmbito do PPGH-UFF, intitulado *O Estado e as relações de poder senhorio-campesinato no reino da França (séculos XI-XIII)*, tem por objetivo problematizar e compreender as formas de articulação e lógica da atuação aristocrática para além da aparência apenas caótica dessa relação. A atuação aristocrática enquanto corpo, pares ou classe parece ser uma problemática prévia ao próprio debate da forma estatal francesa e a compreensão mais estrutural da exploração do campesinato.

historiografia acerca do tema e, *pari passu*, a sua crítica em contraste com os estudos mais atuais que revisam a questão da articulação aristocrática na Idade Média Central. Em segundo lugar, debater o esforço intelectual da empreitada no sentido da amplitude de questões colocadas e os problemas condizentes, ou seja, a complexa realidade palpável pelos documentos e seu potencial em termos de contradição. E por fim, apresentar as principais ferramentas teórico-metodológicas e filosóficas que balizaram a análise do tema e documentação, tal quais problemáticas candentes e as proposições de novas perspectivas ao campo da medievalística.

Acerca das relações que a aristocracia travam entre si, no geral, salta aos olhos dos historiadores o aparente caos engendrado pela apropriação privada do Estado carolíngio pela mesma, enredada em guerras e disputas internas. Essa é uma das questões que permeará as análises acerca do tema: as guerras internas da aristocracia feudal enquanto – caóticas ou não – desarranjo de quaisquer relações e articulações mais amplas e orientadas. O tom das discussões historiográficas no início do século XX, por exemplo, partia da oposição inexorável e fundante entre feudalismo e Estado, como bem ilustra o importante trabalho de Charles Petit-Dutaillis, *La monarchie féodale en France et en Angleterre (X-XIII siècles)*⁴ em 1933. Portanto, o avanço das relações feudo-vassálicas e a formação política dos senhorios – e as guerras enquanto elemento intrínseco – ilustrariam o caráter fundamentalmente anárquico do regime feudal na França.⁵ Não obstante, essa tese do confisco das prerrogativas públicas pelas relações feudais seria a porta de entrada à “anarquia feudal”. Essa explicação, por sua vez, foi mobilizada por diversos autores em momentos distintos, tornando-se a leitura hegemônica por décadas.⁶ Entretanto, estas ilustram um pressuposto ainda pouco superado atualmente: o advento do modo de produção feudal enquanto solvente das estruturas e lógica de poder mais amplas que a localidade. Em outras palavras, a disputa fratricida entre senhores, mobilizados por interesses e ganâncias próprias, sem quaisquer instituições de regulação e lógica maior que as intenções próprias, formariam o quadro caótico da Idade Média Central no reino da França.

Sendo assim, esse aprisionamento dos poderes de Estado pela *féodalité* colocaria em primeiro plano as próprias disputas internas da aristocracia. A guerra, por sua vez, é um dos aspectos estruturantes da lógica de reprodução da aristocracia. A expansão de patrimônios e rendas dá-se, em grande medida, por anexação territorial que se realiza em duas vias principais: as relações pessoais ou a conquista militar – e em diversos casos esses elementos andam juntos. Essa é, portanto, uma prática fundante da aristocracia feudal e, nesse sentido, é posto o problema: existe alguma lógica de reprodução nesse

⁴ A referida obra de Dutaillis, de 1933, é duplamente interessante sua referência pois: primeiro pelo fato do autor mobilizar boa parte da historiografia do início do século XX e as grandes referências do XIX; um segundo aspecto é a importância da tese da “monarquia feudal” pleiteada pelo autor que será de importante inovação historiográfica no período, o que lhe renderá menções em diversos trabalhos de décadas posteriores. Cf. PETIT-DUTAILLIS, Charles. **La monarchie en France et en Angleterre (X-XIII siècles)**. Paris: La renaissance du Livre, 1933.

⁵ Ibidem. p. 17, 21, 42.

⁶ Por exemplo, Charles Parain parte do pressuposto que a transferência da “autoridade pública” à “autoridade de pessoa à pessoa” traz a tona o aspecto guerreiro fundamental da reprodução aristocrática e, por isso, o tom anárquico em geral. Cf. CERM, **Sur le féodalisme**. Paris: Editions sociales, 1971. p. 14, 24. Nesse sentido, Fédou desenvolve sua interpretação de uma “pulverização do Estado” em diversos pequenos Estados belicosos entre si. Cf. FÉDOU, René. **L’Etat au Moyen Âge**. Paris: Presse Universitaires de France, 1971. p. 59. Ou ainda, Fourquin mobilizando diversas vezes a ideia de “ruína do Estado” e a transferência de poder ao “comando pessoal”. Cf. FOURQUIN, Guy. **Senhorio e feudalidade na Idade Média**. Lisboa: Edições 70, 1982. p. 29.

quadro de conflitos ou constituem-se apenas autoflagelação?

Aqui temos o dito vácuo historiográfico, pois as considerações da política na Idade Médica Central esbarram nessa questão. Sendo a leitura dominante por décadas, os partidários da tese da “anarquia feudal” consideram, em boa medida, esse cenário de conflitos internos até os primeiros passos à centralização monárquica iniciada no século XIII a lógica dominante e destrutiva. Portanto, de fins do século IX ao final do século XIII teríamos apenas caos de uma aristocracia belicosa absorta em conflitos internos e uma monarquia fraca e de mãos atadas? A representação utilizada por Thomas Hobbes, em *O Leviatã*, do *homo homini lupus* (o homem é o lobo do homem) adequar-se-ia de forma lapidar a esta perspectiva da realidade aristocrática na Idade Médica Central. Nas entrelinhas da tese da “anarquia feudal” está colocada essa questão: na ausência de um poder superior – o Estado nesse caso – à aristocracia feudal pulverizada em grupos belicosos travava gananciosamente a guerra entre si sem limites, um cenário completo de autodestruição. Sua superação derivaria apenas com o fortalecimento monárquico a ponto de colocar em xeque os interesses privados dos senhores, em outras palavras, o Estado enquanto regulador na perspectiva de Hobbes. Esse quadro parece exageradamente empobrecedor à compreensão da realidade medieval ainda mais se contrastado com a expansão material vivida nesse período no Ocidente medieval nos séculos XI-XIII.

Confrontando-se com a historiografia mais atual, a perspectiva da “desordem/anarquia feudal” cai por terra. Patrick J. Geary, por exemplo, discute que a inexistência de um sistema jurídico impessoal dá ao período medieval uma aparência anárquica,⁷ todavia, o autor busca explorar os próprios conflitos aristocráticos vinculados a lógica estrutural vigente, como parte constituinte desta. Geary tratará de um caso específico de maneira a ilustrar as formas da prática dos conflitos e se questionando – aspecto pouquíssimo considerado – acerca dos meios e esforços de se evitar o conflito, ou mesmo de solucioná-lo. Esse caso específico mobilizado pelo autor é a querela acerca da posse do *sponsalium*, ou seja, a doação mais antiga de um priorado, no caso o priorado de Chorges em 1020. A lógica, portanto, não é a dos conflitos como manifestações do acaso, mas expressão concreta das disputas entre frações da aristocracia e seus meios de disputa política.⁸ A exposição do autor com o caso de Chorges ilustra uma forma de solucionar querelas sem a guerra, mesmo sendo essa um mecanismo fundamental das negociações – a ameaça da guerra também é uma forma de pressão política importante nas negociações.

Arbítrio de terceiros, conselhos, juramentos, ritos de reconciliação, tratados, etc., são aspectos de uma “justiça pessoal”, ou seja, reprodução fundamental da própria lógica pessoal das relações. Nessa perspectiva, esse bojo das relações feudo-vassálicas que são mobilizadas na origem dos conflitos, também o são nas suas formas de resolução. Assim, Geary procura esclarecer que os conflitos não são a negação ou ruptura da lógica vigente, mas sim sua própria reprodução estrutural. Não obstante,

Nas sociedades dos séculos XI e XII as estruturas de conflito tem uma importância fundamental, tão permanente quanto às tentativas múltiplas de atingir a resolução de oposições (...) em resultado as tentativas de

⁷ GEARY, Patrick J. Vivre en conflit dans une France sans État : typologie des mécanismes de règlement des conflits (1050-1200). *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, ano 41, n. 5, p. 1107-1133, 1986. p. 07-09.

⁸ *Ibidem*. p. 1115.

arbítrio procuram, geralmente, mais a criação de laços positivos que uma simples eliminação do conflito.⁹

Ou mesmo Jérôme Baschet, em seu manual *A civilização feudal*, procura traçar um quadro intelectual do papel da guerra na lógica aristocrática, pois para esse autor:

A guerra corresponde, então, a uma lógica própria, que predomina particularmente ao longo dos séculos X e XI: a da *faide* (...) a guerra do tipo *faide* é menos o sinal de um caos social incontrolável do que uma prática que permite a reprodução do sistema senhorial (...)¹⁰

A prerrogativa fundamental é o fato das relações pessoais serem o elã social essencial. As relações de feudo-vassálicas orientam em boa medida o fazer da guerra e sua atuação lógica no tecido social, ou seja, mobilizando clientelas e apoios em ações com sentidos específicos. Ou seja, os conflitos não são essencialmente a contradição das estruturas de pessoalidade, mas sim fazem parte desta e a reproduzem. O exemplo do reino da França, segundo *A crônica régia de Rigord*,¹¹ nos oferece um conjunto de elementos a refletir nesse sentido. Nota-se que o objetivo geralmente, salvo exceções, não é subjugar totalmente o inimigo, mas, quando possível, submetê-lo à vassalidade obtendo rendas das posses conquistadas e imediatamente enfeudadas ao então inimigo. O cronista relata vários exemplos de querelas que terminam pela submissão do derrotado a clientela do vencedor, que passara a usufruir de suas então posses em nome da vassalidade e submissão ao lado vencedor. É o caso, em 1184, entre Filipe Augusto e Filipe, conde de Flandres, em relação ao Vermandois e as cidades de Saint-Quentin e Péronne. Ou mesmo, dentro desse mesmo conflito, os registros contidos nas *Coleção de Atos de Filipe Augustos*,¹² no que se refere à busca do rei de apoio e negociação com outros setores, como a burguesia, pressionando e mobilizando forças contra o dito conde de Flandres.¹³ Outro exemplo, em 1202, descreve conflito entre Filipe Augusto e Artur, duque da Bretanha, em relação aos condados de Angers e Potiers, entre outros vários exemplos.¹⁴ Nesses casos, um senhor – no caso o rei – subjuga um inimigo militarmente, total ou parcialmente, porém, o movimento não é execução deste ou expropriação total de seus bens, mas sim submetê-lo a rede vassálica do vencedor. E geralmente oferta-se ao novo vassalo os próprios bens expropriados a ele enquanto feudo. Portanto, submeter o inimigo à homenagem e juramento públicos, ou mesmo ao julgamento de corte, é uma das estratégias bastante utilizadas pela aristocracia na expansão pessoal do poder.

Em outros casos, o interessante é pressionar militarmente a negociação seja destruindo fortalezas e castelos de menor importância, fazendo razias e pilhagens, aprisionando inimigos ou – o que parece ser bastante recorrente na aristocracia francesa

⁹ Ibidem. p. 1115.

¹⁰ BASCHET, Jérôme. **A civilização feudal**. São Paulo: Globo, 2006. p. 113, 117.

¹¹ RIGORD. **Histoire de Philippe Auguste**: Rigord. Édition, traduction et notes sous la direction de Elisabeth Carpentier, Georges Pon et Yves Chauvin. Paris: CNRS, 2006.

¹² DELABORDE, M. H. F. **Recueil des actes de Philippe-Auguste, roi de France**. Paris: Imprimerie nationale, 1943. (Tome I, Années de règne I à XV, 1er novembre 1179-31 octobre 1194).

¹³ Filipe Augustos promete proteção aos mercadores de Flandres, sobretudo em relação às feiras de Copenhague, além de algumas garantias “em tempos de guerra ou em tempos de paz”. Esses apoios serão de grande importância aos interesses monárquicos na região. Cf. Ibidem. p. 210.

¹⁴ Ibidem. p. 47-51, 167-168.

– a estratégia do cerco a um castelo, ou mesmo cidade. Todos esses são meios de pressionar o lado inimigo a capitulação, sem mais traumas ou perdas materiais. Serve de ilustração o caso da longa guerra entre Filipe Augusto e João-sem-terra, rei da Inglaterra, na altura de 1194. A esse momento do conflito as pressões de ambos os lados encontravam-se na Normandia e tendo o rei francês interesse em submeter a “poderosa cidade de Rouen”, o monarca se utiliza dessa estratégia de pressão tanto ao rei inglês, quanto aos burgueses de Rouen para forçar uma capitulação da cidade. “[Filipe] Toma as cidades de Evreux, Neubourg e Vaudreuil, submete outras cidades fortes, destrói várias, faz um grande número de prisioneiros e faz o cerco diante de Rouen”.¹⁵ Essa parte específica do conflito se desenrola até a submissão da cidade de Rouen à Coroa francesa na convenção feita entre o monarca e os burgueses da cidade em 1204. Ou ainda, a própria ostentação simbólica de força é uma forma de pressão na resolução de conflitos, em diversas vezes não sendo necessária nem a guerra propriamente dita, como também pode ilustrar o caso de Chorges.¹⁶

Em síntese, as relações internas da aristocracia não são desordenadas, pelo contrário, baseiam-se fundamentalmente na lógica estrutural das relações de vassalagem. Logo, estão na base da própria reprodução do sistema e não ao contrário. Essas relações, por sua vez, mobilizam um conjunto de normas, tradições e costumes que podemos cristalizar enquanto direito feudal. Nesse interim, parte significativa da historiografia, localizará neste elemento o ponto de apoio fulcral para o processo da centralização monárquica. Porém, não seria as relações de vassalagem o ponto nevrálgico para a dita derrocada do Estado? Para alguns autores é justamente esse mesmo elemento que será indispensável a posterior centralização monárquica:¹⁷ conquanto esse elemento aflua ao centro, ao rei, não ao contrário.

Dessa maneira, o que está colocado aqui é, também, um problema teórico: só consegue-se compreender e atribuir sentido a essas relações no momento que afluem ao favor da monarquia. Todavia, e quando não afluem ao centro, mas dispersam-se na cadeia hierárquica da classe dominante? Compreender as estruturas de poder e dominação da aristocracia para além de seus níveis mais pontuais e de contato, não só para uma análise mais fidedigna e menos estereotipada quanto também para compreender mais racionalmente o processo histórico da centralização e surgimento do Estado moderno.

Os historiadores menos afeitos as discussões e problematizações teóricas ficariam estarrecidos: essas relações não são lineares e bem desenhadas, mas fundamentalmente esparsas, dispersas e contraditórias. Entretanto, pasmem, nenhuma realidade histórica não é contraditória, nenhuma realidade histórica é simples e linear – o que varia, sem dúvida, é o nível em que essas contradições afluem as aparências e seu papel na reprodução do conjunto. O objetivo teórico-metodológico posto inicialmente é justamente nesse sentido: captar o desenvolvimento contraditório dos processos, não no sentido de rebaixá-los idealmente, mas sim apreender os movimentos que ora contradizem as estruturas, ora as reproduzem, ora as modificam. Esse conjunto essencialmente contraditório é o próprio movimento da realidade.

A dialética será o elemento norteador fundamental nesse sentido. Enquanto

¹⁵ Ibidem. p. 177-181.

¹⁶ GEARY, P. Op. Cit., p. 16-23.

¹⁷ Devido ao curto fôlego desse artigo, parece uma boa síntese de tendência presentes na historiográfica francesa a obra de Ganshof, em especial sua discussão sobre o vínculo das relações feudo-vassálicas e o Estado. Cf. GANSHOF, François. **O que é feudalismo?** São Paulo: Coleção Saber, 1978. p. 211-213. As obras já citadas de Petit-Dutaillis e René Fédou também confluem a esta leitura.

método de apreensão da realidade centra-se no intuito fundamental não de torná-la estática e, aí sim, conseguir examiná-la, mas perceber os elementos em movimento que a constituem, o movimento do real. Na modernidade, Hegel inova em subverter a lógica parmediana – de Parmênides – ou seja, a compreensão ilustrada no “A não é igual a não-A”, logo é igual a não-A. Nesse sentido, Hegel está elaborando que a realidade é movimento, é processualidade.

É o clássico: tese, antítese e síntese. Todavia, Hegel é um intelectual idealista, ou seja, a prerrogativa inicial é o ser ideal, não a materialidade. Diversos intelectuais teceram a crítica da dialética hegeliana – mesmo admitindo suas enormes contribuições – dentre eles o próprio Marx, no que chama-se “virada materialista da dialética”, ou virar de ponta cabeça a dialética de Hegel. Para Marx, a prerrogativa fundamental não é o ideal, mas sim o material: aqui, o primado da existência é material. Nesse sentido, a dialética enquanto método de análise e compreensão do ser e seu movimento constante e contraditório têm em Marx suas bases lançadas sob as relações materiais de produção e reprodução da vida humana. A compreensão que os homens precisam reproduzir-se constantemente – ou seja, garantir materialmente as prerrogativas de sua existência como alimentação, moradia, etc. – e que, para isso, necessitam de uma produção sistemática dessas condições estrutura a análise marxiana da realidade humana baseada no primado da objetividade¹⁸ (ou primado do material). Em outras palavras, Marx desloca a análise do ser do campo do ideal, como Hegel a entendia, ao campo material: essa necessidade da produção e reprodução da vida humana e social e a forma de realizá-la, trás consigo elementos condicionantes as próprias relações sócio-históricas.¹⁹ Em linhas gerais, essas são algumas prerrogativas do materialismo histórico, que na perspectiva de Marx e Engels, é fundamentalmente dialético sendo até tautológico falar em materialismo histórico-dialético.

Nessa perspectiva, a dialética marxiana oferece profícua e edificante discussão em relação à realidade medieval, teórica e metodologicamente. Se, como no caso específico estudado, as contradições das relações internas da aristocracia saltam aos olhos, um arcabouço intelectual como a dialética oferece importantes métodos justamente por não recusar ou constranger-se pelas contradições imanentes – pelo contrário, tem nelas seu próprio motor e realização. Esse esforço, tomando em conta os fartos exemplos das discussões da medievalística francesa, parece absolutamente inovador. A tarefa intelectual não é simplificar a realidade medieval ou vulgarizá-la, mas sim compreender suas totalidades em movimento, apreender suas categorias constitutivas e articulações próprias. Se fossemos utilizar os termos hegelianos como exemplo, não se trataria de “solucionar” as antíteses, transformá-las em sínteses: seria justamente apreender como as antíteses em movimento, na prática, produzem sínteses, que ora negam, ora reproduzem a realidade – por isso mesmo, movimento.

Confrontados com a realidade medieval tem-se cada vez mais dimensão da

¹⁸ Marx expõe essa questão em vários, de maneiras variadas. Entretanto, a sintetiza – apesar das problemáticas e críticas que a obra engendrará – em MARX, Karl. **A ideologia alemã**. São Paulo: Boitempo, 2012. p. 32-33, 87.

¹⁹ Uma das críticas mais recorrentes e mobilizadas ao pensamento marxiano é a do determinismo econômico. Muita tinta foi gasta para elaborar a crítica ao economicismo de Marx e pouquíssimo tempo de ler esses autores. Todavia, essa é uma crítica refutável textualmente pelas obras de Marx e Engels e, não obstante, pouquíssimo contextualizada. Engels, em correspondência com Bloch, realiza ele mesmo a *mea-culpa*, coloca em contexto a produção de suas obras ao lado de Marx e refuta as críticas ao economicismo. Esse é um dos textos imprescindíveis aos que mobilizam as categorias intelectuais e políticas de Marx e Engels. Cf. MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Obras escolhidas**. São Paulo: Alfa-Omega, [s.d]. V. 3, p. 286-288.

complexidade da mesma. As análises empíricas por vezes demonstram uma diversidade tamanha que contradizem as teses mais “generalizantes”. Um bom exemplo é o caso das recorrentes críticas ao estudo localizado de Duby sobre o Macônnaix que foi ampliado enquanto exemplo pelo autor a uma realidade mais ampla, que nem sempre respalda esta teoria. Em específico acerca das relações pessoais da aristocracia, esse conjunto é absolutamente diverso. Em exemplo, a região francesa do Languedoc nos séculos XI e XII, segundo Hélène Débax,²⁰ vivia uma rede senhorial de castelos bastante “emaranhada”: um senhor podia ter vários castelos e vários senhores podiam ter um único castelo, de maneira que “raramente um senhor controla a totalidade de um castelo”.²¹ Entretanto, a autora demonstra com base em diversos cartulários do período uma latente e significativa expansão de novos castelos, neste mesmo período dos séculos XI-XII.²² Podemos, então, aludir inicialmente que o aparente caos dos diversos enlaçamentos via vassalagem, em relação aos castelos, não foi um elemento destrutivo ou um empecilho ao desenvolvimento dessa aristocracia castelã. Mas sim, um elemento estrutural constituinte do próprio desenvolvimento baseado nas relações pessoais.

Essas são discussões teóricas e metodológicas que, levando-se em conta a própria trajetória histórica da Escola francesa, valendo-se da dialética como ponto de partida tornea o trabalho em tons de originalidade. Novos olhares, perspectivas e problemática sobre bases documentais tão manuseadas trazem a tona resultados não antes vistos. Nessa intenção de explorar o tema sob um ângulo pouquíssimo privilegiado que insere-se a discussão da forma estatal.

Há de se pensar essa problemática em concomitância com a realidade material do período e suas condições objetivas. Sendo assim, as relações pessoais são a base elementar do período e é justamente sob esta base que repousa as formas de poder e política, logo, a possibilidade estatal também não foge esse elemento. Diferentemente das leituras mais correntes, essas relações constituem-se justamente a base do chamamos de *Estado feudal*.²³ E a fluidez das relações internas da aristocracia, e seu potencial nível de contradição, exigem rigorosa análise e estudo. Dessa forma, o esforço a ser mobilizado é a compreensão dos laços pessoais não como entrave as lógicas mais amplas de reprodução, mas justamente sua base. E existem espaços de articulação e disputa acerca dessa realidade, como a *Cour de France* entre outras. Verificando, a despeito de suas querelas internas, que a aristocracia atua enquanto corpo – ou pares – eis a dinâmica a ser esclarecida sob novos olhares.

Todavia, as contradições não devem aparecer como entraves, mas justamente como motor. O tema do Estado na medievalística francesa foi, em curto fôlego, retomado com a abordagem de Jean-Philippe Genet na década de 80. Todavia não figura na historiografia com grande abordagem, seja pelos preconceitos que envolvem a questão e a interdita a realidade medieval, seja o pouco interesse dos historiadores as discussões

²⁰ DÉBAX, Hélène. *L'aristocratie languedocienne et la société féodale: le témoignage des sources (Midi de la France, XIe et XIIe siècles)*. [s.l.]: HAL Archives-ouverte, 2008.

²¹ Ibidem. p. 15-17.

²² Ibidem. p. 04-07. A autora utiliza-se de dois mapas da localização geográfica dos castelos no Languedoc, um sobre os séculos IX-X e o segundo sobre os séculos XI-XII. Esse contraste visual da forte expansão dos castelos é usado para reforçar os argumentos da autora.

²³ São referências iniciais: ANDERSON, Perry. *Linhagens do Estado absolutista*. São Paulo: Brasiliense, 2010.; ASTARITA, Carlos. El Estado feudal centralizado: una revision de latesis de Perry Anderson a la luz del caso castellano. *Anales de Historia antigua y medieval*, n. 30, 1997; THERBORN, Göran. *Como domina la classe dominante?*: Aparatos de estado y poder estatal en feudalismo, el capitalismo y el socialismo. Madrid: Siglo XXI, 1979.

teórico-filosóficas e a compreensão de sistemas e lógicas gerais. Não obstante, o historiador João Bernardo em sua formidável obra intitulada *Poder e dinheiro*,

A análise da contraditoriedade de um sistema desvenda as operações do tempo. Quando se tornam patentes as tensões que antes estavam apenas implícitas, passa-se da análise sincrônica à diacrônica, do estudo de uma estrutura ao estudo dos conflitos. Nesta perspectiva os confrontos sociais não constituem fenômenos isolados, mas o próprio funcionamento do sistema (...) Os conflitos são a manifestação sensível das contradições. Materializam o tempo e são, por isso, o fundamento da história.²⁴

Trazer novas perspectivas e problemáticas ao campo dos estudos medievais é uma importante tarefa científica, mas também política. O não tratamento de certas discussões não implica, necessariamente, a não relevância da questão; mas sim, perspectivas. Compreender o funcionamento orgânico dessa sociedade é indissociável do esforço de elucidar as relações intra-aristocrática enquanto estrutura fundamental de reprodução desta. Não apenas isso: aclarar as lógicas sistêmicas do período é central à compreensão da lógica de exploração do campesinato em um período intenso de alta da produção e novos elementos de dominação. Um fragoroso e constrangedor silêncio de uma imensa massa sem-nome que, tomando em conta as análises discutidas, ergueu sob suas costas a sociedade feudal e as bases do que chamaríamos de modernidade.

²⁴ BERNARDO, João. **Poder e dinheiro**. Porto: [s.n.], 1995. Tomo II, p. 09.

SERIAM MEDIEVAIS OS NAVEGADORES DA EXPANSÃO MARÍTIMA?

Eduardo Leite Lisboa (UEPG)

Ao pensarmos nas Grandes Navegações do Renascimento, impossível não referenciarmos Portugal. Os feitos deste reino central no desenvolvimento náutico-exploratório do período são até hoje sensíveis marcas de patriotismo. Todavia, muito do que pensamos acerca desta temática ainda está ancorado em preconceitos históricos possíveis de serem desfeitos apenas com um mergulho mais profundo nas águas do tempo.¹

Como está claro para os que hoje iniciam-se nas discussões historiográficas, e longe de tentar abordar demoradamente isso, a partir da Escola dos Annales balançam-se os pilares da história quadripartite assentada em juízos de valores. Quando pensamos na Renascença, por exemplo, aspas podem ser colocadas com a mesma tranquilidade que em “Idade das Trevas” pois, como será possível ver através do *imaginário marítimo* e *literatura de viagem*, ao mesmo tempo que cai por terra a tradicional abordagem de um reavivar dos clássicos greco-latinos quando atentamo-nos à *mentalidade Medieval*, ofusca-se brilhantismos ao evidenciá-la fora dos marcos cronológicos arbitrariamente impostos ao Medievo. Assim sendo, o texto tentará construir minimamente esses dois elementos para então pensar o questionamento proposto no título.

Sendo o elemento aquático primordial na cosmovisão greco-latina, era através dele que os deuses atuavam, onde os heróis surgiam e ainda onde estavam as Ilhas Afortunadas. Mas há de se diferenciar os mares. O Mediterrâneo insere-se dentro do Império, totalmente fechado e dominado pela ordem romana. Já o Atlântico, diferentemente do *Mare Nostrum*, localiza-se nas bordas do mundo conhecido e recebia toda a sorte de maravilhas, desde a Terra dos Mortos de Hades e excessivas monstruosidades, até às prósperas Ilha dos Bem-aventurados de Homero, Hesíodo e Plutarco. Sendo assim, o “Mar Oceano” era visto como fabuloso e caótico, mas não ruim: com o cristianismo, isso fica evidente. Após tornado religião oficial do Império, o peixe, a barca, os pescadores, o caminhar de Jesus sobre as águas e outros recursos bíblicos do Novo Testamento sustentam uma visão benigna, situação perceptível na arquitetura de cidades portuárias como Lisboa.

Entretanto, segundo Paulo Lopes, com o fim do Império prevalece aquilo que Rufio Festo Avieno escreve no século IV em seu poema *A Orla Marítima*, sobre o “abismo do Oceano povoado de monstros” a Ocidente das colunas de Hércules (Estreito de Gibraltar, entre sul da Península Ibérica e norte de África). Ora, Plínio-o-Velho já havia alertado na primeira centúria depois de Cristo: “a água dos oceanos é a mãe de todos os monstros”, um verdadeiro “reino dos prodígios”. Enquanto periferia do mundo, circunscrevendo a ecúmena e não podendo ser dominado, sobrepõe-se o entendimento veterotestamentário

¹ Hilário Franco Júnior faz um traçado de como chegamos a este preconceito dizendo-nos que: pelos Humanistas, o Medievo era tido como um tempo de inferioridade da produção humana perante os feitos divinos; Protestantes criticavam o monopólio Católico; nos Absolutistas havia lamento pelos reis fracos; os Iluministas eschachavam do pensamento ser dominado pela Igreja; entretanto, pelos Românticos, era tida como a origem das nações, um tempo de fé e segurança, onde a cientificidade não causou problemas, tinha-se tranquilidade e merecia ser revivida. Cf. FRANCO JÚNIOR, Hilário. **A Idade Média: nascimento do ocidente**. São Paulo: Brasiliense, 2001. p. 11-18. Como introdução ao papel do Renascimento nestas discussões ver: LE GOFF, Jacques. **Em busca da Idade Média**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005. p. 57-63.

onde Deus separou as águas da Terra e viu que aquilo era bom, da queda/perdição de Jonas (por um monstro) ou ainda do apocalíptico território do Leviatã.²

Ainda na Antiguidade Tardia, a percepção das autoridades da Igreja não é diferente: confirmam o local de desordem, desconhecimento e morte, onde somente a costa pode ser navegada pois *plus ultra* está o extraordinário. Encontramos em Isidoro de Sevilha (sécs. VI-VII) a premissa de que quando tidas como uma grande massa isolada, as águas são nefastas e cenário de tremendas tempestades levantadoras de ondas gigantescas, passando por repelir o homem. Acerca disso, Lopes traz a conclusão de José Mattoso sobre Isidoro pressupor o Oceano como lugar da *dessemelhança*. E não é admirável, afinal, “se o homem só podia habitar a terra, se só podia aventurar-se, quando muito, sobre mares interiores, como o Mediterrâneo”, o Atlântico tornar-se-ia o contrário da vida pela exclusão daquilo que faz parte do cotidiano humano.³ Sevilha transmitia os saberes e interpretações dos autores da Antiguidade Clássica e convicções presentes tanto do homem culto quanto do vulgar:

Ou seja, mesmo para quem não conhecia a teoria dos quatro elementos, o Oceano era uma extensão infindável de água na qual não se podia permanecer muito tempo e onde se encontravam perigos tanto maiores quanto mais os navegadores se afastavam (...).⁴

Para Júlia Tomás, a idéia medieval do oceano como um elemento adverso e destruidor provém diretamente da Bíblia e dos textos da Antiguidade, sempre revelando os mesmos tópicos em relação ao mar: a tempestade (por onde Deus mostra sua hostilidade), os monstros devoradores, as ilhas misteriosas e a dispersão infinita.⁵ Em grande síntese temos o *Mare Tenebrum*.

Este imaginário marítimo é exemplar da mentalidade Medieval. Quando mencionamos Plínio-o-Velho e Isidoro de Sevilha estamos diante de dois enciclopedistas. A *História Natural* do primeiro e *Etimologias* do segundo estão ligadas de maneira umbilical (Plínio é uma referência de Sevilha) e procuram fazer um grande compêndio dos saberes Antigos. Naturalmente, os quase 6 séculos que separam suas obras proporcionam premissas diferentes; atentando-se a Santo Isidoro, autor mais lido durante a Alta Idade Média, podemos perceber o interesse cristão da preservação de determinados assuntos e sua ressignificação para o nascente Medievo. Com isso, a herança Antiga é visível e sensível, haja vista como a visão oceânica foi paulatinamente transformando-se (outras *auctoritas* poderiam ser evocadas para exemplificar como isso se deu na Filosofia, nos Bestiários ou em outros campos da cultura igualmente importantes e pertinentes ao assunto de uma permanência/alteração mental, mas fugiria de nosso itinerário).

Ainda neste recorte temporal temos São Brandão (séc. V-VI). Este abade e missionário irlandês entrou para a história sobretudo pela *Navigatio Sancti Brendani*, onde desbravou o Atlântico junto de outros clérigos para encontrar a Ilha das Delícias. O

² LOPES, Paulo. A noite no imaginário marítimo português. *Estudos Humanísticos*, Lisboa, v. 1, n. 110, p. 9-34, 2012. p. 13-14.

³ MATTOSO *apud* Ibidem. p. 39.

⁴ Ibidem.

⁵ TOMÁS, Júlia. *Ensaio sobre o Imaginário Marítimo dos Portugueses*. Braga: CECS Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade Universidade do Minho, 2013. p. 20-31.

monge navegador influenciou de tal maneira o imaginário de seus contemporâneos acerca das antigas lendas que desde a Antiguidade Tardia foi lido e interpretado como um relato verídico até ao Paraíso Terreal: uma viagem que pouco a pouco se foi identificando com as Canárias e veio juntar-se a um *continuum* cultural que desde a época Antiga situava no arquipélago as utopias clássicas das Ilhas dos Bem Aventurados. A importância deste escrito, como retomaremos mais além, é capital; por hora, atracaremos em terra firme.

A literatura de viagem esteve presente desde a aurora da Era Medieval (a calcular pelo relato brandoniano mencionado) sobretudo em função da missão; porém, é a partir dos Duzentos que ela conhece um *boom* juntamente com a explosão das cruzadas, comércio, cidades, universidades, etc. A ascensão do Império Mongol e sua conquista da China em 1214, abriu as portas da Ásia aos ocidentais graças a sua tolerância com o cristianismo, possibilitando intensas trocas de várias naturezas. Diversos são os comerciantes que para lá foram e produziram narrativas, bem como emissários papais a fim de converter os mongóis de seu xamanismo antigo. Para além de seus utensílios e mantimentos, ao preparem-se, os viajantes também levavam consigo uma bagagem muito mais pesada. Maria Amorim sintetizou-a de maneira magistral em uma capital coletânea de estudos bibliográficos sobre o assunto, tornando-se quase injusto não citá-la diretamente:

Conforme se alargavam os horizontes do espaço geográfico, tornando as terras longínquas mais conhecidas, também aumentava o fascínio pelas coisas maravilhosas que albergavam. Tudo o que de insólito, invulgar, ou estranho contivesse a natureza o homem dessas paragens, mais aguçava a curiosidade e o espanto. Aquele mundo parecia um outro mundo, um lugar onde tudo era o reverso do cognoscível, o outro lado do espelho, o *alter mundus*. Um sistema de representações do "diferente" começou a marcar lugar no referencial dos Ocidentais, num processo que não se pode considerar totalmente novo, uma vez que essas categorias de significação, quer antropológicas, quer naturais, ou espirituais, já se encontravam muitas vezes no seu universo mítico. O homem medievo possuía definições e quadros de entendimento apriorísticos, e, por vezes, o que o deslumbrava era também o corolário de uma rede subtil, mas reveladora de muitas permanências das antigas culturas da Antiguidade e das autoridades, sobretudo religiosas, do período medieval. Pouco importava, para o efeito, se as viagens eram reais ou imaginárias, se o autor era o próprio protagonista da experiência ou, apenas, um simples coletor de notícias, de relatos orais, de narrativas, de relatos bíblicos, de fisiólogos, bestiários, romances de cavalaria, tratados de astronomia, ou qualquer espécie de informes. (...) O itinerário podia reproduzir os anteriores, com uma ou outra variação, o escriba ser detentor de pior ou melhor estilo literário, ter, ou não, percorrido os lugares que bordejavam o Paraíso Terreal, o Reino do Preste João, as moradas das raças monstruosas, os vales do Demônio, as terras e Gog e Magog. Importante era o efeito produzido, o avolumar de maravilhas, o crescer em espanto.⁶

Portanto, a demanda da viagem muitas vezes – quando não necessariamente –

⁶ AMORIM, Maria. Viagem e mirabilia: monstros, espantos e prodígios. In: CRISTÓVÃO, F. (Org.). **Condicionantes culturais da literatura de viagens: estudos e bibliografias**. Lisboa: Cosmos/Centro de Literatura de Expressão Portuguesa, 1999. p. 132-133.

eram as maravilhas. Por mais que difícil de se conceituar, as raízes de *mirabilia* estão em *mirari*, verbo latino para olhar, deslumbrar; uma admiração pelo extraordinário. Agostinho de Hipona define-as enquanto fenômenos quase sempre inexplicáveis e inegáveis oriundos do poder divino que por vezes não cabe no entendimento humano, sendo as Sagradas Escrituras o único meio de interpretá-las.

Sabendo disso, compreendemos Marco Polo (1254-1324). Este famoso mercador veneziano trabalhou como embaixador da corte mongol de Klubai Khan descrevendo riquezas e informando ao imperador sobre os territórios que visitara. Legou-nos seu *Livro das Maravilhas* onde relata o deslumbramento gerado pela imensa quantidade de pedras preciosas, luxuosos palácios e diferentes costumes locais. Levando consigo as referências de seu tempo, estava imbuído da cartografia e lendas Antigas, do Oriente como berço das mais *ricas terras e monstros* – atentando-se ao real graças à função administrativa que cumpria, confirmou ao Ocidente este primeiro elemento; em se tratando do segundo, temos o célebre episódio de seu encontro com o bíblico (Salmos 22:21) unicórnio: “É um bicho muito feio de se ver. Assim, não são como vemos e imaginamos, que dizem que se deixam prender à donzela, mas diríeis que são em tudo o contrário do que gostaríamos que fosse”.⁷

Os relatos de viagens imaginárias foram igualmente importantes para este tempo.⁸ O cavaleiro John de Mandeville comprova isso com seu *Livro das Maravilhas do Mundo* (c. 1356), afinal, hoje sabemos que esta obra é praticamente um aglomerado de outras narrativas medievais, livros de história, tratados científicos e literatura religiosa. Este autor, diferentemente de Polo, ia atrás do fabuloso, relatando inúmeras raças monstruosas, fontes da juventude e rios guiantes ao Paraíso Terreal, maravilha das maravilhas. É importante ter claro que a credibilidade desses relatos não residia na veracidade, até porque para os medievais tudo isso já era real, estando confirmado pelos Antigos, Bíblia e autoridades da Igreja. Quando um narrador em primeira pessoa dá a conhecer as fabulosidades do mundo a partir do testemunho ocular, referenciando os doutores e localizando no mundo (como fez Mandeville), tudo ficava ainda mais crível.

Com a chegada da dinastia Ming na China em 1368 e conversão dos mongóis ao islamismo neste mesmo século, o Oriente fechou-se. Agora, como saciar a sede de notícias dos já deslumbrados europeus? Aqui reside uma das características mais fortes das *mirabilia*: sua transposição. Estando sempre localizadas nas bordas do mundo, quando os viajantes lá chegam e não as encontram, por exemplo, transpõem-nas ao novo horizonte que ali nasceu, plenamente inexplorado. O Oceano, dessa forma, torna-se um perfeito receptáculo, pois é o local do desconhecido. Em grande resumo, era hora de buscar novas rotas para a Ásia e ir ao encontro do *Mare Tenebrum*, virando-se ao Ocidente.

Após esta breve viagem, chegamos à Expansão Marítima e ancoramos novamente em Portugal. Enfocando nos lusos graças a seu pioneirismo dentro deste movimento europeu, quão diferente eles podem ter sido para desbravar este território infernal?

À data da aurora da portugalidade, no século XII, o mar era sobretudo conceptualizado como caos e desordem. Era o antimundo por definição, estatuto legitimado pelos seres monstruosos que nele viviam, bem como pela imagem veiculada dos povos que percorreram as suas rotas nos

⁷ POLO *apud* AMORIM, M. Op. Cit., p. 150-151.

⁸ Para uma síntese desta temática consultar: LOPES, Paulo. Os livros de viagens medievais. **Medievalista**, Lisboa, ano 2, n. 2, p. 1-32, 2006.

séculos anteriores e tanta destruição causaram à sua passagem [sarracenos e nórdicos] (...).⁹

Aparentemente em nada diferia-se do restante da Cristandade, exemplo disso é a hagiografia de São Teotônio (conselheiro de Afonso Henriques) e sua luta com as temíveis águas (o que conferiu-lhe a canonização), tradução de como a elite político-cultural do nascente Portugal olhava para o espaço marítimo. Resta-nos questionar se ocorreu de tal mentalidade ter desaparecido na Modernidade.

Retomando o santo navegante, 120 foram os manuscritos da *Navegatio* chegados até nós e sua influência foi tão grande que do século XIV até o XVIII as ilhas relatadas estão em muitas das cartografias mais famosas (de Angelino Dulcert, Pizigani, Beccario, André Bianco, Benincasa, Globo de Martin Behaim, etc.). Ao conquistarem Madeira (1423), Canárias (1424), Açores (1432) e Cabo Verde (1456-8), os lusos inserem-nas ao grupo das Ilhas Afortunadas pois, para além de encontrar novas rotas ao Oriente, tal qual Colombo, Vespúcio e Magalhães no século XVI, buscaram-nas. Vejamos no excerto abaixo um exemplo de sua forte presença (1707):



Carte de la Barbarie, de la Nigritie, et de la Guinée (1707) de Guillaume de L'Isle (1675-1726).¹⁰

Polo e Mandeville¹¹ relataram sobre o reino de Preste João. O veneziano traz este mitológico rei cristão do século XII/XIII em conflito com o Grande Khan na Ásia, enquanto que nosso cavaleiro localiza-o na Etiópia, relatando sua riqueza material e, principalmente, seus habitantes fantásticos (como a fênix, os ciclopes, etc.). Umberto Eco fala-nos que “por volta da metade do século XIV, o reino do Preste João vai se deslocar de um Oriente impreciso para a África, [certamente encorajando] a exploração e a conquista

⁹ LOPES, Paulo; GUÉGUÉS, Helder. **O medo do mar nos descobrimentos:** representações do fantástico e dos medos marinhos no final da Idade Média. Lisboa: Tribuna da História, 2009. p. 35-36.

¹⁰ Disponível em: <<https://www.loc.gov/resource/g8220.ct001447/>>. Acesso em: 18 dez. 2017.

¹¹ Guilherme Schneider em sua dissertação de mestrado coloca-o como o livro mais lido de toda a Renascença. Cf. SCHNEIDER, Guilherme. **Guardiões do Éden:** Narrativas de encontros com criaturas maravilhosas na América Portuguesa – Século XVI. 2015. Dissertação – Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2015. p. 17.

do continente”.¹² Vejamos o uso desta referência medieval no diário de viagem do célebre Vasco da Gama:

Disseram nos que o Preste João estava dali perto, e que tinha muitas cidades ao longo do mar, e que os moradores delas eram grandes moradores e tinham grandes naus; mas que o Preste João estava muito dentro pelo sertão, e que não podíamos lá ir senão em camelos.¹³

Lima de Freitas recorda que em 1514 um armênio apresenta-se a D. Manuel I como um emissário de Preste João. Após o encontro, o monarca português enviou uma embaixada à Etiópia que lá chegou apenas 7 anos depois em um território dividido entre cristãos, muçulmanos e somalis. Após combaterem os mouros, Cristóvão da Gama (filho de Vasco) e centenas de outros soldados morreram, ajudando um rei inexistente.¹⁴

Jean Delumeau dedica as primeiras páginas de sua célebre *História do Medo no Ocidente* sobre o medo do mar. Após explicitar vários provérbios que aconselhavam ao homem não aventurar-se no oceano, como Erasmo de Rotterdam no colóquio *Naufragium* (“Que loucura confiar-se ao mar!”), o autor traz de Homero a Camões um dos maiores temores existente: a tempestade. Evocadora do caos bíblico, condutora da demência/loucura, oriunda do pecado ou da intervenção demoníaca, a morte nas tenebrosas ondas habitadas por monstros assolava o espírito dos navegadores.¹⁵ Ou seja, encontramos o medo, um dos maiores componentes da experiência humana (graças a sua dificuldade de superá-lo coletivamente), de maneira essencial nos infortúnios marítimos.

Com cerca de um milhão e meio de habitantes, Portugal assistiu nos fins do século XVI 360 mil portugueses envolvidos nos negócios da navegação.¹⁶ O interesse dos lusos pelo o que ocorria em alto mar na “época dos descobrimentos”, portanto, torna compreensível o amplo consumo de narrativas de viagens sobre novos territórios, conquistas, ilhas maravilhosas, seres fantásticos, reinos mitológicos e aventuras de qualquer natureza. Porém, todos esses acontecimentos/expectativas, não esqueçamos, ocorriam sob o palco do caos; e um historiador do século XVIII legou-nos as tragédias ali encenadas. Conhecendo recordes editoriais, os relatos de naufrágios tiveram grande popularidade nos Quinhentos e Seiscentos; o fascínio nesses folhetins baratos e atrativos com suas gravuras originaram a *História Trágico-Marítima*, compilado realizado por Bernardo Gomes de Brito (1688-1759) e publicados em Lisboa nos anos de 1735 e 1736. Na esteira de Delumeau, creio ser possível que o leitor calcule os sentimentos contidos nesta coletânea.

¹² ECO, Umberto. **História das Terras e Lugares Lendários**. São Paulo: Record, 2013. p. 103.

¹³ VELHO, Álvaro. **O descobrimento das índias**: O diário da viagem de Vasco da Gama. Rio de Janeiro: Objetiva, 1998. p. 57.

¹⁴ FREITAS, Lima de. **Porto do Graal**: A Riqueza Ocultada da Tradição Mítico-Espiritual Portuguesa. Lisboa: Ésquilo, 2006. p. 41.

¹⁵ DELUMEAU, Jean. **História do medo no ocidente 1300-1800**: uma cidade sitiada. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. p. 54-69.

¹⁶ MADEIRA, Maria. Notícias sobre a História Trágico-Marítima. **Lugar Comum**, Rio de Janeiro, v. 7, n. 1, p. 93-102, 1999. p. 93.

Considerações finais

Estamos diante do período que gestou o preconceito para com a Idade Média. Valendo-me daquilo que Duby diz acerca da longa duração proposta por Braudel, entendo que qualquer leitura que se faça em relação ao mar no Renascimento necessita estar em íntimo diálogo com os profundos quadros mentais alimentados durante séculos, determinantes de condutas e condicionados por uma herança cultural tão profunda que da mesma forma como demoram para serem forjados, igualmente não são brevemente alterados.¹⁷

Atualmente possuímos grandes trabalhos acadêmicos que desconstroem a ideia de superioridade renascentista sem jamais desmerecer seus grandes e importantes feitos. Entretanto, de igual maneira é necessário evidenciar a ampla interlocução existente com o Medievo durante as Grandes Navegações, episódio sempre muito bem lido pelas lentes etnográfica e político-econômica. Como esboçado, o uso de medievais pelos portugueses na produção cultural expansionista merece um trato mais atencioso para abarcar com melhor qualidade aquilo que muitas vezes é a força motriz de homens e mulheres: seu imaginário.¹⁸

Dessa forma, ao entender que “(...) as possibilidades oferecidas e as limitações impostas pela mentalidade de uma época valem para todos os homens, qualquer que fosse o nível ou a natureza de seu capital ou de suas práticas culturais”,¹⁹ a História das Mentalidades pode ser ótica privilegiada do historiador interessado em enxergar este período limítrofe por tal viés, afinal,

(...) cada horizonte cultural deve ser analisado como um sistema coerente de símbolos, de valores, de afetos e de instrumentos, sistema no qual é necessário que ele seja compreendido, não em sua proximidade relativa, mas, ao contrário, em sua distância irreduzível em relação aos períodos que o precedem e que o seguem, mas também, é evidente, em relação ao ponto de vista daquele que o estudou.²⁰

O incessantemente citado Paulo Lopes escreve que “antes de ser descoberto e experimentado, o Atlântico distante foi imaginado. E antes de ser conhecido, foi lido, pensado”.²¹ Agora: seriam medievais os navegadores da Expansão Marítima? Julgo que não. Como quis Le Goff, este transitório recorte temporal apresenta-nos algo novo: em

¹⁷ DUBY, Georges. **Para uma História das Mentalidades**. Lisboa: Terramar, 1999. p. 39.

¹⁸ Entendendo-o por “Atividade do espírito que extrapola as percepções sensíveis da realidade concreta, definindo e qualificando espaços, temporalidades, práticas e atores, o imaginário representa também o abstrato, o não-visto e não-experimentado. É elemento organizador do mundo, que dá coerência, legitimidade e identidade. É sistema de identificação, classificação e valorização do real, pautando condutas e inspirando ações. É, podemos dizer, um real mais real que o real concreto... O imaginário é sistema produtor de idéias e imagens que suporta, na sua feitura, as duas formas de apreensão do mundo: a racional e conceitual, que forma o conhecimento científico, e a das sensibilidades e emoções, que correspondem ao conhecimento sensível”. Cf. PESAVENTO, Sandra. História & literatura: uma velha-nova história. **Nuevo mundo mundos nuevos**, v. 1, n. 6, 2006.

¹⁹ REVEL, Jacques. **Proposições**: ensaios de história e historiografia. Rio de Janeiro: Eduerj, 2009. p. 108.

²⁰ Ibidem. p. 109.

²¹ LOPES, Paulo. O Atlântico Magrebino no final da Idade Média: Palco por excelência do terror medieval ou ponto de partida de uma nova era. In: COLÓQUIO DE HISTÓRIA LUSO-MARROQUINA: PORTUGAL E O MAGREBE, 4., 2011, Lisboa. **Actas...** Lisboa: Centro de História de Além-Mar; Centro de Investigação Transdisciplinar Cultura, Espaço e Memória, 2011. p. 54.

momento algum um rompimento com a Idade Média como os contemporâneos da Renascença queriam; mas também não puramente Medieval, ao sabermos das sensíveis mudanças conjunturais. Todavia, um condicionou o outro, e paulatinamente o Mar Tenebroso transformou-se em um *Mare Nostrum nunca d'antes navegado*.

A CRUZ E A MOEDA: UMA BREVE ANÁLISE DOS INTERCÂMBIOS NA SOCIEDADE VISIGÓTICA

Eliezer Borges (FGV/CPDOC)

Introdução

Em sua icônica obra, Georges Duby demonstra, ainda nos primeiros capítulos, como a formulação de Adalberão de Laon e de seu sobrinho Gerardo ecoou insistentemente por muitos séculos, produzindo uma visão de mundo favorável a certos grupos ou classes sociais.¹ O exemplo presente na obra é o de Charles Loyseau, importante jurista francês nascido no século XVI, que ainda reproduzia a interpretação da sociedade desenvolvida por Adalberão, por mais que com as inevitáveis alterações que o tempo, ou as transformações sociais, para sermos mais precisos, sempre trazem consigo.² Certamente os leitores e leitoras já se depararam com alguma aula ministrada no ensino médio onde a professora ou professor, já no século XX ou XXI, ainda leciona demonstrando aos alunos e alunas como a Idade Média foi um período da história europeia onde a sociedade estava dividida entre três grupos: os que rezam, os que fazem a guerra e aqueles que trabalham manualmente.

Esta maneira equivocada de interpretar a realidade social, como se nesta existissem três blocos estanques responsáveis por atividades diferenciadas, ainda que voltada para uma região específica da Gália, influenciou a maneira na qual enxergamos o Ocidente europeu medieval como um todo, tendo inclusive os estudos relacionados à sociedade visigótica reproduzido esta ideologia sem um maior questionamento sobre a veracidade desta interpretação.

Debruçados sobre esta questão e compreendendo o Ocidente medieval em sua complexidade, não mais pensando os grupos sociais como imutáveis e estanques, mas como variáveis que se entrecruzam constantemente, tentaremos demonstrar aqui, utilizando a sociedade visigótica como exemplo, como a Igreja não era um grupo apartado das outras camadas sociais. Antes, era esta instituição uma parte importante de um amplo aparato ideológico e político constituído tanto para e pela aristocracia como para e pela monarquia, para que estas pudessem produzir e reproduzir um cenário de contínua exploração.

Características das organizações econômicas

Não podemos aqui tratar o fator econômico de uma sociedade medieval simplesmente narrando de que maneira os objetos eram transferidos de um local para o outro, ou simplesmente discorrendo sobre os diferentes momentos onde se utilizavam moedas para fins comerciais.³ Ao contrário das sociedades capitalistas contemporâneas, que possuem no mercado o pilar fundamental de sua organização econômica, a sociedade visigótica não compreendia a terra ou o trabalho como mercadorias nos mesmos termos nos quais entendemos hoje uma propriedade privada,⁴ não havia uma bolsa de valores,

¹ DUBY, Georges. **As três ordens ou o imaginário do Feudalismo**. Lisboa: Estampa, 1982.

² Ibidem. p. 8-9.

³ Esta questão é amplamente debatida em: GRIERSON, Philip. *Commerce in the Dark Ages: A critique of the evidence*. In: _____. **Transactions of the Royal Historical Society**, Fifth Series. Cambridge: Cambridge University, 1959. V. 9, p. 123-140.

⁴ GOODY, Jack. **Property and the Ancestors**. Stanford: Stanford University, 1962. p. 287.

ou um mercado para regular os preços destes itens.⁵ Neste sentido, precisamos excluir o mercado como instituição organizadora da vida econômica do Reino Visigodo e retirarmos de nosso horizonte interpretativo qualquer anacronismo pautado nesta ideia.

Assumindo aqui como verdadeiro o princípio de que todas as sociedades, em todas as épocas, independentemente de suas características particulares, sempre precisam organizar as relações de trabalho de determinada forma, sendo a tentativa de ordenar o trabalho uma constante nas relações sociais entre seres humanos, nos parece interessante acionarmos aqui as ideias teorizadas por Karl Polanyi para tentarmos compreender melhor este contexto medieval.⁶

Segundo Polanyi, nas sociedades não dominadas pelo mercado, onde o trabalho e a terra ainda não são comercializados como mercadorias, outra maneira de organizar a produção precisava ser encontrada.⁷ Para Polanyi, o fator organizacional das economias pré-capitalistas residia na construção de laços de parentescos que estivessem dispostos de tal maneira a organizar toda a dinâmica econômica. Claude Meillassoux, em sua obra *Antropologia da Escravidão*, mostra como várias sociedades africanas estavam organizadas por meio de laços de parentesco, de maneira a fazer com que o primogênito tivesse permissão de se casar, enquanto o mais novo deveria trabalhar e oferecer seu *sobreproduto* ao mais velho, já que esta era uma sociedade sem algum tipo de seguridade social baseada numa estrutura estatal.⁸ A função de cada membro destas sociedades já estava definida no momento em que eles vêm ao mundo, os laços de parentesco na África estudada por Meillassoux organizavam, na ausência de um mercado, a vida econômica de tais sociedades.

Algo parecido ocorre com os Trobriandeses estudados por Bronislaw Malinowski em sua obra *Argonautas do Pacífico Ocidental*, onde se discorre, para além de outros temas, sobre a instituição do *Kula*.⁹ Combatendo a ideia de um *Homo Economicus*, Malinowski demonstra como as mulheres estavam inseridas dentro desta sociedade de maneira a fazer com que os produtos circulassem entre os diferentes agentes da mesma. No momento que uma mulher se casava, os irmãos mais velhos das mesmas estavam incumbidos de sempre transportarem diversos produtos até a casa da nova esposa, fazendo a produção social circular obedecendo à ordem dos casamentos, seguindo as pegadas femininas.

Ora, o que fica claro para nós é que tal organização baseada em laços de parentesco não se limitava ao Ocidente europeu medieval, onde ganha a forma de laços de vassalagens entre outras afins. Dentro do continente africano ou nas ilhas da Oceania, quando não temos um mercado regulador de preços, a tendência dos seres humanos é

⁵ O conceito de reciprocidade como entendido por Polanyi é aplicável à sociedade visigótica em inúmeros casos. Para outras informações complementares, especificadamente sobre a diferença entre dinheiro contemporâneo e medieval, ver: PACHÁ, Paulo. **Estado e Relações de Dependência Pessoal no Reino Visigodo de Toledo (Séculos VI-VII)**. Rio de Janeiro: Biblioteca Central do Gragoatá, 2015. p. 86-89.

⁶ POLANYI, Karl. A economia enraizada na sociedade. In: _____. **A subsistência do homem e ensaios correlatos**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2012.

⁷ Havia escravos na sociedade visigótica. Quando afirmamos que o trabalho não era uma mercadoria, afirmamos com isto que o trabalho não era comercializado, não havia um mercado que o regulasse ou salários fixos como no caso do proletariado inglês do século XIX. A escravidão comercializa pessoas em suas totalidades e não somente o trabalho como se este fosse uma mercadoria.

⁸ MEILLASOUX, Claude. Parentes e Estranhos. In: _____. **Antropologia da Escravidão: o ventre de ferro e dinheiro**. Bloomington: Zahar, 1995.

⁹ BRONISLAW, Malinowski. **Argonautas do pacífico ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné Melanésia**. [s.l.]: Abril Cultura, 1978.

construírem laços de parentesco que possam ser utilizados como instrumentos de coesão social por meio da regulamentação e organização da atividade produtiva. Não argumento aqui que as sociedades pré-capitalistas possuíam todas a mesma dinâmica social. Na verdade, estes laços de parentescos poderiam se diferenciar drasticamente de um contexto social para o outro, como de fato ocorria. Meu argumento principal é vincular estes diversos contextos e organizações humanas tão diversas entre si em um único fundamento explicativo: o de organizar a dinâmica material na ausência do mercado, desde a produção até a circulação dos objetos produzidos. Neste sentido, não é a individualidade humana que produz o mercado, mas o mercado que produz a individualidade humana por fazer caducar as diversas relações de parentesco antes aplicadas conscientemente ou inconscientemente à organização produtiva.¹⁰

Na sociedade visigótica não era diferente. Paulo Pachá nos revela com muita propriedade como estavam disponibilizados estes laços de parentesco dentro desta sociedade.¹¹ Mais do que isso, Pachá mostra como é possível encararmos o camponês como um agente de importância social dentro do amplo emaranhado de vínculos e relações de dependências pessoais desenvolvidos na península visigótica e não mais um simples membro da paisagem rural, como ele é apresentado em obras mais clássicas.

Observando a obra de Pachá em mais detalhes, é possível notarmos algumas características importantes para compreendermos como a dominação se produzia e reproduzia dentro do contexto visigótico. Amparado pelas teorias desenvolvidas por Marcel Mauss, Paulo Pachá demonstra como estava organizada toda uma estrutura hierárquica voltada para exploração constante do campesinato visigótico.¹²

Se no sistema compreendido como uma relação de dádiva e contra-dádiva temos uma troca entre iguais realizada de maneira simétrica e que não levava em consideração o valor monetário dos objetos trocados, na Península Ibérica as relações não precisavam necessariamente se dar desta maneira. Por mais que houvessem relações de troca entre iguais como Pachá demonstra em vários exemplos, muitas trocas entre desiguais também eram realizadas dentro deste sistema – relações que agora estabeleciam-se de maneira assimétrica.¹³ No momento em que um determinado possuidor de terras concedia uma parte de sua propriedade para um trabalhador e sua família, temos aqui o que pode ser interpretado como uma atitude semelhante à dádiva e não um “investimento” como uma interpretação economicista tenderia a entender este fato.

Os camponeses disponibilizados em seus *mansos servís*, ao receberem a dádiva dos seus senhores, isto é, as propriedades de onde retiravam seu sustento por meio do trabalho, ficavam obrigados a oferecer uma contra-dádiva. Não tendo algo do mesmo porte a oferecer, ficavam presos indefinidamente à terra e ao cumprimento de diferentes funções,¹⁴ sendo estas algo extremamente variável dependendo da região ou do estatuto social do camponês, que não era um indivíduo desprovido de particularidades ou de distinções: o que hoje determinamos simplesmente como camponeses engloba um vasto grupo social repleto de diferenciações baseadas tanto nas funções como em hierarquias

¹⁰ Os conceitos de “*Gemeinschaft und Gesellschaft*” como aplicados por Maine e Tömies são perfeitamente aplicáveis aqui.

¹¹ PACHÁ, P. Op. Cit.

¹² Ibidem. p. 178.

¹³ Ibidem. p. 201.

¹⁴ Julgo o termo “imposto” como anacrônico e insuficiente para delimitar adequadamente a natureza desta relação. Funções parece um termo genérico, porém mais adequado.

internas que poderiam variar de uma região para a outra.¹⁵

Diante da descrição anteriormente realizada, poderíamos ter a falsa ideia de termos compreendido como estava configurada a relação entre proprietários de terra e trabalhadores braçais, porém se faz necessário continuarmos debruçados sobre a questão por outros meios e acionando novas variáveis. Como afinal a Cruz se relacionava com a Moeda? Os concílios eclesiásticos são talvez as melhores fontes primárias para continuarmos esta investigação.

As reuniões conciliares e seu impacto material

A escolha das atas dos concílios ibéricos como objeto de análise se dá não somente pelo fato de, obviamente, esta ser uma fonte que aborda diretamente a camada clerical da sociedade, mas também porque esta fonte, diante das inúmeras lacunas que o medievalista se depara quando pretende analisar seu objeto de estudo, pode ser seriada, isto é: é possível compararmos os concílios cronologicamente e ir percebendo mudanças sociais sensíveis no decorrer do tempo.

Algo neste sentido foi realizado por Mário Bastos, quando este se propõe a mostrar como os primeiros concílios se detêm em regiões muito específicas e, com o passar do tempo, vão reunindo cada vez mais bispos vindos de regiões diversas, sendo estas mesmas regiões partes das rotas comerciais que se insinuavam naquele momento.¹⁶

Nosso recorte cronológico está delimitado entre 507 e 516,¹⁷ por julgarmos um período interessante para entendermos como serão estabelecidas as diretrizes que nortearão a influência eclesiástica na economia peninsular. A data inicial, não à toa, refere-se à batalha de Vouillé, que colocou Francos e Visigodos em enfrentamento e legou aos últimos uma trágica derrota, acarretando assim na expulsão da população de suas terras, conquista de sua capital e morte do seu rei, Alarico II.¹⁸ Com o reino de Toulouse desmoronado, os Visigodos são forçados a migrar para o interior da Península Ibérica, abandonando muitas de suas terras conquistadas e concedidas na Gália.¹⁹ O reino precisaria se reestruturar e este fenômeno é o qual analisaremos de maneira mais detida.

Um concílio eclesiástico é aqui de suma importância para nós: o Concílio de Tarragona, realizado em 516.²⁰ Este concílio se propõe bastante plural, tratando de diversos assuntos referentes à conduta pessoal dos membros da igreja, assim como da administração das economias eclesiásticas. Um cânone que muito chama nossa atenção é o segundo, intitulado enfaticamente “*Que a los clérigos no se lês permita comprar a un precio bajo, para vender más caro*”, onde, como o título já nos indica, os dez Bispos integrantes determinam a proibição do clericalato de comprar mais barato em uma região

¹⁵ Sem cairmos no erro do juridicismo, como se a palavra da lei revelasse a realidade social, basta notarmos os inúmeros termos utilizados em diversas fontes para percebermos uma flagrante pluralidade de organizações.

¹⁶ BASTOS, Mário. **Assim na Terra como no Céu... Paganismo, Cristianismo, Senhores e Camponeses na Alta Idade Média Ibérica (Séculos IV-VIII)**. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2013. p. 85-87.

¹⁷ Incorporaremos fontes posteriores, como o Fisco Barcelonense, mas com o objetivo de tentar compreender este momento específico.

¹⁸ COLLINS, Roger. **Visigothic Spain 409-711**. Cornwall: Blackwell Publishing, 2004. p. 36.

¹⁹ Ibidem, p. 36.

²⁰ VIVES, José (Org.). **Concílios Visigóticos e Hispano-romanos**. Barcelona: Consejo Superior de Investigaciones Científicas; Instituto Enrique Flórez, 1963.

para depois vender mais caro em outra.²¹ Fica evidente então que a ideia de lucro comercial como principal fonte de ganho, como seria previsível em uma sociedade capitalista, deve ser excluída caso seja nosso interesse evitar anacronismos. No entanto é preciso salientar que não há sentido em proibir algo que não ocorria, logo, não é meu objetivo argumentar que não havia algum tipo de lucro comercial praticado pelos bispos e monges, mas que tal lucro é periférico e não explica o poderio econômico da igreja Visigótica. Também não parece viável acreditar que tal prática cessou no exato momento de sua proibição como se a realidade social obedecesse fielmente às determinações dos concílios. Basta notarmos que estas reuniões previam proteção aos reis visigodos e mais da metade caiu devido a uma revolta.²² O que o segundo cânone do Concílio de Tarragona pode indicar é que a proibição faz dessas compras e vendas uma prática reservada ao segundo plano da economia eclesiástica peninsular, não sendo esta prática o pilar fundamental no período que estamos analisando.

Para tentarmos compreender a prática econômica mais central à Igreja peninsular, será necessário excluirmos do horizonte o comércio realizado pelos clérigos mencionado acima. O próximo cânone talvez seja ainda mais interessante e comece a nos revelar por quais meios a igreja se inseria na vida econômica da Península Ibérica de maneira mais efetiva. De acordo com o terceiro cânone do Concílio de Tarragona:

Se algum clérigo emprestar dinheiro em algum caso de necessidade, receba em vinho ou em trigo aquela quantidade para que no prazo acordado para a devolução deva vendê-los para recuperar o dinheiro emprestado. Além disto, se não tiver o devedor a quantidade necessária em espécie, receba o dinheiro emprestado sem nenhum aumento.²³

Uma primeira questão que nos parece pertinente é: Porque obrigar a aceitação do pagamento em produtos primários como vinho e trigo? Certamente poderíamos pensar de início na segurança do Bispo, para que este não sofra algum prejuízo, porém, outra afirmação possível - que em nada exclui esta primeira - é a de que a circulação de moedas nesta sociedade não era tão pujante como parece indicar M. MetCalf, autor que interpreta a dinâmica econômica do reino visigodo como constituída de um amplo uso da moeda.²⁴ Na alta idade média ibérica, diante dos atuais achados numismáticos que possuímos, estima-se algo entre 4.000 ou 10.000 moedas utilizadas, o que, independente da cifra, é algo inferior ao período tardo-romano²⁵. Mesmo se os achados fossem ainda mais abundantes, partir da quantidade de moedas ou de cunhagens para concluirmos mecanicamente que somente por isso havia no reino uma economia pautada no amplo uso da moeda por todos os grupos sociais seria um raciocínio no mínimo discutível.

O Concílio parece indicar que os habitantes das cercanias não eram dotados de uma

²¹ Ibidem. p. 35.

²² DÍAZ MARTINÉZ, Pablo de la Cruz. La dinámica del poder y la defense del territorio: para una comprensión del fin del reino visigodo de Toledo. In: SEMANA DE ESTUDIOS MEDIEVALES: DE MAHOMA A CARLOMAGNO, LOS PRIMEROS TIEMPOS, SIGLOS VII-IX, 39, 2012, Estella. **Actas...** Pamplona: Gobierno de Navarra, 2013.

²³ VIVES, J. Op. Cit., p. 35.

²⁴ RETAMERO, Félix. La moneda del Regnum gothorum (ca. 575-714). Una revision del registro numismatico. In: DÍAZ MARTÍNEZ, Pablo C.; VISO, Iñaki Martín (Org.). **Between taxation and rent. Fiscal problems from late antiquity to early Middle Ages**. Bari: Edipuglia, 2011. p. 190-191.

²⁵ Ibidem. p. 194.

quantidade de moedas que poderíamos denominar como abundante, porém necessitavam delas. Outra pergunta relevante seria: Por que procurar os clérigos para trocar estes mesmos artigos por moedas? Por que estes clérigos detinham estas moedas? As respostas a estas perguntas descortinam elementos importantes para nós. Apresentarei abaixo hipóteses para responder essas questões – primeiramente o porquê dos clérigos possuírem tais moedas e em seguida o porquê dos proprietários das redondezas precisarem permutar.

A resposta para a questão relacionada ao fato dos clérigos deterem moedas, não pode ser concebida sem voltarmos mais detidamente aos meados do século V. Segundo Peter Brown, do sul da atual Itália às regiões mais longínquas daquilo que futuramente seria Portugal, os senhores de terras construía capelas, mosteiros e basílicas, levando o cristianismo das cidades para os campos, local da produção mais importante na Península Ibérica e onde a palavra do Bispo passa aos poucos a ter mais valor que a do próprio senhor de terras.²⁶ Não era, durante a Alta Idade Média, a barreira entre paganismo e cristianismo algo bem delimitado, sendo até cerca de 690, ainda segundo Peter Brown, o paganismo algo comum nas regiões da atual Espanha.²⁷ A igreja cristã aos poucos começou a conquistar a hegemonia dos antigos deuses ligados aos poderes naturais. Estes mesmos deuses eram, segundo as crenças pagãs, fundamentais à produção. Com as lentas e graduais transformações que o cristianismo inicia no campo, agora passa a não ser mais somente o poder dos deuses intitulados como pagãos uma força determinante para uma boa colheita, mas também a própria luta entre forças demoníacas e angelicais que batalhavam constantemente nos altos céus.²⁸ Os demônios demonstrariam sua força através das grandes tempestades capazes de destruir a colheita tão aguardada pelos camponeses.²⁹

Neste contexto onde a terra depende fundamentalmente daquilo que ocorria nos céus, onde o termo “assim na terra como nos céus” poderia ser empregado pelos locais de maneira correta, as antigas capelas dedicadas aos antigos deuses pagãos começam a, gradualmente, tornarem-se igrejas cristãs.³⁰ Ora, estas mesmas capelas, quando ainda pagãs, eram, geralmente, cercadas por pequenas feiras onde ocorriam vendas e compras de produtos variáveis.³¹ Não é difícil imaginar que este comércio realizado principalmente ao redor das capelas as beneficiava economicamente, além de fazer delas importantes pontos de referência. No momento que o paganismo começa a dar maior espaço ao cristianismo e estas mesmas capelas começam a se tornar cristãs, o cristianismo começa a controlar e a se beneficiar destas feiras e substitui o paganismo como centro referencial destas mesmas relações econômicas. Dentro desta dinâmica reside, mesmo que de maneira seminal, a formação dos pequenos centros de coleta e redistribuição que existiam em grandes partes de toda Península.³²

Estas mesmas feiras que se formavam ao redor das igrejas podem ser interpretadas como as causadoras diretas do acúmulo de moedas nas principais igrejas

²⁶BROWN, Peter. Religion and the Household. In: _____. **The rise of the Western christendom triumph and Diversity, A.D. 200-1000**. Hoboken: Blackwell Publishing, 2013. p. 34.

²⁷ Ibidem. p. 148.

²⁸ Ibidem. p. 147.

²⁹ Ibidem.

³⁰ Ibidem.

³¹ Ibidem.

³² Um exemplo de centro de redistribuição pode ser visto em: BASTOS, Mário. Os santos e a liturgia. In: _____. **Assim na Terra como no Céu... Paganismo, Cristianismo, Senhores e Camponeses na Alta Idade Média Ibérica (Séculos IV-VIII)**. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2013. p. 208.

da Península Ibérica, além das doações diversas que eram feitas nas mesmas “Casas de Deus”.³³ Além das feiras, as *dádivas*, produtos geralmente resultantes de espólios de guerra, eram entregues a igreja nos tempos de espasmódica abundância.³⁴ A troca de presentes, instituição que não era essencialmente “bárbara”, dava-se entre grandes líderes e o próprio Deus cristão representado pelos seus santuários.³⁵ Essa era uma eficiente maneira de gravar seu poderio no imaginário local dos poderosos – principalmente dos homens de guerra.³⁶ Ouro, prata, seda e peles de animais exóticos chegavam e acumulavam-se nos altares eclesiásticos por meio destas oferendas.

Entendendo minimamente como diversos produtos acumulavam-se nas igrejas, faz-se importante salientarmos, utilizando o exemplo do *Xenodochium* de Mérida (ver: nota de rodapé 32), que esta instituição recebia e distribuía para, assim como os senhores de terra e líderes guerreiros, demonstrar sua grandeza e imponência. A igreja funcionava, para sermos didáticos, como um coração que recebe o sangue venoso e distribui o sangue arterial. Ela recebia bens e os redistribuía constantemente, fazendo estes mesmos realizarem um movimento de concentração e irradiação constante, com a igreja sendo seu pólo de organização fundamental. Agora, contudo, precisamos analisar o terceiro cânone do concílio de Tarragona por meio da perspectiva dos produtores que possuíam tanto o trigo como o vinho.

A questão do Fisco e conclusões gerais.

Uma fonte de importância ímpar para explicarmos o porquê desta reciprocidade entre clérigos e produtores é o *Fisco Barcelonense*.³⁷ Neste documento podemos encontrar alguns dados que nos ajudarão a entender esta relação entre produtores e clérigos e a dinâmica deste sistema de redistribuição.

Nesta fonte primária, um *Comes Patrimonii*, isto é, o responsável pelo fisco nas terras pertencentes ao patrimônio régio, pede instruções ao bispo responsável pela região, como a fonte indica -“segundo é o costume”-, para aprovação da cobrança nos territórios que estão sob a dominação dos bispos conciliares. Ora, se as terras pertencem ao fisco real e se faz um questionamento ao bispo da região para se efetivar a cobrança, então não seria exagero pensarmos uma união entre estes poderes laicos e eclesiásticos na organização destas terras e conseqüente dominação dos trabalhadores locais. Os bispos responsáveis decretam, ainda segundo a mesma fonte, que os agentes do fisco poderiam exigir do povo, para cada “*módio legítimo*”³⁸ uma quantidade de nove silicuas,³⁹ e mais uma adicional como pagamento pelos trabalhos realizados no recolhimento dos tributos.⁴⁰ Além destas dez silicuas, seria pago pelos camponeses uma terceira quantidade no valor de quatro silicuas, pelos danos e pela troca dos preços dos gêneros, para que ficasse certificada a ausência de prejuízos pelo responsável do fisco.⁴¹

³³ Um exemplo icônico é o testamento de Vicente. Cf. FORTACÍN PIEDRAFITA, Javier. La donación del diácono Vicente al monasterio de Asán y su posterior testamento como obispo de Huesca en el siglo VI: precisiones críticas para la fijación del texto. *Cuadernos de historia Jerónimo Zurita*, n. 47, p. 7-70, 1983.

³⁴ BROWN, P. Op. Cit., p. 31-33.

³⁵ Ibidem. p. 32.

³⁶ Ibidem. p. 32.

³⁷ VIVES, J. Op. Cit., p. 54.

³⁸ Trata-se de uma medida utilizada para quantificação de territórios.

³⁹ Trata-se de um tipo de moeda feita com prata.

⁴⁰ VIVES, J. Op. cit., p. 54.

⁴¹ Ibidem. p. 54.

Certamente a sociedade visigótica produziu inúmeros outros documentos desta natureza, onde um Bispo orienta um *Comes Patrimonii*, mas infelizmente só temos, salvo engano, acesso ao *Fisco Barcelonense*.⁴² No entanto, se unirmos as propostas teóricas de Polanyi às fontes primárias, temos o suficiente para mapearmos minimamente a circulação de bens nesse contexto: as riquezas partiam da aristocracia para os altares das igrejas, para depois serem enviados por meio de trocas aos produtores locais, que os faziam retornar a aristocracia por meio da sua *contra-dádiva* ao Fisco real.⁴³ Dentro desta perspectiva, fica claro para nós que a Igreja visigótica servia como uma *estrutura de apoio*⁴⁴ configurada como ponto de concentração e distribuição da produção, além de ser um braço fundamental da organização da ordem fiscal no reino visigótico e instituição indispensável para a perpetuação do sistema exploratório aqui analisado.

Fica claro que a ideia propagada por Adalberão de Laon de uma igreja voltada unicamente para a oração não sobrevive a uma análise materialista mínima e de pequena envergadura como esta.

⁴² Um texto com considerações mais profundas sobre o fisco barcelonense e fortemente recomendável é: FERNÁNDEZ, Damián. **What is the Fisco Barcionensi about?**. [s.l.]: [s.n.], 2006. p. 217-224.

⁴³ Um importante e recomendável artigo para entendermos com mais detalhes como este acúmulo de bens no fisco real acabava passando finalmente às mãos dos aristocratas é: CASTELLANOS, Santiago. The political Nature of taxation in Visigothic Spain. In: **Early Medieval Europe**. Hoboken: Blackwell Publishing, 2003.

⁴⁴ POLANYI, Karl. Formas de integração e estruturas de apoio. In: _____. **A subsistência do homem e ensaios correlatos**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2012. p. 88-91.

A NORMATIZAÇÃO DAS CORPORAÇÕES DE OFÍCIOS NA QUINTA PARTIDA DE ALFONSO X, O SÁBIO.

Elizandro Chaves de Oliveira (PIBIC-UEM)

As instituições corporativas

As corporações certamente ocupam um lugar de destaque na história da organização do trabalho. Elas tiveram uma presença cada vez mais ativa na sociedade medieval, sobretudo entre os séculos XI e XIII. Este período recebe amplo destaque na historiografia por sua característica de momento de transformações consideráveis e desenvolvimento de elementos sócio-políticos estranhos ao regime senhorial que lhe antecede imediatamente, dentre os quais, destaca-se a organização das cidades como espaço de produção e consumo (MENJOT, 2011).¹

A retomada desse tema na historiografia tomou diversas formas. As interpretações variaram de acordo com espaços geográficos, ideologias e momentos que ficam definidos nas obras de autores clássicos, dentre os quais podemos mencionar o medievalista belga Henry Pirenne (1965).²

Neste trabalho busco compreender as relações entre as organizações corporativas e o poder real no reino de Castela. Pretendo fazer isso analisando a *Quinta Partida* de Alfonso X, o Sábio. A discussão será pautada nos tópicos destacados pela historiografia hispânica quanto ao tema.

O código das *Siete Partidas* foi elaborado no século XIII sob a coordenação de Alfonso X, o Sábio, rei de Castela e Leão. Baseando-se no direito romano, esse documento buscava regular uma grande quantidade de elementos da sociedade castelhana e leonesa. As *Partidas* expressam a pretensão de Alfonso X em centralizar a legislação do reino, retirando parte do poder da nobreza. Não obstante, o código não chegou a entrar em vigor durante a vida de seu idealizador, sobretudo devido à resistência da nobreza ao processo de centralização (REIS, 2007).³

O código é dividido em sete partes, cada uma normatiza acerca de temáticas variadas relativas ao governo do reino e à sociedade como um todo. Nessa discussão, interessam-nos as determinações relativas às questões econômicas, presentes na *Quinta Partida, Que fala dos empréstimos, das vendas, das compras, das trocas, de todas as outras formas de acordos e acertos que os homens fazem entre si, sejam de qualquer natureza*.⁴ Em seu título VII, lei número II: *dos mercadores e das feiras e dos mercados e do dizimo e do*

¹ MENJOT, Denis. El mundo del artesanado y la industria en las ciudades de Europa occidental durante la Edad Media (siglos XII-XV). **CATHARUN**: Revista de Ciencias y Humanidades del Instituto de Estudios Hispánicos de Canarias, n. 11, p. 5-18, 2011. Disponível em: <<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3769727>>. Acesso em: 19 nov. 2017.

² PIRENNE, H. **História econômica e social da Idade Média**. São Paulo: Mestre Jou, 1965.

³ REIS, Jaime Estevão dos. **Território, legislação e monarquia no reinado de Alfonso X, o Sábio (1252 – 1284)**. 2007. 250f. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Ciências e Letras de Assis, Universidade Estadual Paulista, Assis, 2007.

⁴ ALFONSO X. **Las siete partidas del sabio rey D. Alonso el IX**. Barcelona: [s.n.], 1843. Disponível em: <https://www.google.com.br/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&ved=0ahUKewiB1KbKoObXKbKoObXAhWGjJAKHaWNDCEQ&url=http%3A%2F%2Ffama2.us.es%2Ffde%2Focr%2F2006%2FsieteP artiFsie5.pdf&usg=AOvVaw01oR_seMgjTSz7v6M92WC8>. Acesso em: 30 nov. 2017. No original: Que Faba de los Empréstidos, e de las Vendidas, e de las Compras, e de los Cambios, e de todos los otros pleytos, e posturas que hacen los omes entre si, de qual natura quier que sean.

portazgo que devem dar por razão delas, a coroa estabelece regras para o estabelecimento de organizações corporativas, dentre as quais se incluíam as de artesãos.

O fato de estabelecer uma hegemonia sobre as instituições corporativas pela coroa suscitou curiosidade na historiografia espanhola. Buscaram-se formular hipóteses sobre as motivações da ação do poder real para estabelecer uma hegemonia sobre as instituições corporativas e demais grupos econômicos.

As corporações em Castela

No reino de Castela tem-se um cenário corporativo pouco desenvolvido. Isso se deveria, sobretudo, ao maior poder concentrado pela nobreza castelhana sobre os territórios citadinos e a sua capacidade de limitar a manifestação de órgãos corporativos de maior envergadura. Isso teria limitado consideravelmente o poder das camadas medias urbanas de atuar politicamente no reino.⁵ Os elementos gerais que causaram esse cenário de debilidade do corporativismo castelhano são discutidos de forma mais específica por Monsalvo Antón,⁶ definindo como problema central a estrutura política e de divisão social do poder nas cidades da Coroa. As organizações corporativas não foram um instrumento eficiente, ou mesmo viável para os agentes econômicos do reino. Um dos elementos que causaram essa inviabilidade foram as regulamentações regias sobre o corporativismo, que em Castela foram numerosas e constantemente retomadas.

Ao invés de organizações corporativas de tipo clássico, que mantinham o controle sobre um grupo específico de praticantes de determinados ofícios, com monopólio sobre todo um território urbano, são descritas instituições disformes. Nem todos os membros praticavam os mesmos ofícios, sendo aglutinados artífices de profissões diversas, embora pertencessem a um mesmo ramo de produção. As associações não tinham, em grande parte dos casos, a autoridade para obrigar os mestres da cidade a se filiarem e contribuírem para a organização comum. Ressalta-se ainda o fato de que a maioria das instituições corporativas castelhanas esteve mais próxima das práticas caritativas e religiosas do que das comerciais e produtivas.⁷

As associações precisavam do aval dos representantes dos poderes seculares para poderem agrupar os confrades, o que gerava a necessidade de se alegarem as finalidades religiosas e assistenciais.

Isso demonstra um dos aspectos essenciais para se pensar as organizações corporativas na Idade Média: sua relação com os poderes políticos e jurídicos, dos quais buscavam tomar parte das prerrogativas. É lugar comum nos estudos sobre as urbanidades medievais demonstrar a aplicação de corporações na organização dos serviços públicos, como destaca Renard,⁸ ao apontar a disposição dos ofícios da alimentação como provedores de um sistema de fiscalização sanitária.

As administrações citadinas tinham, por certo, o primeiro contato com as organizações corporativas. A aglutinação de citadinos com interesses comuns, buscando

⁵ MONSALVO ANTÓN, J. M. Aproximación al estudio del poder gremial en la Edad Media castellana. un escenario de debilidad. **En la España Medieval**, n. 25, p. 135-176, 2002.

⁶ Idem. Los artesanos y la política en la Castilla Medieval. Hipótesis acerca de la ausencia de las corporaciones de oficio de las instituciones de gobierno urbano. In: _____. **Historia social y ciencias sociales**. Lleida: Milenio, 2001. p. 292-319.

⁷ MONSALVO ANTÓN, J. M. Op. Cit., p. 145.

⁸ RENARD, Georges. **Guilds in the Middle Ages**. Ontario: Batoche Books, 2000. p. 39.

os representar mediante uma entidade, atingia a ordem de funcionamento da ordem política das cidades. No caso castelhano a análise dessa relação é central para a compreensão das formas do corporativismo que se desenvolveram na coroa. O comando das cidades foi concentrado nas mãos do patriciado, que excluía aqueles não vinculados ao status social correspondente ao de cavaleiro. Dessa forma, para participar da administração das cidades, os indivíduos não podiam estar vinculados a grupamentos populares de identidade profissional. Por certo, alguns homens fizeram uso das organizações confraternais para ascender socialmente e se aproximar do poder, mas quando o alcançavam deixavam de partilhar das solidariedades verticais que marcavam as corporações de ofícios.⁹

As relações com o poder régio

Além do controle dos poderes citadinos, as corporações castelhanas sofreram a constante regulação do poder real. Dentre os elementos de contenção do corporativismo em Castela, Monsalvo Antón¹⁰ destaca a atuação dos poderes régios, que manteve relações estratégicas com os poderes do patriciado urbano, precavendo-se de associações potencialmente perigosas que poderiam surgir das confrarias e corporações.

Essa relação entre poder régio e entidades corporativas foi marcada por numerosas deliberações à cerca das intervenções dos monarcas, com constantes retomadas do assunto nas práticas normativas de alguns dos destacados reis castelhanos, o que foi sistematizado de forma bastante clara por José Damián González Arce.¹¹

Ao demonstrar que as coroas Ibéricas não tiveram um anti-corporativismo sistêmico, González Arce¹² aponta, porém, contínuas interações entre a coroa castelhana e as organizações confraternais estabelecidas por artesãos e demais grupamentos econômicos. É possível distinguir condutas entre alguns dos mais notáveis monarcas. Fernando III, por exemplo, emitiu numerosas ordenações para as municipalidades com objetivo de proibir as confrarias com finalidades espúrias:¹³ O Foro de Madri, ou Foro Velho (1202), dispunha “... *que nenhum homem nem mulher ousem fazer confrarias, reuniões, nem ordenações sem o conhecimento dos oficiais de cada lugar, que sejam danosas ao povo*”.¹⁴ Alfonso X, porém, já estabelece uma definição geral, usando as cortes e estabelecendo em uma das *Siete Partidas*, diretrizes centrais sobre os princípios a serem mantidos no estabelecimento de confrarias. Outro período de destaque dessa relação foi o do reinado dos reis católicos, em que o maior centralismo da coroa teve de lidar com os grupamentos corporativos que atuavam nas cidades, dentre os quais são citados diversos exemplos:

⁹ MONSALVO ANTÓN, J. M. Op. Cit., p. 309-310.

¹⁰ Ibidem. p. 312.

¹¹ GONZÁLEZ ARCE, José Damián. Asociacionismo, gremios y restricciones corporativas en la España medieval (siglos XIII-XV). **Investigaciones de Historia económica**, n. 10, p. 9-34, 2013. Disponível em: <<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2521439>>. Acesso em: 30 nov. 2017.

¹² Ibidem.

¹³ Ibidem. p. 11.

¹⁴ Ibidem. p. 20-21. No original: “El Fuero de Madrid, o Fuero Viejo (1202), disponía “...que ningunos omnes nin mugeres no ssean osados de fazer cofradias nin cavildos ni nordenamento ssin los oficiales de cada lugar que ssean a dapno del Pueblo”

Em Salamanca os curtidores e sapateiros formaram (1437) uma confraria para “muitas colusões, fraudes e acertos e confabulações”, assim como “ajuntamentos e grupos ilícitos” para subir os preços. Proibidos pelo conselho, não foram, porém, eliminados, pois constituíram (1493) uma falsa confraria piedosa para exigir cotas semanais aos trabalhadores contratados, sob a ameaça de demissão [...]. Em Valladolid os reis revogaram as confrarias artesanais que estabeleciam os preços, “no que se refere às coisas mercantis e artesanais, exceto para as coisas relativas a seus funerais e enterros”. Em Segóvia, os peleiros denunciaram fraudes dos fabricantes de panos, que faziam pactos e acordos para não conceder-lhes trabalho e para oferecê-lo a forasteiros. Em Cidade Real, a liga dos sapateiros e fabricantes de botas foi utilizada para fraudar a renda da sapataria e o imposto real. Em Murcia (1481), os tintureiros fizeram pactos e acordos para recusar os panos de certos peleiros.¹⁵

Por meio destes exemplos, observamos as relações existentes entre as confrarias, especificamente as de ofício e a Coroa. Observamos a preocupação menos premente de Fernando III, que emite cartas de cunho geral sobre as instituições para diversas cidades. Alfonso X, porém, vincula a organização das entidades corporativas a seu projeto jurídico de centralização. Os Reis Católicos, tendo grandes poderes e ao lidarem com instituições vinculadas a um mercado de exportação, definem regulamentações precisas e numerosas que identificam a qualidade dos produtos à honestidade da Coroa no mercado externo.

É possível aprofundar a discussão analisando um destes períodos monárquicos e suas práticas regulatórias. Com vista a isso podemos tratar de Alfonso X, cuja produção jurídica e ação política tiveram alguns aspectos específicos que podem ser relacionados às suas iniciativas quanto às organizações corporativas do reino de Castela.

As organizações corporativas nas *Siete Partidas*

As referências às organizações corporativas na *Quinta Partida* são, porém, bastante escassas e indiretas. A referência mais explícita se encontra no Título VII, Lei II: “dos mercadores e das feiras e dos mercados e do dízimo e das portagens que devem pagar em razão delas”.¹⁶

Constata-se o fato de que mercadores e artesãos colocavam restrições para limitar o acesso ao mercado de membros não pertencentes aos grupamentos estabelecidos nas cidades. As *Partidas* proíbem a prática dessa imposição sem a autorização do rei.¹⁷

¹⁵ GONZÁLEZ, A. Op. Cit., p. 20-21. No original: En Salamanca los curtidores y zapateros formaron (1437) una cofradía para “muchas colusiones e encobiertas e monipodios e fabras”, así como “yliciito ayuntamiento e colegios yliciitos” para subir los precios. Prohibidos por el concejo, no cejaron empero, pues constituyeron (1493) una falsa cofradía piadosa para exigir cuotas semanales a los obreros contratados, bajo la amenaza de despido [...]; En Valladolid, los Reyes revocaron las cofradías artesanales que encarecían los precios, “en quanto toca a las cosas de mercaderias e ofiçios, saluo para las cosas espeçiales de sus enterramientos e mortuorios”. En Segovia, los pelaires denunciaron fraudes de los fabricantes de paños, que hacían ligas y monipodios para no encargarles trabajo y darlo a forasteros. En Ciudad Real, la liga de zapateros y borceguineros se usó para defraudar la renta de la zapatería y la alcabala. En Murcia (1481), los tintoreros hicieron ligas y monipodios para no trabajar paños de ciertos pelaires.

¹⁶ Ibidem. No original: De los mercadores, e de las ferias, e de los mercados; e del diezmo, e del portadgo, que han a dar por razon dellas.

¹⁷ GONZÁLEZ, A. Op. Cit.

Essa determinação legal da monarquia em relação às corporações foi considerada por parte dos historiadores do início do século XX, como a razão pela não existência de práticas corporativas em Castela. González Arce busca formular alternativas a essa interpretação. O autor argumenta que a existência de restrições corporativas na obra de Alfonso X estaria ligada a fórmula buscada no direito romano, não havendo, portanto, ressonância real entre a legislação e o estado de desenvolvimento e atuação das instituições corporativas no reino.¹⁸

Embora tenhamos um cenário de debilidade do corporativismo castelhano e uma fórmula jurídica de inspiração no direito romano, não é possível negar a existência de Corporações e Ofícios em Castela na Idade Média, já que são numerosas menções de organizações corporativas por parte dos historiadores econômicos espanhóis. Citemos os estudos de José Damián González Arce.¹⁹ No mesmo sentido, o fato de que a política de Alfonso X foi pautada por um projeto centralista, que considerava diversos aspectos econômicos e sociais²⁰ torna difícil conceber que uma de suas principais obras não tivesse conexão com condições reais da organização do reino.

Considerações finais

O objetivo desta análise foi o de explorar um tema de larga importância nas discussões sobre as Corporações de Ofício em Castela e Leão na Idade Média, especialmente as relações entre o poder central e as instituições corporativas. Consideramos, especificamente, as normatizações presentes na *Quinta Partida* do Rei Alfonso X.

É notória a escassez de menções a entidades corporativas na fonte. Contudo, podemos observar pela bibliografia citada que, embora menos presente do que no restante da Europa, as entidades corporativas existiram e atuaram no território do reino castelhano, pelo fato de elas serem mencionadas na obra jurídica alfonsina.

Promovendo esse diálogo entre bibliografia e a fonte de pesquisa, procuramos compreender as características da relação entre instituições corporativas e poder real. O entendimento dessa relação nos permite entender, também, alguns aspectos da produção nas cidades medievais, bem como as relações e trabalho nelas estabelecidas.

¹⁸ Ibidem.

¹⁹ Ibidem.; Idem. Senorio regio e implantacion de la produccion têxtil en la Murcia del siglo XIII. In: **Miscelánea Medieval Murciana**. Murcia: [s.n.], 1989.

²⁰ REIS, 2007; RIBEIRO, Luiz L. O. **Rei versus nobreza**: a revolta nobiliária de 1272/1273 na *Crónica de Alfonso X*. 2016. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Estadual de Maringá, Maringá, 2016.

DEUS O QUER? LUTERO E A CARACTERIZAÇÃO DO PODER SECULAR NA GUERRA CONTRA OS TURCOS

Elthon Leal (UFMT)

Introdução

Em 23 de abril, o período da colheita começara a se tornar parte dos hábitos cotidianos na cidade castelar de Wittemberg, no centro do Sacro Império Romano Germânico. A tensão da guerra no leste da Saxônia-Anhalt cobrava das autoridades políticas imperiais uma resposta diante do avanço dos exércitos do Império Otomano sob a Hungria. A divergência política imperial sobre a questão não será a linha condutora deste artigo. Entretanto, trataremos aqui de analisar as questões que Lutero implica, na carta *Da Guerra contra os Turcos*,¹ sobre a consciência acerca dos atos imperiais quando for tratar-se de organizar os exércitos em defesa da Cristandade.

Naquele ano de 1529,² com a Dieta de Speyer sendo articulada e a sede do reino da Hungria sob um cerco dos otomanos, as relações políticas para a chance de promover mudanças estruturais eram o centro nervoso do debate entre as cortes imperiais. Segundo considerações do historiador britânico, Christopher Dawson, o período que se estende entre 1522 e 1529 foi acompanhado por uma crescente expansão das forças de lideranças ligadas ao protestantismo ao norte da Cristandade, assim, “... se tornaram a cada ano mais fortes e mais autoconscientes, especialmente nas cidades livres do Império e nas cidades hanseáticas do Mar Báltico”.³ Um destaque: ao se tornar *mais forte* e *mais autoconsciente*, e absorver os lugares onde havia um índice social de acesso à liberdade, as cidades livres e centros comerciais, o movimento protestante foi ganhando aceitação social.

Essa ascensão, segundo Dawson, tem como parte de suas conseqüências a escolha que Carlos V tomou após a Dieta de Worms, em 1521, “... retirou-se na Espanha e lá permaneceu pelos sete anos seguintes – durante os quais o avanço do luteranismo na Alemanha ficou, praticamente, sem controle.”⁴ Nesse sentido, o controle imperial sobre as forças ditas protestantes, então, foi dado de forma inconsistente do ponto de vista institucional.⁵ Uma vez que o protestantismo ocupa uma função de oposição e ameaça à ordem católica estabelecida socialmente, como indica Dawson em outro trecho: “... A Reforma protestante do século XVI representa a ruptura final entre o papado e os reformadores do Norte – entre o princípio da autoridade e o princípio da reforma. Ambos os princípios, entretanto, eram igualmente essenciais para as tradições da cristandade ocidental.”⁶

Outra visão sobre a relação entre as forças protestantes – utilizando a expressão oferecida por Dawson – e as forças católicas na segunda década do século XVI é oferecida

¹ A carta mencionada faz parte do livro: MARTINHO LUTERO. **Obras Selecionadas**. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1996. p. 410-445.

² Segundo o teólogo Martim C. Warth, Lutero havia escrito uma versão entre outubro de 1528 e fevereiro 1529, porém, houve percas das primeiras páginas do tratado. Outro indicativo é que as primeiras páginas são as partes onde consta o parecer histórico sobre a atuação do papado com a autoridade secular em relação à guerra.

³ DAWSON, Christopher. **A divisão da Cristandade**. Tradução Márcia Xavier de Brito. São Paulo: É Realizações, 2014. p. 121.

⁴ Ibidem. p. 120. Ver também: Idem. **A formação da Cristandade**. Tradução Márcia Xavier de Brito. São Paulo: É Realizações, 2014.

⁵ Ver FEBVRE, 2012; COLLINSON, 2006.

⁶ DAWSON, **A divisão da Cristandade...** Op. Cit., p. 49.

pelo historiador estadunidense, Carter Lindberg, para ele: “... o ‘protesto’ de Speyer deve ser entendido nos termos das limitações históricas descritas, precisamos notar que a convicção expressa na dieta, a saber, que obediência a Deus precede obediência ao governo, reverberou, teológica e politicamente no mundo moderno”⁷. Assim, a marca do mundo moderno onde a religião não influencia de forma decisória no governo secular, em oposição de quando buscava exercer determinação sobre ele na cultura medieval, se mostra de maneira mais clara. Assim, a “obediência a Deus precede obediência ao governo”, esse governo não é espiritual, este é o governo do mundo.

É entre esse dilema que iremos situar este artigo. Onde constam questões políticas como forma de aproximar os princípios da autoridade secular com os princípios da reforma. Essa combinação pode ser observada quando notamos para quem se dirige a carta: “Com isso recomendo Vossa Alteza a nosso misericordioso Deus em sua paternal graça e benevolência, para que ele a proteja de todo engano e malícia do diabo e bem-aventuradamente a ilumine e fortaleça para governar! Amém!”⁸ A “Vossa Alteza” aqui é o Duque de Hesse.⁹ Lutero traçou um caminho pelo qual fosse possível transpor o questionamento direto para indicar uma nova forma de conduzir os ofícios das pessoas no mundo.

O príncipe Felipe de Hesse foi um entre cinco príncipes eleitores, e mais 14 cidades imperiais,¹⁰ a utilizar de sua autoridade política na Dieta de Speyer de 1526 para estabelecer um acordo imperial de “direito à Reforma”. Segundo Lindberg, “... Para os príncipes, essa ‘nacionalização’ da Reforma representa um aumento considerável de poder e autoridade.”,¹¹ isso nos leva a perceber que o controle sobre a religião também poderia servir para fundamentar as disputas fora da esfera religiosa. O diálogo da carta apresenta uma extensão maior que a relação com o seu interlocutor direto. Buscando atingir toda a hierarquia imperial, numa carta endereçada ao príncipe, Lutero anuncia o alvo dos seus conselhos: “... Escrevi aqui ao imperador Carlos e aos seus, e nada tenho a ver com os outros.”¹² Devemos compreender, então, que a orientação de Lutero está sendo encaminhada ao corpo secular do Império, “ao imperador Carlos e aos seus”, não para os papistas e seus mensageiros que habitam com sutileza a referência de “os outros”.

A religião como construção do mundo social

Partimos do princípio pelo qual o epíteto tradicional que reduz a amplitude das reformas em um grande movimento, singular desde sua nomeação – “A Reforma” – reduz a complexidade da experiência vivida pela cristandade do século XVI.

⁷ LINDBERG, Carter. **História da reforma**. Tradução Elissamai Bauleo. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2017. p. 267.

⁸ MARTINHO LUTERO. Op. Cit., p. 411.

⁹ No ato de abertura da carta se encontra os seguintes dizeres: *Á Sua Alteza, o Nobilíssimo Príncipe e Senhor, senhor Filipe, Landgrave de Hesse, Conde de Katezenbogen, Zigenhein e Nida, meu Clemente Senhor*. Cf. Ibidem. p. 411. A letra maiúscula existentes nos termos políticos como “Sua Alteza” ou “Nobilíssimo Príncipe e Senhor” são a demonstração gramatical do grau de autoridade secular que os agentes possuem.

¹⁰ Segundo, Carter Lindberg: “... O protesto foi assinado por cinco príncipes imperiais (João da Saxônia Eleitoral, Felipe de Hesse, Jorge de Brandemburgo-Ansbach, Wolfgang de Anhalt e Ernesto de Brunsvique-Luneburgo) e quatorze cidades imperiais (Estrasburgo, Nuremberg, Ulm, Constaça, Lindau, Memmingen, Kempten, Nördlingen, Heilbronn, Reutlingen Isny, St. Gallen, Weissenburg im Nordgau e Windesheim). O protesto de Speyer criara uma separação permanente.”. Cf. LINDBERG, C. Op. Cit., p. 267.

¹¹ Ibidem. p. 266.

¹² MARTINHO LUTERO, Op. Cit., p. 442.

Essas reformas religiosas tiveram várias lideranças, divergiam e convergiam conforme as ocasiões determinavam o limite de ação de cada indivíduo; questões iniciadas sobre como as condutas humanas eram exercidas na dia-a-dia eram pensadas sob uma ótica filosófico-teológica, de modo que se tornavam processos de construções simbólicas capazes de orientar as ações humanas fornecendo-lhes uma concepção de mundo inteligível para essas pessoas. A teodiceia é a formação desses processos construídos para disputar e alterar as nomificações religiosas tradicionais existentes em uma sociedade. O Nomos¹³ é a ordenação das interpretações sociais e a classificação dos pontos de vistas coletivos sobre a realidade humana. Dá-se a Lutero uma liderança na difusão dessa espessa rede de processos que serão encarados como protestos da fé cristã.

O indicativo de que a religião é um movimento vivo que parte da consciência das pessoas dando sentido à realidade em torno delas, de forma coletiva, dialética e arbitrária,¹⁴ pode ser visto na atuação de Lutero com a sociedade imperial de sua época. A sociedade humana é uma construção contínua do mundo. Por esta razão, está condicionada a processos constantes de reformulações de suas estruturas mentais, econômicas e sociais. Com isso os agrupamentos humanos, entre grandes e sofisticados arranjos urbanos ou em formas menos burocratizadas e integradas de povoamento, estão submetidos a várias interações – conscientes e inconscientes – no convívio social. Esse é o mundo humano. Segundo Berger: “*A religião representa o ponto máximo da auto-externalização do homem pela infusão, dos seus próprios sentidos sobre a realidade. (...) a religião é a ousada tentativa de convencer o universo inteiro como humanamente significativo.*” (O grifo é nosso).¹⁵

A proposta deste trabalho é analisar o conteúdo da carta como um processo de ideação religiosa que não apenas busca construir a realidade em trono dos agentes sociais de forma plausível, mas, de igual modo, busque fazer com que o modelo proposto seja reconhecido e exercido pela sociedade com sua hierarquia social em volta do portador do discurso religioso, nesse caso específico – Martinho Lutero. Para isso, o diálogo com o sociólogo estadunidense, Peter L. Berger, foi fundamental para a constatação do conteúdo da fonte como uma teodiceia¹⁶ oposta à teodiceia católica.

Essa oposição entre as teodiceias será demonstrada a seguir. A fim de evidenciar quais as devidas funções entre a autoridade secular e a autoridade espiritual, Lutero irá fazer uma declaração sobre os motivos de escrever *Da Guerra contra os Turcos*. Assim, “*Eu, porém quero, em verdade, distinguir e diferenciar ofício e vocação, a fim de que cada qual perceba para que foi chamado por Deus*”.¹⁷ Ao distinguir segundo a ótica cristã, quais são os “ofícios” e as “vocações”, Lutero irá inserir o tema da Guerra em sua base religiosa sob a forma de um apelo à consciência.

¹³ O Nomos, segundo Peter L. Berger, é uma ordem significativa (...) imposta às experiências e sentidos discretos do indivíduo. Portanto, o Nomos é uma construção da objetivação que clássica as manifestações coletivas capaz de influenciar as relações de Poder dentro da sociedade.

¹⁴ O termo arbitrário aqui não deve ser entendido no sentido em torno do *imprevisível* ou do *aleatório*, mas, no sentido em torno da *história* ou da *mudança*.

¹⁵ BERGER, Peter L. **O Dossel Sagrado**. São Paulo: Paulus, 2013. p. 41. Ver também: BERGER, Peter L.; LUCKMANN, Thomas. **A construção social da realidade**: tratado de sociologia do conhecimento. Tradução Floriano de Souza Fernandes. Petrópolis, RJ: Vozes, 1985.

¹⁶ O conceito de teodiceia se refere ao conceito dialético desenvolvido por Peter L. Berger em *Dossel Sagrado*. Por esse ângulo, a teodiceia é um movimento de ação individualizante da consciência humana que é capaz de criar – através da religião – um sentido para que seja reconhecido na construção de mundo dos indivíduos de uma sociedade cuja ordem de significados está em crise.

¹⁷ MARTINHO LUTERO, Op. Cit., p. 414.

A intervenção da Igreja Romana nos assuntos temporais e bélicos do Império se manifesta há longas datas. O historiador Frances Jérôme Baschet argumenta que: “... *Urbano II usurpa manifestamente uma prerrogativa imperial e põe o papa, de modo duradouro, na posição de guia da cristandade, em um domínio que deveria ser próprio da competência do imperador.*”.¹⁸ Nesse sentido, tradicionalmente, o conteúdo que projeta a autoridade religiosa sobre campanhas militares através de Urbano II, no século XI, é resultado de um processo institucional laçando pelo seu antecessor no trono pontifício, Gregório VII.¹⁹ Contudo, a relação entre discurso e ação durante a virada do primeiro milênio não serão tomadas aqui. Finalmente, seguiremos para a análise da fonte.

Fazer Guerra como uma prática religiosa é um ato de Corrupção da fé

Convocar exércitos, reunir tropas, garantir alimentos, levantar acampamentos, reunir soldados e todo tipo de recurso bélico, são, sem dúvida, matérias originadoras de desejo humano em torno do Poder. Este é ponto pelo qual *Da guerra contra os Turcos* se insere criando um limite na dinâmica social de seu tempo. O limite estabelecido por Lutero redireciona o controle sobre o ato de defesa dos territórios para a autoridade secular. Afim de que, uma vez impedido que os religiosos atuem como guerreiros em campo de batalha, as campanhas militares sejam ordenadas de maneira que possam garantir a vitória contra os turcos por terem sido organizadas pelo grupo cuja disciplina é adequada para tratar da questão. Ultrapassar essa linha imaginária é um ato de corrupção da fé e distorção da religião.

Neste primeiro ponto observaremos que há uma demonstração de ambigüidade em torno da atuação católica na experiência *Da guerra contra os Turcos*.²⁰ Após anunciar a razão da carta e solicitar a opinião de quem exerce a função de decisão sobre o julgamento imperial, Lutero chama a atenção de seu interlocutor para reivindicar sua posição sobre as seguintes questões:

Que desordem deve ser menos tolerada: a de um cristão que abandona seu ofício secular, ou a de um bispo ou pastor que deixa seu ofício e assume o ofício de príncipe ou juiz? Ou, por outro lado, a situação causada por um príncipe que assume o ofício de bispo, deixando de lado seu ofício de príncipe, tal como nessa vergonhosa desordem que grassa e governa sobre todo o papado, em contradição com seus próprios cânones e direito?²¹

Podemos notar que a autoridade secular é chamada para pensar sobre o seguinte panorama: se por um lado tivermos “*um cristão que abandona seu ofício secular*” agindo de forma desobediente quando desvia da função estrita na pregação, e por outro há “*um bispo ou pastor que deixa seu ofício assume o ofício de príncipe ou juiz*”, essa mudança efetua uma alteração na função social entre clérigos e seculares. É essa mudança que

¹⁸ BASCHET, Jérôme. **A Civilização Feudal**: do ano 1000 à colonização da América. Tradução Marcelo Rede. São Paulo: Globo, 2006. p. 196.

¹⁹ RUST, Leandro Duarte. A monarquia papal (1000-1300): a fundação de um conceito. **Revista Tempo**, v. 21, n. 38, p. 1-21, 2015. Ver também: Idem. Ecos de Pio IX: política e historiografia oitocentista na criação de um Estado pontifício para a Idade Média. **História Unisinos**, v. 16, p. 130-138, 2012.

²⁰ MARTINHO LUTERO. Op. Cit., p. 410-446.

²¹ Ibidem. p. 415.

adultera os ofícios de modo que o príncipe secular perca sua autoridade sobre seu próprio ofício. Instalando a desordem social, na medida em que, o controle secular é exercido pelo corpo sacerdotal.

É isso que percebemos ao pensar a referencia de “*que grassa e governa sobre todo o papado*” é um jeito de afirmar que toda uma dinâmica de agir de acordo a lógica do mundo foi ilegitimamente modificada. Esse ato fraudulento é o demonstrado também pelo seu avesso quando “*um príncipe que assume o ofício, deixando de lado seu ofício de príncipe*” perde a capacidade de atuação social que foi definida por Deus na ordenação social cristã. A consequência dessas interferências mútuas nos campos de atuações alheios é o que Lutero chama de “*vergonhosa desordem*”. Aqui se trata de uma questão direta: autonomia da autoridade secular. Seguiremos com outras exemplificações que ele utiliza para caracterizar o resultado objetivo dessas distorções.

Embasado no relato da “*... opinião de soldados ilustres*”,²² cujo conteúdo é tão revelador que se torna uma obvia advertência: “*... a desgraça do rei da França, quando foi derrotado e aprisionado pelo imperador próximo a Paiva teria advindo do fato de ele ter junto a si o povo do papa ou (como se gabam) da Igreja.*”²³ Esse exemplo retirado da experiência recente (a guerra de Paiva havia acontecido 4 anos antes) fornece uma justificação para o resultado quando religiosos desejam ir a guerra para lutar.

Outro exemplo surge quando Lutero demonstra através de uma dimensão geográfica o percurso das derrotas, assim, “*... perder Rodes, quase toda a Hungria e muito do território alemão.*”²⁴, seria o mesmo que demarcar um limita através da última ilha cristã²⁵ e as outras referências é um modo de demarcar o espaço dentro da Cristandade. Desse modo, ele questiona: “*... De que modo lastimável o distinto rei Ladislau foi derrotado pelos turcos em Varna na companhia de seus bispos, sendo que os próprios húngaros culpavam o cardeal Juliano, matando-o por isso.*”²⁶. Aqui não deve perder-se de vista que a derrota é acompanhada pela morte do monarca, acontecimento cuja responsabilidade é debitada “*na companhia de seus bispos*”.

Finalmente, a distinção da atuação clerical nas funções seculares deixa seu propósito ainda mais claro quando Lutero ressalta as percas aristocráticas mencionadas anteriormente. No mesmo ano, a sucessão da coroa húngara é acompanhada da mesma tragédia associada à influência religiosa na guerra: “*... E agora, recentemente, o rei Luís talvez teria tido mais sucesso, se não tivesse conduzido uma milícia de padrecos ou (como se vangloriam) de cristãos contra os turcos.*”²⁷, a essência da fatalidade no conflito aparece e desta vez a ação dos religiosos é diretamente ligada ao enfrentamento, no termo da ação onde o rei Luís leva como combatentes *uma milícia de padrecos* que, ao que tudo indica, não sabiam como matar o turco com a espada. A ironia é uma forma de dizer que ostentar o nome de *cristãos* não iria simplesmente torná-los exímios guerreiros. Por fim, buscando advertir seus interlocutores sobre os perigos da influência religiosa quando está aliciando a espada secular, argumenta: “*Pergunte-se a experiência para saber como nos saímos bem até agora na guerra com os turcos, tendo lutado enquanto cristãos e sob o nome de Cristo*”.²⁸

²² MARTINHO LUTERO. Op. Cit., p. 416.

²³ Ibidem. p. 416.

²⁴ Ibidem. p. 415.

²⁵ Rodes que era território do Império Bizantino, está situada no Mar Egeu próximo da península da Anatólia dominada pelo Império Otomano.

²⁶ MARTINHO LUTERO. Op. Cit., p. 415.

²⁷ Ibidem. p. 415.

* Sempre que Lutero chamar a verdade para legitimar sua fala, aí está sua opinião, Logo, leia-se um cristão

Portanto, ao desnudar a mensagem cristã das referências papais, o que fica é que o fracasso na guerra atribuído “a experiência” é resultado da corrupção do sagrado cristão.

O problema para Lutero não é que o exercício da autoridade esteja atrelado ao uso da força física. Ao menos não se trata somente disso. O problema parece ser: o de uma religião que se torna presente no mundo através de algo que não condiz com a religião – a espada, pois, “... *A espada do imperador nata tem a ver com a fé. Ela está vinculada ao âmbito corporal, secular.*”²⁹. A partir do momento em que Lutero evidencia os erros e indica onde houve as falhas, a sua fala trás a influência do papado sobre a guerra para o centro do problema.

Agora é hora de lançar luz para clarificar definitivamente a questão: (...) *Lê a História desde aquela época e verás que o principal negócio de papas e bispos foi incitar imperadores, reis, príncipes, território e povo uns contra os outros; além disso, também guerrear e ajudar a matar e derramar sangue.*³⁰ Ao dispor do percurso histórico como recurso fundamentador de verdade, sua explicação posiciona “papas e bispos” como aqueles que enganam *imperadores, reis, príncipes* para que cada um entre com seu *território e povo uns contras os outros*. De modo que passam a *guerrear, matar e derramar sangue* compreende-se que essas três funções não pertencem aos religiosos, elas são serviços dos homens fora da esfera religiosa. O que pertence aos religiosos é a oração e apelo a penitência, só assim se tornam justos para oferecer uma oração cada vez mais forte, “... *Pois a oração de um justo muito pode(...) se é persistente.*”³¹ Para que tal oração evoque um poder tão elevado é necessário que os religiosos fiquem “... *durante a campanha contra os turcos, orando, jejuando, celebrando culto, pregando e dando assistência aos pobres segundo seu ofício.*”³²

Consequentemente, para Lutero, o infortúnio é resultado da desaprovação de Deus diante das maneiras pelas quais se buscou enfrentar o inimigo de Cristo. Reportaremos dois momentos, onde ele põe isso em questão. O primeiro no início da carta onde ele diz: “... *para que se possa sentir e assimilar que Deus não está conosco (...) ele já mais incutiu na mente dos nossos príncipes o suficiente de iniciativa ou espírito para, ao menos uma vez, poderem tratar com gravidade a respeito da guerra contra os turcos.*”³³. Aqui o apontamento é certo: “*Deus não está conosco*” e a consequência de sua anuência é a falta de orientação divina para “*tratar com gravidade a respeito da guerra contra os turcos*”.

Em um segundo momento ele afirma os motivos da falta de aprovação anteriormente revelada, assim Lutero nos diz: “*Deus tenta algum mal contra nós por causa de nossa maldade e, certamente, prepara os turcos contra nós.*”³⁴. Assim, a “*nossa maldade*” é a causadora da ira de Deus, que “*tenta algum mal contra nós*”. Para desviar da ira de Deus é importar que “... *nos oponhamos a sua própria ira e nos defendamos dela, enraivecendo-se impetuosamente quando não o fazemos. Isso significa (como disse a cima) tirar a vara da mão de Deus.*”³⁵. O efeito dessa mudança está contido na mudança da “*vara*” que é fixa na “*mão de Deus*”. Assim, se os cristões agem contra a justiça eles provam os

aos valores da verdade luterana.

²⁸ MARTINHO LUTERO. Op. Cit., p. 415.

²⁹ Ibidem. p. 430.

³⁰ Ibidem. p. 425.

³¹ Ibidem. p. 420.

³² Ibidem. p. 416.

³³ Ibidem. p. 415.

³⁴ Ibidem. p. 419.

³⁵ MARTINHO LUTERO. Op. Cit., p. 421.

efeitos da vara como forma de castigo. Consequentemente, vencer os turcos significa conduzir a vara da mão de Deus em favor da justiça.

O Sagrado como destino coletivo: implica o sagrado

Uma mudança radical nos hábitos dos senhores do império não poderia ser mobilizada dissociada de uma nova proposta de estímulos sobre os hábitos de guerrear. Desta forma há dois momentos onde Lutero é taxativo em afirmar a necessidade de alteração dessas posições.

Para Lutero, é chegada o momento de parar a incitação das mentes para “... *lutar contra o turco a partir das razões com as quais imperadores e príncipes até o momento foram estimulados a lutar: obter grande honra, fama e riqueza; aumentar território; saciar a ira e a sede de vingança e razões semelhantes.*”³⁶. Aqui vemos uma definição clara do que estava colocada sob o processo ritual de conversão dos hábitos expostos anteriormente: não se deve ir à guerra para garantir “*honra, fama e riqueza*”. Esses sentidos arrastam o justo para a prática do pecado e daí suas práticas apenas buscam honraria e despojo, ação que se baseia na aquisição de territórios outros por meio de vingança e do desejo excessivo de derramar sangue.

O líder da guerra será exposto nesse ponto. Assim sendo, Lutero nos diz: “... *o imperador deve ser aquele a lutar contra o turco e sob cujo estandarte deve dar-se essa luta.*”³⁷. O que podemos entender é que o Imperador dos Romanos deve ser o líder a guiar a luta contra os turcos e através do “*estandarte*” símbolo militar usado para conduzir as batalhas, as tropas devem estar ligadas a Carlos V. Em outro trecho ele evidencia melhor esse processo de significação em torno do símbolo orientador dos militares em combate: “... *quem quiser guerrear contra o turco, faça-o sob o mandado, o estandarte e o nome do imperador. Pois (...) ele certamente anda em obediência à ordenação divina, porque sabemos que o imperador é nosso verdadeiro soberano e chefe.*”³⁸. Consequentemente, Lutero põe o imperador no lugar mais alto da “*ordenação divina*”, logo abaixo do próprio Deus, pois, “*o imperador é o nosso verdadeiro soberano e chefe*”. Aqui se conclui que o braço e a espada secular pertencem a Carlos V, não ao papa romano. Pois é preciso que os religiosos alertem incisivamente o seu papel, como ele sugere ao orientar que se esse alertar negligenciado “... *não se atinge sua consciência e ele tampouco é lembrado da obrigatoriedade de seu ofício ordenado por Deus.*”³⁹.

Essa obrigatoriedade ao serviço discipulado a Deus se dá desde a educação das crianças até o campo de batalha. Se para a elite guerreira é necessário mudar suas consciências para enfrentar a tentação dos desejos da carne, ao homem comum deve-se cuidar de incentivar os estudos dos jovens para o reconhecimento da palavra e da ordem divina. Por esse ângulo, Lutero nos apresenta seu repúdio contra a falta diante deste último item: “... *Deus ordenou seriamente e quer que as crianças dotadas sejam educadas para seu louvor e sua obra, o que não pode ocorrer sem as escolas.*”⁴⁰. Vê-se por trás dessa persistência à educação o ruído do princípio luterano: *sola scriptura*.

Há também um aconselhamento para que todas as rendas sejam unificadas para

³⁶ Ibidem. p. 429.

³⁷ Ibidem. p. 433.

³⁸ Ibidem. p. 429.

³⁹ Ibidem. p. 431.

⁴⁰ MARTINHO LUTERO. Op. Cit., p. 431.

suprir o arsenal de guerra de modo que “... o armamento não seja tão reduzido e nossos pobres alemães não sejam abatidos num matadouro⁴¹”. Da mesma maneira, ele adverte, caso isso não ocorra não se deve começar o combate, pois, “... o turco (...) é outro tipo de soldado e tem povo e dinheiro em abundância. (...) seu povo está o tempo todo em armas, de modo que pode reunir rapidamente cerca de trezentos ou quatrocentos mil soldados. (...) tendo, portanto, forças de reserva.”⁴² Em outras palavras, não adianta apressar-se sem antes ter um grande exército capaz de vencer as linhas de frente e as reservas que o turco é capaz de organizar em grandes quantidades.

Conclusão

Esperamos ter demonstrado que, segundo Lutero, quando a vitória dos *bellatores* da cristandade não se dá é porque houve um ato que corrompeu a relação destes com Deus. Essas conseqüências que Lutero observa e enquadra como corrupção de sua idéia religiosa – o levou a explicar o mundo a partir de sua própria ótica religiosa. Ao fazer isso, articular os acontecimentos reais e enquadrando em sua visão de mundo, ele insere o tema da guerra na teodiceia Luterana.

⁴¹ Ibidem. p. 443.

⁴² Ibidem. p. 443.

PROCLAMANDO O TEATRO MEDIEVAL: NOTAS SOBRE UM PROBLEMA HISTÓRICO

Fernanda Fumico F. de B. Ujii (UFRJ/PIBIC Voluntária/LATHIMM-UFRJ)

A partir de uma inquietação causada pela leitura do capítulo “Do oral ao escrito: um avanço antropológico na atividade de contar histórias” presente no livro “O mito, o ritual e o oral”¹ do antropólogo britânico Jack Goody, no qual afirma o desaparecimento do teatro no período conhecido como Idade Média, senti-me impelida a estudar alguns aspectos do teatro medieval que o fizeram justamente ser negligenciado e desconsiderado não só por historiadores, mas também por antropólogos e críticos teatrais. Na visão de Goody:²

Re-presentar não é apresentar, incorporava uma ilusão. Era essa dúvida, no coração das artes, que levou não só à crítica de suas realizações, mas às vezes até sua proibição virtual. A isso atribuo o fato histórico contextual do desaparecimento virtual da grande realização artística do mundo clássico, a escultura, a realização tridimensional, e mesmo bidimensional, certamente em um contexto secular, durante a Idade Média europeia. Da mesma maneira, a representação na forma do teatro desapareceu. Fisicamente o teatro entrou em colapso.

Para compreendermos a afirmação do desaparecimento da forma teatral medieval, faz-se necessário apontar algumas de suas peculiaridades que a diferencia tão drasticamente dos teatros clássico greco-romano e moderno, tais como seus gêneros dramáticos, disposição de palco e público. Deve-se, antes de tudo, enfatizar o caráter pedagógico do teatro medieval, isto é, trata-se de um teatro que buscava ensinar certos valores e ideais (marcadamente cristãos), peculiaridades essas que visou brevemente apresentar.

A afirmação taxativa de Goody sobre o desaparecimento do teatro medieval se fundamenta no sentido restrito do conceito que ele estabelece para narrativa: uma trama com uma firme estrutura sequencial, caracterizada por um começo-meio-fim na maneira aristotélica, isto é, uma forma-padrão que se desenvolve por estágios estruturados. Em sua crítica à visão holística, totalizante e hegemônica de narrativa, Goody estabelece que a oralidade pura não gera narrativa. Somente em algum nível de contato com a escrita poderia a narrativa existir. Como a Idade Média foi um período de massiva predominância da oralidade em relação à escrita, a narrativa teatral, materializada em dramaturgias, não teria tido espaço para desenvolver-se. Além disso, Goody afirma que a representação por ser em si uma ilusão teria sido criticada e algumas vezes até proibida, já que jogaria com a Verdade. No entanto, figuras essenciais para o teatro europeu, como a dramaturga Rosvita de Gandersheim, sobre a qual falarei um pouco mais adiante, opõem-se a esta afirmativa.

O teatro, em nenhum momento desde seu aparecimento na Grécia antiga, saiu de cena. Ele apenas se reconfigurou a cada período e foi, como não poderia deixar de ser, produto do seu tempo. Robert Huntington Fletcher sustenta no capítulo 4, “The Medieval

¹ GOODY, Jack. **O mito, o ritual e o oral**. Rio de Janeiro: Vozes, 2012.

² *Ibidem*. p. 140.

Drama”, de seu livro “A History of English Literature”³ que desde o fim do Império Romano, isto é, com o início da Idade Média, os “shows”, cortejos e procissões de malabaristas, menestréis e bardos continuaram. Contudo, o drama medieval surge definitivamente ligado aos serviços da Igreja, sem se limitar a ela.

Conforme aponta Fletcher no capítulo acima citado, o teatro medieval foi marcado por dramatizações de eventos bíblicos; por cortejos de palhaços, menestréis, bardos, dançarinos que ocupavam as ruas com suas performances; por peças litúrgicas, que foram desenvolvidas a partir das dramatizações que ocorriam dentro das igrejas, e passaram a se realizar no espaço externo à igreja; pelas chamadas peças de mistério que foram muito comuns na Inglaterra; por mímicas e farsas - representações cômicas de autoridades, de situações; por peças de moralidade e interlúdios. Nesta diversidade de gêneros, o teatro populariza-se e torna-se uma expressão da cultura popular, entendida aqui segundo a definição presente no livro “A Eva Barbada”⁴ de Hilário Franco Jr. – “uma cultura dos campos, das praças, das tavernas, das estradas, cultura oral, anônima, na qual todos são elaboradores, receptores e transmissores”.⁵

As dramatizações de passagens bíblicas cumpriam a função principal de apresentar ao público, majoritariamente iletrado, a vida de Jesus e solidificar as crenças cristãs. Essas apresentações ocorriam dentro das igrejas e catedrais, eram conduzidas pelos padres e eram permeadas por musicalidade – o coro cantava alguns diálogos da Bíblia como o que ocorre entre o anjo e as três Marias diante do sepulcro de Jesus. Os clérigos, letrados, já conheciam os acontecimentos narrados. Essas dramatizações alcançavam um público amplo da sociedade e buscavam afetá-lo emocionalmente, para além de um simples conhecimento das Escrituras – elas envolveram inicialmente o público em uma atmosfera pretendida pela Igreja. No entanto, como apontou Fletcher em “A History of English Literature”, as audiências começaram a ficar demasiado animadas e as apresentações ultrapassaram os limites dos serviços litúrgicos.⁶

Essas dramatizações tornaram-se muito populares e disseminadas e já não bastavam o tempo e o espaço limitados destinados dentro dos serviços da Igreja. Elas transformaram-se em apresentações mais longas, as peças litúrgicas, e dirigiram-se para fora da igreja: primeiramente para o adro, depois se deslocaram para mercados, aldeias ou qualquer lugar que fosse conveniente para as apresentações e de fácil acesso ao público. Com a saída das dependências da igreja, o controle das representações por parte do clero ruiu. As representações passaram a ser realizadas por leigos e, em algumas cidades, as corporações de artesãos se encarregaram das peças.⁷ As muitas mudanças no teatro “litúrgico” alcançaram seu ponto máximo com a festa de Corpus Christi – a celebração da doutrina da transubstanciação. De acordo com Fletcher, era comum, nesta ocasião, expandir o tamanho das peças e apresentar uma série que contivesse o essencial da história cristã e, portanto, da fé cristã.

A forma conectada destas peças que abrangiam da criação do mundo até o julgamento final recebeu o nome de “ciclo” de mistério. Dentre os mais famosos ciclos está o de York, totalizando quase 50 peças como a Criação de Adão e Eva. As peças eram desenvolvidas por corporações, como a dos padeiros ou a dos carpinteiros. Essas

³ FLETCHER, Robert Huntington. **A History of English Literature**. Boston: The Gorham, 1919.

⁴ FRANCO JÚNIOR, Hilário. **A Eva Barbada**. São Paulo: Edusp, 1996.

⁵ Ibidem. p. 33.

⁶ FLETCHER, R. Op. Cit., p. 107.

⁷ Ibidem. p. 108.

corporações de artesãos eram organizações regimentadas, criadas para proteger os direitos dos seus membros e para prestar ajuda mútua – seus membros eram especializados em determinada atividade “técnica”, artesanal. Era, portanto, a burguesia que ficava responsável pelas representações teatrais. Segundo Fletcher, essas corporações levavam a sério a tarefa de organizar e apresentar as peças pelas quais ficavam responsáveis.⁸

Paralelamente ao sucesso das peças de mistério, cujo ápice de popularidade ocorreu nos séculos XIV e XV, desenvolviam-se as peças de moralidade. Os escritores podiam ensinar os princípios cristãos de uma maneira mais direta, por meio de uma alegoria moral dramatizada. Os atores interpretavam figuras abstratas alegóricas como os setes pecados e as virtudes, Deus e o Diabo, o herói-tipo que representaria o sofrimento pela tentação e que se salvaria com a permissão e auxílio de Deus. As peças de moralidade possibilitavam uma maior independência criativa aos escritores. Um dos principais exemplos do gênero é a peça conhecida modernamente como “*Everyman*”.

Os interlúdios desenvolveram-se por último a partir das peças de moralidade, a ponto de interlúdios e peças de moralidade nem sempre serem bem distinguidos. Fletcher trata dessa semelhança ao afirmar que certos autores se referiam a essas peças como interlúdios morais.⁹ Os interlúdios apresentariam um realismo ainda mais pronunciado do que as peças de moralidade e, em seus exemplos mais típicos, seriam farsas sem a pretensão de carregar sentidos religiosos ou éticos.

Havia ainda peças separadas que apresentavam certos personagens e cenas bíblicas com um tratamento cômico, ou então situações do cotidiano. Essas farsas, interpretadas como grosseiras pela Igreja, criticavam certos personagens como Herodes, apresentado como um tirano vociferante. Também parodiavam certas cenas consideradas sagradas, como o nascimento de Cristo. A peça “O Dulcínio”¹⁰ de Rosvita alia o teor religioso característico da Idade Média com comicidade – as santas virgens Ágape, Quiônia e Irene, representando os mais elevados valores e virtudes cristãos, conseguem vencer os obstáculos mundanos impostos pelas autoridades desvirtuadas e adoradoras de deuses pagãos, expondo-as ao ridículo e à humilhação.

Havia grande mobilidade tanto de palco quanto de público. Alguns pontos determinados na cidade eram fixados como locais de apresentação aos quais o público se dirigia. Fletcher afirma que às vezes um ciclo inteiro era realizado em um mesmo lugar, “mas frequentemente, para acomodar as grandes multidões, havia várias estações em intervalos convenientes”.¹¹ Neste último caso, cada peça poderia permanecer o dia todo em uma estação específica e ser continuamente repetida enquanto a multidão se locomovia. Ele aponta que ainda mais frequente era o caso de os espectadores permanecerem em uma estação o dia todo enquanto as peças, montadas no que ele chamou de “pageant-wagons”, palcos móveis, eram levadas de estação para estação pelos aprendizes das corporações.

A relação público-espço teatral se dava de uma maneira diferente da qual estamos acostumados, sem a quase obrigatoriedade contemporânea de uma casa de espetáculos. Apesar da intensa proximidade entre público e atores, a distribuição deste público não

⁸ FLETCHER, R. Op. Cit., p. 111.

⁹ Ibidem. p. 113.

¹⁰ LAUAND, Luiz Jean (Org.). “O Dulcínio”. In: _____. **Cultura e Educação na Idade Média**. 2. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013.

¹¹ FLETCHER, R. Op. Cit., p. 109.

era igualitária. Quando o público ficava estático para apresentação, as pessoas comuns se localizavam ao redor do palco, espalhadas pelo espaço, enquanto as pessoas das famílias mais ricas e prestigiadas ocupavam andaimes de madeira temporários ou então observavam os espetáculos por meio de janelas de prédios adjacentes.

Em suma, por suas configurações próprias, como a normalidade da não-autoria das peças e a flexibilidade do local de apresentação, o teatro medieval teve sua existência negada ou negligenciada. Contudo, balizar a definição de uma manifestação sociocultural como o teatro segundo critérios universais não atende ao imperativo do tempo histórico. Em outras palavras, as necessidades medievais do fazer teatral, das demandas e urgências do público, as representações teatrais produzidas nesse momento histórico dialogam constante e intimamente com a sociedade que as produz.

Um exemplo significativo da produção teatral medieval é a obra da monja beneditina Rosvita de Gandersheim, considerada a primeira escritora dramática “alemã” e a primeira poetisa saxã. Rosvita viveu e escreveu suas obras no século X, em um período marcado pela clericalização da vida literária, isto é, ou os autores eram clérigos eles mesmos ou eram formados por clérigos. Uma consequência disto foi o desenvolvimento da poesia religiosa e, sobretudo, da hagiografia, o gênero mais cultivado nesta época (tipo de texto também produzido por Rosvita). Embora a obra de Rosvita não seja extensa, trata-se de uma obra bastante variada, organizada em três livros: o primeiro inclui oito lendas ou relatos hagiográficos em verso; o segundo, seis dramas;¹² e o terceiro, duas epopeias históricas. O segundo livro, no qual se encontram as seis peças – *Gallicanus*, *Dulcitus*, *Calimachus*, *Abraham*, *Pafnutius*, *Sapientia* – é certamente o mais conhecido da monja de Gandersheim.

Essas seis peças estão impregnadas de valores cristãos, e em especial, valores monásticos parecem ser os mais valorizados (por exemplo, a negação dos prazeres do corpo em benefício da pureza da alma). Embora minha pesquisa sobre sua obra teatral se encontre em fase preliminar, pretendo centrar meus estudos nos usos dos corpos feminino e masculino na peça “*Abraham*”, de Rosvita, segundo uma retórica teatral que (e esta é minha hipótese inicial de trabalho) seria marcadamente ascética. A análise do objeto de pesquisa partirá, de modo crítico, da proposta interpretativa do historiador R. Howard Bloch presente no livro “*Misoginia medieval – e a invenção do amor romântico ocidental*”.¹³

*

* *

O intento das breves notas introdutórias apresentadas aqui foi demonstrar que o teatro medieval não deixara de existir e que, pelo contrário, apresentou uma diversidade de gêneros e representantes importantes, como bem testemunha o caso de Rosvita de Gandersheim. As peculiaridades deste teatro – os gêneros, as disposições de palco, a mobilidade do público e das peças, a oralidade popular e amplo alcance social do teatro, assim como a participação ativa de determinados grupos sociais no fazer teatral, são resultado direto da sociedade que o produz. As representações teatrais na Idade Média visavam afetar o público, transmitir-lhe uma mensagem – muitas vezes, de teor religioso, mas não exclusivamente.

¹² PAZ, Xosé Carlos Santos. **Obra Dramática de Rosvita de Gandersheim**. Coruña: Biblioteca-Arquivo teatral Francisco Pillado Mayor, 2000.

¹³ BLOCH, R. Howard. **Misoginia Medieval: E a invenção do amor romântico ocidental**. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995.

**A FÚRIA NÓRDICA: AS INVASÕES VIKINGS NA INGLATERRA NO SÉCULO IX.
“ETNICIDADE E IDENTIDADE DOS POVOS VIKINGS DURANTE O REINADO DE
ALFREDO, O GRANDE (871-899)”**

Filipe Trindade da Silva (UERJ/FFP)

A ‘Era Viking’ se situa entre 736 D.C., chegada dos primeiros guerreiros-exploradores nas costas da Ilha, até a conquista de Guilherme da Aquitânia em 1066. O objeto da presente pesquisa são as Sagas Islandesas e as crônicas Anglo-saxônicas; a relação entre os denominados Vikings e os Anglo-saxões que dominavam a região leste da Inglaterra.

Nesse trabalho buscaremos compreender a questão das etnicidades Viking e Anglo-Saxã e o impacto social do contato entre os escandinavos e ingleses, especificamente durante o reinado de Alfredo, o Grande (871-899). Para tanto, analisaremos especificamente a “Saga de Njal”¹ recentemente traduzida pelo grupo de estudos vikings e escandinavos, juntamente com as crônicas Anglo-saxônicas. Faremos primeiramente um estudo do processo de invasão e povoamento e sua repercussão nos reinos ingleses, para, assim, tentar compreender o impacto cultural e étnico dos vikings, na medida em que entendemos que esse processo gera a própria etnogênese Viking- as referências mais antigas do termo Viking aparecem nos textos anglo-saxões do século VIII.

Adotamos como principal critério perceber as fontes literárias nórdicas e suas interpretações preferencialmente para o referencial e o escopo do historiador. Para alcançar esse fim, traremos as pesquisas de Johnni Langer² que descreverá novas perspectivas para o estudo das sagas, recorrendo a perspectivas conceituais e classificatórias de estudo (métodos comparativo externo e interno, oralidade). Segundo ele, os denominados “universalistas” estariam vinculados ao pensamento de que a Escandinávia da Era Viking teria sido um período e uma região com uma unidade cultural pensada em termos absolutos. As construções nacionalistas revalorizaram a publicação das sagas e fontes literárias medievais no período moderno, pois atendiam ao despertar romântico de um passado heroico. Já os modelos generalistas mais comuns no estudo das sagas enfatizaram a noção de autoria individual, influenciados pela tendência de se considerar majoritariamente as sagas como produtos literários.

Langer³ defende que as sagas islandesas podem efetivamente servir como fonte histórica para o historiador, pois refletem a sociedade de sua época, sendo um “sujeito cultural” que possui o papel de transmitir informações sobre sua geração. Já Theo Borba⁴ nos atenta que as sagas são formadas a partir de uma reunião de lendas, que apresentam um tom peculiar em prosa objetiva quase naturalista, e que a narrativa apresenta, às vezes, contradições e incoerências internas, ou lacunas.

Estas sagas são fontes inestimáveis para entender os costumes e a visão de mundo dos escandinavos. A saga principal a ser utilizada será a mais extensa das sagas e uma das

¹ MOOSBURGER, Théo de Borba. **Brennu-Njáls saga**: Projeto Tradutório e Tradução para o Português. 2014. Tese (Doutorado) – Centro de Comunicação e Expressão, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2014.

² LANGER, Johnni. História e sociedade nas sagas islandesas. Perspectivas metodológicas. **Alétheia - Revista de estudos sobre Antiguidade e Medievo**, v. 1, 2009.

³ Ibidem.

⁴ MOOSBURGER, T. Op. Cit.

mais importantes, a Saga de Njáil o Queimado, outras sagas de importância são a Saga de Egil, Saga de Grettir, e a Saga dos Volsungos.

As fontes a serem analisadas serão as “Sagas Islandesas” ou “Sagas de Islandeses”. Um grupo de sagas escritas na Islândia durante o período da Idade Média. Estas sagas⁵ relatam a vida e os costumes das principais famílias da Islândia durante o período entre o descobrimento (874) até as primeiras décadas depois da chegada do Cristianismo à ilha, cerca do ano de 1000. Os textos só foram escritos muito depois dos acontecimentos, por volta dos sec. XIII e XIV. Poderemos então trabalhar a questão dos questionamentos da escrita das sagas e das crônicas, pois foram escritas fora da sua época, debater a construção da identidade em cima de fontes redigidas no contexto de solidificação e construção monárquica, com uma produção nacionalista Inglesa e Islandesa.

As Sagas Islandesas foram todas redigidas em prosa, contem alguns textos em forma de poemas e o estilo das sagas é simples e direto. Tudo acontece na Escandinávia, na Islândia, Noruega e Groelândia. Os personagens principais das sagas de islandeses são antigos membros das famílias mais importantes da Islândia. Nesse contexto, poderemos analisar as principais características dos povos que vivia, na época por volta do sec. IX e X. Todos os personagens envolvidos na Saga são descritos através de grandes disputas e colonizações, comparando tradição oral e hierárquica e a História. A Saga de Njál⁶ é uma das mais famosas e importantes das Sagas de islandeses. A obra foi escrita em prosa no século XIII em língua nórdica antiga, por um autor islandês anônimo de considerável erudição, como inferido pela riqueza e profundidade dos temas tratados no texto. A saga trata de uma série de sangrentos conflitos e vinganças entre membros de ilustres famílias islandesas nos séculos X e XI, conflitos esses que dão origem a complicados processos penais que são resolvidos nos *Althing*, uma espécie de conselho de notáveis que se reunia cada ano.

A crônica Anglo-saxônica ou Crônica Anglo-Saxã são o conjunto de anais em inglês antigo que narram a história dos anglo-saxões. O manuscrito original das crônicas foi escrito no final do Século IX, provavelmente em Wessex, durante o reinado de Alfredo, o Grande. Várias cópias foram posteriormente feitas e distribuídas a vários mosteiros ao redor da Inglaterra, onde foram atualizados de forma independente, sendo divididas em nove manuscritos, em um sistema de anais, ou seja, divididas por anos dos acontecimentos. A combinação dos anais individuais permite aos historiadores compreender o quadro geral dos eventos passados nos reinos anglo-saxões e constitui a primeira história escrita por europeus no vernáculo - neste caso, o inglês antigo ou anglo-saxão. Analisando a crônicas anglo saxãs do ano 189 d.c. ao 748 d.c, podemos perceber que ela foi produzida em um período que há uma preocupação com a criação de uma identidade inglesa. É importante estar ciente que estas narrações descritas nas fontes eram escritas pelos monges a pedido do rei e que de certa forma, trazem uma intencionalidade, já que foram escritas com investimentos do rei.

Através dessas compilações, poderemos analisar todo impacto das invasões islandesas na Inglaterra no período de Alfredo o Grande, e toda importância e suas especificidades nos combates as invasões.

Portanto, o foco é analisar as Sagas Islandesas, como fonte principal e entender o pensamento Islandês e Viking durante o Reinado de Alfredo, fazendo relação com a oralidade e escrita nos séculos XII e XIV. Faremos referências à fonte inglesa nas Crônicas

⁵ **TRES Sagas Islandesas**. Tradução Theo de Borba Moosburger. Curitiba: UFPR, 2007.

⁶ MOOSBURGER, T. **Brennu-Njáls saga...** Op. Cit.

Anglo-saxãs, utilizando a historiografia de referência para auxiliar na criação do olhar e do entendimento da análise da própria fonte.

Podemos entender o que passa através das sagas islandesas, Johnni Langer,⁷ nos mostra e nos traz uma base para começar a se trabalhar as sagas e entende-las como um todo, baseando seu trabalho em um campo a nos auxiliar proporcionando as discursões em que queremos debater de forma teórico-metodológica, envolvendo o tema das sagas e da escandinavíssima medieval.

Sendo assim devemos perceber as características das fontes literárias nórdicas e suas interpretações, visualizando onde foram escritas as fontes e com que objetivo eram escritas na época.

Sabemos que as sagas são tipos de narrativas que escrevem a historia familiar, linhagem da Islândia medieval, e seus feitos guerreiros. Sendo assim elas são ricas em informações que originalmente estavam sendo criadas em objetivo de criação de identidade cultural, tratando de virtudes, defeitos e feitos cotidianos.

Elas podem ser classificadas de varias formas através dos seus temas, por exemplo: sagas de família, sagas dos reis, sagas dos bispos, sagas de cavalarias, entre outras.

Langer⁸ nos coloca que o a metodologia mais utilizada para desenvolver estudos a cerca da era viking e a cultura Escandinávia, foi a partir do século XVIII, através de uma “perspectiva universalista”, pensando a Era vikings e Escandinávia de forma absoluta no seu âmbito cultural. Sendo assim a literatura das sagas se fundiam com a arte, como uma interpretação política da história, sendo assim interpretada como uma escrita baseada nas glórias dos povos nórdicos.

Langer ainda nos mostra que as novas perspectivas e as tendências atuais não enfatizam mais a dicotomia histórica, mas sim a busca de um estudos por valores sociais contidos nos textos, utilizando dos métodos comparativos externos e internos e através da analise das oralidades.

Nossa intenção primordial é proporcionar aos pesquisadores algumas das discussões básicas, especialmente teórico-metodológicas, que envolvem o tema das sagas islandesas e da Escandinavística medieval. Adotamos como principal critério perceber as fontes literárias nórdicas e suas interpretações preferencialmente para o referencial do historiador, mesmo que, em alguns momentos, ocorra certa tendência à interdisciplinaridade, auxiliando, com isso, as bases para futuras pesquisas em história e sociedade escandinava.

Para tanto, recorreremos à Roger Chartier que esclarece sobre as implicações culturais, nos processos históricos, através do conceito de representação. Em sua obra, “*A Historia Cultural entre práticas e representações*”,⁹ Chartier afirma que, nos anos de 1950 e 1960, os historiadores buscavam uma forma de saber controlado, apoiado sobre técnicas de investigação, de medidas estatísticas, conceitos teóricos dentre outros. Na sua maioria, essa geração de pesquisadores julgava que o saber inerente à história devia se sobrepor à narrativa, por acharem que o mundo da narrativa era o mundo da ficção, do imaginario, da fábula. Contudo, a tendência hegemônica da historiografia atual propõe

⁷ LANGER, Johni. **Desvendando os Vikings. Estudos de cultura Nórdica Medieval**. João Pessoa: Idéia, 2016.

⁸ Idem. **História e sociedade nas...** Op. Cit.

⁹ CHARTIER, Roger. **A história cultural entre práticas e representações**. Tradução Maria Manuela Galhardo. Lisboa: Difusão, 1988.

uma nova forma de interrogar a realidade, tomando como base temas do domínio da cultura e salientando o papel das representações.

Chartier esclarece que a História Cultural é importante para identificar o modo como em diferentes lugares e momentos uma realidade social é construída, pensada, dada a ler. Portanto, ao voltar-se para a vida social, esse campo pode tomar por objeto as formas e os motivos das suas representações e pensá-las como análise do trabalho de representação de classificações e das exclusões que constituem as configurações sociais e conceituais de um tempo ou de um espaço.

Podemos perceber que a obra de Chartier se destaca por impor o trato de problemas conceituais como representação, prática e apropriação. A partir deles, o autor considera questões como as formas narrativas do discurso histórico e literário, fundamentais à interpretação dos documentos que o historiador toma por objeto. Seguiremos a construção historiográfica de Roger Chartier e o conceito de representação para pensar sobre a função da narrativa épica na construção da etnicidade viking.

Utilizando o método comparativo de Michel Espagne,¹⁰ entendemos que a multiplicação das perspectivas comparatistas pode apenas ser considerada uma guinada positiva. Os resultados parciais da pesquisa não podem permanecer isolados, mas devem ser elevados a serem comparados entre si. Comparar dois objetos significa opô-los para enumerar suas semelhanças e suas diferenças e, por meio de um deslizamento inevitável, petrificar as oposições. Com efeito, é possível comparar apenas o que não se confunde.

As comparações incidem sobre momentos de uma cultura que, em razão de semelhanças semânticas, são percebidos como fenômenos paralelos. Mas esses momentos estão ancorados num desenvolvimento que se estende por décadas ou séculos. Dessa maneira, é possível: - não perder de vista a continuidade histórica da qual resulta o contato pontual entre duas culturas; - analisar as diferenças, assim como as práticas, contextualizadas; - confrontar as expectativas características dos dois termos; - ter em conta a determinação complexa da conjuntura. O comparatismo opõe grupos sociais no lugar de destacar os mecanismos de aculturação. Afinal, não se pode conceber uma historiografia comparativa que não se apoie no conceito de nação. A palavra de ordem “pesquisa comparativa” pode certamente favorecer resultados positivos se se entende por isso a extensão sistemática do campo para além das clivagens nacionais. Mas a comparação tomada como método não pode em nenhum caso ser aceita de maneira acrítica, a não ser em nome de estratégias de política cultural. A teoria das transferências culturais concebe-se como contribuição a uma correção metodológica do comparatismo em história cultural.

A partir de então podemos citar Stuart Hall¹¹ com o conceito de identidade. Para Hall a nação não é apenas uma entidade política, mas sim um sistema de representação cultural. Sendo uma comunidade simbólica, possuindo o poder para gerar um sentimento de lealdade e identidade. As pessoas participam da ideia de nação como é transmitido pela cultura nacional. A identificação que ocorria antes entre as comunidades tradicionais distribuídas em tribos, nações, regiões, foram deslocadas para uma cultura nacional. Hall seleciona três aspectos que considera importante a cerca da identidade nacional. A primeira ele chama de narrativa da nação, que envolve a literatura, a história da nação, a forma como esta é contada e recontada e como é expressa na mídia e na cultura popular.

¹⁰ ESPAGNE, M. **Les Transferts Culturels**. Paris: PUF, 2004.

¹¹ HALL, Stuart, **A identidade cultural na pós-modernidade**. 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2006.

Estas narrativas são cercadas de imagens, sons, histórias, símbolos, triunfos que dão sentido ao ser nação. Estas narrativas se conectam com as nossas representações cotidianas. Em segundo lugar é a ênfase nas continuidades, na tradição e na temporalidade. Os elementos da nacionalidade permanecem intocáveis mesmo sob constante tramite da história. A terceira é a invenção da tradição que se dizem antiga, mas na verdade são recentes ou inventadas.

As práticas inventadas se constituem enquanto uma série de valores e práticas inculcadas na cultura. Para Hall a palavra nação refere-se tanto ao recente Estado Nação quanto a uma comunidade local, um domicílio. A partir dessa visão de nação é que algumas culturas subjugam as outras e tentam estabelecer uma hegemonia cultural. As culturas nacionais são atravessadas por diferenças, sendo unificadas apenas pelo exercício de diferentes formas de poder cultural. Contudo, as identidades nacionais continuam a ser supostamente unificadas.

O autor destaca o termo etnia usado para nos referirmos aos aspectos culturais, línguas, costume, religião, sentimentos que são partilhados por todos, entre outros. A cultura Europeia Ocidental não tem nenhuma só nação composta exclusivamente por uma etnia.

Adotaremos a ideia de que os Vikings tiveram uma grande relevância étnica e social originária de suas crenças, mitos e cultura. Baseavam-se no seu modo de viver e pensar através da figura do Nórdico ou “Viking” ideal, diferentemente da figura construída pelo imaginário cristão, do Povo Nórdico como “bárbaro”. Justamente por permitir o olhar do outro e a construção de uma, identidade própria e sua Etno-Gênese.

Defenderemos que “Os Vikings” tiveram uma grande influência e responsabilidade na Unificação da Inglaterra em um único Reino, na formação da cultura inglesa e da sua língua inglesa.

Finalmente, vale destacar que, a literatura produzida na Escandinávia Medieval é uma das mais ricas e importantes de toda a Europa. Embora as pesquisas literárias constituam um dos campos mais relevantes dos estudos nórdicos, ela ainda é precária em nosso país. Porém, nos últimos anos, os estudos escandinavos no Brasil têm se desenvolvido como um campo de pesquisa legítimo, sem preocupação com o discurso da nação, mas como reflexão teórica e metodológica interdisciplinar. O grupo de pesquisa NEVE¹² divulga e viabiliza as recentes abordagens sobre o tema.

¹² Núcleo de Estudos Vikings e Escandinavos da Universidade Federal da Paraíba. (UFPB. academia.edu).

RELAÇÕES ENTRE ESTADO E CONTROLE DA FORÇA DE TRABALHO EM PORTUGAL NO SÉCULO XIV

Flavia Vianna do Nascimento (Translatio Studii/PPGH – UFF)

É fato reconhecido entre os historiadores estudiosos do período medieval que os séculos finais são marcados por transformações profundas na política, na economia e na sociedade do período. A historiografia clássica, principalmente a produzida na França, costuma entender os séculos XIV e XV como marcados por grave e ampla crise na sociedade feudal, apesar de existir autores, tal como Phillip Wolff, que discordam dessa perspectiva mais generalizante para a crise de fins da Idade Média. Por outro lado, há diferentes maneiras a crise dos séculos XIV e XV, porém há consenso entre os historiadores sobre seus efeitos.

Há uma tese a qual aponta o conflito entre o crescimento demográfico e a produtividade das terras conquistadas durante a expansão feudal. A expansão territorial da Idade Média Central chega ao seu limite durante o século XIII. Seja por iniciativa dos camponeses ou dos senhores, abriram-se novas áreas destinadas à agricultura, as quais são responsáveis pela grande produtividade no campo, somada as novas tecnologias usadas pelos camponeses no cultivo. Essa expansão é acompanhada de um crescimento na população do ocidente europeu: isso significou o surgimento de novas cidades e o crescimento das já existentes. O limite da expansão é a ocupação de terras menos férteis (áreas de pântano e marítimas); em meados do século XIII já se observa uma queda na produtividade agrícola e uma redução nas áreas de plantio. A essa via explicativa, podemos acrescentar, aos fatores descritos acima, as mudanças climáticas ocorridas durante o século XIII. Há uma alteração no clima da Europa, que afetou negativamente a produção agrícola. De acordo com essa perspectiva, estes fatores geraram uma alta nos preços dos alimentos e a conjugação entre alta nos preços e baixa produtividade, tornando possível explicar as crises de fome que afetam a Europa durante o início do século XIV. Elas são responsáveis por uma primeira queda na população europeia – devido à quantidade de pessoas cuja causa mortis foi causada pela privação de alimentos, o que tornou os organismos dos sobreviventes mais debilitados e suscetíveis às doenças. Portanto, as crises de fome nos ajudam a entender o porquê das altas taxas de mortalidade, causadas pelas cíclicas epidemias que ocorreram a partir da segunda metade do século XIV e durante o século XV. A tese que defende as premissas acima como via explicativa para a crise da Idade Média recebe o nome de malthusiana ou demográfica.

Outra explicação para a crise da Idade média envolve a discussão sobre a alta nos preços dos bens consumidos. Tomada como consequência dos eventos climáticos, é ela a responsável pela crise – a via explicativa que defende esses pressupostos é denominada tese monetarista. Além das duas explicações citadas, há uma que aponta as guerras como fator desencadeador da crise dos séculos XIV e XV, conhecida como tese bélica. Devo acrescentar que a Europa vivia um período no qual estava mergulhada em guerras: posso citar como exemplos a Guerra dos Cem Anos entre França e Inglaterra, as guerras na Itália e o processo de Reconquista na Península Ibérica (principalmente as disputas entre Castela e Portugal). Cito-as porque também afetaram, de certa maneira, a produtividade no campo, pois houve destruição de áreas de plantio. Considero que estes três fatores, apresentados como principais por cada uma das correntes citadas, se concatenam, não podendo um fator sobrepujar o outro. Ou seja, não é possível acender velas no altar da “Santa Origem da Crise Medieval” – o que interessa ao historiador que se dedica a estudar

os séculos XIV e XV é entender como os fatores brevemente expostos aqui nos ajudam a entender a dinâmica da crise do sistema feudal.

Podemos considerar o ano de 1348 como data chave no agravamento da crise medieval. Isto porque é o ano da primeira grande epidemia de Peste Negra no continente europeu. Vinda da Ásia chega ao ocidente via Mar Mediterrâneo e rapidamente se espalha por todo o continente. Até 1350, segundo estimativas de historiadores do campo da demografia histórica, ceifou as vidas de cerca de um terço da população europeia. Ou seja, as mesmas rotas comerciais que trouxeram a prosperidade ao Ocidente foram o caminho de disseminação da doença. A mortalidade causa profundas transformações no conjunto da sociedade. Eclusão de revoltas, movimentos milenaristas, novas posturas diante da morte e da vida, são alguns dos efeitos no ocidente europeu após a epidemia de 1348. Contudo, convém mencionar que a epidemia de 1348-1352 marca o princípio de um ciclo de pestilências que afetará a Europa até meados do século XVIII. Outro ponto importante: seus efeitos não serão os mesmos para todas as regiões do ocidente. Um exemplo é a Península Itálica, a qual passava por um processo de prosperidade econômica, devido ao comércio realizado pelas cidades italianas. Mas, mesmo ela, não escapou às guerras e às revoltas populares. Nesse artigo concentrar-me-ei apenas nos efeitos da epidemia de 1348-1352 na economia e na sociedade de fins da Idade Média.

A alta taxa de mortalidade afetou duramente os processos produtivos, seja no campo ou na cidade. A crise de fome, consequência da baixa produtividade agrícola e da alta nos preços dos alimentos, é um dos possíveis fatores explicativos para a quantidade alta de mortos pela doença. Podemos apontar como sequelas da Peste Negra o declínio na produção agrícola, alta de preços, aumento dos salários dos trabalhadores e uma grande migração, a qual ocorreu dentro das principais zonas urbanas da Europa Ocidental, assim, tais fatores provocaram um desequilíbrio na organização social. Êxodo rural, aumento nos impostos e revoltas populares estão diretamente ou indiretamente ligados aos fatores mencionados acima. Algumas destas revoltas conectam-se com o pedido de redução da cobrança de taxas ou o aumento de remunerações pagas aos trabalhadores, principalmente os trabalhadores das cidades. É nesse contexto que os principais Estados feudais propõem medidas reguladoras contra o caos proporcionado pela peste.

Antes de prosseguir, atento para a discussão que há sobre o “fim da Idade Média”. Jacques Le Goff, por exemplo, defende a existência de uma “longa Idade Média”, usando a continuidade de estruturas econômicas, sociais e políticas entre os séculos XIV e XVIII como justificativa para a tese. Segundo Le Goff, a ruptura definitiva ocorreria somente com a Revolução Francesa. Por outro lado, pensadores do campo econômico, vinculados à teoria marxista, interpretam o período entre os séculos XIV e XV como ponto de partida para a transição entre dois sistemas econômicos – o que explica a coexistência de características do sistema feudal e do sistema capitalista. Assim como Le Goff, eles propõem o ano de 1789 como ponto de virada definitiva a favor do capitalismo. Portanto, considero que o contexto aqui apresentado significa uma mudança profunda na estrutura do sistema feudal, com participação ativa do Estado nela.

Os principais Estados feudais elaboraram leis que, de alguma forma, tentam controlar ou reduzir os efeitos econômico-sociais causados pelas epidemias. Inglaterra, Castela, Portugal, França e Aragão elaboraram legislações cujo objetivo era normatizar as atividades produtivas em seus respectivos territórios, apesar das peculiaridades que estas leis apresentam entre si. Tendo a considerar que estas legislações denotam uma posição mais contundente dos Estados feudais frente à conjuntura econômico-social do século XIV, pois boa parte delas traz itens que tratam sobre o pagamento de serviços,

regras de higiene e repressão à vadiagem.

A Inglaterra é o primeiro estado feudal a elaborar uma lei que trate sobre estes efeitos: a *Ordinance of Labourers*, de 1349, reforçada em 1351 pela *Statute of Labourers*. Ambas são escritas durante o reinado de Eduardo III (1327-1377), o qual ficou mais conhecido como o rei que inicia as hostilidades que levariam a Guerra dos Cem Anos, entre Inglaterra e França. Em linhas gerais, os objetivos de todas as leis produzidas no calor da epidemia envolvem tentativas de controle da força de trabalho. Por força de trabalho entendo aqui os trabalhadores do campo e das cidades, visto que boa parte delas faz questão de mencionar todas as atividades produtivas praticadas por camponeses e cidadãos. A *Ordinance of Labourers* é uma legislação pioneira na Europa Ocidental, pois é a primeira que faz referência aos efeitos da Peste Negra, sendo posta em prática um ano após a eclosão da epidemia na Inglaterra.

Portugal também propôs leis visando proibir a mendicância e a vadiagem. Aliás, um combate aos efeitos sociais da Peste Negra será prática recorrente entre os reinados de Afonso IV e Fernando I, os últimos reis da Dinastia de Borgonha. No caso português, as legislações consequentes às epidemias enfatizarão o combate à marginalização e a vagabundagem, pois são apontados como os principais fatores na desregulamentação da estrutura econômica portuguesa. Contudo, segundo Baquero Moreno, existe uma primeira lei que trata do tema da vagabundagem, datada de 1211, durante o reinado de D. Afonso II. Baquero Moreno aponta como motivo para o grande intervalo entre as duas leis uma prosperidade na economia portuguesa entre a segunda metade do século XIII e a primeira metade do século XIV.¹ A *Lei reguladora da liberdade de trabalho e bem assim outras medidas tomadas na sequência da Peste Negra*, promulgada por D. Afonso IV em 1349 procurava obrigar os trabalhadores a se fixarem nos seus ofícios, procurava taxar os salários e criava mecanismos de punição à mendicância e a vadiagem. Cito aqui o trecho da lei que faz referência à repressão de pessoas que se dedicassem à mendicância e à vadiagem.

[...] se achardes que alguus homens e molheres ssom taaes que possam seruyr em algũas das cousas sobredictas que andam pedindo pelas portas e nom querem servir e lhis dam as esmolas que deuyam a ser pera os uelhos e mancos e cegos e doentes e outros que noum podem guanhar per que uyuam que de razom e daguysado as deuyam dauer pois nom na corpos pera fazer nenhũu seruyço costrengendo os que seruham em aquilo que uyrdes que conpre. E sse nom quyzserem fazer açoutadeos e deitadeos fora da vila. E nom comssentades que os colham nas albergarias e espitaes. E dade pena qual uyrdes que he aguysada aos albergueiros e a outros quaisquer que os em essas casas colherem. (**Livro de Leis e Posturas**, p. 450).

Portanto, o trecho acima mostra a existência de pessoas capazes para o trabalho nas cidades ou no campo que acabaram adotando a mendicância como atividade de sobrevivência. Esmolas eram somente para aqueles que, devido as suas condições físicas, não podiam exercer atividade nas lavouras ou ofícios nas cidades – servindo de via de exercício da caridade e piedade. A fonte também indica que o problema da mendicância e

¹ MORENO, Humberto Baquero. **Marginalidade e Conflitos Sociais em Portugal nos séculos XIV e XV**. Lisboa: Presença, 1985.

da vadiagem afetou todas as cidades no território português.

Porém, durante a convocação das cortes em Lisboa em 1352, o que acontece é um grande número de queixas no que concerne à aplicação da lei, mostrando que, mesmo com a tentativa de intervenção estatal, o problema persistia, tornando as medidas propostas em 1349 obsoletas. Podemos apontar que, de certa maneira, a peste torna-se endêmica em Portugal, contribuindo para uma redução no conjunto da população, o que afetará mais fortemente as camadas responsáveis pelo processo produtivo. Os problemas referentes à redução da população e a conseqüente redução da força de trabalho se agravam durante o século XIV, o que leva a Fernando I a promulgar a Lei de Sesmarias. Tal legislação acaba por mudara a distribuição de terras aos fidalgos, sendo as terras não cultivadas redistribuídas. A Lei de Sesmarias também procurou fixar o trabalhador à terra e combater o problema da mendicância e da vadiagem. Tais medidas de repressão ainda seriam adotadas durante o século XV, até a época do reinado de D. Afonso V.

Convém aqui explicitar a definição de marginal. Ela é completamente diferente da concepção que temos do termo hoje, o qual é diretamente associado ao termo bandido. Para a Idade Média, o conceito de marginal é bem mais amplo, designando aquele que vive à margem da sociedade. Assim, podemos caracterizar como marginais o vagabundo, o bandido, o leproso, a prostituta, o mercenário de guerra, o mendigo, o que pratica atividade infame, o herege, o judeu e o muçulmano. Ou seja, todo aquele que não se encontra dentro das regras sociais vigentes é considerado um marginal. Judeus, muçulmanos e hereges são marginais devido à religião, mesmo que alguns deles (como é o caso de judeus e muçulmanos) estejam inseridos dentro do circuito produtivo. O vagabundo é marginal por não se fixar a nenhuma atividade produtiva ou possuir local fixo. Esta atitude fica mais evidente no contexto social pós 1348, já que as epidemias provocaram migrações, com a finalidade de fugir da doença. Outro ponto que devo citar é o conceito de pobre. Considerava-se pobre todo aquele que fosse destituído de posses e de meio de obtenção de rendas, sendo objeto da caridade cristã. Porém, sobreviver através da mendicância, torna-se prática recorrente dentre os vagabundos; sendo assim esta atividade duramente reprimida através de legislações. Assim, podemos concluir que nem todo vagabundo é um pobre, mas o pobre pode adotar a vagabundagem como meio de sobrevivência.²

A formação do sistema feudal, durante os séculos X e XI, resultou em pulverização do poder – cessão dele aos aristocratas (condes, príncipes, castelões, senhores poderosos).³ Tal configuração de poder acontece após a fragmentação dos domínios do Império Carolíngio, o qual, após a morte de Luís, o Piedoso, foi sucessivamente dividido entre os herdeiros. Adoto a definição de Estado, para os séculos X ao XII, proposta por Genet, porque ela não presume um “desaparecimento do Estado” entre os séculos X ao XI – proposta por Georges Duby em seus estudos sobre o sistema feudal⁴ – mas o encolhimento dele. Segundo Genet: “O Estado não mais se resume a relação social

² GEREMEK, Bronislaw. O marginal. In: LE GOFF, Jacques. **O Homem Medieval**. Porto: Presença, 1989; Idem. **Os Filhos de Caim**: vagabundos e miseráveis na literatura europeia, 1400-1700. São Paulo: Companhia das Letras, 1995; MOLLAT, Michel. **Os Pobres na Idade Média**. Rio de Janeiro: Campus, 1989.

³ GENET, Jean-Phillippe. Estado. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (Coord.). **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. Bauru: Edusc; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2002. 2v. V. 1, p. 401.

⁴ DUBY, Georges. **Economia Rural e Vida no Campo no Ocidente Medieval**. Lisboa: Edições 70, 1987. V. 2; Idem. **As Três Ordens ou o Imaginário do Feudalismo**. Lisboa: Estampa, 1982; FOURQUIN, Guy. **Senhorio e Feudalidade na Idade Média**. Lisboa: Edições 70, 1978. Guy Fourquin abre o capítulo I da obra citada afirmando o “desaparecimento do Estado” (p. 21-30).

privilegiada entre o soberano e a aristocracia militar: ele está compreendido no conjunto das relações sociais que estruturaram essa classe aristocrática; é exatamente isso que constitui a revolução feudal.”⁵

Tomando-se o período citado como ponto de mudança na conjuntura política, a que, alguns autores ligarão ao surgimento do Estado moderno; farei algumas considerações aqui. Primeiro, considero que já há alguma forma de Estado durante a Idade Média, porém não idêntica ao que passa a vigorar a partir do século XVI. Segundo, considero que as transformações do século XIV etapa necessária na mudança da organização política. De acordo com Jean-Philippe Genet, no verbete Estado do Dicionário Temático do Ocidente Medieval, as Cortes funcionariam como elemento intermediário de diálogo entre o Estado e os súditos. Ora, partindo do fato que elementos da aristocracia estão presentes nas Cortes, apesar das disputas entre eles e o rei, é razoável supor que, nesse caso, o Estado não funciona como "árbitro" entre o rei e os súditos, mas como elemento de reforço da exploração do campesinato pela aristocracia, visto que eles eram possuidores de terras e, talvez, os maiores interessados na aplicação efetiva da lei citada. Assim, as pressões recaíam sobre aqueles que eram diretamente ligados a eles pelo regime senhorial: os trabalhadores. Falta de braços para o trabalho significariam uma redução na obtenção de rendas por parte da aristocracia. Além disso, tal relação indica algo bastante comentado pelos marxistas, a intrínseca relação entre Estado e quem detém o poder econômico.

⁵ GENET, J-P. Op. Cit., p. 401.

A MULHER E O DIABO NAS PARAGENS LITERÁRIAS: ECOS DA NOVELA CAVALEIRESCA MEDIEVAL NO CORDEL CONTEMPORÂNEO

Francisco de Souza Gonçalves (FEAP/ UFF)

Nosso estudo, ainda em fase germinal, propõe uma continuação das pesquisas sobre a atuação da personagem feminina do repertório narrativo do ciclo artúrico, que circulou em Portugal na Idade Média, mais especificamente, *Demanda do Santo Graal* (século XIII/ XV), o *Livro de Merlim* (século XIV) e o *Amadis de Gaula* (século XIII/ XVI): este artigo representa parte importantíssima deste processo epistemológico, pois é a continuidade de nossa pesquisa: investigamos como o cosmo literário de tais narrativas frutificou em solo brasileiro. As narrativas do cordel, tão brasileiras e que sabem ao forte e marcante tempero nordestino, não nasceram, para a surpresa de muitos, em nossas terras. Medraram no coração da, agora, “moderna” Europa, no alvorecer do século XVI, sociedade em ebulição, quando, eminentes acontecimentos sociopolíticos, religiosos e culturais pululavam a todo o momento. Muitos passaram a instrumentalizar, amplamente, o invento de Johannes Gutenberg¹ (1368-1468), a prensa móvel, sistema mecânico de tipos, que, entre outras coisas, popularizou a impressão dos relatos. Antes, tradicionalmente realizados oralmente pelos artistas itinerantes, jograis, contadores de histórias. A maioria dos estudiosos é consonante em asseverar que os panfletos teriam se popularizado rápido, chegando cedo à Portugal de quinhentos. No século XVIII, este tipo de literatura já era bastante corrente em Portugal. Os portugueses a chamavam de literatura de cego, já que, em 1789, Dom João V criou uma lei que permitiu à Irmandade dos homens cegos de Lisboa a negociar este tipo de publicação. À priori, muitos dos cordéis continham peças humoradas de teatro, como as de Gil Vicente. Quanto à chegada ao Brasil, há certa dissonância entre os pesquisadores, todavia, há concordância de que, é no século XIX brasileiro, que esta matéria regada e germinada na Europa medieval florescerá em cordel. Dado o número limitado de páginas, propomos uma comparação breve entre o episódio da *Filha do rei Hipômenes*, da *Demanda do Santo Graal* (século XIII), e o cordel hodierno *Exemplo da moça que viu o diabo*, de J. Borges.

Matrizes medievais: *Demanda do Santo Graal*

Aqui visamos a ceder um breve panorama sobre os caminhos que Lendário Artúrico perfaz em Portugal até sua concretização na *DSG*² e sua transplantação para as novas terras, com os “colonos” da Expansão Ultramarina do século de ouro. *A Demanda do Santo Graal* é uma obra traduzida do francês para o português no século XIII, cujo principal testemunho escrito se encontra fixado no *Manuscrito 2594 da Biblioteca Nacional de Viena*. Composta, portanto, na época a que se denominou *Fase das Histórias*

¹ Concebeu um sistema mecânico de tipos móveis que deu início à Revolução da Imprensa, e que é considerado, por muitos, a tecnologia mais importante do segundo milênio, um histórico divisor de águas que marcaria, definitivamente, a saída da Europa do medievo. Isso se explica, pois este teve papel fulcral no desenvolvimento dos principais movimentos do século XVI: o Renascimento, a Reforma Protestante, a Revolução Científica, além disso, teria lançado as bases materiais para a moderna economia baseada no conhecimento, fomentado, de certa forma, um empoderamento da burguesia, já que disseminava a aprendizagem em massa, pois dispensava o trabalho monástico dos copistas e trazia ao laicato os domínios da educação. É necessário salientar que a tecnologia de Gutenberg, não era original, o inventor da prensa móvel foi Bi Sheng em 1040, na China.

² Doravante esta sigla sinaliza a obra *Demanda do Santo Graal*.

Exemplares, período marcado por um forte verniz de cristianização, quando as obras arturianas, prosificadas, ganham um propósito de evangelização, moralístico-didatizante, nasce a partir da junção de obras francesas dos períodos a que alguns teóricos chamam de *Vulgata*. Nossa obra é tecida, então, a partir da tradução, ajustamento e aglutinação de obras francesas com este matiz religioso a que atribuem aos grandes luminares cistercienses surgidos no Centro Medieval,³ por isso também é elencada entre as obras do período da *Post-Vulgata*, também chamado de *Pseudo-Boron*. O lendário vinha, portanto, se transmutando desde a sua literaturização, inclusive já se teria sido transformado em sua transplantação para outras paragens, o caso de Portugal não é diferente: “A ‘matéria’ já chega, de facto, manipulada, retocada, dilatada, através de transcrições para a prosa, das traduções, das reescritas realizadas – já na terra e nas línguas de França – durante o século XIII”.⁴ O enredo é carregado do elemento religioso e ascético-místico, tendo por heróis os cavaleiros que obedecem ao modelo de cavaleiro-santo que a Igreja propugnava para o cruzado, componente das grandes ordens monástico-guerreiras fundadas no Centro Medieval, após a Reforma Gregoriana. A maioria das personagens serviria como modelo de santidade ou de perversidade, exemplos para o leitor, o propósito catequético é flagrante: o principal herói da Távola Redonda, Lancelote, é deposto de seu protagonismo nas grandes aventuras em nome de Camelote, cedendo lugar ao seu filho, Galaaz, um cavaleiro-monge perfeito. O cavaleiro apaixonado, grande servidor do amor carnal pela rainha Ginevra, não poderia mais protagonizar uma obra de tão denso verniz moralístico. O Graal, primeiramente aparecido em Troyes, como referência aos Caldeirões célticos de regeneração, emerge, agora, como paramento religioso de poder, cálice onde o Cristo teria bebido na Última Ceia. A *Matière de Bretagne* chega à Península Ibérica, bem cedo, por volta do ano de 1170, ainda “quando Chrétien de Troyes escrevia seus romances”,⁵ com sua primeira menção pelo trovador catalão Guerau de Cabrera,⁶ que trova sobre o arrojado “jeito bretão” de se compor e do lustro que representava conhecer as matérias enumeradas por Bodel. Além disso, traz, pela primeira vez, os nomes das personagens como Artur, Tristan, Marc, Erec, Galvain que se tornariam, posteriormente, tão caras às literaturas galega e portuguesa. Em Portugal, teremos aos primeiros traços da Matéria de Bretanha no início do século XIII, durante o reinado de Afonso III. A prosa e a poesia galego-portuguesa mencionarão, sobejamente, facetas do lendário artúrico, o que indica até um prévio contato com os textos vindos, principalmente, da França. As primeiras novelas prosificadas, em texto escrito, só chegam ao português e galego-português no final do século XIII e início do XIV. *José de Arimateia*, *A Demanda do Santo Graal*, *Livro de Tristan* (que os teóricos de Galicia afirmam ser galego⁷) e *o Livro de Merlim* (fragmento), teriam chegado a solo luso por meio de fautores diversos – um deles poderia ter sido pela prosa e poesia jogralesas, oralmente, passando-se, somente depois de algum

³ BUESCU, Maria L. C. **Literatura Portuguesa Medieval**. Lisboa: UA, 1990.

⁴ FINAZZI-AGRÓ *apud* LANCIANI, Giulia; TAVANI, Giuseppe (Org.). **Dicionário da literatura medieval galega e portuguesa**. Lisboa: Caminho, 1993. p. 476.

⁵ CASTRO, I. Matéria de Bretanha. In: LANCIANI, Giulia; TAVANI, Giuseppe (Org.). **Dicionário da Literatura Medieval galega e portuguesa**. Lisboa: Caminho, 1993. p. 445-450.

⁶ (...) II Mal saps viular/ E pietz chantar/ Del cap tro en la fenizon,/ Non sabz finir/Al mieu albir./A tempradura de Breton./ (...) X E de Rollan/ sabs atretan/ coma d'aiso que anc no fon./ Conte d'Artus/ non sabs plus/ ni del reproier de Marcon./ XXXI Ni de Bramar/ no-n sabs chantar/ de l'auca ni de Nauruzon;/ ni del vilan/ ni de Tristan/ c'amava Yceut a lairon./XXXII Ni de Gualvaing/ qui, ses compaing,/ fazia tanta venaizon;/ ni d'Aldalaer,/ ni de Rainier,/ ni de Ramberg'ab lo furguon./ (...). Cf. JIMÉNEZ, Julia B.; ARTIGAS, Mique. M.; BRIONGOS, Jeroni M (Ed.). **Nova antologia de la literatura catalana**. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia, 2011. p. 15.

⁷ Sobre a matéria ver: GRADÍN, Pilar; CABO, José António (Coord.). **Livro de Merlin**: estudio, edición, notas e glosario. Santiago de Compostela: Xunta de Galicia, 2001.

tempo, a “costurar” as tramas de tais novelas e escrevê-las⁸ – não há, todavia, consenso entre medievistas e historiadores da literatura sobre isso, a maioria prefere se calcar na teoria de que, em decorrência da alta vascularização populacional na Península Ibérica do Centro Medieval, com as peregrinações a Santiago de Compostela, por exemplo, ou, ainda, pelas inúmeras alianças que a coroa portuguesa selará por meio de casamento com a nobreza de outras nações, este transporte literário teria se dado naturalmente, não só no âmbito oral, mas também no escrito. São profusos os testemunhos documentais e históricos da estima que o leitor/ ouvinte português nutria pela literatura arturiana, sempre marcada pela novidade e inconsistência. Significativas fontes atestam a profunda e marcante passagem do ciclo arturiano em solo português e o fascínio que esta literatura provocara nos lusitanos. Tal estima é registrada em inúmeras fontes documentais.

A mulher e o diabo nas paragens textuais

Em certos episódios da *DSG*, as mulheres representam o empecilho maior dos cavaleiros em sua busca pelo Graal, são torneadas pela ideologia clerical, reiteramos a visão misógina da mulher e sua faceta ameaçadora e fatal é mostrada: é a face demoníaca de Eva encarnada, o ser mais íntimo do demônio. Em certos episódios, as mulheres aparecerão como desvirtuadoras dos cavaleiros, instrumentos ilustrativos da ideologia do perigo que trariam à tona a pura brutalidade e violência do masculino – suscitariam a morte na busca do Graal.⁹ Despertam, nestes, antes, nobres homens da espada, o seu pior lado: a mulher é culpabilizada porque, na trilha do estigma de Eva, ela conduz ao pecado, à ira, à carnalidade, e, levando em conta a máxima paulina (na *Epístola aos Romanos* 6,23), de que o “salário do pecado é a morte”,¹⁰ a ruína do cavaleiro pecador é quase inexorável, assim como ocorreu a Adão. A expulsão do paraíso, a perda do estado de graça, em que se encontrava o cavaleiro-monge poderá assumir diversas facetas. Observemos que a principal e primeira condição para a perfeição desta cavalaria ideal e monastizada é a castidade, o que golpeia de cheio a imagem da mulher. Esta passa a ser a maior ameaça à abstinência clerical, almejada de maneira pertinaz na religiosidade pós Reforma Gregoriana: nada deveria conspurcar esta aventura sagrada e a mulher, *ianua diaboli*,¹¹ presença máxima do diabo entre a humanidade, segundo alguns clérigos mais radicais, deveria ficar, definitivamente, fora da santa busca. A questão do cavaleiro, a repressão feminina e a representação desta como Eva – a *ianua diaboli* são os três fatores mais relevantes desta equação: Galaaz é outro Cristo,¹² o sumo *exemplum* para os clérigos e um ideal icônico que deveria ser imposto à classe dos cavaleiros de Ordem. Tal alusão se faz direta no ciclo das Histórias Exemplares ou *Post-Vulgata* artúrica: a “Flor da Cavalaria” deveria ser como o “Lírio do Vale¹³”. Quando o cavaleiro, modelo dos ideais da cavalaria-santa apregoada no Centro Medieval, depara-se com a “outra ponta da corda”, isto é, com o feminino, a articulação de gêneros em *DSG* se conturba. Nasce um *exemplum* de como deveria o cavaleiro “temente a Deus” se comportar diante do assédio feminino e das tentações de Satanás, que no fim, conforme se constata pelo já lido no presente estudo, tornam-se uma espécie de “simbiose”: a mulher-demônio. Assim, vê-se, claramente, como

⁸ SARAIVA, António José; LOPES, Oscar. **História da literatura portuguesa**. Porto: Porto, s.d.

⁹ DUBY, Georges.; ARIÈS, Philippe (Org.). **História da vida privada**: da Europa Feudal à Renascença. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. p. 86.

¹⁰ BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2008. p. 1455.

¹¹ Cf: Cap. 4.

¹² Galaaz pode ser entendido, pelo conjunto de caracteres diegéticos, discurso e elementos narrativos dos quais está revestido e é portador como uma projeção de Jesus Cristo.

¹³ Um dos epítetos de Jesus Cristo, amplamente difundido na espiritualidade de caráter místico.

um fator está intrinsecamente ligado a outro: o apreço pela castidade masculina, a virgindade do cavaleiro, implicaria aversão ao feminino. De forma similar acontecia com os clérigos, para obedecerem ao voto de castidade, mais amplamente exigido a partir da Reforma Gregoriana como preponderante elemento distintivo das classes clerical e laica. O *exemplum* da filha do Rei Hipômenes é uma corroboração do discurso realizado desde o início da *Demanda* pelo Santo Cálix. Reflete o misoginismo – presente até na proibição de se levar mulher à demanda – e estigma do cavaleiro-santo, numa clara relação de antonímia entre Galaaz e Galvão (Galvan, Gawain), este último tido como o exato modelo do cavaleiro desvirtuado, sem as honras devidas ao código cavaleiresco desenvolvido pelos ideais clericais. A narrativa se encontra imbricada dentro de outra narrativa. O que corrobora o seu caráter de *exemplum*. No castelo de Corberic, rei Peles revela as grandes aventuras do reino de Logres. Uma delas é a da origem da Besta Ladrador. A filha de um rei se apaixona por seu virtuoso irmão, um duplo de Galaaz. A donzela, muito sábia, faz um pacto com o demônio para conseguir seu intento, copulando com o ser do mal. Cheia de ódio por causa do repúdio, ela se vinga do irmão acusando-o de estupro. Ele é preso e executado por Hipômenes, que acredita na filha, por esta aparecer grávida do demônio. Seu irmão, antes de ser dado aos cães, lança-lhe uma maldição. A donzela dá luz à Besta que emite os sons dos ladridos dos cães famintos que mataram seu irmão. Hipômenes percebe o erro que cometeu e manda executar a má donzela. *Episódio da Filha do rei Hipômenes* é, talvez, o mais ilustrativo *exemplum* da grande desolação que os vícios femininos poderiam causar. Ressaltaremos alguns pontos dele, cotejando-o com teóricos medievistas contemporâneos e com um famoso livro da época medieval, o *Malleus Maleficarum*.¹⁴ A Princesa Anônima é uma das maiores inimigas da cavalaria, a diametral antonímia dos ideais superiores representados pelo Graal e por Galaaz. Depois da leitura atenta do episódio, que representa uma das revelações dos segredos do reino de Logres,¹⁵ a Princesa Anônima tem um dos piores defeitos femininos para a teocêntrico-fundamentalista sociedade repressora: o conhecimento; isto é, tem por fortes pontos característicos a inteligência e a curiosidade, outro defeito considerado próprio da mulher. Ela seria de certa forma, superior a um homem, seu irmão Galaaz, mais inteligente que o modelo santo-virginal que ele encarna – já que tem o mesmo nome do principal cavaleiro da *Demanda*, figurando como um duplo deste. Galaaz não é conspurcado pela sexualização, representa o exato oposto de sua irmã: o modelo perfeito do homem como ícone do racionalismo, da espiritualidade ascética – isto é, completamente dispar do modelo representado por sua irmã. Ainda no que concerne ao conhecimento, ela aprendeu as “sete artes”¹⁶ e, em todas, superava o seu irmão, entretanto a preferida pela

¹⁴ Será chamado pela abreviatura *MM*. Sua tradução brasileira recebeu o título de *O Martelo das Feiticeiras*. Cf. KRAMER, Heinrich; SPRENGER, James. **Malleus maleficarum**: O martelo das feiticeiras. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1991. O *MM* é um dos sumos representantes da cultura erudita, já de fins do que, didaticamente, é delimitado como Idade Média. É escrito em 1484 por James Sprenger e Heinrich Kramer, baseados no *Fornicarius* de John Nider, de 1435. Esta obra é emblemática, pois seus autores foram considerados autoridades pelo papa Inocência VIII - estava implantada, oficialmente, a caça às bruxas, escrita a obra que por trezentos anos será citado nos autos de todos os julgamentos do Santo Ofício. É, talvez, uma das maiores fontes documentais sobre a ideologia clérigo-medieval misógina, por concretizar, justamente, a figuração da mulher como possível forma máxima da perversidade humana. Trata-se de uma obra Tardo-Medieval que apresenta o modelo acabado do pior tipo de mulher que então se poderia conceber pela prelação ortodoxa medieval: a mulher íntima do demônio, sua esposa e serva (a bruxa).

¹⁵ *DSG*, Op. Cit., p. 447.

¹⁶As Sete Artes Liberais ou Trivium e Quadrivium eram um grupo de sete disciplinas que envolviam o estudo da Gramática, Lógica, Retórica, Aritmética, Geometria, Música e Astronomia. Estas sete disciplinas estavam divididas em dois grupos. O *Trivium*: “articulação de três caminhos”, cujo o objetivo era o provimento de disciplina à mente, para encontrar expressão na linguagem, especialmente no estudo da matéria e do

moça, não era nenhuma destas, era a necromancia,¹⁷ que é uma arte pagã oracular de invocar os mortos e fazer uso de seus atributos extracorpóreos para benefício próprio ou para consultas divinatórias. Trata-se de uma interdição bíblica seriíssima, prevista em livros do Pentateuco e em missivas neotestamentárias;¹⁸ sua prática era considerada pela Igreja como pecado mortal. Ademais, a princesa usa o seu conhecimento para o mal, como que lança mão de sortilégios na tentativa de obter o amor de seu irmão: “Ela provou todas as maravilhas que pôde assim per clerizia como per al, se o podiria haver, mas nom pôde¹⁹”.²⁰ Seria já iniciada em magias rituais pagãs para a obtenção do amor? Parece que sim. Outra característica que chama a atenção é o fato de o autor sublinhar o amor excessivo da dama pelo “mundo”, implicando uma paixão pelo que é contrário ao divino. Tal binômio fica claríssimo nas missivas paulinas: aspirações mundanas x aspirações celestes, carne x espírito.²¹ Ao afirmar o seu amor excessivo pelo mundo, o autor nos diz, cifradamente, que a princesa é totalmente entregue ao domínio da carne, visto que o tom de crítica moral é claro: “a donzela era louçã e leda e havia maior sabor do mundo ca deveria haver”.²² Além disso, associa a isso um defeito feminino ao qual nos referimos anteriormente: beleza e, sua consequência, alegria. Há, até agora, uma convergência equacional clara: inteligência, mundanismo, falta de sobriedade (liberdade – pecado feminino) e beleza.²³ Esta Anônima mostra-se criatura facilmente suscetível ao demônio por ser exacerbadamente sexualizada pelo narrador, marcada pelo desejo interdito pelo “outro Galaaz”, seu irmão. Não apresenta embaraço em relação ao tabu do incesto, mostrando-se, assim, total e completamente imoral: ainda incita o seu irmão a comungar de seu monstruoso pecado.²⁴ Outro signo importantíssimo de afronta à mentalidade teocêntrica é a decisão e tentativa de suicídio: o pecado mais grave do cristianismo medieval, isto é, a negação total do Criador e da vida, tendo por inexorável castigo o Inferno e seus tormentos eternos. Também se pode atribuir isso à fraqueza de caráter inerente ao feminino. A partir daí, a princesa Anônima vai num *crescendum* espetacular em sua relação com o Maligno. A obscuridade já fazia parte de sua vida: de acordo com a ideologia clerical, já era a conjugação dos males femininos em si. Ao fazer o seu pacto com o demônio, torna-se bruxa pela cópula demoníaca,²⁵ chega ao ápice da feitiçaria, passa a

espírito. Compreendia à Gramática, Lógica e Retórica. Já o *Quadrivium*, “articulação de quatro caminhos”, a Aritmética, a Geometria, a Música e a Astronomia, cujo objetivo era a providência dos meios e dos métodos para o estudo da matéria, que estavam sujeitos ao aprimoramento na área das disciplinas superiores (Medicina, Direito e Teologia).

¹⁷ DSG, Op. Cit., p. 448.

¹⁸ BÍBLIA DE JERUSALÉM, Op. Cit.

¹⁹ Ela tentou todas as maravilhas que pode tanto pela ciência, quanto por outra coisa para o ter (...) Cf. DSG, 2008, p. 570.

²⁰ DSG, Op. Cit., p. 448.

²¹ BÍBLIA DE JERUSALÉM. Op. Cit.

²² DSG, Op. Cit., p. 448.

²³ Sobre as incidências acima relacionadas, assim diria o MM: “E tal é o que indica a etimologia da palavra que lhe designa o sexo, pois *Femina* vem de *Fe* e *Minus*, **por ser a mulher sempre mais fraca, para manter e preservar a sua fé**. E isso decorre de sua própria natureza”. Cf. KRAMER, H.; SPRENGER, J. Op. Cit., p. 103 (grifo nosso).

²⁴ Sobre isso comentam os inquisidores: “A mulher é mais carnal do que o homem, o que se evidencia por suas abominações carnis”. Cf. *Ibidem*. p. 103.

²⁵ Configurada ao diabo, lança-se mão da subversão de simbologias cristãs dicotômicas como corpo de Cristo/Corpo do comungante ou da concepção virginal de Jesus Cristo.

ser um símile do demônio^{26.27} Após a leitura do texto, é possível estabelecer algumas ilações sobre a construção da personagem principal. Para os clérigos mais rígidos do medievo, ou para o que se tornará um senso comum na caça às bruxas, alguns defeitos são inerentes ao sexo feminino, com uma natureza tão ligada à carne, oposta diametralmente à natureza masculina, pretensamente ligada à razão, à inteligência. Todos os defeitos femininos estão ligados à suposta predisposição que existe na mulher: suplantação da carne sobre o espírito, do desejo sobre a inteligência, da sensualidade sobre a razão. Além disso, “a contraposição entre alma e corpo não só será reconfirmada na era cristã, mas será ampliada a brecha, com o predomínio do macho e a crença na inferioridade da mulher”.²⁸ O conhecimento e a beleza colocados a serviço de causas não pertencentes ao discurso religioso serão as linhas mestras de condenação do feminino. Estas características impingidas ao feminino trazem outras, recorrentes, como a curiosidade e volubilidade.²⁹ A mulher portaria uma “contínua inquietude, curiosidade nunca satisfeita, uma instabilidade de humores e de afectos, que a leva a sempre procurar alguma coisa de novo”.³⁰ Esse defeito é a raiz dos males que traria o conhecimento. Por ser curiosa, a Anônima – assim chamaremos a filha de Hipômenes daqui em diante – seria instável; e quando adquire o conhecimento “das sete artes” (o que logo nos remete ao paganismo), utiliza-o mal.³¹ A dinâmica é a do Gênesis 2:³² Eva curiosa, busca o conhecimento, tem em si o fogo da inquietude, o que a torna mais susceptível às inspirações do Maligno, mais aberta a ele por sua natureza “volúvel na vontade e desejo”. Ao obter o Conhecimento, mediante o fruto proibido através das sugestões demoníacas, traz a danação a todo o gênero humano.³³ Por isso, a Anônima aceita os convites do Demônio e torna-se uma com ele, numa clara metáfora antonímica da Eucaristia Cristã. Além disso, outro fator agravante no *status* da personagem seria a beleza. Já em Ovídio, Cícero, Juvenal, Petrónio e em outros autores clássicos por muitas vezes a beleza feminina é desconjurada e sofre

²⁶ Grávida do demônio (como no salmo: “o ímpio concebeu a maldade e deu à luz iniquidade”), transmuta-se em mãe dos monstros, como *Caribde* ou *Équidna* da mitologia clássica, dando à luz a própria besta – no que poderia ser uma personificação satânica do feminino, personificação da própria *Lilith*, a serpente, a sombra mãe de todos os demônios, parte do lendário mítico que passa ao cristianismo por meio semítico. O amor, que poderia servir de mínima justificativa, desaparece da história; as trevas tomam completamente a alma da bruxa. A sombra do Maligno já residiria na Anônima, sua função estaria cumprida, o grande *maleficium* estaria feito, e com o sangue inocente e virginal de seu irmão sua união fora selada. Daí para frente, após o nascimento da Besta Ladrador, que causará a morte de inúmeros justos, cavaleiro-santos, virginais, é possível para o leitor constatar, de forma impactante, os danos inúmeros que a feitiçaria poderia causar. O ápice da cópula com o demônio é o orgasmo, que seria, para os inquisidores, o mais sério pecado passível de se cometer. A cópula com o diabo é o tema central do episódio e da adesão da bruxa ao mal, é o que sela o acordo maléfico. Dessa cópula, outras bruxas seriam geradas ou uma progênie infectada, como no caso da Besta Ladrador, produto da hedionda relação sexual-pactual. Em suma, tudo o que está em *Demanda do Santo Graal*, no episódio da filha do rei Hipômenes, pode ser encontrado no *Malleus Maleficarum*. Aqui, enumeramos somente alguns dados analógicos levantados, mas, numa análise mais atenta, outros muitos dados poderiam ser encontrados. Como parâmetro de comparação não se indica somente a *DSG*, mas outras obras que também possuem personagens femininas como a princesa Anônima.

²⁷ KRAMER, H.; SPRENGER, J. Op. Cit.

²⁸ SICUTERI, Roberto. *Lilith*: a lua negra. Rio de Janeiro: Paz e Terra Psicologia, 1985. p. 28.

²⁹ Ibidem.

³⁰ Ibidem.

³¹ “Metaforicamente, corpo e espírito se corresponderiam: ‘a alma segue a constituição do corpo, as mulheres têm um corpo mole e instável, as mulheres são instáveis e volúveis na vontade e no desejo’”. Cf. MURARO, Rose Marie. **Textos da fogueira**. Brasília: Letra Viva, 2000. p. 38.

³² BÍBLIA DE JERUSALÉM. Op. Cit., p. 34-35.

³³ Daí, a afirmação de Rose Marie Muraro: “o texto fundante da cultura patriarcal para a sociedade ocidental é o segundo capítulo do Gênesis, porque nele a culpa básica do oprimido é exportada do homem para a mulher”. Cf. MURARO, R. Op. Cit., p. 18.

imprecações. Essa beleza causaria a perdição dos homens. É o estigma da devoradora de homens – os conhecidos “mitos da vagina dentada” tomam proporções escabrosas no inconsciente clerical medieval. A bela mulher conquistaria os homens pelos olhos deste, a beleza feminina já carregaria um feitiço congênito, a herdade das “filhas de Eva”.³⁴ O caso se complicava quando a própria mulher, imbuída de conhecimento, tinha ciência de sua própria beleza, era aí que a equação tomava proporções perigosas na ideologia clerical;³⁵ todavia, nem sempre a beleza era algo negativo, o que acontecia somente para aquelas que conseguiam ser mais fortes que sua carne, deixar o espírito vencer, isto é, masculinizarem-se; ou para a Santíssima Virgem, um ser supra-humano para os padrões da prelazia. Essa naturalidade da beleza divina e sobrenatural não era para as mulheres terrenas: as santas lutavam muito para tentar suplantar-se e alcançarem tais ideais. Anônima possuía conhecimento e beleza, e, ainda, conhecimento da própria beleza, usando todos os atributos para seduzir seu irmão. Ideologicamente, era o “mal encarnado”, era quem poderia desestruturar “as três ordens”,³⁶ a tão estimada *Ordo Rerum*, de Agostinho. Esta, sim, era o modelo que, segundo se verá, construiu-se no medievo, retratada na *DSG*, e será obra acabada no *Malleus Malleficarum*. É significativo que Anônima dê luz à besta: uma bruxa traz o demônio ao mundo, pois copula, partilha ideias com o diabo. Assim todas as bruxas deveriam ser destruídas, por representarem não só a presença do demônio no mundo, mas as principais multiplicadoras dele, as mães das “Bestas Ladrador”.

O cordel hodierno *Exemplo da moça que viu o diabo*, de J. Borges, obedece à mesma dinâmica de gênero que vemos na *Demanda do Santo Graal*. Contudo, a mesma lição é transmitida de forma menos teologizada, mais lúdica, à moda do cordel brasileiro. O narrador traça-nos um perfil de protagonista muito parecido com a Filha do rei Hipômenes. Uma mulher de conhecimento, beleza, mas com um impulso erótico forte, pois desejava ardentemente se casar, entretanto pela personalidade forte que possuía, “afungentava” os possíveis pretendentes; além disso, ainda era avessa à religião “era quase protestante”.³⁷ A não-sujeição ao *manus* masculino, acompanhada de uma personalidade questionadora, que confronta uma dinâmica de gênero retrógrada, misógina, arbitrariamente prestabelecida, caracterizaria uma mulher intratável, facilmente cativada pelos argumentos de Satanás. A moça do folheto tem uma visão assustadora do Diabo, que lhe faz inúmeras propostas, viu o inferno, eivado de mulheres seminuas, de biquíni, ou seja, o que lhe esperava se se entregasse aos impulsos de sua sexualidade, ali enxergou todo comportamento contrário à moral ditada pela religião e por uma sociedade católica puritana. Ao fim, a jovem se assusta com o que vê, não estabelece acordo nenhum e prefere se submeter à moral opressora apregoada pelo seu meio. Temos, em ambas as narrativas, uma busca de controle e cerceamento do poder feminino, intrinsecamente ligados, à repressão do erotismo e do desejo sexual da mulher.

³⁴ Tal predicado implicaria outros, como a inclinação à mentira, veleidades, dissimulação, leviandade e promiscuidade: “não apenas o incêndio se propagava, mas, o que era mais grave, a razão oscilava com a serenidade metafísica”. Cf. L’HERMITE-LECLERCQ, P. A ordem feudal (séculos X:I-XII). In: DUBY, Georges; PERROT, Michelle (Dir.). **História das mulheres no Ocidente**. Porto: Afrontamento, 1993. V. 2 (A Idade Média), p. 300. O cavaleiro-santo, o prelado (“eunuco pelo reino”), os senhores feudais e a realeza claudicavam diante da beleza feminina, pois “nenhuma mulher é bela impunemente nem sedutora inocentemente”. Cf. *Ibidem*. p. 300.

³⁵ “A mais perigosa das situações (...) era (...) aquela em que a mulher sabia [que] era bela. Se se perdia na contemplação narcisística, ainda vá: apenas a sua alma estava em perigo. Mas se ela usava isso para seduzir, era o Mal encarnado”. Cf. *Ibidem*. p. 300. “A inocuidade da beleza só a virgem a possui” Cf. *Ibidem*.

³⁶ DUBY, Georges. **Guerreiros e camponeses**. Lisboa: Estampa, 1993.

³⁷ BORGES, J. **O exemplo da moça que viu o diabo**. Bezerros: J. Borges, 2008. p. 2.

Em ambas, prevalece o *exemplum* como forma de tentativa de moralizar. O folheto, como herdade da diegese medieva, ainda emerge com uma tríade fucral ao redor de quem gira toda a ação narrativa: Mulher – Fruto de Desejo – Diabo. Sendo, a mulher, a mais frágil e suscetível vítima, canal mais acessível e até instrumento de Satanás entre os homens. Nesta leitura, apreendemos que o cordel não fugiu à sua matriz: a literatura produzida entre o Baixo e Tardo Medievo Ibérico.

AS CICATRIZES DE EVA EM SUA DESCENDÊNCIA: A IMAGEM FEMININA NO MEDIEVO E NA ATUALIDADE SOB O VIÉS DA PUBLICIDADE E PROPAGANDA

Francisco Gonçalves (FEAP/UFF); Deivid Müller (Anhanguera)

Introdução

Desde os pregoeiros da Antiguidade Clássica, passando pelos símbolos e emblemas medievais, pela invenção da imprensa mecânica e pelos avanços pós-reformistas, chegando à contemporaneidade com o massivo bombardeio de estímulo ao consumo; a publicidade e a propaganda é uma constante na história do homem. A partir da primeira tentativa de difundir, "vender" uma ideia ou um bem, propagar doutrinas, já temos, aí, seus primeiros passos. Nesta pesquisa, ainda em fase inicial, visamos a instrumentalização de vários campos do saber, com a finalidade de investigar os possíveis diálogos entre uma "proto-ideia" de publicidade e propaganda, referente ao feminino e sua vilanização, oriundo da Idade Média e a figuração que, na atualidade, a mulher assume nos comerciais dos grandes meios de comunicação em massa. Ou seja, partiremos da figura da Eva bíblica, forjada na Idade Média, fitando problematizar, comparativamente, os reflexos deste ícone na publicidade e propaganda, tanto no medievo quanto na atualidade.

Sobre a mulher

Este estudo é segmento de uma pesquisa mais ampla, cujo ponto fulcral é perscrutar as facetas diversas com que a *persona mulier* é abordada na sociedade nas diversas manifestações artístico-culturais desta. Providos deste fim, empreendemos uma imersão textual em escritos diversos, dissecando a personagem feminina e sua relação com o contexto sócio-histórico da Idade Média. Neste intento, instrumentalizamos, não só premissas provindas dos estudos literários – texto –, mas de campos diversos das disciplinas das humanidades – contexto. Desta feita, para poder depreender a dinâmica da articulação de gênero e a fisiologia da *persona mulier*, dentro da narrativa medieva, o ramo da história das mentalidades, e, mais especificamente, da história das mulheres, é ferramenta cardeal de nossas perquirições. Assim, no processo de recomposição deste quadro do feminino na narrativa, é fundamental indagar como as mulheres atuavam nas tantas áreas da sociedade, nos estamentos sociais, nas diferentes localidades – campo ou espaço urbano – nos estados de vida plurais numa era plural. Neste recorte de nossos estudos, almejamos aduzir e comutar o módico conhecimento que granjeamos sobre a mulher cidadina no medievo até agora. Os estudos sobre a mulher possuem alta relevância, já que, desde os primórdios, o feminino representa um ponto misterioso e abismático para a humanidade. Como uma espécie de lado negro da lua, as figurações do "outro sexo", numa história escrita por homens, sempre teve um quê de interrogação, seria um espaço vazio, onde múltiplas projeções foram alocadas, já que a autodeterminação da mulher, sem voz, ocorreu em poucos momentos no itinerário do homem até a modernidade. Figurou no imaginário ocidental como deusa, bruxa, anjo, demônio; salvação e perdição. Ainda no Paleolítico, a mulher foi vista como uma *Dea Mater*, doadora da vida, comparada a terra: não faltam estatuetas e pinturas em cavernas, reproduzindo mulheres em posição de parto ou exibindo o ventre grávido e os seios pesados. A sexualidade feminina era motivo de adoração por parte do homem. Por séculos, o sexo masculino desconhecia seu papel na fecundação, acreditando no poder

divino e misterioso da mulher engendrar, sozinha, a própria gravidez. Quando, enfim, o homem descobre a sua função na geração da vida, já no neolítico, a articulação de gêneros sofre sua primeira revolução. Com a sedentarização das populações, e a preocupação do manutenção das linhagens (legitimidade de descendência), a mulher passa a estar subjugada ao masculino, aqui, se tem a fundação do que se chama patriarcado. Em algumas sociedades, todavia, a mulher continuou tendo posição prestigiosa e, por vezes, igualitária ante os homens. As tribos do “mundo céltico” são exemplo claro disso. Em contraposição às populações mediterrânicas e algumas orientais, mais especificamente, gregos, romanos e semitas, por exemplo; nas tribos célticas, a mulher exercia funções iguais às dos homens, o que pode ser confirmado através de abundante prova arqueológica e documentação literária. Já na Idade Média, o feminino continuaria guardando tanto o seu caráter de indefinição, quanto o de alteridade/variabilidade em meio a uma miríade de significações. A literatura, em sua relação dialógica com o contexto histórico em que está inserida, constitui um profícuo manancial para a investigação do status da mulher no mundo medieval. A visão da mulher será moldada a partir da matéria-prima patriarcal, falocêntrica e falocêntrica cedida pelo mundo clássico e pelo judaico-cristão. Investigar as mulheres no contexto citadino medieval constitui determinante fulcral e uma das pivotais colunas para compor um quadro geral que permita, ao pesquisador, refletir, mais acuradamente, sobre o papel desempenhado, por estas, nas imbricadas engrenagens socioculturais. As pesquisas sobre o feminino na Idade Média são de elevada importância também para os estudos do texto, já que, a mulher detém preponderante e decisivo papel nas narrativas do lendário português, nosso objeto de pesquisa. Já nas obras fundadoras, escritas no idioma da “última flor do Lácio”, a filha de Eva desponta, ainda que, muitas das vezes, de forma adjuvante, como agulha e linha no tecer de empolgantes narrativas. A cada leitura destas magníficas peças, essas *personae* comuns ou com tonalidades fantásticas, destacam-se dentre as demais, pululam do texto de forma pungente e impossibilitam qualquer leitura trivial, eivada de sensorialidade ou de platidão; trazendo singular colorido a estes relatos. Algumas adjungem o poder e a autoridade (*potestas et auctoritas*) à sua compleição diegética, chegando a suplantar o *manus* masculino, subvertendo o princípio agostiniano da *ordo rerum*. Em outros termos, trazem a soberania em sua fisiologia narratológica. Uma surpreendente capacidade de, numa “Idade dos Homens”, como diria Georges Duby, equiparar-se ao “masculino mandatário” nesta sociedade fortemente perpassada pelo androcentrismo, como era a Ibérica do período. Pertinente é reiterar que este estudo faz parte de uma empresa maior, cujo fito é apurar, através da pesquisa literária, histórico-teórica e documental, as várias clivagens do feminino. Neste degrau de nossa pesquisa, buscamos investigar a mulher citadina da longa Idade Média, a fim de verificar, à posteriori, como se daria o complexo dialogismo entre o universo da literatura e a vida prática nos textos que compõem nosso *corpus*.

Eva tornar-se-á um ícone da mulher que escuta e acata os “sussurros do demônio”, o diametral contrário da mulher virtuosa. Esta personagem, a “mãe dos homens” carregará todo o peso da expulsão do estado paradisíaco em que o homem se encontrava. Eva será a principal “ré” do mundo medieval, e o principal meio de opressão do sexo feminino, que precisava ser “protegido de si mesmo”. O pecado de Eva seria ostensivo a todas as mulheres do medievo, assim se expressa Godofredo de Vandoma, por volta do ano 1095.

Este sexo envenenou o nosso primeiro pai, que era também o seu marido

e pai, estrangulou João Baptista, entregou Sansão à morte. De uma certa maneira, também matou o Salvador, porque, se a sua falta não o tivesse exigido, o nosso Salvador não teria tido necessidade de morrer. Desgraçado sexo em que não há nem temor, nem bondade, nem amizade e que é mais de temer quando é amado do que quando é odiado.¹

Conforme foi visto em Bloch, tal proteção gerará a marginalização e desta ter-se-á já a misoginia que vinha sendo, há muito, fomentada pelo Cristianismo dos Padres da Igreja. No medievo, uma consciência bipartida e/ou polidimensional do feminino era já cristalizada, podendo ser tranquilamente fundamentada e aceita. Tertuliano (c.120-c.220 d.C.), importante teólogo do cristianismo primitivo, afirma sobre Eva:

Tu és o pórtico do demônio. Tu és a reveladora daquela árvore proibida. Tu és a primeira transgressora da lei divina. Tu és aquela que o persuadiu de que o demônio não era corajoso o suficiente para atacar. Tu destruístes muito facilmente a imagem divina do homem. Por conta de tua transgressão, que é morte, até o Filho de Deus teve de morrer.²

Da fragilidade, como se disse, Eva, uma vítima, passa a ser entendida como a principal culpada pela “Queda”, e sua culpa se estenderá para todas as mulheres. Aos poucos, mulher e serpe se fundem no imaginário teocêntrico (o que já vinha acontecendo, paulatinamente, na época patrística), tornam-se uma sinonímia da outra, desta assimilação provém a forte ideia de satanização do gênero feminino e a sua condição de oprimida. Outro fator preponderante é a satanização da sexualidade, flagrante entre os moralistas da Idade Média: sendo a mulher uma representação da carne em oposição ao espírito, o reforçativo desta como representação satanizada se consolida de vez.

Eva será utilizada como a bandeira que determina a submissão feminina, e a superioridade masculina: “a relação hierárquica entre homens e mulheres (...) é sinal não da ordem da criação, mas da desordem de um mundo degradado”.³ O Gênesis dois é tido, então, pelos estudiosos, como o texto de fundação da misoginia teologizada que se verá no mundo medieval, Rose Marie Muraro⁴ afirma peremptoriamente: “o texto fundante da cultura patriarcal para a sociedade ocidental é o segundo capítulo do Gênesis, porque nele a culpa básica do oprimido é exportada do homem para a mulher”. Com base nisso, Tomás de Aquino (c. 1225-1274), preclaro filósofo medieval, chega a argumentar que, apesar da submissão da mulher ser consequência da Queda, a subordinação do sexo feminino ao masculino já faria parte do próprio ordenamento da criação.⁵ Muraro ainda registra outras consequências desta exegese peculiar do livro do Gênesis, que contribuem bastante para a formação da imagem negativa da mulher durante a Idade Média:

¹ VANDOMA, Godofredo *apud* DALARUN, J. Olhares de clérigos. In: DUBY, Georges; PERROT, Michelle (Dir.). **História das mulheres no Ocidente**. Porto: Afrontamento, 1993. V. 2 (A Idade Média), p. 34.

² LERNER, 1993 *apud* BEATTIE, Tina. **Redescobrimo Maria a Partir dos Evangelhos**. São Paulo: Paulinas, 2001. p. 27.

³ BEATTIE, T. Op. Cit., p. 25.

⁴ MURARO, Rose Marie. **Textos da fogueira**. Brasília: Letra Viva, 2000. p. 65.

⁵ BEATTIE, T. Op. Cit., p. 30.

Uma vez adquirido o conhecimento o homem escraviza a mulher. A relação homem-mulher-natureza não é mais de integração, e sim de dominação. O desejo dominante agora é do homem. O desejo da mulher será para sempre carência, e é esta paixão que será o seu castigo. Daí em diante ela será definida por sua sexualidade, e o homem, pelo seu trabalho.⁶

Georges Duby corrobora tais afirmações em sua obra *Eva e os Padres*:

O texto do Gênesis vem reforçar a convicção (...) de que a mulher, auxilia, foi colocada junto do homem apenas para ser “conhecida”, tornar-se dama e, sobretudo mãe, um receptáculo, uma matriz preparada para a germinação da semente masculina, de que não tem nenhuma outra função que não a de ser fecundada, de que sem esse papel o mundo teria passado muito bem sem ela.⁷

E ainda afirma a relação mulher-sexualidade:

Enfim, o relato da criação reforçou os mestres que formavam os pregadores na sua certeza: é mais pesado na mulher o peso da sensualidade, isto é, do pecado, dessa “parte animal” cujo controle cabe à razão, a qual predomina no macho, tal prevalência conferindo ao masculino o *imperium* sobre o feminino.⁸

Todavia, Eva não a única imagem de mulher do Cristianismo, uma outra, muito maior do que ela, capaz de “remir” todo o sexo feminino já se fomentava nas consciências do Cristianismo primitivo oriental, e eclodirá com toda a força e pujança na Idade Média Ocidental. Entre estas duas, lugares de “céu” e “inferno” da Mulher, há um “purgatório”. O paradoxo da superação feminina evolui e “se faz carne” na figura de santa Maria Madalena.

Os ideais de mulher se encontram, assim, na Idade Medieval, em plena plurissignificação, o gênero feminino é visto de forma oscilante, entre dois extremos. O fenômeno de antagonismo e antonímia, já vislumbrados na Patrística se aprofundam e consolidam no mundo medieval. A mulher é vista como vetora tanto da danação quanto da salvação, mola propulsora para a salvação, capaz de interceder e rogar pelo homem pecador junto a Deus, ou, aquela que ouve e acata a voz da Serpente Demoníaca e perde toda a raça humana, aquela que é próxima do demônio. O gênero feminino conjugará em si, durante o Medievo, duas imagens distintas e, a partir destas produzirá novos moldes: as de Ave e Eva, quando não um amálgama complexo de ambas, as penitentes e as damas.

O homem é a unidade, o masculino, unívoco. A mulher é, ao mesmo tempo, Eva e Maria, pecadora e redentora, megera conjugal e dama cortesã. Dentre estas facetas, o feminino não escolhe justapõe. Assim ele se furta

⁶ MURARO, R. Op. Cit., p. 66.

⁷ DUBY, Georges. **Eva e os padres**: damas do século XII. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. p. 53.

⁸ Ibidem.

obstinadamente a buscar sua natureza própria, que depende do espiritual, miseravelmente medido, e do corporal, no qual foi logo encerrado.⁹

Um manuscrito de autor anônimo, encontrado na Universidade de Cambridge nivela o gênero feminino acima do masculino, chegando a explicar retoricamente as razões para tal posicionamento, o que deixa suficientemente claro que a ótica sobre a mulher era extremamente oscilante e ambivalente, ora de demonização ora de idealização e ainda no hiato entre o trono celeste e as profundas infernais.

A mulher deve ser preferida ao homem por várias razões: pelo material, porque Adão foi feito de barro e Eva de uma costela; pelo lugar, porque Adão foi feito fora do paraíso e Eva dentro dele, pela concepção, porque uma mulher concebeu a Deus, coisa que um homem não podia fazer, pela aparição, porque Cristo apareceu a uma mulher, depois da ressurreição, a Madalena; pela exaltação, porque uma mulher é exaltada por sobre o coro dos anjos, isto é, Maria.¹⁰

A imagem da mulher medieval é justamente esta conjugação do bem e do mal, da vida e da morte, através destes epítetos Ave e Eva, desde a época patrística, conforme foi observado, o homem medieval contempla as duas faces que um só ser poderia adquirir: a mulher seria Eva-Ave, dois arquétipos que se conjugam na formação de uma só imagem: “Ambas foram apontadas como *Mães da Humanidade*. Eva foi assimilada a *vae*, que significa infelicidade, enquanto Maria, por inversão do termo, passa a ser designada por Ave, que quer dizer vida”.¹¹

Bloch ainda tece relevantes considerações sobre a mulher no medievo, que se encontra entre dois arquétipos, os quais promovem, por um lado, a misoginia como norma de conduta na vida prática, por outro, a exaltação como forma de aproximar-se da dama e cortejá-la. Esta ambiguidade seria um reforçativo para toda a conduta misógina que se vê no mundo medieval:

Suspensa entre abstrações contraditórias mutuamente entrelaçadas as mulheres idealizadas, sutilizadas, imobilizadas numa passividade que não pode ser resolvida. Encontramos assim em nossa cultura a prevalência da idéia da mulher como contradição, que vimos ao longo de toda a Idade Média em termos de mulher como sobredeterminação perpétua (...). É, em última instância, a definição da mulher como sendo nem o “Portão do Diabo nem a “Esposa de Cristo, mas ambas as coisas ao mesmo tempo, nem sedutora nem redentora, mas ambas, o que constitui um paradigma de sujeição tão constrangedor para a relação de poder entre os sexos quanto a noção de pecado original.¹²

⁹ KLAPISCH-ZUBER, C. Masculino/feminino. In: LE GOFF, J; SCHMITT, Jean-Claude (Coord.). **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. Bauru, SP: Edusc, 2006. 2v., V. 2, p. 149.

¹⁰ POWER *apud* GIORDANI, Mário Curtis. **História do mundo feudal**. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 211.

¹¹ BARROS, Maria Nazareth Alvim de. **As deusas, as bruxas e a Igreja: Séculos de perseguição**. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2001. p. 151.

¹² BLOCH, Howard R. **Misoginia Medieval e a invenção do amor romântico atual**. São Paulo: 34, 1995.

Le Goff analisa a influência cultural do marianismo por outro prisma. Atesta que o culto a Maria, aliado à voga do Amor Cortês teria trazido significativos progressos para a situação feminina no cotidiano medieval:

Penso que a Virgem, oposta à mulher pecadora, a Eva, tornou-se de fato a imagem da mulher reabilitada e salvadora. Quando se pensa que esse culto mariano é contemporâneo da transformação do matrimônio em sacramento, de uma promoção da criança e da família estreita como os nascimentos mostram, é preciso ver na Virgem a grande auxiliadora da sorte terrestre da mulher.¹³

Finalmente, infere-se que a analogia antitética Ave e Eva, influenciará, também, as figuras femininas da tradição literária: Guinevere, Morgana, outras damas e – que mantendo algumas de suas características célticas poderão assumir, livremente, em algum momento, não só os papéis de mãe, mas também os de amante, de guerreira, de soberana, de feiticeira, papéis, que no imaginário medieval, poderiam tranquilamente ser mantidos, pelo fato de o gênero feminino constituir, sob esta perspectiva, um ser ambíguo por excelência.

A publicidade, a propaganda e a mulher

A palavra Publicidade provém do latim *publicus* e significa o ato de tornar algo público, consiste uma ideia ou um fato. É a difusão de uma ideia que, através de algum meio de comunicação, busca influenciar alguma pessoa a comprar algum produto ou serviço, criando nesta pessoa o sentimento de desejo. Ela pode ser definida como a promoção de ideias, produtos e/ou serviços, anunciada por um ser identificado, com um público-alvo definido, e visando o lucro. Ainda, através dela, é possível construir o valor de uma marca ou empresa.

A publicidade desempenha o papel de cartaz permanente do poder de compra, real ou virtual, da sociedade no seu todo. [...] Além do mais, o produto se dá à vista, à manipulação: ele se erotiza – não somente pela utilização explícita de temas sexuais, mas pelo fato de que a compra, a apropriação pura e simples é no caso transformada numa manobra, num roteiro, em dança complexa, acrescentando ao procedimento prático todos os elementos do jogo amoroso: avanço, concorrência, obscenidade, namoro e prostituição (até mesmo a ironia). Ao mecanismo da compra (já investido de uma carga libidinal) substitui-se toda uma erotização da escolha e da despesa. [...] E por meio da publicidade, como por meio das festas de outrora, a sociedade oferece à vista e ao consumo sua própria imagem.¹⁴

p. 113.

¹³ LE GOFF, Jacques. **As raízes medievais da Europa**. Petrópolis: Vozes, 2007. p. 115.

¹⁴ BAUDRILLARD, Jean. Significação da publicidade. In: LIMA, Luiz Costa (Org.) **Teoria da cultura de massa**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976. p. 181-182.

A palavra Propaganda provém do latim *propagare*, que é derivado de *pangere*, e refere-se a uma prática de plantio agrícola, em que propagavam ou multiplicavam os grãos – o que na Propaganda pode significar a propagação e disseminação de ideias.¹⁵ Propaganda é, então, um modo de persuadir e difundir uma crença, uma doutrina, uma ideia, uma ideologia, um princípio e/ou uma religião, não visando fins lucrativos e não anunciando em nome de alguma empresa ou sobre algum produto.

Sendo assim, ela procura atingir um determinado público e fazê-lo pensar sobre algum problema social, por exemplo, pensando sempre em atitudes da sociedade como um todo.

Tanto a Propaganda quanto a Publicidade possuem suas origens há muito tempo e, apesar de similares possuem significados distintos. Ambas significam um modo de persuadir, mas com formas diversas: uma com apelo ideológico e moral, e a outra com apelo ligado às vendas, respectivamente.

Quando relacionamos a propaganda e a publicidade com a mulher e a sociedade cristã-ocidental, da qual falamos acima e donde somos fruto direto, poderíamos aventar que a primeira grande ação de marketing da mesma e a que obteve mais sucesso foi toda a questão do Gênesis: os dilemas de Adão, as ações de Eva, a Serpente, antagonista do homem. Parafraseando Bortolotto,¹⁶ poderíamos dizer que “a Serpente lançou a primeira Garota-Propaganda da Humanidade: Eva”. E esta “garota-propaganda” servia, como um *exemplum maximus* do que eram as armadilhas do sexo feminino, de quem o homem e a sociedade (patriarcal) deveriam se precaver a todo custo.

É fácil equacionar a partir desta assertiva que “a mulher passou a estar associada a qualquer tipo de mensagens publicitárias ou não, esta presença da mulher passou por muitas mudanças conforme as revoluções aconteciam na sociedade”.¹⁷ Raramente, antes do século XX, esta publicidade/ propaganda era “boa”.

Quando a imagem da mulher começa a experimentar certa liberdade de fato, pós anos 20 do século XX, em decorrência da consolidação da Revolução Industrial e das batalhas feministas que se propagaram por todo o mundo civilizado; na Europa, mais precisamente em Paris, donde se ditava a moda de então, a mulher, apenas dona de casa até então, que só servia para cuidar do lar, dos filhos e que aparecia na publicidade sempre aludindo à imagem subjulgada e passiva, alheia diante de todos os fatos que a circundavam, modifica-se. Aparece com seus cigarros e livros: o pós-guerra traz um novo modelo de mulher a ser vendido, mas, em profundidade, será que o estereótipo de Eva estava desaparecido?

Aos alvares da 2ª Grande Guerra, a mulher votava, trabalhava, passou a estudar, tornara-se poderoso ator social: as novas mulheres gostavam de ver outras mulheres sendo notícia. Aqui, neste trecho de história, a publicidade e a propaganda entreveem um novo mercado.

Todavia, com o passar dos anos, na busca de tentar “vender” a imagem da mulher não às mulheres, mas aos homens, os antigos valores do patriarcado reemergem. Os caracteres de que marcavam Eva, e, por conseguinte, a mulher, com uma série de

¹⁵ MUNIZ, Eloá. Publicidade e propaganda: origens históricas. **Caderno Universitário**, Canoas, n. 148, p. 1-8, 2004.

¹⁶ BORTOLOTTI, Thaís Helena. O retrato da mulher na publicidade. **Anuário Centro Universitário Anhanguera**, Leme, p. 307-317, 2004. p. 307.

¹⁷ Ibidem.

caracteres arbitrários e machistas retornam com toda a força. A fragilidade, a sensualidade-eroticidade desmedidas, a ignorância e incapacidade para o intelecto, ressurgem. A partir da década de 80 do mesmo século XX que começara tão alvissareiro às mulheres, o estereótipo mais comum do feminino na propaganda e publicidade é o das mulheres-objeto, capazes de despertar desejos de consumo através da erotização, modelo que ainda vemos, atualmente, com menos frequência.

A mulher, o fruto proibido e a cerveja

A serpente, adjuvante da fábula retratada na história bíblica, se utiliza do conceito de marketing denominado AIDA (atenção, interesse, desejo e ação). O que significa criar atenção sobre um produto, o fruto proibido, fomentar um interesse pelo consumo do mesmo, sem que sequer houvesse conhecimento de sua existência prévia. Há um irrefreável despertar do desejo de possuir, assimilar, e tal desejo provoca o desenrolar de toda a narrativa. De acordo com o narrador falocêntrico, a serpente “fala a língua de Eva” e dinamiza toda a ação de marketing para fazer a venda da maçã: uma conseguiria se comunicar com a outra, por sua natureza maléfica similar. Vários discursos se imbricam nesta narrativa.

No discurso publicitário hodierno, o papeis acima elencados se reforçam, principalmente, quando pegamos por escopo as propagandas de cerveja da década passada. A prefiguração da *persona mulier* em Eva com sua beleza, sensualidade e eroticidade extremas, torna-se o convite perfeito para o consumo.

Nas propagandas de cerveja acaba em recorrência do discurso midiático com implicações apelativas e com a exploração da sensualidade feminina. Discorrendo com essa temática, traz que essas propagandas tem o discurso de não apenas para seduzir o consumidor, mas também de estereotipar a mulher, enfatizando suas características físicas e as igualando a um produto de consumo.

O erotismo e a sedução corporal se destacam, principalmente, em anúncios de cerveja. Como isso apresenta o discurso publicitário é construído, nestas propagandas, que estereotipam a imagem feminina, reafirmando sua condição na sociedade. Antigamente a imagem da mulher era dado à frágil, a que era submisso ao marido e cuidava da casa e dos filhos, podemos ver que há essa distinção de gêneros, na qual os papéis sociais do homem e da mulher se diferenciam por uma hierarquia. Os homens sempre protagonizam uma história, com um corpo belo, forte e viril; já as mulheres fazem parte de um cenário, sempre subalterna e passiva à situação em que são expostas, como se estivessem ali apenas para servir a seus superiores.

As marcas de cerveja reforçam a ideia de que a mulher que lembra a imagem da *persona mulier* Eva, se insere no espaço masculino para servi-lo. No entanto, os homens em seus grupos de amigos são os protagonistas das propagandas, e a mulher, no geral, magra, com corpo bem definido, belas curvas, seios grandes, olhar fascinante, aparece para seduzir e servir aos desejos do homem. Neste contexto, a *persona mulier* metonimiza-se no produto a ser consumido, atrelando-se ao mesmo numa correlação de contiguidade.

A TRANSFORMAÇÃO DE UM SANTO EM ÍCONE: AS PRIMEIRAS VIDAS - ESCRITA E PINTADA - NA PENÍNSULA ITÁLICA DO SÉCULO XIII SOBRE FRANCISCO DE ASSIS

Gabriel Braz de Oliveira (UFRJ)¹

Introdução

O objetivo do presente artigo é delinear as conexões envolvidas entre a primeira produção textual de Francisco com a primeira subseqüente produção imagética correspondente. Discuto o porquê de determinadas narrativas do hagiógrafo textual Tomás de Celano terem sido incorporadas posteriormente à figura de Francisco na pintura e outras não. Além disso, de que forma as divergências entre as narrativas faz com que as obras sejam produtoras e receptoras de novos sentidos.

Foi selecionada a primeira vida de santo dedicada à exaltação da memória de Francisco de Assis. A *Vita Prima*² tem a sua autoria atribuída ao frade franciscano Tomás de Celano e foi escrita em 1228, por ocasião da canonização de Francisco. As informações contidas no documento literário serão comparadas com a representação iconográfica *São Francisco e cenas da sua vida*, produzida em 1235, sete anos após a canonização e a escrita da primeira hagiografia do santo. O autor da representação iconográfica é Boaventura Berlinghieri,³ pintor que viveu toda a sua vida na cidade de Lucca, região da atual Toscana. A pintura encontra-se exposta na Igreja de São Francisco, na mesma cidade, erguida em homenagem ao frade ainda no século XIII.

As reflexões sobre as cenas do quadro foram feitas, sobretudo, somadas às contribuições de Gregory W. Ahlquist e William R. Cook⁴ e Chiara Frugoni.⁵

Análise das cenas representadas na escrita e na pintura

1 Cel, Segundo Livro, Capítulo 3 – Aparição do Serafim crucificado (1 Cel 94 e 95)

¹ Graduando em História pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. Bolsista PIBIC/CNPq vinculado ao Programa de Estudos Medievais da UFRJ. A produção do presente artigo contou com a orientação da Professora Dr^a. Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva, professora na mesma instituição e coordenadora do PEM-UFRJ.

² TOMÁS DE CELANO. Vida (I) de São Francisco de Assis. In: SILVEIRA, Ildefonso, OFM. (Org.). **São Francisco de Assis. Escritos e biografias de São Francisco de Assis. Crônicas e outros testemunhos do primeiro século franciscano.** 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1986. As abreviações do documento, ao longo do artigo, será sempre 1 Cel.

³ Berlinghieri é oriundo de uma cidade que vivia o ápice comercial e cultural na Idade Média. O contato dos *lucchesi*, ao longo dos séculos XII e XIII, com os bizantinos propiciou que a cidade se desenvolvesse economicamente e os artistas tivessem forte influência da arte bizantina. É nessa conjuntura que está presente os Berlinghieri, um ateliê ativo no Duecento de Lucca composto pelo pai Berlinghiero e pelos irmãos Barone, Boaventura e Marco. Para maiores informações sobre Lucca e os Berlinghieri, conferir AYER, Elisabeth A. **Thirteenth century imagery in transition. The Berlinghiero family of Lucca.** 1991. Tese (Doutorado em História da Arte) – Programa de História da Arte, Rutgers The State University of New Jersey, New Brunswick, 1991.

⁴ AHLQUIST, Gregory; COOK, William R. The Representation of the Posthumous Miracles of St Francis of Assisi in Thirteenth-Century Italian painting. In: COOK, William R. **The Art of the Franciscan Order in Italy.** Leiden: Brill, 2005, p. 211-277.

⁵ FRUGONI, Chiara. Francesco raccontato: le prime tavole con storie, in particolare la tavola di Pescia. In: _____. **Francesco e l'invenzione delle stimate. Una storia per parole e immagini fino a Bonaventura e Giotto.** Torino: Einaudi, 1993. p. 321-356.

Numa estadia que fez no eremitério chamado Alverne, que tem este nome por causa de sua localização [localizado no Monte Alverne, na província de Arezzo, Toscana], dois anos antes de entregar sua alma ao céu, teve uma visão de Deus em que viu um homem, com aparência de Serafim de seis asas, que pairou acima dele com os braços abertos e os pés juntos, pregado numa cruz. Duas asas elevavam-se sobre a cabeça, duas estendiam-se para voar e duas cobriam o corpo inteiro. [...] Assim se levantou, triste e ao mesmo tempo alegre, alternando em si mesmo os sentimentos de alegria e de dor. Tentava descobrir o significado da visão [...] quando, em suas mãos e pés começaram a aparecer, assim como as vira pouco antes no homem crucificado, as marcas de quatro cravos. Suas mãos e pés pareciam atravessadas bem no meio pelos cravos, aparecendo as cabeças no interior das mãos e em cima dos pés, com as pontas saindo do outro lado.

Boaventura Berlinghieri, São Francisco e cenas da sua vida, 1ª Cena – Estigmatização



A pintura de Boaventura está longe de ser uma mera reprodução imagética do texto escrito por Tomás de Celano. Os acréscimos e as omissões feitas pelo pintor fazem com que os episódios narrados pelo hagiógrafo textual ganhem e percam sentidos.⁶ Celano, por exemplo, é bastante claro que as feridas não apareceram na carne de Francisco até depois do fim da visão de Francisco e do desaparecimento do Serafim. Em Boaventura, por sua vez, Francisco carrega as feridas nas mãos e nos pés enquanto olhava para a figura celestial.

Segundo Ahlquist e Cook, a estigmatização de Boaventura teve como referência a iconografia estabelecida de outros eventos sagrados. Ele colapsa momentos distintos em simultâneos e faz interpretações e escolhas sobre a fonte escrita.⁷

1 Cel, Primeiro Livro, Capítulo 21 – Pregação aos pássaros e obediência das

⁶ Como nada se sabe ainda a respeito do patrocínio dessa obra, seguirei a historiografia ao atribuir, majoritariamente, as escolhas presentes no quadro ao pintor.

⁷ FRUGONI, C. Op. Cit., p. 216.

criaturas (1 Cel 58)

Enquanto muitas pessoas [...] se juntavam aos irmãos, o santo pai Francisco andava pelo vale de Espoleto. Chegando perto de Bevagna, encontrou uma multidão enorme de pássaros de todas as espécies, como pombas, gralhas e outras que vulgarmente chamam de corvos. Quando os viu, o servo de Deus Francisco, que era homem de grande fervor e tinha um afeto muito grande pelas criaturas inferiores e irracionais, correu alegremente para eles, deixando os companheiros no caminho. Aproximou-se e vendo que o esperavam sem medo, cumprimentou-os como era seu costume. Mas ficou muito admirado porque as aves não fugiram como fazem sempre e, cheio de alegria, pediu humildemente que ouvissem a palavra de Deus [...]. Quando os passarinhos ouviram isso, conforme ele mesmo e seus companheiros contaram depois, fizeram uma festa à sua maneira, começando a espichar o pescoço, a abrir as asas e a olhar para ele. Ele passou pelo meio deles e voltou roçando a túnica por suas cabeças e corpos. Depois abençoou-os e, fazendo o sinal da cruz, deu-lhes licença para voar.

Boaventura Berlinghieri, São Francisco e cenas da sua vida, 2ª Cena – Pregação aos pássaros



A 1 Cel narra duas histórias consecutivas sobre a pregação de Francisco aos pássaros (Cel 58 e 59). Entretanto, ao selecionar apenas uma das histórias para pintar, por uma questão prática, Boaventura já resgata um dos poderes taumaturgicos mais marcantes da vida do santo assisense. Os estigmas e a pregação aos pássaros são dois eventos completamente incomuns na hagiografia de um santo e se tornarão as marcas de identificação imediata de Francisco.⁸

Embora de acordo com Celano, Francisco tenha deixado seus companheiros para correr em direção aos pássaros, eles ficam ao seu lado na representação imagética desse

⁸ FRUGONI, C. Op. Cit., p.336.

evento; e um deles faz um gesto de admiração. Assim, temos uma indicação de que estamos vendo um evento milagroso e duas testemunhas para verificar esse evento.⁹ Com exceção da primeira cena e da quinta cena, em todas as outras, Boaventura acrescentou testemunhas na tentativa de conceder mais legitimidade aos milagres de Francisco.

1 Cel, Milagres de São Francisco, Paralíticos (I Cel 127)

No dia em que o corpo sagrado do bem-aventurado pai Francisco foi sepultado [...] trouxeram uma menina que havia mais de um ano estava com o pescoço monstruosamente dobrado e pregado ao ombro, de modo que só de soslaio conseguia olhar para cima. Mas ela colocou por algum tempo a cabeça embaixo do caixão em que jazia o precioso corpo do santo e, pelos merecimentos do homem de Deus, endireitou imediatamente o pescoço e ficou com a cabeça reposta no devido lugar, a ponto de a menina, muito assustada com a repentina mudança, ter começado a fugir e a chorar.¹⁰

Boaventura Berlinghieri, São Francisco e cenas da sua vida, 3ª Cena – A cura da menina com o pescoço torcido



Inicialmente, é importante salientar que no momento de escrita da Primeira vida de Francisco, o corpo do santo recém canonizado estava sepultado na Igreja de São Jorge e por lá permaceu até 1230, quando os restos mortais de Francisco foram levados para a Basílica recém construída, que carrega o seu nome. Isso significa que todos os milagres *post-mortem* relatados na 1 Cel, ocorridos no sepulcro de Francisco, não estavam associados à basílica.

Já em 1235, ano da pintura do retábulo pesciatino, os restos mortais de Francisco já se encontravam preservados na Basílica. Sendo assim, ao representar os milagres contados por Celano, Boaventura atribui sentidos positivos à basílica construída cinco

⁹ AHLQUIST, G.; COOK, W. Op. Cit., p. 222.

¹⁰ A descrição deve certamente ser comparada ao verso de Lc 13,10-13, onde está narrado o milagre realizado por Cristo, no sábado, na sinagoga, com a cura da mulher curvada: "estava inteiramente recurvada e não podia de modo algum endireitar-se."

anos antes e retira da Igreja de São Jorge os mesmos valores, já que os fiéis que se motivassem a se deslocar de Pescia a Assis, à procura das proezas do santo frade, não visitariam mais o antigo espaço e sim o novo reduto das relíquias. É como se o pintor de Lucca, ainda que sem intenção, tivesse cristalizado a imagem de que o espaço no qual Francisco realiza seus milagres desde a sua morte seja a Basílica de São Francisco de Assis. O quadro é sobretudo um chamado à peregrinação ao túmulo permanente do santo em Assis.

O primeiro milagre realizado por Francisco após a sua morte, segundo Celano, foi a cura da garota com o pescoço torcido. Boaventura adicionou vários elementos que não estão escritos na 1 Cel. Celano não nos diz quem trouxe a menina ao túmulo, mas na pintura ela é acompanhada por uma mulher, presumivelmente a mãe dela. Na representação desta história em Pescia, a menina não foge depois que ela está curada, como Celano narra o evento, mas em vez disso é levada triunfalmente para longe nos ombros da mãe. Assim, tanto a menina quanto a mãe aparecem duas vezes na cena. A prática de retratar a mesma pessoa duas vezes na mesma cena foi comum na arte medieval. No dossel de pesciatino, três dos quatro milagres póstumos contêm as mesmas pessoas antes e depois das suas curas.¹¹

Na *Vita Prima*, Celano enfatiza que o milagre aconteceu imediatamente depois da morte de Francisco e o artista transmite isso por meio da natureza temporária do túmulo. Isto é, uma caixa de madeira sem um pano cobrindo-o, mas com um jarro, um cálice e um livro, para evidenciar um ambiente temporário, porém eclesiástico. O túmulo se difere daquele representado nas cenas 4 e 6, apesar de ser o mesmo local.

A quarta cena, e o segundo milagre pós-morte, é sem dúvidas a de maior dificuldade de interpretação. Diferentemente dos outros episódios, aqui o pintor condensou elementos e personagens presentes em vários milagres distintos atribuídos a Francisco. O pintor representou certamente elementos que vão desde 1 Cel 128 até 1 Cel 134 e possivelmente elementos presentes em 1 Cel 136, 146 e 149.

1 Cel, Milagres de São Francisco, Paralíticos (1 Cel 128)

No condado de Narni, havia um menino com uma perna tão torcida que não podia andar a não ser com a ajuda de duas muletas. Era mendigo, estava doente havia muitos anos e não conhecia pai nem mãe. Pelos méritos de nosso bem-aventurado pai Francisco, ficou tão livre de seu mal, que passou a andar por toda parte sem muletas, louvando e bendizendo a Deus e a seu santo.

Um menino de Montenero passou vários dias deitado diante da porta da igreja em que descansa o corpo de São Francisco, porque não podia andar nem sentar, pois não tinha o uso das forças e dos membros da cintura para baixo. Certo dia, entrou na igreja e tocou o sepulcro de nosso bem-aventurado pai São Francisco, voltando para fora são e incólume. Contava o próprio rapaz que, estando diante do túmulo do glorioso santo, apareceu-lhe um jovem vestido com o hábito dos frades. Estava em cima do sepulcro e tinha algumas peras nas mãos. Chamou o menino e lhe ofereceu uma pera, animando-o para se levantar. [...] Mas, quando estendeu a mão para a pera, o jovem deu-lhe a pera e tomou-lhe a mão. Levou-o para fora e desapareceu de seus olhos. Vendo-se curado e

¹¹ AHLQUIST, G.; COOK, W. Op. Cit., p. 219.

incólume, começou a gritar em alta voz, contando a todos o que lhe acontecera (1 Cel 133).

Boaventura Berlinghieri, São Francisco e cenas da sua vida, 4ª Cena – A cura dos aleijados e do leproso



A cena é tão caótica, que é necessário comentá-la observando os mínimos detalhes. Ahlquist e Cook nos contam que há quatro homens aleijados, identificáveis pelas muletas de mão abaixo deles. Celano menciona quatro aleijados masculinos que foram curados no túmulo de São Francisco: Nicolau de Foligno (I Cel 129), um menino de pernas dobradas (1 Cel 130), o menino de Montenero (1 Cel 133) e o menino de Gubbio (1 Cel 134). É razoável supor que eles são os quatro identificáveis na representação de Boaventura.¹²

O artista também indicou que existem provavelmente quatro outros homens ajoelhados atrás dos quatro da frente. Eles poderiam ser aleijados que foram curados em outros lugares, vários dos quais Celano menciona. Eles também poderiam representar pessoas que eram cegas (1 Cel 136) e mudas (1 Cel 149) que foram curadas no túmulo de Francisco. Naturalmente, esse grupo poderia simplesmente indicar que inúmeras pessoas foram curadas na presença do corpo do santo.¹³

Contudo, a minha hipótese para essa cena é que ela só se explica se levarmos em consideração que o pintor não tinha uma autonomia plena na escolha dos elementos e memórias a serem registradas. A junção de historietas aqui, faz com que eu acredite na imposição, de quem patrocinou a obra, da representação de personagens que tenham visitado o túmulo de Francisco, à época, presente na Igreja de São Jorge. Esse palpite se torna mais contundente na medida em que nos deslocamos para o segundo ambiente da cena, fora da igreja.

Na extrema direita, dois dos aleijados saem curados. Pelas suas roupas, é claro que eles são os dois que estão ajoelhados mais próximos ao túmulo, um dos quais é, naturalmente, o menino de Montenero. Entre os aleijados ajoelhados e os dois que andam curados está um leproso, identificável pelo sino que ele está carregando. Já que não existem manchas no corpo do leproso, sabemos que ele já está curado. Há duas curas de jovens que eram leprosos em 1 Celano, mas nenhuma aconteceu no túmulo de Francisco

¹² Ibidem. p. 225.

¹³ Ibidem.

(1 Cel 146).¹⁴

Diferentemente do que pensa no entanto Ahlquist & Cook, acredito que Berlinghieri identificou sim, da sua maneira, ou melhor, da maneira com que lhe foi requisitado, o leproso em questão: trata-se do “moço” Acto, de São Severino, na Marca de Ancona. Os trajes que carrega com si, já não são mais de um leproso, mas sim de um peregrino.¹⁵ É dito na passagem que o pai de Acto “mandou buscar um papel e tomou as medidas da altura e da cintura do filho” ao questionar o filho sobre uma consagração a Francisco em caso de cura. Ao ser responder afirmativamente, o pai ordena que o filho levante sob a condição de levar a “cada ano, durante toda a tua vida, uma vela da tua altura.”¹⁶ Idêntico desta forma a necessidade do sino para que o personagem não fosse confundido com um peregrino qualquer, mas sim o ex-leproso da cidade de São Severino e que todo ano carregava uma vela do seu próprio tamanho ao túmulo de Francisco em Assis. Para resgatar o fato de que era leproso, Boaventura ou quem patrocinou a obra optou por representá-lo com um sino e não com uma vela gigante.

A quinta cena é outra que mostra a participação direta do patrocínio na obra. Dessa vez não com o acréscimo, mas com a exclusão de elementos importantes da narrativa textual.

1 Cel, Milagres de São Francisco, Paralíticos (1 Cel 135)

Bartolomeu de Narni, homem pobre e miserável, tendo adormecido à sombra de uma noqueira, viu-se ao despertar tão aleijado, que não podia andar. A enfermidade progrediu sensivelmente. A perna, já com o pé enfraquecido, se encurvou e secou. Não sentia o corte de uma faca nem queimaduras. Mas São Francisco, que sempre amou de verdade os pobres e foi o pai de todos os indigentes, apareceu-lhe uma noite em sonhos, mandando que fosse tomar banho em determinado lugar. [...] Acordando, e sem saber o que fazer, o pobre contou seu sonho ao bispo da cidade. O bispo exortou-o a ir depressa para o banho que lhe fora mandado, e o abençoou. Ele tomou uma muleta e tratou de ir para o lugar, da melhor forma possível. [...] Aproximando-se do lugar já de noite, errou o caminho e ouviu de novo a voz, que lhe avisou que estava fora do caminho certo, e o dirigiu para o banho. Quando chegou ao lugar e entrou no banho, sentiu que uma mão se colocava em cima de seu pé e outra na perna, estendendo-a com cuidado. Logo ficou livre, saltou para fora do banho, louvando e bendizendo a onipotência do Criador e do bem-aventurado Francisco, seu servo, que tinha lhe conferido tamanha graça e força¹⁷.

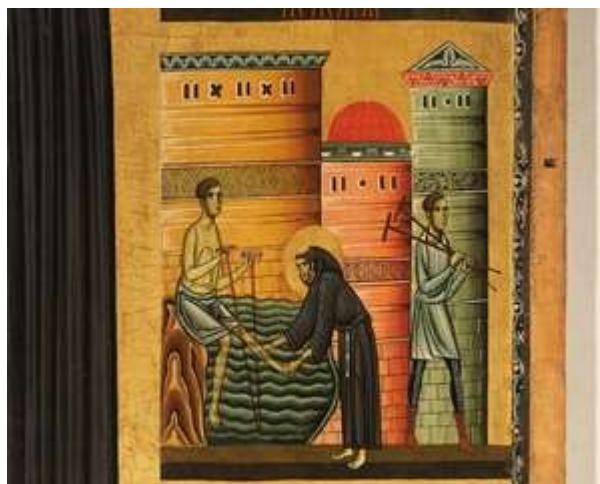
Boaventura Berlinghieri, São Francisco e cenas da sua vida, 5ª Cena – A cura do aleijado Bartolomeu de Narni

¹⁴ Ibidem. p. 226.

¹⁵ Para maiores informações sobre as vestimentas de um peregrino, conferir VIÑAYO GONZÁLEZ, Antonio. Un leonés del siglo XII, peregrino universal: notas para el estudio de los viajes de Santo Martino de León. **Archivos Leoneses**: revista de estudios y documentación de los Reinos Hispano-Occidentales, n. 25, p. 97, 1959.

¹⁶ 1 Cel 146, p. 283.

¹⁷ O episódio tem faz associação clara à lavagem dos pés dos apóstolos por Cristo (Jo 13, 2-5).



Boaventura não tenta contar a história por completo. Ele mostra Bartolomeu no banho e novamente após a cura. O artista concebe o banho como uma nascente natural vindo de uma rocha e fluindo como uma piscina com edifícios atrás. Bartolomeu senta-se em uma rocha, mantendo duas muletas. Francisco se inclina e segura o pé de Bartolomeu e a perna, que estão na água. Bartholomeu não pula do banho, mas prefere se afastar para a direita. Boaventura decidiu colocar Francisco nesta cena, embora Celano não diga que Francisco apareceu para ele no banho, só que o homem aleijado sentiu as mãos no seu pé e perna. Talvez o pintor tenha incluído uma imagem de Francisco porque Celano conta de duas aparições anteriores do santo para Bartolomeu. Misteriosamente, o artista optou por não adicionar testemunhas, embora tenha tido o cuidado de fazê-lo nos outros três milagres póstumos.¹⁸

Tanto Ahlquist e Cook,¹⁹ e quanto Chiara Frugoni,²⁰ concordam sobre o papel desse episódio tanto na vida de santo escrita quanto na pintada. Enquanto os outros milagres acontecem no túmulo de Francisco, este é totalmente desconexo com Assis, embora envolva uma jornada. Já na documentação escrita fica evidente a vontade da autoridade religiosa de ampliar as limitações geográficas da devoção a Francisco, para remover o papel de protagonista que liga a fama do santo ao poder taumatúrgico do corpo guardado em Assis. Berlinghieri resgata o episódio mesmo que Bartolomeu não tenha se dirigido a em orações a Francisco. É o santo que toma a iniciativa, aparecendo em sonho.

1 Cel, Milagres de São Francisco, Possessos do demônio (1 Cel 137-138)

Havia um homem em Foligno chamado Pedro. Numa ocasião em que foi visitar os lugares dedicados a São Miguel Arcanjo, fosse por penitência que lhe tivessem dado pelos pecados, chegou a uma fonte. Com sede pelo cansaço do caminho, foi beber daquela água e sentiu que estava engolindo demônios. Padeceu obsessão por parte deles durante três anos [...] Foi também à tumba do santo pai, apesar de os demônios enfurecidos o maltrataram cruelmente. Quando tocou em seu sepulcro, foi maravilhosamente libertado por um claro e evidente milagre.

Uma mulher de Narni foi acometida por uma fúria enorme e, perdendo a

¹⁸ AHLQUIST, G.; COOK, W. Op. Cit., p. 232-233.

¹⁹ Ibidem. p. 233.

²⁰ FRUGONI, C. Op. Cit., p. 331-332.

cabeça, fazia coisas horríveis e dizia palavras inconvenientes. Afinal, apareceu-lhe São Francisco numa visão, dizendo-lhe: “Faze o sinal da cruz”. Ela respondeu: “Não posso”. E o próprio santo fez-lhe o sinal da cruz, expelindo dela toda paixão da loucura e a fantasia demoníaca.

Boaventura Berlinghieri, São Francisco e cenas da sua vida, 6ª Cena – Exorcismos



É evidente a função do último episódio no quadro. A autoridade religiosa quer impor o novo culto, canalizando o fluxo de peregrinos para Assis, desviando-o de outros itinerários, como poderia ser o que leva ao famoso santuário de Apúlia, de temível competição.²¹

A presença de demônios saindo da boca de uma mulher semi-nua, principalmente por não estar incluído no texto escrito que serviu de base para a pintura, é uma questão muito interessante para ser trabalhada com estudos de gênero, porém não será explorada aqui para não fugir dos objetivos traçados.

Conclusões parciais

Verificamos ao longo do artigo como o ícone de Francisco foi construído. Pela maior parte da historiografia, o Francisco de Boaventura Berlinghieri é a primeira representação iconográfica que se tem notícia associada à Francisco. A mesma foi pintada em Lucca, no ateliê dos Berlinghieri, no ano de 1235.

Vimos também os trechos da vida primeira *vida de santo* escrita sobre Francisco de Assis, a *Vita Prima* ou 1 Cel, de autoria do frade franciscano Tomás de Celano. Procuramos observar de que maneira as obras dialogavam e dependiam entre si.

A partir da pintura de Berlinghieri, não somente a obra tornou-se dependente direta do texto de Celano, como fez com que o próprio texto ganhasse novos sentidos, pelo menos para aqueles que não pudessem ler o texto em latim, o grande laicado. Berlinghieri, assim, recebeu e produziu novos sentidos atribuídos ao culto e ao sepulcro de Francisco nos primeiros anos após a sua morte, ainda que tenha sido contratado para esse fim.

²¹ Ibidem. p. 334.

UM CASO DE AMOR? PRIMEIRAS PERCEPÇÕES SOBRE O RELACIONAMENTO DE HELOÍSA E PEDRO ABELARDO A PARTIR DA LEITURA DA CORRESPONDÊNCIA DO CASAL

Gabrielle Marques Neves (UFRGS)

Este trabalho se propõe a apresentar uma breve análise sobre o relacionamento de Heloísa de Argenteuil e Pedro Abelardo, o qual até hoje é lido pela historiografia como um romance. Para melhor estruturar a argumentação dividimos este trabalho entre: a história de vida do casal e as percepções a partir da leitura das cartas da Abadessa do Paraclete. As questões aqui apresentadas são fruto das reflexões realizadas para o Trabalho de Conclusão de Curso de História a ser defendido no final deste ano, na Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Para o início da abordagem, temos que destacar que é impossível pensar a história e a obra de Heloísa sem nos voltarmos para a história de Pedro Abelardo. Partindo desse pressuposto, faz-se necessário que este trabalho comece por ele e não por ela.

Pedro Abelardo (1079 – 1142) era filho de pai militar, que também apreciava as artes, sendo introduzido por ele nesses dois ramos. Abelardo, no entanto, preferiu os “livros” à espada.¹ Ainda jovem, ele muda-se para Paris para aprender dialética com o mestre Guillaume de Champeaux.

Através de sua fama e prestígio, consegue transferir sua escola para os arredores de Paris, na cidade de Corbeil. Contudo, problemas de saúde o obrigam a se afastar dos trabalhos e voltar para sua terra natal.

Após sua recuperação, Abelardo volta para estudar retórica com seu mestre e obtém a cátedra de Guillaume de Champeaux na Escola Episcopal de Paris e assim reina como mestre da dialética.² O conhecimento e a fama de Abelardo são inegáveis. Ele foi um gênio e isto é inquestionável, mas não foi apenas com seu conhecimento que Abelardo conquistou essa fama. Ela também vinha da sua beleza e de seu envolvimento com muitas mulheres, tanto casadas quanto prostitutas.³ Apesar de não permitir que mulheres assistissem às suas aulas,⁴ estava sempre acompanhado delas.

É neste momento que emerge Heloísa (1100 – 1163⁵) enquanto figura de destaque na história. Ela, uma jovem com menos de vinte anos, envolve-se com Abelardo. Heloísa era letrada, o que a diferenciava das mulheres da época, além de dominar conhecimentos em retórica e dialética. Após sua chegada em Paris, seu tio Fulbert, cônego da cidade, desejava que sua sobrinha continuasse com seus estudos.

A figura de Heloísa: jovem, bela, letrada e de família nobre, despertou os desejos de muitos homens na cidade, causando o mesmo efeito em Abelardo. Seduzido pela possibilidade de tomar para si uma mulher virgem e com vasto conhecimento (impróprio para as mulheres da época), ofereceu seus serviços a Fulbert como professor de Heloísa.

¹ ABELARDO, Pedro. *Historia Calamitatum*. In: ZUMTHOR, Paul. **Correspondência de Abelardo e Heloísa**. São Paulo: Martins Fontes, 1989. p. 30.

² *Ibidem*. p. 32-33.

³ DUBY, Georges. **As damas do século XII**. Tradução Paulo Neves e Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2013. p. 56.

⁴ ABELARDO, P. *Op. Cit.*, p. 39.

⁵ DRONKE, P. **Las escritoras de la edad media**. Barcelona: Critica, 1995. p. 153.

É importante frisar que toda a aproximação do casal se deu de maneira premeditada por Abelardo,⁶ que desde o início desejava possuir Heloísa. Durante as aulas, sempre foi notória a capacidade da jovem em debater os assuntos em pé de igualdade com seu professor.

Conforme a passagem das aulas, Abelardo mostrava-se mais incisivo em suas tentativas de sedução direcionadas à jovem, até o momento em que ela cede, encantada pela sabedoria, beleza e promessas de amor do professor.⁷ O relacionamento torna-se, com o passar do tempo, cada vez mais notório. Abelardo, que tinha talento para compor músicas e cantar, começa a colocar gradativamente o nome de Heloísa em suas canções.⁸

A partir da gravidez de Heloísa, os ânimos se acirram. Heloísa foge vestida de freira a mando de Abelardo para a casa de sua irmã, e assim que Fulbert descobre, teme pela honra da família. Com o intuito de evitar mais danos, o filósofo propõe a Fulbert um casamento em segredo com a jovem.⁹

Posteriormente ao nascimento de Astrolábio, filho do casal, Abelardo obriga Heloísa a casar-se com ele. A jovem não pretendia se casar, mas acabou cedendo às pressões de Abelardo.¹⁰ Após o casamento, ele a confina em um mosteiro,¹¹ lugar também onde a estupra e a esbofeteia.¹²

Agindo em forma de represália contra Abelardo, Fulbert orquestra a castração do filósofo como forma de reparação e justiça.¹³ Abelardo então é castrado e Fulbert punido com o exílio.¹⁴ Entretanto, é a jovem quem recebe o maior castigo.

Abelardo, que no ápice de sua postura possessiva, ordena a Heloísa que siga com ele para a vida religiosa, pois, se ele não seria mais capaz de possuí-la e de tomar o prazer junto dela, não permitiria que ela o tivesse com outro homem.¹⁵ Contrariamente à sua vontade, novamente, Heloísa segue os desejos do amado e entra para a vida monástica (coisa que sempre abominou) e veste o hábito antes mesmo do filósofo.¹⁶

O Abade de Saint-Denys expulsa as religiosas de Argenteuil, reclamando a jurisdição do convento. Heloísa, então Priora de Argenteuil, e outras religiosas pedem abrigo junto a Abelardo,¹⁷ que posteriormente, constrói o Convento do Paraclito para elas. Pelo perigo da difamação em ter a ex-amante por perto, Abelardo é enviado a Saint-Gildas.¹⁸

Em virtude do distanciamento, é nesse contexto que ocorre a troca de cartas que analisaremos em seguida. Pedro Abelardo morre no ano de 1142 em Saint-Marcel e a Abadessa Heloísa em 1163, provavelmente no Convento do Paraclito. Atualmente estão sepultados lado a lado em Paris no cemitério Père-Lachaise.

⁶ ABELARDO, P. Op. Cit., p. 40.

⁷ Ibidem. p. 41.

⁸ DUBY, G. Op. Cit., p. 70-71.

⁹ ABELARDO, P. Op. Cit., p. 43-44.

¹⁰ Ibidem. p. 45.

¹¹ Ibidem. p. 50.

¹² DUBY, G. Op. Cit., p. 66.

¹³ ABELARDO, P. Op. Cit., p. 50.

¹⁴ DUBY, G. Op. Cit., p. 57.

¹⁵ Ibidem. p. 66.

¹⁶ ABELARDO, P. Op. Cit., p. 52.

¹⁷ Ibidem. p. 77.

¹⁸ Ibidem. p. 78.

Atualmente seus túmulos são visitados por casais apaixonados do mundo inteiro. Sua história de amor proibido inspira os amantes. Por que Romeu e Julieta se no século XII temos uma história verídica com todos os toques de um verdadeiro romance, um verdadeiro caso de amor cortês? A historiografia muito colaborou para a construção desse mito provindo da romantização da história do casal. Entretanto, é possível encontrar características de um relacionamento amoroso no envolvimento de Heloísa e Abelardo?

A partir da leitura da documentação, composta pela *Historia Calamitatum* e a correspondência do casal, é possível colocar em xeque essa concepção de relacionamento romântico. A *Historia Calamitatum* foi uma carta escrita por Abelardo a um amigo que estaria passando por grande sofrimento, entretanto, há teorias que indicam que este amigo foi um personagem fictício e a real intenção do filósofo seria uma carta pública por meio da qual ele conta sua trajetória de vida e seu envolvimento com Heloísa.¹⁹ Na leitura dessa epístola percebemos algumas características que indicam um relacionamento abusivo e não romântico. Conquanto não nos deteremos aqui a análise da obra do filósofo, mas sim na de Heloísa.

A obra epistolar da abadessa foi escrita por volta de 1130. Ao tomar conhecimento da "*Historia Calamitatum*", Heloísa se corresponde com o marido em busca de ajuda espiritual. Analisaremos trechos de duas cartas escritas pela abadessa do Paraclete a seu esposo.

Na sua primeira carta, Heloísa inicia realizando uma cobrança a Abelardo e acusando-o de ser relapso para com suas "filhas". Posteriormente o acusa de ser relapso para com ela também, Heloísa reclama que ele tem uma dívida com ela, dívida como amante, como marido e principalmente como religioso, alegando que ela tem provas e fatos que comprovam seus argumentos.

E não obstante sabes que laço nos prende e te obriga, e que o sacramento nupcial te une a mim, de uma maneira tanto mais estreita porquanto sempre te amei diante do mundo, de um amor sem medida.²⁰

Mais adiante na carta, encontramos uma passagem em que Heloísa afirma ter seguido as ordens de Abelardo mesmo que isso fosse contra sua própria vontade. Isso seria, inclusive, um dos argumentos usados para a cobrança.

Tu só deves a mim, pois cegamente cumpri as tuas vontades, a ponto de, não podendo me decidir a te opor a menor resistência, ter a coragem de me perder a mim mesma sob tua ordem.²¹

No final da primeira epístola, Heloísa comenta sobre a forma com que entrou na vida religiosa, corroborando a versão escrita por Pedro Abelardo na *Historia Calamitatum*, e confirmando o posicionamento abusivo do filósofo em relação a ela.

¹⁹ DRONKE, P. Op. Cit., p. 160-161.

²⁰ Ibidem. p. 94.

²¹ Idem.

(...) perseverando hoje somente para te obedecer. Somente uma ordem tua, e não sentimentos de piedade, me conduziram desde a primeira juventude aos rigores da vida monástica. Se com isso não adquiri um mérito junto a ti, julga da inutilidade de meu sacrifício! Eu não tenho a esperar recompensa divina, pois que não foi o amor de Deus que me guiou. (...) Proibi-me todo prazer a fim de obedecer à tua vontade.²²

Em resposta, Pedro Abelardo ignora as lamentações e cobranças da esposa, pede apenas que ela ore por ele, pois a oração da esposa tem maior peso e apenas ela pode lhe garantir salvação e segurança dos ataques de seus inimigos. O comportamento do filósofo demonstra um grande desdém em relação às angustias da Abadessa e um egoísmo em acreditar que ela deve se preocupar apenas com ele. Ou seja, podemos afirmar, que mesmo separados, ainda podemos encontrar traços de comportamento abusivo de Abelardo para com a companheira.

Em sua segunda carta, Heloísa demonstra muitos sentimentos de culpabilidade em relação a todos os infortúnios ocorridos com o marido. Dentre todas as reflexões que a Abadessa realiza nessa epístola, as que mais se destacam são as que demonstram uma forte misoginia internalizada, mesmo em uma mulher com grande erudição.

E foi então que expiaste, sozinho, no teu corpo, nossa falta comum! Foste o único no castigo: Fôramos dois na falta; eras o menos culpado, e foste tu que tudo expiaste. Humilhando-te por mim, com efeito, elevando-me, como toda minha família, não havias tu reparado o bastante tua falta para que Deus, e esses próprios traidores, não te impusessem senão uma pena ligeira? (...) Infeliz, que nasci para ser a causa de um tal crime! As mulheres não poderão então jamais conduzir os grandes homens se não à ruína! Eis por que sem dúvida o livro dos Provérbios põe em guarda contra elas (...).²³

Em sua terceira carta, Pedro Abelardo continua a ignorar os escritos da esposa e apenas pede para que ela siga em sua obra mais importante: reze por ele e por sua alma. Entretanto uma citação se destaca pelo forte teor de violência contra a mulher, sendo sim uma confissão de estupro.

Tu te recusavas, tu resistias com todas as tuas forças, tu tentavas a persuasão. Mas, aproveitando-me da fraqueza de teu sexo, eu forcei mais de uma vez teu consentimento, através de ameaças e de golpes.²⁴

Direcionando nossa análise para a historiografia relativa à Heloísa, podemos encontrar traços de misoginia na análise da sua figura, principalmente no que tange às questões de autoria. Muitos historiadores que pesquisaram sobre a vida e a obra da Abadessa questionaram sua autoria em relação à correspondência com o marido.

²² Ibidem. p. 99-100.

²³ Ibidem. p. 116-117.

²⁴ ABELARDO, P. Op. Cit.

Encontramos normalmente nesses discursos dois argumentos. O primeiro seria o de que o próprio Abelardo escrevera a correspondência na íntegra, e o segundo o de que as cartas teriam sido escritas por uma terceira pessoa. Peter Dronke, em seu livro *Las Escritoras de La Edad Media*, escreve que muitos desses questionamentos se dão por conta de passagens consideradas profanas a uma mulher, ainda mais quando essa mulher era uma Abadessa.²⁵ Encontramos nas cartas várias passagens sobre a sexualidade feminina e os momentos sexuais que ela viveu ao lado do marido. Para Dronke, não existe justificativa para o questionamento da autoria da Abadessa, classificando essas teorias como fracas, cheia de erros de interpretação e preconceituosas,²⁶ principalmente se consideramos que notoriamente Heloísa já possuía vasto conhecimento antes de conhecer Abelardo e provavelmente ela o tenha influenciado estilisticamente,²⁷ muito embora tenhamos apenas a voz feminina questionada em trabalhos de pesquisa atuais, questionamentos raramente existentes quanto a autoria de Abelardo.

A partir das reflexões aqui apresentadas, encontramos um problema historiográfico. Considerando as questões expostas tanto por Heloísa quanto por Pedro Abelardo, como ainda encontramos autores tratando o relacionamento do casal como um caso de amor? O abuso e a violência contra a mulher ainda são romantizados e perpetuados inclusive no meio acadêmico, principalmente quando historiadores não têm preocupação em analisar os sujeitos históricos interseccionados com um recorte de gênero. De forma geral, são claros os casos de abusos cometidos por Abelardo a sua companheira. Em vista disso, nós, como historiadores, não devemos permitir relativizações acerca da violência de gênero com o falso argumento de cairmos em análises anacrônicas.

²⁵ DRONKE, P. Op. Cit., p. 155.

²⁶ Ibidem. p. 155.

²⁷ Ibidem. p. 158.

AS TERRAS E AS ARMAS DO SENHOR: A IMAGEM DE SIR GEOFFREY LUTTRELL NO SALTÉRIO DE LUTTRELL

Giovanni Bruno Alves (PIBIC/LEM/UEM)

Introdução

Sir Geoffrey Luttrell (1276-1345) foi um cavaleiro e barão inglês, senhor de extensas terras em Yorkshire e Lincolnshire na Inglaterra do século XIV. Conhecido historicamente por ter patrocinado o *Saltério de Luttrell*, um dos mais representativos manuscritos iluminados do século XIV. A obra contém os Salmos bíblicos, assim como um calendário e conteúdos próprios para celebrações religiosas. Nos espaços marginais das páginas encontram-se iluminuras em direto contato com o texto, presentes na maior parte do manuscrito. A sua iluminação foi feita entre os anos de 1330 e 1345, ou seja, últimos anos de vida de Sir Geoffrey Luttrell. Ela permaneceu inacabada devido ao advento de sua morte.¹

Ainda que a predominância temática do *Saltério de Luttrell* seja de teor religioso, as suas iluminuras apresentam uma variação considerável em seu conteúdo, transitando entre críticas morais, celebrações de figuras sacras, piadas e trocadilhos, cenas do cotidiano e representações do próprio patrono. Não há delimitação entre essas temáticas, o conteúdo é disposto de forma bastante heterogênea. Dessa forma, as representações de Sir Geoffrey Luttrell estão em direta relação com o restante do manuscrito.

Pretendemos analisar neste artigo, especialmente a partir do conceito de imagem-objeto de Jérôme Baschet (2008), a forma como a imagem de Sir Geoffrey Luttrell se insere no contexto interno do *Saltério de Luttrell*, sem deixar de levar em conta, entretanto, as relações deste objeto com seu contexto externo e suas prováveis utilizações. O suporte, ou seja, o manuscrito, evidencia as intencionalidades envolvidas em sua produção.²

Entendemos por imagem e, especialmente neste caso, imagem medieval, um conjunto de símbolos próprios de seu contexto empregados por seu autor, ou autores, na construção de narrativas. Com isso, como trata Sandra Pesavento (2008), a imagem pode ser utilizada, na pesquisa histórica, para o estudo das práticas culturais dos sujeitos envolvidos em sua produção.³ Ainda mais, conforme explica Jean-Claude Schmitt (2007), a imagem medieval apresenta um valor simbólico estritamente ligado à visão cristã do homem medieval, apresentando, desta forma, uma grande especificidade.⁴ Assim, visamos estudar a imagem de Sir Geoffrey Luttrell considerando a necessidade de cuidados específicos no que concerne a uma devida contextualização da obra e das mentalidades que inferem em sua confecção.

A Imagem do Senhor de Luttrell

Sir Geoffrey Luttrell é representado no *Saltério de Luttrell* em dois momentos

¹ BROWN, M. P. **The world of the Luttrell Psalter**. London: The British Library, 2006. p. 22.

² BASCHET, Jérôme. **L'iconographie médiévale**. Paris: Gallimard, 2008.

³ PESAVENTO, Sandra J. O mundo da imagem: território da história cultural. In: SANTOS, Nádia Maria Weber; ROSSINI, Miriam de Souza (Org.). **Narrativas, imagens e práticas sociais: percursos em história cultural**. Porto Alegre: Asterisco, 2008. p. 99-122.

⁴ SCHIMITT, Jean-Claude. **O corpo das imagens: ensaios sobre a cultura visual na Idade Média**. Bauru, SP: Edusc, 2007

bastante distintos. Primeiro (ff.202v.), na única miniatura margeada do manuscrito, sua figura ocupa a parte central da página. Sir Geoffrey aparece montado, pronto para lutar em uma batalha ou torneio, assistido por sua esposa, Agnes Sutton, e sua nora, Beatrice Le Scrope, que lhe oferecem seu elmo e escudo. Todos são caracterizados pela heráldica de suas famílias.⁵ Em um segundo momento (ff.208v.) a figura ocupa um espaço marginal, e faz menção ao cotidiano de Geoffrey. O nobre é retratado em um banquete acompanhado de toda a sua família, seus servos e convidados.

Figura 1: Sir Geoffrey Luttrell (fol. 202v.)



Fonte: BACKHOUSE, J. **The Luttrell Psalter**. New York: New Amsterdam, 1989. p. 06.

Na folio 202v. (Figura 1), temos, logo acima da miniatura, a inscrição “Dns Galfridus Louterel me fieri fecit”,⁶ adicionada pelo escriba ao texto dos salmos, atribuindo a propriedade do manuscrito a Sir Geoffrey Luttrell. Não se sabe se a imagem retratava algum evento de sua vida, nem qual este teria sido. Richard Marks (1994) aponta que, apesar das aparências, ela não estaria retratando a preparação de Geoffrey para algum torneio, pois o equipamento utilizado por ele, em especial a lança, não seriam os comumente utilizados nesses tipos de eventos.⁷

Um dos símbolos da imagem que estão diretamente ligados à figura de seu patrono é a heráldica.⁸ Presente em torno de Geoffrey e seu cavalo, cobertos pelos pássaros

⁵ BACKHOUSE, J. **The Luttrell Psalter**. New York: New Amsterdam, 1989. p. 06.

⁶ Tradução: O senhor Geoffrey Luttrell ordenou minha feitura.

⁷ MARKS, Richard. Sir Geoffrey Luttrell and Some Companions: Images of Chivalry c. 1320-50. **Wiener Jahrbuch für Kunstgeschichte**. v. 46-47, n. 1, p. 343-356, 1994. p. 351. Disponível em: <[http://www.degruyter.com/dg/viewarticle/j\\$002fwjk.1994.46-47.issue-1\\$002fwjk.1994.4647.1.343\\$002fwjk.1994.4647.1.343.xml](http://www.degruyter.com/dg/viewarticle/j$002fwjk.1994.46-47.issue-1$002fwjk.1994.4647.1.343$002fwjk.1994.4647.1.343.xml)>. Acesso em: 06 mar. 2016.

⁸ A heráldica se desenvolveu no decorrer do século XIII e se popularizou no século posterior, se constituindo em uma forma de identificação para nobres, tanto em batalha quanto fora dela. Com o uso de símbolos escolhidos individualmente, que logo se tornaram hereditários e mais complexos, contando inclusive com alianças matrimoniais, o uso da heráldica tornou-se indispensável. Era necessário, em batalha, reconhecer o inimigo, assim como o seu título em caso de captura. Mas seu uso simbólico foi também expressivo, e símbolos heráldicos são comumente encontrados em manuscritos e esculturas do período, para ligar cenas e objetos ao seu detentor. Cf. JONES, Robert. **Knight: The Warrior and the World of Chivalry**. Oxford: Osprey

(*martlets*) sobre o fundo azul,⁹ brasão da família Luttrell, e, também, das duas mulheres de sua família que contam com os mesmos padrões em seus vestidos, mas dispostos de formas diferentes.

Tanto o brasão dos Sutton, família de Agnes, quanto o dos Scrope, família de Beatrice, estão presentes de forma conjunta com o brasão dos Luttrell em seus vestidos.¹⁰ Esse pode ter sido o meio optado pelo artista ao representar as alianças matrimoniais entre essas famílias. Michael Camille (1998) define a presença das mulheres como um indício da preocupação de Sir Geoffrey com a perpetuação de sua linhagem. Assim, Beatrice Le Scrope, sua nora, assume um papel essencial, pois nela se concentravam as esperanças de um futuro neto. O escudo, que Beatrice segura, é um símbolo comum de representação de dinastias e linhagens de famílias nobres.¹¹

Ao analisar diferentes imagens que, assim como a do *Saltério de Luttrell*, apresentam cavaleiros sendo armados, Richard Marks define que os “personagens auxiliares”, - como ele se refere a todos aqueles que acompanham os cavaleiros - tem a função de enaltecer o nobre nessas composições, simbolizando o seu poder e seu status. As mulheres se encaixam, segundo o autor, neste papel. Além delas, Marks também evidencia a importância do cavalo, em especial o *Destrier*, o principal cavalo a ser utilizado por cavaleiros em batalha, muito valioso, tanto material quanto simbolicamente. Os *Destriers*, entretanto, também estão ligados ao simbolismo funerário, tendo sua imagem relacionada a ritos fúnebres e a memoriais.¹²

O aspecto fúnebre da cena é também expresso pela sua similaridade com outros monumentos (em especial esculturas) encomendados para adornar túmulos de cavaleiros. Seus aspectos simbólicos remetem, entretanto, a um passado de glória, e não a um presente marcado pela doença, que Geoffrey estaria enfrentando em seus últimos anos de vida:

O cólofon e a miniatura do cavaleiro Luttrell montado na f.202v podem ter sido concebidos como uma alusão ao passado glorioso de Sir Geoffrey e ao futuro promissor de seu filho, e não somente como uma imagem mortuária.¹³

Uma imagem que se refere ao passado, talvez um passado até mesmo mais distante do que aquele vivido por Geoffrey em sua juventude. A cavalaria não estava mais em seu auge no século XIV. Após as derrotas na guerra contra a Escócia,¹⁴ em que Geoffrey esteve

Publishing, 2011. p. 165.

⁹ “azure a bend between six martlets argent [Fundo azul e seis *martlets* prateados]”. Cf. CAMILLE, M. **Mirror in parchment: the Luttrell psalter and the making of medieval England**. Chicago: The University of Chicago, 1998. p. 51.

¹⁰ “Sutton: Or a lion rampant vert [Leão rampante verde sobre campo dourado]; Scrope: Azure a bend or and a label of five points argent [Fundo azul e um padrão de cinco pontos prateados]”. Cf. Ibidem. p. 52-53.

¹¹ Ibidem. p. 52-54.

¹² MARKS, R. Op. Cit., p. 349.

¹³ No original: “The colophon and miniature of the mounted Luttrell Knight on f. 202v may have been intended not only as a mortuary image, but also as a simultaneous allusion to Sir Geoffrey’s glorious past and his son’s promising future”. Cf. BROWN, M. P. Op. Cit., p. 36.

¹⁴ Conjunto de conflitos entre os reinos da Inglaterra e da Escócia, iniciados em 1297 por Eduardo I. Após a batalha de Bannockburn (1314), grande derrota inglesa, em especial da cavalaria, os escoceses tomaram à ofensiva, sucedendo em diversas outras derrotas inglesas. Cf. PRESTWICH, Michael. **Plantagenet England**

presente, o prestígio do cavaleiro inglês em batalha não foi mais o mesmo. Trata-se de um momento em que os simbolismos da cavalaria transcendem, portanto, a esfera militar.¹⁵ Entretanto, o esplendor do cavaleiro retratado na imagem entra em conflito com essa tendência, arremetendo, segundo Michael Camille, a um passado cavaleiresco glorioso:

Ao recuperar o símbolo equestre para o retrato, a imagem de Geoffrey direciona seu olhar conscientemente ao passado, para uma antiga era de ouro da cavalaria, antes que os signos se tornassem associados às superfícies, e aos antigos grandes homens de seu sangue.¹⁶

Richard Marks aponta, inclusive, a relação entre este cavaleiro idealizado e a sua própria função como defensor da fé. Ainda que a imagem não possua claros simbolismos religiosos, ela não deixa de fazer parte de um *Saltério*, um livro devocional, cercada por imagens e salmos que louvam a Deus. Ela estaria evocando, possivelmente, um elemento da ideologia das três ordens, que, como já mencionado, remetia ao já passado período de auge feudal, em que o cavaleiro exercia o papel do defensor da fé no campo material, por meio das armas.¹⁷ Sir Geoffrey Luttrell representa, nessa imagem, o cavaleiro ideal, tanto no campo da fé, quanto no da honra e valor em batalha.

A página posterior, f.203r, contém uma inicial adornada com grande detalhe, que apresenta duas imagens: a de Deus, e a de um rei (Figura 2). Michelle Brown¹⁸ sugere que a figura do monarca poderia se referir ao rei inglês, mais especificamente Eduardo I. Michael Camille define-a como o retrato do rei David, o personagem bíblico responsável pela autoria dos Salmos: “aqui, Deus o Pai (o Senhor dos céus) fala com um Rei David entronado (o senhor terrestre) que está sentado à sua direita”.¹⁹

Figura 2: Inicial historiada: Cristo e Rei David (fol. 203r.)



Fonte: http://www.bl.uk/manuscripts/Viewer.aspx?ref=add_ms_42130_fs001ar Acessado em: 19/06/2017.

1225-1360. Oxford: Oxford University, 2005. p. 228; 252.

¹⁵ JONES, R. Op. Cit., p. 183.

¹⁶ No original: “In recuperating the equestrian type for the portrait, Geoffrey’s image looks backwards self-consciously to an earlier chivalric golden age, before signs became associated with surfaces, and to the previous great men in his blood-line”. Cf. CAMILLE, M. Op. Cit., p. 54.

¹⁷ MARKS, R. Op. Cit., p. 353-354.

¹⁸ BROWN, M. P. Op. Cit., p. 37.

¹⁹ No original: “here God the Father (the heavenly Lord) talks to an enthroned King David (the earthly lord) who sits at his right hand”. Cf. CAMILLE, M. Op. Cit., p. 50.

A imagem seria indicativa da definição do ideal de Senhor presente no Saltério, ao lado da figura de Geoffrey Luttrell sendo armado. O papel do rei David seria de grande importância para essa construção, segundo Richard Emmerson e P. Goldberg:

O papel de David é crucial [nessa inicial], assim como em outros lugares, na construção da representação do senhor. Aqui, a função de David e sua posição como rei bíblico liga o papel de senhor divino de Cristo com o senhor secular, Geoffrey. Além disso, sua posição, por implicação, atribui à Sir Geoffrey o papel sacerdotal tradicionalmente assumido por David, que era um profeta, além de ser rei.²⁰

O papel divino do senhor e sua posição sagrada se enaltecem com a ligação entre os três senhores presentes nestas imagens. Todos possuem um papel atribuído à criação. Deus criou o mundo, David compôs os salmos, e Geoffrey Luttrell, segundo a inscrição que acompanha seu retrato, foi responsável pela feitura do *Saltério de Luttrell*. O texto contribui com a construção do ideal de senhor nas imagens. A palavra “*Dominus*” é abundante nos salmos que as acompanham, se repetindo por três vezes, o mesmo número de “senhores” nelas presentes.²¹

O papel patriarcal do senhor também é evidenciado no texto, ao notarmos uma incomum adição ao salmo 108 feita pelo escriba, logo acima da imagem de Geoffrey, contendo a inscrição: “Gloria Patri”. Geoffrey era o senhor de sua *família*, de seus servos, seus homens, e daqueles que dele dependiam.²² Esse papel é exaltado mais explicitamente na outra imagem de Sir Geoffrey Luttrell.

Ao olharmos a folio 208r, nos deparamos com uma imagem de caráter mais íntimo de Sir Geoffrey Luttrell (Figura 3). Se trata de um banquete, que segundo Michael Camille,²³ simboliza uma das festividades do Natal. Nela estão presentes, além de Sir Geoffrey, dois de seus filhos, sua nora Beatrice e sua esposa, Agnes. À mesa também se encontram sentados dois clérigos, e dois outros servem os convidados.

²⁰ No original: “The role of David is crucial here, as it is elsewhere, in constructing the manuscript’s representation of lordship. Here David’s role and position as biblical king links Christ’s divine lordship and Sir Geoffrey’s secular lordship. It may also, by implication, imbue Sir Geoffrey with the sacerdotal role traditionally assumed by David, who was a prophet as well as a king”. Cf. EMMERSON, Richard K.; GOLDBERG, P. J. P. ‘The Lord Geoffrey had me made’: Lordship and Labour in the Luttrell Psalter. In: BOTHWELL, James; GOLDBERG, P. J. P.; ORMROD, W. M. (Org.). **The Problem of Labour in Fourteenth-Century England**. Suffolk: York Medieval, 2000. p. 54.

²¹ Ibidem. p. 54.

²² Ibidem. p. 55-56.

²³ CAMILLE, M. Op. Cit., p. 87.

Figura 3: Ceia da família Luttrell (fol. 208r.)



Fonte: http://www.bl.uk/manuscripts/Viewer.aspx?ref=add_ms_42130_fs001ar Acessado em: 19/06/2017.

O lugar de Sir Geoffrey Luttrell como o senhor é novamente exaltado pelos signos presentes na imagem. Além da heráldica, novamente representada, o poder de seu senhorio doméstico é evidenciado a partir dos personagens que compõem a cena. A *família* de Sir Geoffrey Luttrell compreenderia, além de seus parentes próximos, outros homens e mulheres que estariam ligados à sua figura e teriam, como prerrogativa, a realização de tarefas em troca de sua proteção. Possuir domínio sobre essas relações era efetivamente uma forma de poder.²⁴

A partir dessa miniatura, o senhorio de Sir Geoffrey Luttrell se estende, no manuscrito, por todas as suas terras. Ellen K. Rentz (2010), a partir de sua análise das imagens do cotidiano das propriedades no *Saltério de Luttrell*, considera que a cena do banquete seria o ponto culminante de toda uma sequência que demonstra, primeiramente, o cultivo de suas terras (*fólios* 170r. – 173v.), passando pela preparação de tudo que delas foi retirado na cozinha (*fólios* 206v. – 207v.) para, finalmente, servir de alimento para o senhor e todos os seus protegidos. Temos, assim, o enaltecimento da produtividade das terras de Geoffrey e, concomitantemente, a sua apresentação como dádiva divina.²⁵

Portanto, a dimensão religiosa não pode, segundo Ellen Rentz, ser desvinculada do cultivo. Na mentalidade do século XIV, a leitura da palavra de Deus e o trabalho na terra são simbolicamente análogas. Sob essa perspectiva, a cena adquire um caráter sacramental, no que Rentz denomina “economia devocional”, sendo, portanto, o ponto de recepção da palavra, guiada pelo próprio Sir Geoffrey Luttrell, apto pelo seu papel como senhor à realiza-la.²⁶

Os aspectos cerimoniais acima levantados podem ser, conforme aponta Michelle

²⁴ BACKHOUSE, J. Op. Cit., p. 56.

²⁵ RENTZ, Ellen K. Representing devotional economy: Agricultural and liturgical labor in the Luttrell Psalter. *Studies in iconography*, Princeton, v. 31, p. 69-97, 2010. p. 72. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/23924982>>. Acesso em: 15 fev. 2016.

²⁶ Ibidem. p. 72; 86.

Brown, evidenciados também pela similaridade iconográfica desta imagem com a miniatura representando a Última Ceia, presente em uma seção anterior do manuscrito:

A composição [da cena] é altamente remanescente da Última Ceia, presente na f.90v, com Sir Geoffrey ocupando a posição de Cristo, a família e os freis a posição dos Apóstolos, e a figura usando o cachecol judeu a posição de Judas, que da mesma forma ajoelha-se perante seu senhor em frente à mesa.²⁷

Novamente, assim como na imagem que apresenta Sir Geoffrey Luttrell montado, a sua figura é relacionada à de Cristo e ao seu “senhorio” divino. Assim, sua imagem adquire um status sacerdotal. O *Saltério de Luttrell* não é, contudo, a única obra em que tal relação se apresenta. O túmulo de Geoffrey demonstra uma simbologia análoga, que, conforme Richard Emmerson e P. Goldberg demonstram, apresenta ligações pictóricas claras ao sepulcro de Jesus, o que liga, novamente, a imagem do “senhor terrestre” com a imagem do “senhor celestial”:

O túmulo/santuário sacramental de Sir Geoffrey serviu, dessa forma, para abrigar não somente os restos mortais do senhor de Irham, mas também o corpo vivo de Cristo. A memória do senhor morto seria combinada com a memória da Divindade viva.²⁸

Considerações finais

Neste artigo analisamos a imagem de Sir Geoffrey Luttrell, um nobre inglês do século XIV, retratado no manuscrito iluminado que leva o seu nome, o *Saltério de Luttrell*. O manuscrito, elaborado provavelmente entre os anos de 1330 e 1345, apresenta, conforme observamos, diversos aspectos da vida do senhor de Luttrell.

Com base na imagem que representa Geoffrey Luttrell montado em seu Destrier, servido por sua mulher e sua nora, seus valores e seu poder podem ser compreendidos e questionados. O contexto de produção da obra envolve um momento em que Geoffrey enfrentou problemas de saúde e a morte de sua esposa. A miniatura nos apresenta um outro aspecto desse senhor. Ela expõe a nostalgia relativa aos tempos em que Geoffrey lutou muitas batalhas, simbolizando todo o seu poder bélico.

O cotidiano de Sir Geoffrey é apresentado por uma cena marginal no *Saltério de Luttrell*. Mais uma vez acompanhado de outros personagens, o senhor Luttrell têm nela as suas relações interpessoais e seu poder sobre a terra exaltados. A imagem em questão conta com claras alusões ao “senhorio” de Cristo nos céus, evidenciando a anuência divina da posição social de Geoffrey. Essa relação se confirma na primeira imagem abordada, demonstrando a constância dessa temática em toda a obra.

²⁷ No original: “The composition is highly reminiscent of that of the Last Supper on f.90v, Sir Geoffrey occupying the position of Christ, the family and friars those of the Apostles, and the figure wearing the Jewish scarf that of Judas, who likewise genuflects to his lord in front of the table”. Cf. BROWN, 2006, p. 44.

²⁸ No original: “Sir Geoffrey’s tomb-cum-sacrament-shrine thus served to house not just the mortal remains of the lord of Irham, but the living body of Christ. Commemoration of the dead lord was combined with commemoration of the living Deity”. Cf. EMMERSON, R.; GOLDBERG, P. J. P. Op. Cit., p. 52.

Portanto, as miniaturas trabalhadas abordam preocupações, problemáticas e questões que rondavam a mentalidade de Sir Geoffrey Luttrell e dos artistas envolvidos no projeto do *Saltério de Luttrell*. Se constituem, com isso, em importantes evidências para o estudo do universo mental da nobreza do século XIV. Elas também representam indícios da vida cotidiana do nobre no período, contando com signos e temáticas que seriam recorrentes e reconhecidas pelos possíveis espectadores. Dessa forma, demonstram possibilidades múltiplas para estudos posteriores.

É POSSÍVEL UMA HISTÓRIA DA INFÂNCIA NO MEDIEVO? ALGUMAS CONTRIBUIÇÕES ICONOGRÁFICAS SOBRE FAMÍLIAS NAS *CANTIGAS DE SANTA MARIA* E NA *BÍBLIA DE MACIEJOWSKI*

Guilherme Antunes Junior (PEM / UFRJ)

Introdução

As perspectivas que se abriram sobre a história da família e da infância a partir de Philippe Ariès são extensas e, inegavelmente, promissoras. No entanto, a complexidade do tema no período conhecido como Medievo vai além das classes escolares do erudito francês. Este trabalho pretende trazer algumas problematizações sobre a família e as crianças a partir de imagens contidas nas *Cantigas de Santa Maria*, obra coordenada pelo rei de León e Castilla Alfonso X entre os anos de 1265 e 1284, e que possui uma vasta iconografia sobre composições familiares em suas miniaturas. Além disso, compararei os manuscritos alfonsinos com a Bíblia de Maciejowski, também conhecida como Bíblia dos Cruzados, Bíblia Shah'Abba ou Bíblia Morgan (Paris, MS M. 638), composta provavelmente por volta de 1250, em Paris. Trata-se de um manuscrito rico em miniaturas, produzidas sobre textos do Antigo Testamento, legendada em latim e com traduções marginais em persa e judeu-persa. Meu objetivo é verificar as possibilidades oferecidas pela representação imagética sobre os olhares a respeito da infância em um contexto familiar, considerando os discursos e as relações de poder construídos no processo de elaboração e difusão desses manuscritos.

Quando comecei minha tese de doutorado no ano de 2012, tinha como norte investigativo as relações de gênero nas *Cantigas de Santa Maria* (CSM), especialmente as diferentes maneiras que homens e mulheres disputavam, conciliavam e negociam o poder. Ao longo da pesquisa percebi que havia percepções medievais acerca das relações familiares as quais crianças possuíam papéis sociais eminentes. Os olhares a respeito da infância terminaram por compor parte da minha tese cuja conclusão naquele momento foi de remanejar minhas análises de gênero considerando a presença de crianças nas fontes em que eu trabalhava, especialmente nas CSM.

Como nas imagens que analisei, apareciam diferentes representações da infância, recorri então ao clássico *História Social da Criança e da Família*, de Philippe Ariès. A concepção do sentimento de infância abordado por Ariès deixou lacunas em função das fontes que o historiador utilizou e, sobretudo, sua afirmação de que a arte medieval não representava adequadamente essa idade humana, pois no século XIII, havia um apagamento ou um desprezo sobre o sentimento de infância:

Até por volta do século XII, a arte medieval desconhecia a infância ou não tentava representá-la. É difícil crer que essa ausência se devesse à incompetência ou à falta de habilidade. E mais provável que não houvesse lugar para a infância nesse mundo (...) Embora exibisse mais sentimento ao retratar a infância, o século XIII continuou fiel a esse procedimento.¹

Para Danièle Alexandre-Bidon, a contribuição de Ariès para lançar luz sobre esse tema foi muito relevante, mas a ampliação de estudos sobre miniaturas que tratavam da infância no medievo, elaboradas em diferentes núcleos de estudos, pode relançar a

¹ ARIÉS, Philippe. *História social da criança e da família*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1986. p. 39-40.

problemática sobre a percepção dos “artistas” medievais a respeito das fases cronológicas.² Ao colocar as fontes iconográficas como um repertório paralelo à documentação escrita, Ariès “... não foi muito feliz.”³ A crítica da historiadora ocorreu porque Alexandre-Bidon utilizou um repertório de imagens medievais para demonstrar a proeminência do sentimento sobre a infância, como o cuidado e a ternura, no medievo, não apenas na intensidade, mais também na quantidade.⁴

A cantiga 79

Quando observamos as CSM, percebe-se que os discursos relativos á infância são recorrentes. A cantiga 79, que tem como título *Como Santa María tornou a menina que éra garrida, corda, e levó-a sigo a Paraíso*, possui como protagonista uma menina chamada Musa, que era travessa e de pouco juízo, segundo o relato alfonsino. A Virgem Maria aparece em sonhos para Musa com muitas meninas bonitas ao seu redor. Musa pede à Maria para as seguir, isto é, morrer e ir para o céu. Depois de trinta dias, Musa após ter uma febre muito forte, faleceu.

Esta história está registrada em diversos documentos medievais, como Ms *Phillips* (Chicago, University of Chicago, Phillipps MS 25142), *BL Mariale 3* (London, BL, Additional, MS 35112, ff. 21-80; 90-94), *Lisbon Mariale* (Lisbon, B.N., MS Alcobacense, 149), *William of Malmesbury Adgar* (London, BL, Egerton 612), *BL Mariale 2* (London, BL, Arundel 346, ff. 60-73), *Mariale Magnum* (Paris Bibliothèque Nationale, lat. 3177), *Bartholomeu de Trento* (University of Bologna, Codice 1794), *Jean Mielot, Miracles de Nostre Dame* (Oxford, Bodleian, Douce, MS 374), *Vendôme Collection* (Vendôme, Bibliothèque Publique MS 185), *Pseudo-Caesarius, Cornell Mariale* (Cornell, MS B.14), *Anglo-Norman Miracles of the Virgin* (London, BL, Royal 20 B XIV, fols 102v-169).

O sonho da menina é uma espécie de *mirabilia*, isto é, uma “visão” onírica do maravilhoso que Musa tem de Maria, o que nos reporta a necessidade de entendermos o papel dos sonhos no contexto das CSM, embora não conhecemos trabalhos específicos sobre a cantiga 79 e os sentidos soniais descritos no poema.⁵ Jacques Le Goff observou que o sonho (*somium*) ganhou ampla independência da visão (*visio*), a partir do século XII, exigindo da pessoa que o interprete, buscando seu significado oculto, revelador, premonitório ou simbólico.⁶

Se observarmos as imagens da cantiga 79, vemos uma centralidade da figura da criança, pois há uma presença da figura de Musa em todas as vinhetas, colocando-a como protagonista e personagem de destaque nas iconografias.

² ALEXANDRE-BIDON. Danièle. Le Sentiment de l'enfance. In: VERGER, Jacques. **Éducatons Médiévales: l'enfance, l'école, l'Eglise en Occident (VIe – Xve siècles)**. Paris: INPR, 1991. p. 48.

³ “Le recours que Philippe Ariès eunt à l'iconographie, dans le chapitre II de son livre, ne fut pas non plus de plus heureux.” Cf. Ibidem.

⁴ Ibidem. p. 48-49.

⁵ Harriet Goldberg estudou os sonhos nos aspectos da mentalidade na literatura hispânica medieval, mas não especificamente com as CSM. Seu texto, no entanto, aborda as conexões que o sonho pode ter na estrutura narrativa de textos longos, recolocando a importância de quem sonha e da própria características psicológicas e sociais do visionário. Cf. GOLDBERG. Harriet. The Dream Report as a Literary Device in Medieval Hispanic Literature. **Hispania**, n. 66, p. 21-31, 1983.

⁶ LE GOFF, Jacques. Sonhos In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (Coord.). **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. Bauru, SP: Edusc, 2002. 2v., V. 2, p. 449-463. p. 522.



Cantigas de Santa Maria, imagem 1, vinhetas 1 e 2

O miniaturista dividiu a primeira vinheta em duas partes por uma linha vertical que é o pé-direito de uma fortificação, provavelmente a morada dos parentes de Musa que, aliás, observam-na. Do lado esquerdo, se ressalta uma porta fechada, na parte de baixo do prédio. Na parte de cima, vemos três mulheres que olham para baixo através de três janelas, cuja arquitetura parece de uma varanda, ou pelo menos, de uma sacada. Na parte leste da iconografia, está uma menina, Musa, entre árvores. María de las Nieves Fresneda González sugere que a imagem representa uma moda típica do século XIII entre as meninas, com “... piezas tubulares, largas y estrechas que colgaban de los hombros, moda que estuvo en vigor entre bailarinas, juglaresas y cortesanas.”⁷ O rótulo, isto é, as inscrições sobre a miniatura, salienta que a menina Musa estava fazendo travessuras, com pouco juízo, “Como a menynna Musa estava fazendo garridenças con pouco siso.”

Uma estratégia pictórica criada pelos miniaturistas para afirmar que Musa era de comportamentos desqualificados foi hierarquizar os personagens. Vemos que Musa está “do lado de fora”, entre as árvores, no espaço público e perigoso da floresta. A menina está com o corpo curvado, com os pés apontando para uma direção e a cabeça para outra, sinalizado desequilíbrio e desarticulação, isto é, o corpo não está ereto, marcando uma postura imprópria. Para contrastar com Musa, o pintor desenhou as três mulheres do alto, olhando para ela e ocupando o “lado de dentro” da cena, inclusive, sinalizando pertencimento ao espaço “reservado.” A linha vertical do pé-direito da habitação é rígida, marcando a presença de dois mundos, exterior e interior. A fortificação representa o lado seguro para as meninas que olham da parte alta, enclausuradas, representando a pureza virginal das damas. Musa está desprotegida, no lado de fora, vista a partir de uma perspectiva de baixo.

Na vinheta seguinte, Maria aparece em companhia de meninas enquanto Musa dormia, como destaca o rótulo, “Como Sancta Maria pareceu con gran companna de menynnas a Musa u iazia dormindo.” Para exprimir que a menina está sonhando, a

⁷ FRESNEDA GONZÁLEZ, María de las Nieves. **Atuendo, aderezo, póccimas y ungüentos femeninos en la Corona de Castilla: siglos XIII y XIV.** 2013. Tese (Doutorado) – Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2013. p. 309.

miniatura está dividida em três vãos, por quatro colunas. Do lado direito, Musa dorme em uma cama, coberta por uma colcha, com o busto levemente exposto, com parte dos seios em relevo. Suas mãos estão repousadas sobre a vagina, detalhe que indica pureza da infância. O rosto de Musa está marcado por um leve sorriso, representando que se tratava de uma experiência onírica positiva, e não um pesadelo.

Jean-Claude Schmitt tem um capítulo dedicado ao sonho cuja utilidade para minha hipótese é relevante, por conta das observações sobre os espaços icônicos, que possuem certa regularidade nos séculos XII e XIII.⁸ Schmitt ressalta que as imagens de alguém dormindo, cujo corpo é geralmente representado deitado sobre o solo ou uma cama e com os olhos fechados.⁹ O que é interessante é que o objeto sonhado é apresentado na imagem, como se fosse a visão do sonhador, pois, raramente a iconografia apresenta imagens superpostas para representar o sonho. Além disso, a cabeça do sonhador é voltada para aquilo que ela sonha, "... a posição do corpo e da cabeça do sonhador, virados para o objeto de seu sonho..."¹⁰ Se observarmos a vinheta dois, Maria olha diretamente para Musa, e que tem a cabeça também voltada para a imagem mariana. Ao que parece, seguindo a perspectiva do historiador francês, as meninas que estão viradas para cama de Musa, Maria e o anjo, que está no extremo direito do espaço icônico não estão na habitação da menina, por conseguinte, representam o sonho para que o observador possa contemplar aquilo que está no imaginário do sonhador. Para seguir o texto da vinheta, uma das mãos de Maria está direcionada para as suas seguidoras, enquanto a outra está aberta sobre a cabeça de Musa. Se olharmos entre as colunas em que está o anjo, a menina e a figura de Maria, verificamos que a Mãe de Jesus é a mais alta e a mais adornada.

A Bíblia de Maciejowski

Na Bíblia de Maciejowski percebemos a presença da infância a partir de desenhos menos centralizados, porém, com a mesma preocupação em destacar as proporções corporais entre adultos e crianças. A importância desse tipo de representação não é para o historiador uma "prova" sobre a infância medieval. Historiadores não podem cair nesse simplismo analítico, pois a iconografia é uma fonte complexa e as representações não tinham a pretensão de tornar um objeto "real" aos olhos do espectador. Contudo, trata-se de um caminho plausível para questionarmos as diferentes formas de percepção sobre o mundo infantil que, juntos com outras documentações, problematizam elementos visuais sobre grupos humanos e relações sociais.

⁸ SCHMITT, Jean-Claude. **O Corpo das Imagens**: ensaio sobre a cultura visual na Idade Média. São Paulo: Edusc, 2007. p. 303.

⁹ Ibidem. p. 304-305.

¹⁰ Ibidem. p. 305.



Bíblia de Maciejowski, imagem 2, vinhetas 1 e 2

A história narrada no manuscrito é do Antigo Testamento. A inscrição em latim é a passagem mesclada de Rute 4: 13–17. Pode-se notar a divisão do quadro em duas partes por uma coluna. No lado esquerdo vemos Rute após o casamento com Boaz e, segundo a transcrição em latim, lê-se: “Boaz se casou com Rute e ela deu à luz um filho. Aqui, Ruth se senta na cama e gesticula para sua nora Noemi, que segura seu neto em sua bochecha.” Na primeira vinheta, Rute é representada sozinha, provavelmente após a consumação do casamento ou mesmo depois do parto. A imagem é curiosa porque a Rute está sozinha em uma cama com o cortinado aberto, sugerindo uma cena íntima.

Na segunda vinheta há uma tentativa de representação literal da passagem de Rute 4:16 “E, Noemi, tomando o menino, colocou-o no colo, e serviu-lhe de ama.”¹¹ Na cena se observa cinco mulheres à direita, provavelmente quatro delas são as vizinhas mencionadas em Rute 4:17 “As vizinhas deram-lhe um nome, dizendo: nasceu um filho a Noemi.”¹² Rute está de verde, como na vinheta anterior, sugerindo continuidade à cena. Ela gesticula com a mão aberta, simbolizando concessão, aproximando-se dos trechos bíblicos mencionados.

A criança está ao colo de Noemi, embalada e próxima ao rosto da ama. Para que o espectador possa concentrar seu olhar em ambos, o miniaturista dividiu os personagens em dois grupos, sendo os que estão à direita estão desordenados em um espaço menor e mais conciso. Com isso, à esquerda, vemos uma zona maior dedicado à Noemi e ao bebê, fazendo com que não haja nenhuma confusão de desenhos e cores, deixando livres os gestos dos personagens. Quanto à criança, ela é segurada com afeto e, como disse, sua estatura corresponde a de um recém-nascido.

¹¹ BIBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2002. p. 389.

¹² Ibidem.

Conclusão

Há duas marcas das diferenças cronológicas da infância nas imagens que apresentei: um bebê e uma adolescente. Claro que essa distinção das fases biológicas são contemporâneas, sem nenhuma relação direta com a marcação de tempo medieval. Trata-se de duas fontes diferentes, sendo as CSM uma compilação de narrativas de milagres e uma Bíblia moralizada (também conhecida como historiada ou alegorizada). Percebe-se, contudo, que há a preocupação pictórica com o tamanho dos desenhos, separando adultos e crianças. Mas, além disso, distingue-se que o mundo infantil tem contexto específico, seja a menina Musa que aparece brincando em um pátio, seja o bebê filho de Rute que é representado com os cuidados maternos específicos para um recém-nascido.

Um dos pontos problematizadores sobre a infância é a presença de mulheres na vigilância das crianças. Nas CSM elas estão na sacada observando Musa brincar e na Bíblia de Maciejowski são as vizinhas que aclamam o nascimento do filho de Boaz. Não há presença de homens na administração dos cuidados com os filhos, denotando que se tratava de uma tarefa destinada às mulheres. Na composição familiar, a ideia de infância é identificada com uma maternização das mulheres, isto é, são elas (e não apenas uma mulher específica) que são responsabilizadas pela manutenção da vida e dos cuidados sociais que envolvem a infância. Chamo de maternização as construções acerca dos papéis das mulheres nas relações de gênero, em que uma mãe passa a estar nos centros dos discursos de poder e nas disputas familiares pela segurança da criança. Portanto, para sabermos sobre a infância em contextos medievais, é preciso verificar como as representações familiares se articulam com as das idades inferiores, para pluralizarmos os elementos que envolvem as elaborações complexas sobre as idades humanas e suas experiências com o mundo infantil.

SANTIDADE GUERREIRA NA LEGENDA AUREA DE JACOPO DE VARAZZE (1228-1298)

Guilherme de Azevedo Riscado (UERJ/FFP)

O conceito de santidade está intrinsecamente relacionado com a religiosidade e a fé cristã. De acordo com a doutrina cristã, a santificação é o processo de tornar algo ou alguém santo, ou seja, que possui santidade. Trata-se da separação e renúncia daquilo que é impuro, mau e profano, dedicando-se a uma vida de devoção e consagração total à Deus. Entretanto, na perspectiva histórica o fenômeno da santidade e o culto dos santos são elementos constitutivos da construção do cristianismo e de seu sistema de crenças e práticas nas formações sociais do medievo. A presente comunicação visa abordar alguns dos santos guerreiros mais conhecidos que figuram na *Legenda Áurea*,¹ obra do dominicano Jacopo de Varazze, escrita no final do século XIII, sendo elas são Jorge, são Longino, são Maurício e seus companheiros e são Sebastião. Esses santos que exemplificam o conceito de santidade guerreira irão influenciar um novo conceito de combatente cristão, onde ao longo de toda a Idade Média, a cavalaria tornou-se a principal arma dos exércitos e o cavaleiro, o modelo de combatente. Então vemos a criação de um novo tipo de santidade baseada nos exemplos de santos virtuosos citados anteriormente. Esse novo tipo de modelo de combatente será proclamado por Bernardo de Clairvaux em seu *Elogio à Nova Cavalaria*.²

Quando Jacques Le Goff reúne o verbete de Santidade,³ escrito por Sofia Boesch Gajano, é dito que a santidade no Ocidente medieval constitui um fenômeno considerável, de múltiplas dimensões espirituais: a expressão da busca do divino; fenômeno teológico, a manifestação de Deus no mundo; fenômeno religioso, sendo ela um momento privilegiado da relação com o sobrenatural; fenômeno social, um fator de coesão e de identificação dos grupos e das estruturas eclesiais e monásticas... No final sendo a santidade como um ponto de interferência ou de coincidência da religião e do poder, podendo-se considerar a santidade o lugar de uma mediação bem sucedida entre o natural e o sobrenatural.

Não é à toa que vemos a importância dos santos e santas para o mundo cristão durante toda a idade média. A figura dessas pessoas iluminadas serve como um exemplo de virtudes e conduta, sendo eles os mais próximos do caminho do salvador Jesus Cristo e com isso, exemplos perfeitos para as pessoas poderem se espelhar e agir conforme a Igreja diz como deveriam. Além de servirem como exemplo, a figura dos santos e os relatos hagiográficos produzidos ao longo de todo medievo servem também para aproximarem as pessoas das histórias da Igreja. Desta forma a propagação das imagens e dos relatos das figuras santificadas, tirando os sermões dos dirigentes das paróquias e igrejas, era um compêndio, o maior que se tem conhecimento, sobre essas figuras ilustres do mundo religiosos católico. Essa obra se chama *Legenda Áurea*.

A coletânea hagiográfica conhecida por *Legenda Áurea* é um conjunto de textos

¹ JACOPO DE VARAZZE. **Legenda Áurea**: Vidas de Santos. Tradução do latim, apresentação, notas e seleção iconográfica Hilário Franco Júnior. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

² BERNARD DE CLAIRVAUX. **De Laude novae militiae**: Éloge de la nouvelle chevalerie. 2008. Disponível em: <http://www.inlibroveritas.net/oeuvres/11815/de-laude-novae-militiae#page_1>.

³ BOESCH-GAJANO, Sofia. Santidade. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (Coord.). **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. Bauru, SP: Edusc, 2006. 2v. V. 2.

(*Legenda*, literalmente “aquilo que deve ser lido”, também tinha o sentido de “leitura da vida de santos”) de grande valor (daí *áurea*, “de ouro”) moral e pedagógico. Seu autor era um mendicante chamado Jacopo de Varazze e nasceu no ano de 1226, na cidade de Varazze (por isso Jacopo de Varazze), que fica perto de Gênova. Quando completou dezoito anos, entrou na Ordem Dominicana, onde foi alcançando por mérito próprio postos mais altos dentro da hierarquia da Ordem. Tornou-se o líder da Ordem em 1267, posto ao qual ficou durante vinte anos, na província da Lombardia. Em 1292, foi sagrado arcebispo de Gênova pelo papa Nicolau IV. Morreu em 1298, admirado pelos seus concidadãos, tornando-se em 1645 patrono de Varazze e sendo beatificado em 1816 pelo papa Pio VII.

Vemos com a obra, que o objetivo imediato de Jacopo de Varazze era fornecer aos seus colegas de hábito, os dominicanos ou frades pregadores, material para a elaboração de seus sermões. Material teologicamente correto e isento de qualquer contágio herético, mas também compreensível e agradável aos leigos que ouvem a pregação. Para essa pregação mais eficiente, passou-se a recorrer ao *exemplum*. Esse tipo de narrativa, existente desde a Antiguidade, ganhou novos contornos e desenvolveu-se nos meios monásticos dos séculos XI e XII, sobretudo entre os cistercienses, para a seguir difundir-se largamente nos ambientes urbanos. Ou seja, em locais onde a predominância dos interesses econômicos e a convivência de pessoas de diversas procedências estimulavam a contestação ou mesmo a indiferença religiosa.

Esse material era recolhido ao mesmo tempo em fontes eruditas, em textos apócrifos, nas tradições orais e ainda, menos frequentemente, na experiência pessoal do autor. Tal era possível graças às condições da época, fornecedores de vasto conjunto de elementos célticos e clássicos, recuperados e revalorizados por dois importantes movimentos culturais, chamados pelos historiadores de Reação Folclórica⁴ e de Renascimento do século XII,⁵ ampliou-se o número de exempla e enriqueceu-se a hagiografia que os utilizava. Às cerca de 25 mil vidas de santos vindas da Alta Idade Média, juntavam-se novos relatos, introduziam-se novas variantes. Surgiu então nesse campo a mesma necessidade que em outros: sintetizar e harmonizar os conhecimentos da época.

O sucesso foi imediato na Itália e quase a seguir em toda parte, graças a uma mensagem que sensibilizava todos. Aquele texto captou de forma firme e nítida a essência do cristianismo do ponto de vista como cultura intermediária.⁶ Ou seja, o espaço cultural comum à elite e ao vulgo, o conjunto de elementos que, apesar de trabalhados e interpretados diferentemente pelos dois polos culturais, revela-se o elo de união que cria a identidade profunda de uma sociedade. Na *Legenda Áurea*, isso ocorria sobretudo pela utilização dos exempla, narrativas eruditas que geralmente haviam registrado, por vias diretas ou indiretas, elementos de substrato folclórico.

Em suma, a *Legenda Áurea* representou o reconhecimento oficial de um novo equilíbrio entre diferentes camadas da espiritualidade, pois se da mesma forma que toda religião o cristianismo medieval girava em torno da palavra (mito) e do ato (rito), isto é,

⁴ Fenômeno que corresponde a fusão entre a cultura erudita, que era representada pelo conhecimento da Igreja, com a cultura laica.

⁵ Vários fatores determinam o que foi o chamado “Renascimento do século XII”. Foram uma série de transformações que afetaram os meios políticos, econômicos, culturais e sociais; tal como a renovação da vida urbana, onde as pessoas do campo começaram a se instalar nas cidades que cresciam.

⁶ FRANCO JÚNIOR, Hilário. Apresentação. In: JACOPO DE VARAZZE. *Legenda Áurea: Vidas de Santos*. Tradução do latim, apresentação, notas e seleção iconográfica Hilário Franco Júnior. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

de uma certa crença e de um certo comportamento, até então a primeira tinha sido o reduto da cultura vulgar e o segundo, da cultura erudita. A obra de Jacopo de Varazze registrava a nova harmonia da dupla perspectiva, verbal e gestual. Então, a *Legenda Áurea* conheceu enorme sucesso na Idade Média, visto que as profundas transformações pelas quais passou a sociedade medieval nos seus últimos tempos não diminuiu o prestígio da obra de Jacopo de Varazze.

Com quase cerca de 200 relatos sobre santos e santas que compõem a *Legenda Áurea* não é de se estranhar que no meio desses relatos haja relatos de santos que se encontram na categoria chamada de “Santidade Guerreira”. Esse tipo de categoria cataloga aqueles santos e santas que em seus relatos, vidas ou martírios, demonstram condutas de bravura, coragem e virtude, muitas vezes, sobrepujando o mal e as tentações que o inimigo impõe à essas figuras virtuosas.

Ao começarmos a falar dos santos guerreiros, não há como não começar por aquele que talvez seja o de fama mais difundida, São Jorge. Sua legenda foi considerada apócrifa pelo concílio de Nicéia⁷ devido às discrepâncias entre os relatos. O calendário de Beda⁸ diz que ele foi martirizado na cidade persa de Diáspolis, outrora chamada Lida, e situada perto de Jope. Outras versões dizem que ele sofreu o martírio sob os imperadores Diocleciano e Maximiano. Outros, ainda, pretendem que foi sob o governador Daciano, no tempo de Diocleciano e Maximiano.⁹ Conhecemos os gestos, (a vitória sobre o dragão) o martírio de Jorge, mas Varazze conta o episódio de Antióquia, o que o relaciona aos cruzados. Na História de Antioquia,¹⁰ lê-se que quando os cristãos rumavam para conquistar Jerusalém, um belíssimo rapaz apareceu a um sacerdote dizendo-lhe que São Jorge seria o comandante dos cristãos caso levassem consigo suas relíquias a Jerusalém, onde ele próprio estaria ao lado deles. E quando sitiavam a cidade e a resistência dos sarracenos não permitia o assalto final, o bem-aventurado Jorge apareceu em trajes brancos e armado de uma cruz vermelha, fazendo sinal aos sitiados para irem atrás dele e atacarem sem medo, que conquistariam a cidade. Animados por essa visão, venceram e massacraram os sarracenos.

Já São Longino foi um dos centuriões que vigiavam a cruz de Cristo por ordem de Pilatos, foi quem perfurou o flanco de Jesus com a lança. Ao ver os prodígios que então se sucederam (o sol ficou escuro e a terra tremeu) passou a acreditar em Cristo. Dizem que isso se deve ao fato de algumas gotas do sangue de Cristo terem escorrido pela lança e caído em seus olhos, até então turvados por doença ou por velhice, e que imediatamente passaram a ver com nitidez. Tendo renunciado então à condição militar e sido instruído pelos apóstolos, ele passou vinte e oito anos de vida monástica em Cesaréia da Capadócia,

⁷ O Primeiro Concílio de Niceia foi um concílio de bispos cristãos reunidos na cidade de Niceia da Bitínia, atual Turquia, em 325. O concílio foi a primeira tentativa de obter um consenso da igreja através de uma assembleia representando toda a cristandade.

⁸ Beda foi um monge inglês nascido no século VII, autor da “História Eclesiástica do Povo Inglês”, e em 1899, Beda foi proclamado Doutor da Igreja pelo papa Leão XIII, um dos mais importantes títulos teológicos da Igreja Católica.

⁹ Na legenda de São Jorge escrita por Jacopo de Varazze na *Legenda áurea*, o autor não especifica quem seriam esses “outros autores” dessas outras versões acerca das características e detalhes do martírio do santo.

¹⁰ Foi fundada nos finais do século IV a.C. por Seleuco I Nicator, que a tornou a capital do seu império. Seleuco servira como um dos generais de Alexandre III da Macedônia. Antioquia ocupa um importante lugar na história do cristianismo, foi onde Paulo de Tarso pregou o seu primeiro sermão, e foi também onde os seguidores de Jesus foram chamados pela primeira vez de cristãos. No ano 635 os sarracenos a tomaram, e em 1084 passou para o domínio turco. Excetuando o período decorrente entre 1068 e 1269, em que foi sede de um reino cristão fundado pelos cruzados.

e converteu muitos por sua palavra e seus exemplos. Aprisionado, recusou-se a sacrificar aos deuses e foi martirizado.

São Maurício foi chefe da sacratíssima legião de mártires chamada de tebana, Diocleciano e Maximiano querendo destruir completamente a fé em Cristo enviaram cartas a todas as províncias¹¹ habitadas por cristãos.

Foi então selecionada e reunida uma legião de 6666 soldados enviados aos imperadores a fim de apoiá-los nas guerras justas, mas não para usar armas contra os cristãos, que de preferência eles deviam defender. À frente dessa santíssima legião, enviada às Gálias¹² estava Maurício. Quando todo o exército transpusera os Alpes o imperador ordenou que todos os que estavam com ele oferecessem um sacrifício aos ídolos. Quando os santos soldados souberam disso, afastaram-se do exército. Então o César enviou soldados com a ordem de forçá-los a sacrificar aos deuses ou de imediatamente decapitá-los na proporção de um em cada dez. Os santos estenderam a cabeça com alegria, cada um procurando adiantar-se ao outro e se apressar em chegar à morte. Eles foram martirizados por volta de 280.

São Sebastião originário de Narbonne e cidadão de Milão era comandante da primeira coorte.¹³ Quando os ilustres cidadãos Marceliano e Marcos, irmãos gêmeos, iam ser decapitados, seus pais vieram para convencê-los a renegar. Ante tal espetáculo, os corações daqueles homens começaram a amolecer. Sebastião estava presente, saiu da multidão e disse: "Fortíssimos soldados de Cristo, não percam uma coroa eterna deixando-se seduzir por miseráveis lamentos". Vemos nessa narrativa uma luta espiritual, não há batalhas entre o santo guerreiro e as forças do mal, mas a *legenda* de Sebastião nos mostra a vitória no campo espiritual, onde o homem munido das armas e da graça do seu deus, demonstrou àqueles presentes que os deuses pagãos não tinham poder ante ao deus cristão.

Nesses quatro exemplos, vemos que todos eles eram soldados do Império Romano e que todas as vidas se passam num período em que o Império Romano ainda era esmagadoramente politeísta e que promulgava a perseguição aos cristãos. Dos quatro soldados virtuosos, são Longino foi o único que teve algum tipo de contato com os apóstolos e com Cristo, no momento de arrependimento de sua vida pagã e conversão. Os outros santos revistos aqui viveram suas vidas e fizeram suas obras somente séculos após o martírio de Cristo. Um elemento comum é que sempre há uma figura que representa a hierarquia e poder do Império Romano que, nas lendas, representam o antagonismo mundano e a opressão que os bravos e heroicos santos precisam enfrentar. Começando pela legenda de São Jorge vemos que esse papel de antagonista romano é representado pelo governante Daciano; na legenda de São Longino temos a figura de um governador que não é identificado e nem nomeado; na legenda de São Maurício e seus sacros homens, são os imperadores Diocleciano e Maximiano; por fim, na última legenda apresentada aqui, a legenda de São Sebastião, talvez seja a única delas que se diferencia, visto que as

¹¹ Uma província era um território fora da península Itálica que tinha uma organização regular e estava sob administração romana.

¹² Também chamado de Império Gálico, é o nome moderno para o estado rebelde que se formou a partir da secessão de algumas províncias do Império Romano entre 260 e 274 d.C. durante a chamada crise do terceiro século.

¹³ Na própria *Legenda Áurea* encontramos a explicação do que seria coorte. No exército romano, a legião de infantaria composta de 6 mil homens, estava dividida em dez coortes que no campo de batalha ficavam distribuídas em três linhas, de quatro, três e três coortes respectivamente. A primeira coorte era a que ficava mais à direita na primeira linha. Cf. JACOPO DE VARAZZE, Op. Cit., p. 177.

figuras de poder romano identificadas aqui, também os imperadores Diocleciano e Maximiano, são simpáticos ao virtuoso santo, porém ao analisarmos o relato, vemos que a figura de opressão romana está no carrasco que iria concretizar a execução dos gêmeos Marceliano e Marcos.

É interessante ver também que dentre todos esses exemplos de virtude, somente a *vitae* de são Longino nos apresenta a conversão do santo e sua ascensão espiritual, as outras três *vitae* aqui trabalhadas nos são apresentados por Jacopo de Varazze com os santos já convertidos; mas em todas as *vitae* vemos que em seus caminhos e peregrinações resultaram em muitas conversões. O fato maravilhoso de são Jorge de subjugar o dragão e trazer a princesa de volta, assim como seu exemplo de virtudes, fez com que, em comparação dentre os santos aqui analisados, esse fosse o que mais acarretou em conversões, sendo também da ordem do maravilhoso cristão os mais de “vinte mil convertidos”. Na *vitae* de são Longino as conversões se iniciam na sua peregrinação, apesar de não ser especificado pela legenda o número de convertidos. Na *vitae* de são Sebastião é narrado o momento exato em que vemos o santo converter aqueles que estavam ao redor da praça para testemunhar a execução dos gêmeos cristãos, convertendo os familiares de Marceliano e Marcos, além do próprio algoz dos gêmeos.

No que se diz respeito aos milagres, em todos os relatos aqui analisados os santos guerreiros, aparecem milagres *in vita* e *post mortem*. O beato Jorge por exemplo, além de subjugar o dragão e amansá-lo, clamar para que Deus o preservasse durante as sessões de tortura que estava sendo sujeitado e sair incólume delas, clama pela destruição do templo pagão, são milagres que permitem aos ouvintes reconhecer sua santidade. O milagre *post mortem* relatado foi o aparecimento da figura do santo guerreiro para os soldados de Cristo em Antioquia, o que possibilitou uma vitória inesperada sobre seus inimigos, os sarracenos, que estavam prestes a subjugá-los. Na legenda de Longino vemos que apesar de ter sido desprovido de seus dentes e língua, ele não perdeu o dom da fala enquanto batalhava a luta do deus cristão contra os demônios impuros que habitavam os ídolos destruídos pelo santo e mesmo após sua morte, Longino realizou o milagre de curar e de fazer retornar a visão daquele que foi seu algoz, que acabou por se sensibilizar e se converteu também no final. O único milagre relatado na legenda de Maurício seria a sua aparição e a dos seus soldados após seu martírio. O santo e seus homens apareceram para um homem que trabalhava sozinho numa construção em pleno domingo e é dito na *vitae* que são Maurício e seus homens puniram esse homem e o acusaram de se entregar a uma obra profana num domingo, enquanto os outros assistiam ao serviço divino, onde depois de punido, o homem correu à igreja e pediu para se tornar cristão; por fim, o milagre de são Sebastião também é uma demonstração da potência do deus cristão, quando ao pregar para todas as pessoas que se encontravam na praça na hora da execução, figuras celestiais se encontravam ao redor de Sebastião além de uma luz divina engolfar o soldado beato, que com suas palavras, deu o dom da fala para Zoé, a esposa muda do carcereiro de Marceliano e Marcos.

Um último elemento narrativo muito importante a ser apontado é que em sua maioria, as características que constroem a santidade guerreira, é justamente o martírio. São Jorge e são Longino passam por torturas horríveis antes de serem mortos por seus inimigos. Já são Maurício e seus soldados virtuosos tem sua morte decretada por seus superiores por escolherem não se sujeitar às suas ordens para sacrificarem oferendas aos deuses pagãos. Apesar de não constar em sua *vitae*, são Sebastião também passou por martírio, mas podemos ver no relato da vida do santo na *Legenda Áurea* que dois dos seus irmãos quase sofreram o ato do martírio em público, escapando somente por causa das

palavras de Sebastião e das visões celestiais que o seu deus enviou para interceder. Essas torturas e provações impostas aos guerreiros são o diferencial que resulta na aclamação do soldado cristão em santos guerreiros

Para finalizar, ao ver os exemplos de lendas de santos citados, podemos concluir que esses exemplos e os demais, que não puderam ser citados, caracterizam a categoria de santidade guerreira, os “soldados de Cristo” não são subjugados perante as figuras de autoridades idólatras de deuses pagãos; vencem o mal e as criaturas hediondas que representam os perigos e pecados vindos do inferno; se mostram como perfeitos exemplos de virtuosos a serem seguidos, trazendo aqueles que não criam para a fé cristã, que através do batismo, essas pessoas maravilhadas, seguiriam uma vida nova.

No século XII, com a importância da cavalaria e do paradigma monástico vemos a criação de um novo tipo de santidade, essa é proclamada por Bernardo de Clairvaux em seu Elogio à Nova Cavalaria. Se buscarmos a comparação entre os dois modelos de santidade guerreira podemos perceber que há uma mudança no modelo de santidade, o santo guerreiro tradicional é aquele que é martirizado, é no martírio que encontra sua santidade. Aquele que representa a Nova Cavalaria deve construir seu comportamento santo, valorizando a fraternidade, a ascese, as orações, deve seguir o modelo monástico proposto por Bernardo de Clairvaux.

Em sua obra, Bernardo institui um novo tipo de guerreiro, onde seus membros deveriam lutar em um duplo combate, o combate real e o combate espiritual. De acordo com Bernardo, os denominados soldados de Cristo, lutam as batalhas do Senhor. Sem medo algum de cometer pecado por morte do inimigo, podem ficar seguros de sua salvação caso eles tombem em combate. O bom combate tem uma perspectiva penitencial e salutar. Sendo assim, a morte que esse novo *militēs* dá, é para a glória de Cristo, e a sua própria morte é para sua própria glória.

E mais, Bernardo também coloca que assim como os santos combatentes aos quais os novos *militēs* se inspiram, eles devem ter virtudes semelhantes. É dito que os *militēs* devem ser obedientes, evitar tudo que seja supérfluo e utilizem somente o necessário. Eles não possuem nada de próprio, pensando só em conservar entre si a união e a paz no espírito de companheirismo. Mas, antes mesmo de escrever sua obra e nela especificar os comportamentos de um verdadeiro cavaleiro de Cristo, vemos um rito de sacralização dos combatentes da Igreja.

Um manuscrito, redigido por volta de 1093 por Gerardo Cambrai, contém um ritual para armar este cavaleiro que se tornaria um defensor da Igreja. Nele diz: “...após a bandeira, benze-se a lança e a espada, depois o próprio guerreiro; o bispo, “ordenando” os cavaleiros da igreja da mesma forma que ordena os clérigos, procede à entrega do *boldrié* e do gládio; pronuncia então palavras que são as mesmas, adaptadas do sacramento régio; invoca os santos militares, Maurício, Sebastião e Jorge.”

Dessa forma concluímos que juntamente com o aparecimento de novas formas de construção da santidade, uma santidade laica que pode ser alcançada através da imitação do modelo monástico, a importância da devoção aos santos antigos, é demonstrada no imenso sucesso da *Legenda Áurea*, são santos padroeiros que operam milagres para os novos soldados de Cristo.

REFLEXÕES SOBRE O DISCURSO POLÍTICO EM GAME OF THRONES: APROXIMAÇÕES E DIFERENÇAS EM UMA COMPARAÇÃO COM A HISTÓRIA SECRETA DE PROCÓPIO DE CESAREIA

Guilherme Hamilton dos Santos Silva (UERJ)

I- Introdução

Sabemos que há um grande interesse por parte de todo público pela temática medieval, talvez por nossos anseios e desejos de nos ser apresentado uma sociedade que não seja a realidade na qual vivemos hoje, um dos grandes exemplos desse interesse pelo medievo da nossa atualidade é o conjunto de livros e seriados ligados ao fenômeno de Game Of Thrones, uma história que se passa em um universo no qual suas características remetem as práticas da idade média, cercada de interações humanas e um certo misticismo, utilizando dessa oportunidade tento trazer para uma discussão o uso político que é apresentado na série e suas aproximações e diferenças do discurso medieval.

Para não ficarmos preso somente aos materiais da obra fictícia de George R.R. Martin, apresentarei também trechos do livro *Histórias Secretas*, de Procópio de Cesareia que foi um importante escritor que viveu entre 490d.c e 562d.c, foi contemporâneo do imperador Justiniano I e imperatriz Teodora, assim sendo indispensável para estudos que se pretendem observar a Roma do século VI, tendo em suas obras livros como, a História das Guerras, Sobre os Edifícios e Histórias Secretas, neste último no qual ele denuncia o caráter desumano e perseguidor do imperador Justiniano I que já estava morto, assim o uso de sua obra se torna parte essencial desde debate, pois carrega em sim informações e práticas políticas da Roma do século VI.

II- Apresentação das obras e personagens

Dividirei esse estudo em passagens e citações de ambas as obras, tentando estipular um comparativo de ligação com aproximações em seu discurso, mas também buscarei mostrar as diferenças entre o discurso para entretenimento e os materiais de pesquisa histórica, usarei como guia os personagens das duas obras mencionadas para exemplificar esses comparativos.

Justiniano I:

As descrições que Procópio faz a Justiniano I são de caráter macabros, ele diz que Justiniano era o mal encarnado, desumano e que tudo de ruim que aconteceu na terra era culpa de Justiniano, sua sanidade foi questionada diversas vezes como vemos na citação a seguir:

22 Quanto ao caráter, não sei descreve-lo exatamente, porque esse homem era ao mesmo tempo um patife e um ingênuo, daqueles a que chamam “loucos e malvados”, nunca dizendo a verdade as pessoas que encontrava, mas falando em tudo e sempre num espirito de impostura e por outro lado expondo-se francamente a quem quisesse enganá-lo.

23 desenvolvera nele uma curiosa mescla de loucura e perversidade. E foi talvez isso o que assegurou nos tempos antigos um dos filósofos

peripatéticos: que pode haver na natureza do homem os elementos mais contraditórios, como nas misturas das cores.¹

Sua impulsividade era tida como um reflexo de suas paranoias como, por exemplo, o medo de ser traído, o que fazia com que condenasse qualquer acusado sem um julgamento mais racional.

28 além disso, era muito inclinado a dar ouvidos a calúnias e pronto para vingança, visto que nunca julgava uma coisa depois de realizar um cuidadoso inquérito, mas pronunciava a sentença logo depois de ouvir o acusador.²

Assim pelos relatos de Procópio conhecemos um pouco mais sobre Justiniano I, mesmo acreditando que Procópio teve suas motivações para tal relato, essa fonte não deve ser desconsiderada, pois ela nos apresenta uma provável condição de personalidade de Justiniano I.

Aerys Targaryen II

Em comparativo com Justiniano I falarei de Aerys II, conhecido nas séries e livros como “Rei Louco”, Aerys II assim com Justiniano I é descrito com sanidade questionável, aparência abonável e práticas macabras como fez, por exemplo, em sua sentença na condenação de Sor Ilyn Payne, como nos conta Cersei Lannister em seu capítulo:

O rei não lhe pedirá consentimento. E uma vez que a coisa estiver feita, o pai não pode objetar, pelo menos abertamente. Aerys mandou arrancar a língua de Sor Ilyn Payne só por alardear que era a Mão quem realmente governava os Sete Reinos. O capitão da guarda da Mão, e, no entanto, o pai não se atreveu a tentar impedi-lo! Também não impedirá isso.³

Ou quando Aerys II condena a morte pela acusação de ameaça contra seu filho, Rickard Stark e Brandon Stark:

O Stark armou-se como se fosse para a batalha, pensando que iria travar um duelo com um membro da Guarda Real. Talvez eu. Em vez disso, levaram-no para a sala do trono e suspenderam-no das vigas enquanto dois dos piromantes de Aerys acendiam uma fogueira por baixo dele. O rei disse-lhe que o campeão da Casa Targaryen era o fogo. Portanto, tudo o que Lorde Rickard tinha de fazer para provar que era inocente de traição era... bem, não arder.⁴

¹ CESARÉIA, Procópio. **Histórias secretas**, Belo Horizonte: CEDIC, 2007. p. 25.

² Ibidem. p. 26.

³ MARTIN, George. **Tormenta de Espadas: As Crônicas de Gelo e Fogo**. São Paulo: LEYA, 2011. V. 3, p. 115.

⁴ Idem. **Fúria de Reis: As Crônicas de Gelo e Fogo**. São Paulo: LEYA, 2011. V. 2, p. 514.

Assim vemos que tanto Justiniano I, na descrição feita por Procópio de Cesárea, como a descrição de Aery II por George R.R. Martin são de governantes insanos, observamos também que talvez ambas descrições tenham como objetivo deslegitimar esses governantes, vemos isso acontecer em passagens diferentes, com Justiniano I temos como possível objetivo de Procópio a não sucessão de Justiniano II, indicado de Justiniano I, e com Aerys II temos o desejo de que seu filho Rhaegar o príncipe o suceda como rei.

Teodora

Teodora era imperatriz, mas sabemos que durante sua infância foi criada em teatro e bordéis, isso garantiu a Teodora uma certa proximidade dos membros das elites e assim conseguiu conquistar seu destino, se casando com Justiniano. Vemos que Procópio descreve Teodora como uma pessoa eloquente, diz que suas atitudes são por puro interesse pessoal e carregado de arrogância, porém em uma maior análise vemos que as atitudes de Teodora eram bem conscientes e políticas como vemos a seguir:

27. essa mulher pretendia exercer um poder absoluto sobre todas as coisas do Estado. Controlava as eleições às magistraturas e aos sacerdócios, estabelecendo cuidadosa e constantemente esta única condição: que aquele que recebesse a dignidade não fosse nem bondoso, nem digno, portanto incapaz de cumprir o que lhe ordenasse.

28 Arranjava todos os casamentos com autoridade quase divina. Pela primeira vez, os homens não puderam então fazer livremente suas promessas de casamento.⁵

Além de bem articulada Teodora era detentora de grande coragem e inspiração, certo episódio em uma revolta, chamada de revolta de Nika, na qual a oposição se reuniu no hipódromo e proclamaram como novo imperador, a corte sugeriu que Justiniano fugisse da revolta e Teodora com toda sua magnitude teria respondido que *“do púrpura se faz uma fina mortalha”*, uma mensagem direta de que ela preferiria morrer imperatriz do que viver como uma fugitiva, e essa mensagem deu moral para que o governo se mantivesse na resistência.

Cersei Lannister

Cersei Lannister é filha do homem mais rico de toda Westeros, foi criada para ser uma rainha, e deseja isso mais que tudo, por isso o poder sempre lhe foi familiar, assim como Teodora, Cersei é perspicaz, conhece dos jogos políticos ou, como chamam nos livros, os jogos dos tronos algumas de suas frases icônicas são *“Quando você joga o jogo dos tronos, você ganha ou morre. Não existe meio termo”*, ou quando em um debate com Lorde Baelish sobre poderes ela usa de sua posição de rainha comanda os guardas para assustarem Lorde Baelish e diz que *“Poder é poder”*. Durante a vida de Cersei temos passagens interessantes que demonstram sua garra e posição social na trama como, por exemplo, durante a Batalha da Água Negra, vendo a possibilidade da invasão de Stannis Baratheon acontecer e temendo a sua derrota, Cersei em seu salão real ordena o retorno de seu filho e rei Joffrey, senta-se ao trono com seus filhos mais novos com um pote de veneno pronta a dar fim a vida de sua família para que eles não virassem refém e

⁵ CESARÉIA, P. Op. Cit., p. 49.

sofressem com torturas, essa atitude nos faz remeter a coragem e disposição de Teodora frente a revolta de Nika.

Conclusão

Mesmo estando em seu início, esta pesquisa não tem por objetivo construir uma relação direta entre os dois autores, tampouco defender que George R.R. Martin tenha lido Procópio de Cesareia ou sido influenciado somente pelas inspirações medievais, mas sim usar dessas comparações para que tenhamos mais perspectivas de análises sobre nosso objeto de pesquisa, assim Game of Thrones e seus derivados são uma ótima ferramenta de interesse do público geral.

É claro que devemos nos atentar para que não nos ocorra de cair no risco de parecer legitimar o discurso fictício de entretenimento, nem valorizar os estereótipos que foram gerados durante anos pelo senso comum, buscamos estabelecer uma comparação que apresente proximidade e distanciamento, baseando-se em um documento medieval que visava contar sobre o funcionamento das relações de poder na corte bizantina de Justiniano I no livro “A História Secreta” de Procópio de Cesareia e em uma contra partida usamos também uma produção de entretenimento, apesar de sabermos que somente os livros e a série não se sustentam como ideia para uma sequência de estudos, mas aproveitaremos de sua influência no auxílio da percepção de tradições estabelecidas, propondo novas abordagem para discussões que já se encontram impregnadas nestas áreas de atuação do medievo.

Assim usando o conjunto das obras das “As Crônicas de Gelo e Fogo” de George R.R. Martin e “Historia Secreta” de Procópio de Cesareia para comparações e relações mais dinâmicas, essa pesquisa tem o intuito de discutir a observação do senso comum e seguir para uma análise além desta visão, usando como base o discurso do medievo.

O NACIONALISMO NO *TRECENTO*: DANTE ALIGHIERI E O PROJETO DE UNIFICAÇÃO POLÍTICA E LINGUÍSTICA DA ITÁLIA¹

Jefferson Evaristo do Nascimento Silva (IFF/UFRJ/UERJ)

Introdução

Aqui, discutiremos algumas das questões que foram relevantes para a construção, posterior, do que viria a ser chamado na Itália de “Lingua Italiana Standard”. Chamaremos os acontecimentos anteriores ao episódio da unificação política e linguística da Itália de “História Pré-Unitária da Lingua Italiana”, fazendo referência temporal, especificamente, à unificação, datada em 1861.² Por questões didáticas e de organização de nossa proposta, centraremos nossa discussão no *trecento* italiano

Diferentes obras já se ocuparam do processo da unificação italiana, falando também da história da Lingua Italiana e de seus diferentes acontecimentos. De Mauro,³ Cella,⁴ Serianni,⁵ Lanuzza,⁶ Marazzini⁷ e muitos outros, que aqui não citamos, possuem relevantes obras para o estudo do assunto, muitas delas tidas como referências para a área. Se, como diz Tore Janson,⁸ “*as línguas são contingências da história*”, ou seja, são possibilidades, fatos incertos, não nos parece possível ter apenas uma “história da língua” para falar de um evento incerto e cheio de nuances, principalmente um que considere o evento apenas na sua datação histórica. É preciso, portanto, considerar mais de uma visão a fim de obter uma imagem mais verossímil. Um quebra-cabeças é feito de muitas peças.

Embora existam diversas obras sobre a “História da Lingua Italiana”, elas partem majoritariamente de uma mesma perspectiva: dialetológica, filológica, histórica e linguística.⁹ Ainda assim, pela própria necessidade de confronto entre os acontecimentos, as questões “gramaticais e linguísticas”, políticas e sociais, dentre outras, precisarão ser vistas de maneira integrada, como se constituíssem um todo relevante e indivisível para a discussão sobre a língua. Um todo que será feito de muitas pequenas contribuições de áreas correlatas, mas que são, frequentemente, vistas de maneira isolada. Como um quebra-cabeças que possui muitas peças, a nossa composição final para a discussão da unificação da Lingua Italiana será feita de inúmeros “pedaços emaranhados”, que se interconectam e formam, apenas na união, a imagem desejada. História, Linguística, Sociolinguística, Contato Linguístico e Cultural, Sociologia e Política são algumas das áreas que poderão contribuir para uma análise mais ampla.

Para um estudo eficaz da história e das mudanças por que passa/passou uma língua, é necessário recorrer, inicialmente, a estudos de linguística histórica. Aqui, cabe lembrar a divisão existente entre a chamada história externa da língua e chamada história interna da língua. Nas palavras de Gladstone Chaves de Melo,

¹ Uma versão reduzida desse trabalho já foi apresentada no XVII Colóquio de Pós-Graduação e Pesquisa em Letras Neolatinas, em 2017.

² CELLA, Roberto. *Storia dell'italiano*. Bologna: Il Mulino, 2015. p. 125.

³ DE MAURO, Tullio. *Storia linguística dell'Italia unita*. Bari: Laterza, 1995.

⁴ CELLA, Roberto. Op. Cit.

⁵ SERIANNI, Luca. *Prima Lezione di storia della lingua italiana*. Roma: Laterza, 2015.

⁶ LANUZZA, Stefano. *Storia della Lingua Italiana*. Roma: Tascabili Economici Newton, 1994.

⁷ MARAZZINI, C. *Da Dante alla lingua selvaggia: sette secoli di dibattito sull'italiano*. Roma: Carocci, 1999.

⁸ JANSON, Tore. *A história das línguas: uma introdução*. São Paulo: Parábola, 2015. p. 9.

⁹ CELLA, R. Op. Cit.; SERIANNI, L. Op. Cit.; DE MAURO, T. Op. Cit.

a história [história externa] é a história dos acontecimentos políticos, sociais e culturais que tiveram repercussão ou consequências linguísticas, é a história cultural de um povo (ou de povos que se sucederam numa região), mas a história cultural elaborada com um acento tônico na língua. A segunda [história interna] é a descrição do processamento das divergências, é o estabelecimento da evolução fonética, morfológica, sintática e semântica.¹⁰

De maneira bastante próxima, Faraco vai defender que a história externa é “a história da língua no contexto da história social, política, econômica e cultural da(s) sociedade(s) com a(s) qual(is) ela está relacionada”.¹¹

Ou seja: considerar a história de uma língua, bem como do contato entre as línguas, é considerar também a sua história cultural (sua história “normal”, a “história ensinada na escola” e presente nos livros didáticos), identificando, a partir da preocupação com a língua, quais dos acontecimentos e processos históricos de uma região podem ter tido alguma influência em uma ou mais línguas. “Fatores sociais têm influência direta ou indireta nos processos de mudança das línguas”,¹² direcionando-os, condicionando-os, acelerando-os ou freando-os, dentre outros.

Como resultado de uma mistura de história interna (as concernentes ao sistema linguístico em si) e história externa (fatores historiográficos, sociopolíticos e religiosos, por exemplo), as línguas vão construindo uma história particular.¹³ “A história, portanto, é afetada pelas línguas, e as línguas são parte da história”.¹⁴

O trecento de Dante

A Dante devemos, de fato, o início da Língua Italiana. Se, ao contrário de Castagnoli,¹⁵ podemos falar em uma origem da língua italiana, ao menos política e culturalmente, falaremos de Dante. Ora, não desconsideramos que antes de Dante aquilo que ele chamava de “língua italiana” – o sistema estrutural de que nos falamos Saussure, Chomsky e muitos outros – era algo já existente. Desconsiderar isso seria acreditar e dizer que, *ex novo*, Dante tenha criado um sistema de códigos e signos estruturados e que, dali em diante, um grupo de pessoas tenha passado a utilizá-lo e a difundi-lo. Seria, para dizer o mínimo, uma tolice.

O episódio em Dante a que fazemos referência é o de empreender que um sistema linguístico que já existia – o toscano de sua região – passasse a ser tido como a língua de toda a nação, suplantando outros modelos linguísticos em favorecimento de si mesmo. Uma vez mais, reafirmamos nossa perspectiva de pensar a língua não de maneira “gramatical”, mas social, política e linguística.

¹⁰ MELO, Gladstone Chaves de. **A Língua do Brasil**. Rio de Janeiro: Padrão, 1981. p. 69.

¹¹ FARACO, Carlos Alberto. **Linguística Histórica**: uma introdução ao estudo da história das línguas. São Paulo: Parábola, 2006. p. 59-60.

¹² Ibidem. p. 61.

¹³ MELO, G. C. Op. Cit.; FARACO, C. A. Op. Cit.

¹⁴ JANSON, T. Op. Cit., p. 9.

¹⁵ CASTAGNOLA, Luigi. Primeiro milênio da língua italiana. **Revista Letras**, v. 12, 1961. p. 132. Disponível em: <<http://revistas.ufpr.br/letras/article/view/19890>>.

Pode-se sustentar que a história de uma língua não seja outra coisa se não uma particular declinação da história geral, da mesma maneira que a história da arte ou das instituições sociais. Com efeito, [...] são muitos os temas pertencentes à história linguística externa que interpelam o histórico da língua¹⁶

Em sua época, Dante era uma figura ilustre no cenário político e intelectual. Nascido em *Firenze* na segunda metade do século XIII, tendo sua primeira obra, *Vita Nuova* publicada ainda em 1294,¹⁷ Dante sempre esteve presente nas discussões políticas, intelectuais e sociais de sua época. De origem nobre, desde cedo foi educado na escola da “alta cultura” europeia, tendo acesso não simplesmente a uma “alfabetização”, mas sim a uma verdadeira formação intelectual: possuía estudos nas áreas de línguas, literatura, política, economia e religião, para citar alguns de seus conhecimentos. Em sua vida adulta, já inserido na política, entra em conflito com o então papa da época, Bonifácio VIII, que o condena ao exílio em 1302,¹⁸ sendo o seu retorno à região datado apenas em 1311, alguns anos antes de sua morte. O motivo de seu exílio: Dante defendia uma menor intervenção da Igreja e do papa na vida política e social de *Firenze*.

Para o autor, a Igreja não deveria exercer ao mesmo tempo o poder temporal e espiritual, sujeitando a sociedade a sua ingerência. Sua discussão baseava-se na soberania da sociedade e da organização política em relação aos poderes da Igreja, pensamento que seria também a base para a fundação dos estados nacionais.¹⁹ Uma discussão antecipada por Dante em aproximadamente cinco séculos. Tal exemplo é propício para demonstrar como, para ele, o pensamento político e social era importante, ao mesmo tempo em que demonstra a sua participação nessas mesmas discussões do período.

Para o autor, embora criado em um ambiente de intensa atividade intelectual e política – o que pressupunha, invariavelmente, o uso do latim –, as diferentes línguas faladas na Itália também tinham o seu valor, muito embora não tivessem efetivamente prestígio. Os diferentes *volgari* de sua época, falas populares, “vulgares”, estavam excluídos das atividades de cultura e administração, sendo segregados a uma posição inferiorizada, “minorizada”.²⁰ Eram, por assim dizer, “sub-línguas”, expressão de um povo que não era alfabetizado no latim, que não conhecia a língua na qual os grandes como Cícero, Horácio e Virgílio foram immortalizados. Língua de pessoas simples, distanciadas das instâncias da intelectualidade, sendo vistas com frequência como a forma própria de comunicação de povos tidos como selvagens.²¹

¹⁶ “Si può sostenere che la storia di una lingua altro non sia che una particolare declinazione della storia generale, alla stregua della storia dell’arte o delle istituzioni sociali. In effetti, [...] sono molti i temi appartenenti alla storia linguistica esterna che interpellano lo storico della lingua”. Cf. SERIANNI, 2015, p. 111 (tradução nossa).

¹⁷ Data aproximada.

¹⁸ TAVANI, Giuseppe. O texto medieval e as suas “misérias e desventuras”. In: MALEVAL, Maria do Amparo Tavares (Org.). ENCONTRO INTERNACIONAL DE ESTUDOS MEDIEVAIS, 3, 1999, Rio de Janeiro. **Atas...** Rio de Janeiro: ABREM, 1999. p. 110-131.

¹⁹ GUIMARÃES, M. **O pensamento político de Dante Alighieri à luz da Filosofia Escolástica**. 2012, 165f. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Estadual de Maringá, Maringá, 2012.

²⁰ LAGARES, Xoán Carlos; Bagno, Marcos. (Org.). **Políticas da norma e conflitos linguísticos**. São Paulo: Parábola, 2011. p. 170.

²¹ BAGNO, Marcos A. O que é uma língua? Imaginário, ciência e hipóstase. In: LAGARES, Xoán Carlos; Bagno, Marcos. (Org.). **Políticas da norma e conflitos linguísticos**. São Paulo: Parábola, 2011. p. 380-381.

Demonstrando um conhecimento linguístico bastante avançado para sua época,²² reconhecia comparativamente nos *volgari* línguas que possuíam em si mesmas todas as condições que eram necessárias para fazer parte da vida intelectual e política da população. Em Dante, já no *trecento*, uma discussão sociolinguística e de política linguística pode ser encontrada, tendo relativa complexidade.

Assim como Dante reconhecia na atuação da Igreja uma ingerência desnecessária e criticável nos costumes de sua região, reconhecia também uma “intromissão” do latim nos usos linguísticos de sua época. Por estar habituado ao latim, nosso autor florentino possuía o conhecimento e as “credenciais” de alguém que poderia criticá-lo: por estar inserido naquele universo, Dante poderia tecer suas reflexões e críticas de maneira abalizada, consciente. No cenário, estava em posição de cumprir três exigências necessárias para que sua voz fosse ouvida: a primeira, a de conhecer a língua e poder bem se expressar nela; a segunda, a de ser um intelectual; a terceira, a de conhecer os meandros políticos que seu intento requereria. Era, por assim dizer, o homem certo para propor a discussão que propôs.

Desse pensamento, surge o seu *De vulgari eloquentia*, um tratado linguístico mas, ao mesmo tempo, político e filosófico, no qual defendia os usos da “língua do povo”, rechaçando o favorecimento da língua latina como única língua geral e de prestígio. “*O De vulgari eloquentia foi escrito nos primeiros anos da primeira década do século XIV e provavelmente entre 1303 e 1305*”^{23,24} logo após a escrita de um outro livro do autor, *Convivio*, em que trata de maneira específica e aprofundada de questões linguísticas, numa espécie de introdução ao livro posterior. Para o primeiro livro, o autor escreve em *volgare*, defendendo o seu uso como língua. Para o segundo, mais importante e conhecido que o primeiro, o autor escolhe escrever em latim, embora faça igualmente uma defesa explícita do uso dos *vulgares*. “*Apesar de ser uma apologia da língua vernácula, o tratado De vulgari eloquentia foi escrito em latim. Enquanto poeta, Dante escreve em vernáculo, mas enquanto pensador (...) e homem político*”²⁵ escreve em latim. “*A escolha do latim deu-se por ser um texto dirigido a intelectuais e o latim ser a língua literária à época*”²⁶

As afirmações de Eco e Gonçalves nos fazem refletir acerca do fato. Em *Convivio*, Dante escreve em língua vulgar e seu livro não recebe tanta atenção, tendo sua leitura restrita aos ambientes em que *o seu próprio vulgar* circulava. Se o florentino/toscano não era o vulgar de outras regiões, então naturalmente explica-se o motivo de seu livro não ter sido lido por um grande público de pessoas. Dante confirmava assim, por experiência própria, os argumentos que o impeliam a defender os *vulgares* e uma língua unificada. Apesar de o latim já servir como essa língua unificada, ele não expressava uma “nacionalidade” italiana, nem era de conhecimento geral da população italiana. Para ele, haviam condições próprias para que uma língua fosse unitária, ao que retornaremos adiante.

Mas, não nos esqueçamos: Dante era, tanto quanto um intelectual, um homem político.²⁷ Consciente da experiência que a escrita de *Convivio* lhe possibilitou, o autor

²² ECO, Umberto. **Em busca da língua perfeita**. Bauru, SP: Edusc, 2001. p. 55.

²³ “Il De Vulgari Eloquentia fu scritto nei primi anni del primo decennio del XIV secolo e verosimilmente tra il 1303 e il 1305.” (tradução nossa)

²⁴ ALBANESE, Carolina Massi; ALBANESE, Luciana. La questione della língua italiana attraverso i secoli. **Revista Letras**, v. 35, 1986. p. 3.

²⁵ ECO, U. Op. Cit., p. 57.

²⁶ GONÇALVES, 2011, p. 154.

²⁷ ECO, U. Op. Cit., p. 57.

decide então modificar sua estratégia. Agora, em *De vulgari eloquentia*, o autor decide escrever em língua latina, buscando atingir um público-alvo específico: aqueles que, assim como ele, eram intelectuais, versados no latim e interessados naquele tipo de discussão. Uma discussão já introduzida na primeira página de sua obra, quando o autor começa a descrever as diferenças entre uma língua “gramatical”, “artificialmente construída”²⁸ – a língua literária e artística – e a língua de conhecimento de todos, sem nomes, língua comum, aprendida desde os primeiros momentos da vida. Em *Convivio*, dizia o autor que “o latim não tem conversação com tantos como o vulgar tem”,²⁹ demonstrando sua defesa de serem os vulgares, não o latim, a língua que mais atingia o povo, de maneira geral. O curioso aqui será o fato de, posteriormente, o autor defender que não seria o vulgar falado – o que, obviamente, era o que atingia a população –, mas o vulgar literário que deveria ser assumido como modelo linguístico.

Ou seja: como afirmamos anteriormente e pretendemos destacar, desde o *trecento* já é possível encontrar entre os intelectuais as sementes de um pensamento de unidade política e linguística para a região da Itália.

Na medida em que a Itália havia participado da vida de outros países europeus, na tradição cultural italiana, de Alighieri a Vico e a Muratori, ou seja, antes mesmo do *risorgimento*, era já bem presente a ideia de que a língua fosse símbolo da nação e que a adesão às suas normas fosse testemunho de nacionalidade.³⁰

De todos esses intelectuais supracitados, Dante foi, sem dúvidas, o nome mais importante. Certamente, porém, não foi o único.

Com o caminho linguístico aberto pelas duas obras mencionadas do autor, sua obra-prima, a *Commedia*, ganharia espaço. A discussão linguística e a defesa política dos dialetos já havia sido feita, os pensadores da época já possuíam contato com suas ideias e os pressupostos de defesa dos vulgares já estavam postos. Agora, era possível criar uma nova língua comum, que pudesse ser a língua de todos, em lugar do latim. Ainda assim, uma nova língua literária.

Dessa maneira, a aceitação de sua *Commedia* que, depois, por mérito e importância, passaria a ser conhecida como “Divina”, é maior do que a de *Convivio*. Estavam criadas as bases para que o florentino fosse elevado à condição de língua.

Já no *De Vulgari Eloquentia*, Dante elencava aqueles que, para ele, eram os falares vulgares existentes na região itálica. Dividindo o espaço por critérios geográficos, enumerava quatorze falares diferentes,³¹ demonstrando como e de que forma cada um deles estava relacionado com o latim e com a possibilidade de assumir a posição de língua comum de todos, além de propor uma discussão identitária baseada nas línguas. Ao mesmo tempo em que demonstrava, para a época, uma extraordinária compreensão da variação diatópica – sua divisão partia da compreensão geográfica da disposição das

²⁸ ALBANESE, C. M.; ALBANESE, L. Op. Cit., p. 3.

²⁹ “lo latino non ha conversazione con tanti in alcuna lingua com quanti ha lo volgare” (tradução nossa)

³⁰ Nella misura in cui l'Italia aveva partecipato alla vita degli altri paesi europei, nella tradizione culturale italiana, dall'Alighieri al Vico e al Muratori, ossia già prima del risorgimento, era stata ben presente l'idea che la lingua fosse simbolo della nazione e che l'adesione alle sue norme fosse testimonianza di nazionalità (tradução nossa). Cf. DE MAURO, T. Op. Cit., p. 4.

³¹ GONÇALVES, 2011, p. 155.

línguas –, “se levarmos em consideração que a disciplina filológica será criada muito depois de Dante, sua organização e clareza são consideráveis”.³² Quando consideramos a dimensão identitária das línguas, vemos o quanto as discussões de Dante estavam realmente avançadas para seu período histórico.

Assim, percorrendo sobre os quatorze³³ falares da região, Dante começa a buscar aquele que poderia ser o principal deles, uma nova língua literária para a Itália, que pudesse ser assumida amplamente pelo povo.

Após levantar a possibilidade de ao menos quatro dos vulgares serem a língua perfeita procurada, Dante chega à conclusão de que o florentino, da região da Toscana, seria o modelo ideal de nova língua literária para a Itália. Retornamos, assim, à Divina Comédia, escrita pelo autor inteiramente em florentino, lançando a base para que o modelo de *Firenze* passasse a ser o modelo de todos. O pai da língua italiana apresentava ao mundo a sua descendência.

Mas, podemos nos perguntar: quais poderiam ser os motivos para que a obra pudesse ser aceita amplamente e pudesse se tornar, séculos adiante, a principal obra em língua italiana?

Em primeiro lugar, como demonstramos anteriormente, pelo fato de Dante ter feito uma muito avançada discussão linguística precedente à obra (ECO, 2011; VIVAI, 2009), expondo de maneira política, filosófica, linguística e racional os argumentos necessários a sua aceitação. Sua Comédia chegava em um ambiente que já poderia recebê-la, por entender sua importância.

Em segundo lugar, pelo fato de Dante estar, política e socialmente, em uma posição privilegiada.³⁴ Por ser um político e intelectual de sua época, estava inserido nos ambientes em que a obra poderia suscitar interesse, leitura e admiração. Mais do que isso, estava em um ambiente em que sua obra poderia circular – relembremos as dificuldades próprias da Idade Média para a circulação e difusão de conhecimento.

Em terceiro lugar, pela posição de Firenze. A cidade era, à época, um importante e prestigiado centro cultural, artístico e intelectual, possuindo significativa importância também nos aspectos políticos e econômicos.³⁵ Geograficamente, ainda, a Toscana – cuja capital era a cidade de *Firenze*, de onde deriva o seu vulgar florentino – estava centralmente localizada na região itálica. Portanto, Dante estava em um importante local, de onde suas ideias poderiam irradiar para outras regiões.

E, em quarto lugar, pela proximidade entre o latim e o florentino. Por serem línguas bastante próximas entre si, a aceitação do florentino – e não o bolonhês ou o siciliano, por exemplo, estaria mais facilitada, pela familiaridade que existia entre as duas línguas.³⁶

³² Ibidem. p. 156.

³³ Convém ressaltar que o autor afirma que existiriam “ao menos” quatorze falares, não reduzindo toda a diversidade linguística da região a tal número, mas afirmando que aqueles eram os falares que ele reconhecia no momento.

³⁴ GUIMARÃES, M. Op. Cit.

³⁵ GOMES, Andrea C. de S. et al. A história da língua italiana e sua escolha dentre tantas possibilidades. **Revista Linguagem**, v. 22, n. 1, 2015.

³⁶ SERIANNI, L. Op. Cit., p. 25-90.

Palavras finais

Expusemos brevemente algumas das características que permitiram que o florentino de Dante encontrasse o espaço necessário para que pudesse ser aceito como o vulgar geral dos falantes. De tal modo a Comédia e Dante foram importantes para a Itália que

Tão grandemente potencializaram a língua italiana que deixaram como herança aos escritores que vieram depois dele um instrumento que permitia falar de tudo, enquanto, como a havia recebido de seus predecessores, era capaz de falar apenas algumas coisas. Foi calculado que 90% do léxico fundamental do italiano em uso hoje (isto é, 90% das 2000 palavras mais frequentes, que constituem 90% daquilo que se diz, se lê ou se escreve todos os dias) estava já na comédia.³⁷

Concretizava-se na Comédia a proposta de Dante iniciada ainda em *Convivio*: a de um vulgar efetivamente italiano, aceito pelo povo, literário. Entretanto, não se poderia dizer do florentino de Dante que fosse realmente uma língua do povo, ao que retornaremos em condição oportuna.

O fato é que Dante abriu o caminho para que os vulgares fossem mais aceitos e comesçassem a fazer parte da vida política da época. Obviamente, com a primazia do florentino sobre os demais vulgares. Se antes ele era desvalorizado, agora começava a ser utilizado também por poetas. Se seu uso era restrito aos ambientes familiares e informais, agora passava às esferas da administração.

Entre o *trecento* e o *cinquecento*, além disso, os *ceti*³⁸ mais cultos, como é conhecido, começaram a usar sempre mais frequentemente nos escritos públicos e privados um idioma pan-italico, o florentino, nas formas fixadas por Dante, Petrarca e Boccaccio³⁹, enriquecidas depois, em ambientes humanísticos e de chancelaria, de elementos lexicais e estruturas sintáticas de direta derivação latina.⁴⁰

Assim, pouco a pouco, o florentino ganha espaço e vitalidade, resultado imediato dos esforços de Dante durante o *trecento*. “*Este vernáculo pertence a cada cidade italiana e a nenhuma delas*”,⁴¹ mas ainda assim é utilizado por cada vez mais pessoas. Tavani

³⁷ “ha talmente potenziato la giovane lingua italiana da lasciare in eredità agli scrittori che sono venuti dopo di lui uno strumento che permetteva di parlare di tutto, mentre, come l’aveva ricevuta lui dai predecessori, era capace di parlare solo di poche cose. È stato calcolato che il 90% del lessico fondamentale dell’italiano in uso oggi (cioè il 90% delle 2000 parole più frequenti, che a loro volta costituiscono il 90% di tutto ciò che si dice, si legge o si scrive ogni giorno) è già nella *Commedia*” (tradução nossa). Cf. TAVANI, G. Op. Cit.

³⁸ Palavra de difícil tradução, que pode ser entendida como o conjunto de pessoas que, de classe média e alta, são intelectuais e estão presentes nas discussões da “alta cultura”.

³⁹ Outros autores do *trecento*, com menor importância do que Dante, foram relevantes para o processo de criação do florentino, tal qual como aquele da Divina Comédia. Por adequação ao espaço e ao objetivo dessa pesquisa, não aprofundaremos a discussão sobre os *trecentisti maggiori* de que nos fala De Mauro. Cf. DE MAURO, 2011, p. 220.

⁴⁰ DE MAURO, T. Op. Cit., p. 22.

⁴¹ ECO, U. Op. Cit., p. 56.

demonstra como, em 1511, o *Cancioneiro Vaticano 3793*, o mais importante documento da poesia lírica italiana da época, já era reproduzido por monges copistas dando primazia ao Toscano, em detrimento do Siciliano: “*as composições sicilianas conservadas nesses códices são, sem exceções, inteiramente toscanizadas*”,⁴² isto é, vertidas em Toscano.

O quadro que traçamos demonstra a importância do *trecento*, século XIV, na constituição futura da língua italiana e na unificação do território. Com intensa atividade política e literária de diferentes intelectuais, com destaque maior para Dante, o período foi fundamental para os futuros rumos da nação. Compreender a época é, portanto, essencial para compreender a História da Língua Italiana.

⁴² TAVANI, G. Op. Cit., p. 112.

“INFIÉIS, INFELIZES E DESAFORTUNADOS”: ALGUMAS CONSIDERAÇÕES SOBRE OS JUDEUS NA PREGAÇÃO EXEGÉTICA DE CESÁRIO DE ARLES (502 - 542)

João Victor Machado da Silva¹ (UFRJ)

Introdução

A documentação relativa ao bispado de Cesário de Arles (502 - 542) já foi objeto de um grande número de estudos, tendo se tornado nas últimas décadas uma das principais referências para a análise da atuação episcopal e da pregação na região sul da Gália (atual *Provença*).² Apesar de já terem sido objeto de vários estudos historiográfico, consideramos que os escritos atribuídos ao bispo ainda preservam temas pouco ou não-explorados, sendo seus sermões exegéticos um exemplo claro disso: embora representem mais de um terço do *corpus* homilético do bispo (nº 81-186 em um *corpus* de cerca de 250 sermões),³ esses textos ainda não foram objeto de uma análise que se voltasse para sua especificidade.⁴

Assim, o que pretendemos apresentar neste trabalho é um breve panorama do contexto de atuação do bispo, traçar alguns apontamentos sobre o aporte conceitual de que nos servimos em nossa pesquisa, e por fim nos debruçarmos sobre os sermões exegéticos de Cesário – examinando como, nessa documentação, o bispo aborda a figura do “Judeu”. Nosso objetivo com isso é refletir sobre o papel desempenhado pela temática judaica em meio ao projeto de poder de Cesário – o qual, a nosso ver, caminha junto de um projeto de comunidade.

Contextualização

Segundo a narrativa inscrita em sua *vita*,⁵ Cesário teria nascido nos entornos da

¹ Graduando em História, bolsista PIBIC no Programa de Estudos Medievais (PEM-UFRJ), sob a orientação do Prof. Dr. Paulo Duarte Silva.

² Lisa Bailey, embora defenda que Cesário não deve ser tomado como representante da pregação gálica como um todo, reconhece a importância de seu amplo *corpus* documental. Cf. BAILEY, Lisa Kaaren. **Christianity's quiet success: the Eusebius Gallicanus collection and the power of the Church in Late Antique Gaul.** Notre Dame: University of Notre Dame, 2010. p. 25.

³ Nisto seguimos a numeração estabelecida por Germain Morin, responsável pela edição das obras de Cesário incluída na coleção *Corpus Christianorum*, que contém 238 sermões. Cf. CESÁRIO DE ARLES. Sermões. In: CAESARII ARELATENSIS. **Sermones: Corpus Chriianorum**, Ed. Germain Morin. Turnhout: Brepols, 1953. Serie Latina, v. 103-4; Segundo Conrad Leyser, o *corpus* estabelecido por Morin foi revisto e ampliado, chegando a ter cerca de 250 sermões. Cf. LEYSER, Conrad. The pure speech of Caesarius of Arles. In: _____. **Authority and asceticism from Augustine to Gregory the Great.** Oxford: Oxford University, 2000. p. 81-100. p. 81; Posto que ainda não tivemos acesso a tais adições, levamos em consideração aqui os sermões editados por Morin.

⁴ Lisa Bailey, em uma publicação recente (e portanto posterior à nossa apresentação), traçou algumas considerações sobre a pregação de Cesário. Cf. BAILEY, Lisa Kareen. Scripture in the sermons of Caesarius of Arles. **Early Medieval Europe**, v. 26, n. 1, p. 42-60, 2018; As contribuições da autora têm grande valor e contribuem para nossa reflexão, mas ainda não esgotam as possibilidades de análise do *corpus* cesariano.

⁵ Embora apresente o caráter apologetico e os *topoi* típicos do gênero hagiográfico, a vida de Cesário, em virtude da especificidade de sua composição, dá margem para um exame de alguns eventos da vida do bispo. Sua hagiografia foi composta por membros de seu *entourage* político-episcopal pouco tempo após sua morte (cerca de 7 anos). A obra foi supostamente encomendada por Cesária, a jovem, parente de Cesário (possivelmente sua sobrinha) e abadessa de um mosteiro fundado pelo mesmo. Para além disso, é possível cotejar a *vita* com outros documentos, como o epistolário e os sermões do bispo. Sobre a composição da *vita caesarii* e seu uso enquanto fonte documental, ver: KLINGSHIRN, William E. The life of Caesarius:

cidade de *Cabillonum* (atual *Chalons-sur-Saône*) em 472, ingressado no clero local em 487, e deixado a região para se instalar no mosteiro de Lérins em 489 – onde permaneceria por alguns anos (até ca. 495~9) antes de partir para Arles, onde se tornou bispo em 502, permanecendo no cargo até sua morte em 542.⁶

Assim, a atuação do bispo se insere no contexto da primeira metade do século VI – período posterior à desagregação da estrutura administrativa do Império Romano no Ocidente. O território da Gália seria então disputado por diferentes grupos germânicos⁷ – especificamente burgúndios, francos, ostrogodos e visigodos. Consequência da luta entre esses grupos, as transformações do mapa político da região condicionavam a capacidade do bispo em exercer sua influência, dentro e fora de sua diocese. A própria trajetória de Cesário é ilustrativa desse processo: nascido em território burgúndio, torna-se bispo de uma cidade que é dominada primeiro por visigodos, em seguida por ostrogodos, e por fim pelos francos.

Tendo em vista essa configuração política, enxergamos Cesário como membro de um *establishment* sob pressão. Na ausência de um poder centralizado no qual se escorar, as bases da autoridade do bispo se encontram fragilizadas: dependeriam de sua capacidade em se articular junto às diferentes lideranças germânicas que dominam sua região em momentos distintos ao longo de sua carreira, lidar com as tensões no interior de sua comunidade, e de fazer frente à oposição de facções episcopais rivais.

É sob esta ótica que analisamos a abordagem predical de Cesário sobre os “judeus”, buscando investigar de que maneira a condenação a esse grupo se encaixa no projeto de poder do bispo. Antes, porém, de examinar sua pregação anti-judaica, faremos alguns apontamentos sobre o aporte conceitual em que nos apoiamos.⁸

introduction. In: _____. **The life, testament and letters of Caesarius of Arles**: translated texts for historians. Edição William E. Klingshirn. Liverpool: Liverpool University, 1994. p. 1-8.

⁶ É importante apontar que a narrativa da *vita caesarii* segue o percurso típico daquilo que foi alcunhado pela historiografia como o “monge-bispo”. A passagem pelo ambiente monástico funciona aqui como um ponto intermediário em uma trajetória “quase-genérica” que pode ser dividida em três passos: formação aristocrática, “abandono do mundo” (pela via do ascetismo) e subsequente “retorno ao mundo” na qualidade de clérigo ou bispo. Cf. RAPP, Claudia. *Ascetic authority*. In: _____. **Holy bishops in Late Antiquity**: the nature of christian leadership in an age of transition. California: University of California, 2005. p. 100-152. p. 133. Assim, cabe indicar que a *vita caesarii* replica as trajetórias de outros monges-bispos lerinenses, como Honorato e Hilário de Arles. Cf. SILVA, Paulo Duarte. **Pregação e poder no ocidente**: as festas cristãs nos séculos V-VI (440-543). Rio de Janeiro: Autografia, 2017. p. 131-132. A passagem de Cesário por Lérins é importante na medida em que constitui a base de seu ideal de autoridade e de sua rede de relações político-episcopais. Cf. KLINGSHIRN, William E. **Caesarius of Arles**: the making of a christian community in Late Antique Gaul. Cambridge: Cambridge University, 1994. p. 20, 22.

⁷ Compreendemos que o uso do termo “germânico” é preferível em nosso estudo, uma vez que deixa de lado a conotação pejorativa implicada no uso da palavra “bárbaro” ao se aludir aos grupos em questão. Contudo, reconhecemos as insuficiências dessa terminologia, uma vez que o rótulo de “germânico” pode ocultar a grande heterogeneidade das populações a que se refere. Para um exemplo da opção contrária, cf: CRUZ, Marcus. Gregório de Tours e Jordanês: a construção da memória dos ‘bárbaros’ no VI século. **Acta Scientiarum**, Maringá, v. 36, n. 1, p. 13-27, 2014. p. 14.

⁸ Apresentar a trajetória de Cesário em detalhes não é nosso objetivo neste trabalho. Para mais detalhes sobre a vida e o episcopado do bispo, Cf: KLINGSHIRN, Op. Cit. Para um exame das relações políticas e episcopais em sua *vita*, cf: SILVA, Paulo D. Laços eclesiais, políticos e familiares na *Vita Caesarii*. **Medievalis**, Rio de Janeiro, v. 4, p. 1-14, 2016. A respeito das vicissitudes na organização política da Gália e seus impactos na atuação de Cesário, cf: LÖHR, Winrich. *Western Christianities*. In: CASIDAY, Augustine; NORRIS, Frederick W. (Ed.). **The Cambridge History of Christianity**: Constantine to c. 600. Cambridge: Cambridge University, 2008, p. 9-51.

Apontamentos conceituais

Em nossa pesquisa julgamos traçar uma distinção entre três termos que frequentemente se confundem: pregação, sermão e homilia. Em termos simples, pode-se dizer: a) que a pregação é o ato de dirigir-se verbalmente a uma audiência com um discurso catequético ou admoestatório, que pode ou não ser baseado nas escrituras cristãs; b) que um sermão é a materialização textual de um tal discurso, cuja composição pode ser anterior ou posterior à pregação; c) que a homilia é um tipo específico de sermão – aquilo que chamamos até aqui de “sermão exegético” –, voltado para a explicação de passagens bíblicas, verso por verso ou frase por frase.⁹

Essa delimitação é útil tanto para definir nosso escopo de análise quanto para indicar uma questão central em nossa pesquisa: consideramos que as homilias de Cesário se voltam para a catequese, de forma mais ampla, e que uma parcela delas (aquela sobre a qual nos concentramos, que diz respeito aos textos veterotestamentários) remete ao contexto da Quaresma, em particular.¹⁰ Trabalhamos com a perspectiva de que nesse período do ano litúrgico, imediatamente anterior à Páscoa, dava-se destaque para a preparação de catecúmenos para o batismo. Em razão disso observamos em nossa documentação a tentativa do bispo em exercer seu poder no âmbito da comunidade,¹¹ o que nos leva a adotar como aporte teórico as noções de *estabelecidos e outsiders* do sociólogo Norbert Elias (em trabalho conjunto com John Scotson). Com o risco de parecermos esquemáticos, propomos a seguir um breve resumo da relação *estabelecidos-outsideers*, tal como a aplicamos em nossa pesquisa.

Segundo a proposta de Elias, a relação entre *estabelecidos e outsiders* pode ser lida como uma relação de poder cujos elementos basilares são: 1) a atribuição de características humanas superiores pelo grupo estabelecido aos seus membros; 2) a exclusão dos membros do outro grupo do contato social não-profissional; 3) a criação de um tabu em torno do contato de membros do grupo dominante com os outsiders, o qual é mantido através de mecanismos de controle social (sendo a fofoca um exemplo).¹²

A posição de dominância do *establishment* se estabelece através de um monopólio do acesso às posições com alto potencial de poder (que reserva para seus membros), o que colabora para reforçar a coesão interna do grupo e aumentar seu diferencial de poder em relação aos *outsiders*. Em essência, todas as dinâmicas entre *estabelecidos e outsiders* são embates para modificar o equilíbrio do poder: o lado dominado exerce pressão para reduzir os diferenciais de poder, enquanto o lado dominante age em prol da preservação ou aumento dos mesmos.¹³

No entanto, para o funcionamento dessa relação é importante que o *establishment*

⁹ Para esta definição nos apoiamos em: HALL, Thomas N. The early medieval sermon. In: KIENZLE, Beverly (Ed.). **The Sermon**. (Typologie des Sources du Moyen Age Occidental, 81-83). Turnhout: Brepols, 2000. p. 203-69 *apud* MUESSIG, Carolyn. Sermon, Preacher and society in the middle ages. **Journal of Medieval History**, Amsterdã, v. 28, p. 73-91, 2002, p. 77.

¹⁰ SILVA, P. D. Op. Cit., p. 217.

¹¹ Ao dizer que o bispo busca “exercer seu poder no âmbito da comunidade” nos referimos, sim, à comunidade da cidade de Arles, mas também a outras comunidades cristãs (e, conseqüentemente, frente a outras lideranças cristãs). Seus homiliários, afinal, são compostos com o fim de serem disseminados em outras dioceses. Cf. HEIJMANS, M. Césaire d’Arles, un évêque et sa ville. **Revue d’histoire de l’Église de France**, v. 87, n. 1, p. 5-25, 2001. p. 20.

¹² ELIAS, Norbert; SCOTSON, John L. **Os estabelecidos e os outsiders**: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000. p. 20.

¹³ *Ibidem*. p. 36-37.

conceba sua superioridade como algo natural, uma graça divina – e não como fruto de sua posição vantajosa em um jogo de poder. Em razão disso, o grupo *estabelecido* atribui a si mesmo um “carisma grupal” característico, no qual todos seus membros têm participação.¹⁴ O preço pago pela participação neste carisma é a submissão às normas do grupo, a sujeição da conduta à padrões específicos de controle das pulsões.¹⁵

Os *outsiders*, por sua vez, são vistos pelo grupo dominante como anômicos – opostos à ordem –, e o contato social com eles ameaça as defesas do *establishment* contra o desrespeito às suas normas e tabus. Decorre disto o que Elias coloca como o medo, em meio ao grupo dominante, de uma “*infecção anômica*” cujo resultado seria a erosão do senso de superioridade que norteia o grupo. Assim, o contato de integrantes do grupo estabelecido com os *outsiders* gera a suspeita de anomia, sujeitando o membro “transgressor” ao risco de perder acesso ao “carisma grupal” que compartilha com seus pares.¹⁶

Como dito acima, nos valemos desse referencial teórico para pensar a atuação de Cesário no sentido de construir e conservar uma comunidade cristã, cujo contraponto se localiza na comunidade judaica. Enxergamos essa oposição como parte de um duplo processo de apropriação e distinção, sobre o qual discorreremos a seguir.

Os judeus nas homilias de Cesário

Antes de passar à análise das homilias em si, convém indicar alguns elementos relativos à dinâmica das relações entre cristãos e judeus na cidade de Arles. A primeira coisa a se destacar é que há indícios da presença efetiva de uma população judaica em Arles, cujo assentamento remetia provavelmente ao período de governo romano.¹⁷ Concordando com Klingshirn, argumentamos que essa população não se encontrava à parte, mas sim inserida na comunidade arlesiana – representando, portanto, uma ameaça concreta ao projeto de construção comunitária do bispo.¹⁸

O segundo elemento a ressaltar, que funciona de certa forma como um contraponto ao primeiro, é que aquilo que lemos nas homilias de Cesário não representa “o judeu como ele é”, mas sim o judeu como o cristão o teme.¹⁹ Com isso, queremos dizer que os textos que estudamos não buscam descrever os judeus presentes na cidade de Arles, que as condenações apresentadas se baseiam em modelos bíblicos e patrísticos – atacando assim um judeu “retórico”. Dito isso, consideramos que não é preciso tomar o binômio

¹⁴ O que não implica dizer que todos os membros do *establishment* estão em pé de igualdade. O grau de acesso a esse “carisma grupal” varia de membro para membro -- sendo os membros mais “ilustres” da comunidade reconhecidos e valorizados como tais. Em outras palavras, pode-se falar de “um grupo estabelecido maior, do qual se destaca uma camada dirigente menor.” Cf. ELIAS, N.; SCOTSON, J. L. Op. Cit., p. 204. Em nosso estudo, Cesário pode ser visto como parte dessa minoria dirigente no interior do *establishment*, gozando portanto de um maior volume de “carisma”.

¹⁵ Ibidem. p. 26.

¹⁶ Idem.

¹⁷ TOCH, Michael. The Jews in Europe. In: FOURACRE, Paul (Ed.). **The new Cambridge Medieval History: Volume I c.500 - 700**. Cambridge: Cambridge University, 2005. p. 547-570. p. 553.

¹⁸ Um dos argumentos centrais levantados pelo autor ao defender essa posição remete à narrativa da *Vita Caesarii*, que, ao descrever o cerco de Arles em 506, descreve os judeus como uma comunidade organizada de quem se esperava o cumprimento dos mesmos deveres cívicos (ao menos no que tange à defesa da cidade). Cf. KLINGSHIRN, **Caesarius of Arles...** Op. Cit., p. 180-181.

¹⁹ STROUMSA, Guy G. Religious dynamics between Christians and Jews in Late Antiquity. In: CASIDAY, A.; NORRIS, F. W. (Ed.). **The Cambridge History of Christianity: Constantine to c. 600**. Cambridge: Cambridge University, 2008. p. 151-172. p. 152.

realidade-retórica como uma barreira, caso se analise a documentação em questão como parte de um instrumental de estigmatização – o que permite inferir que a condenação do “judeu imaginário” tem o potencial de influenciar a dinâmica social, e consequentemente causar impactos nos “judeus reais”.

Ainda concordando com Klingshirn, defendemos que a pregação de Cesário não objetivava a conversão de judeus, por mais que essa pudesse ser vista como algo positivo.²⁰ Como as homilias em questão remetem ao contexto da catequese – e portanto da preparação de novos membros para a comunidade cristã – pode-se considerar que qualquer judeu ali presente já estaria em vias de se tornar cristão.²¹ Eventuais esforços no sentido de converter judeus se dariam de maneira indireta – pelo incentivo à memorização das lições, que poderiam ser transmitidas aos vizinhos (dentre os quais haveriam judeus).²²

A perspectiva que adotamos ao abordar a documentação aqui analisada é, como dito acima, a de um duplo esforço de *apropriação* e *diferenciação*: apropriação das escrituras judaicas para fins cristãos, e diferenciação entre cristãos e judeus, visando-se limitar possíveis influências do judaísmo sobre a comunidade cristã. Esse processo pode ser percebido através da análise de algumas das homilias em questão:

Tenho frequentemente vos admoestado, amados, de que nas lições que são lidas na Igreja nestes dias devem atentar não apenas ao que sabemos ser denotado pelas letras, mas, removendo-lhes o véu, devem devotamente buscar o espírito vivificante. Assim, de fato, o Apóstolo diz: ‘Porque a letra mata, mas o espírito vivifica.’ [2Co. 3.6] **Os desafortunados judeus e os ainda mais desafortunados heréticos, enquanto apenas procuram pelo som das letras, permanecem mortos sem seu espírito vivificante.** (sc. 83.1, tradução e grifo nossos)²³

Neste trecho enxergamos o uso do “judeu” como um artifício catequético -- no sentido de afirmar que o sentido do texto bíblico não é evidente, sendo preciso interpretá-lo – e de afirmação do poder episcopal, uma vez que o bispo se coloca como o único intérprete legítimo das escrituras. O cristão é posto como intrinsecamente superior, pois apenas ele tem acesso ao dito “espírito vivificante” – só ele é agraciado pelo favor divino. Simultaneamente opera-se uma inferiorização do *outsider* judaico: o “desafortunado” judeu não é sequer capaz de entender os textos que lhe foram legados, estão portanto “mortos” por dentro. Tal esforço de *apropriação* passa reiteradamente pela desqualificação da leitura judaica dos textos em questão, o que se elabora na forma de uma retórica substitucionista, tal como se pode ver no sermão a seguir:

²⁰ KLINGSHIRN, *Caesarius of Arles...* Op. Cit., p. 178-179.

²¹ Ibidem.

²² Ibidem.

²³ *I have frequently admonished your charity, dearly beloved, that in the lessons which are in church these days you should not only pay attention to what we know is meant by the letter, but removing the veil of the letter should devoutly seek the life-giving spirit. Thus, indeed, the Apostle says: ‘The letter kills, but the spirit gives life.’ The unfortunate Jews and still more unfortunate heretics, while they only look to the sound of the letter, thus remain dead without its vivifying spirit. Cf. CESÁRIO DE ARLES, Sermões. In: Caesarius of Arles. **Sermons:** Fathers of the Church. Edition Mary M. Mueller. Washington: Catholic University of America, 1964. V. 47. p. 11.*

De fato, irmãos, todas estas coisas que são lidas no Velho Testamento, caso estivermos dispostos a aceitá-las apenas de acordo com a letra, nos trarão pouco ou nenhum lucro para a alma. [...] Entretanto, irmãos, seguindo o abençoado Apóstolo Paulo, devemos acreditar que **todas as coisas que foram escritas para os judeus “lhes aconteceram para nosso exemplo” [1Co. 10:11], mas em realidade foram cumpridas em nós.** (sc. 85.1, tradução e grifo nossos)²⁴

O ponto central em nossa análise deste trecho está em destacar a importância dessa passagem da 1ª epístola de Paulo aos coríntios, que funciona, a nosso ver, como um dos pilares centrais da exegese de Cesário, que valoriza a leitura alegórica das escrituras, e desqualifica a interpretação “literal” que os judeus fazem das mesmas. Vê-se também o modo como os textos de origem judaica são apropriados no *corpus* veterotestamentário, removendo-lhes o caráter judaico através de prefigurações -- a busca de referências ao cristianismo nos escritos anteriores a Cristo. A centralidade das epístolas paulinas para a prédica anti-judaica se insere em nosso conjunto de hipóteses, as quais pretendemos pôr à prova, nas próximas etapas de nossa pesquisa, através de uma comparação mais extensiva das homilias do bispo arlesiano com as obras de outras autoridades patrísticas.

Mas tal movimento de apropriação é acompanhado por um esforço em diferenciar cristãos de judeus, recorrendo-se ao uso de comparações e valorações opostas, tal como podemos observar em outra das homilias do bispo:

Um homem cujos olhos corpóreos são aflitos por uma inflamação não podem olhar para o brilho do sol. Similarmente, **a sinagoga, que teve os olhos de seu coração cheios de ciúmes e inveja contra nosso Senhor e Salvador**, como que com fluidos venenosos, não podia contemplar o esplendor de Cristo que é “o sol da justiça” [...] A mesma luz que ilumina os olhos do coração de todos os cristãos também cega os dos **infelizes judeus**. A mesma coisa inspira alegria em algumas pessoas e causa tortura em outras; verdadeiramente, **a luz de Cristo traz alegria para os cristãos devotos mas traz punição para os infieis judeus.** (sc. 104.1, tradução e grifo nossos)²⁵

Neste último excerto enxergamos um esforço de diferenciação com base no sagrado, que promove um senso de que o cristão é humanamente superior ao judeu, uma vez que Deus teria posto de lado estes últimos e passado a favorecer os cristãos – a lógica substitucionista mencionada acima. Recorre-se à imagem do judeu como “cego”, o que reforça a noção de incapacidade.

²⁴ *Indeed, brethren, all these things which are read in the Old Testament, if we are willing to accept them only according to the letter, will bring us little or no profit of soul. [...] However, brethren, following the blessed Apostle Paul, we should believe that all things which were written for the Jews “happened to them as a type,” but in reality were fulfilled for us. Cf. Ibidem. p. 20.*

²⁵ *A man whose bodily eyes are afflicted with inflammation cannot look at the brightness of the sun. Similarly, the synagogue which had the eyes of its heart filled with jealousy and envy against our Lord and Savior as with poisonous fluids, could not gaze upon the splendor of Christ who is ‘the sun of justice.’ [...] The same light which illuminates the eyes of the heart for all Christians also blinds them for the unhappy Jews. One and the same thing inspires joy in some people and causes torture to others; for truly the light of Christ brings joy to devout Christians but carries punishment for the unfaithful Jews. Cf. Ibidem. p. 114.*

O esforço em definir cristãos e judeus como fundamentalmente desiguais em valor, pode ser visto como uma tentativa de manutenção do carisma grupal cristão – um movimento no sentido de garantir que o catecúmeno reconhecesse a pretensa superioridade humana dos cristãos, a desejasse, e que para ter acesso a ela estivesse disposto a sujeitar-se às normas do grupo. Afinal, em uma relação organizada nesses termos, reconhecer o diferencial de poder colabora para reforçá-lo. Argumentamos que a noção de inferioridade judaica serviria como uma barreira para a influência de costumes judaicos – como uma defesa contra uma potencial “infecção anômica” gerada pelo contato social entre os membros das duas religiões.

Conclusões parciais

Uma vez que, como dito acima, as homilias que estudamos dizem respeito ao período quaresmal – momento central para a manutenção da comunidade cristã, no qual se privilegia a preparação de novos membros para o batismo –, as enxergamos como parte de um amplo esforço de apropriação dos textos judaicos, assim como de desqualificação do judaísmo como religião “atrasada”.

Em relação ao projeto de comunidade do bispo Cesário de Arles, argumentamos que, tendo-se em vista a relação de tais homilias com a catequese, as mesmas se inserem em um contexto de abertura para entrada de novos membros no *establishment* cristão – o que implica em medidas para a conservação do carisma grupal, como o reforço das distinções entre cristãos e judeus, assim como restrições para o contato social entre os dois.

JOANA D'ARC (1412-1431): O ÚLTIMO PERSONAGEM MEDIEVAL. ETNICIDADE E TERRITÓRIO E A CONSTRUÇÃO DA NAÇÃO

Karine Goulart de Almeida (UERJ/FFP)

O presente trabalho, sobre a construção da imagem de Joana d'Arc como a promotora da nação francesa, visa articular História e Geografia através dos conceitos transversais de nação, território e etnicidade, uma vez que a heroína é apontada pelos historiadores, na herança da historiografia romântica do século XIX, como a base do sentimento nacional francês, ou seja, como a formadora do território nacional e da monarquia francesa.

Na obra monumental “Histoire de France”,¹ de Jules Michelet (1798-1874) Joana d'Arc se propagou de modo singular, os capítulos referentes à mesma se transformaram em livro, extraído do volume V de Histoire de France (1841), o que a consagrou como um dos personagens mais emblemáticos da história ocidental.

Joana d'Arc nasceu em Domremy, ducado de Bar, imbricado em um território de diversas suseranias,² provavelmente no ano de 1412, na pequena cidade pertencente à Lorena,³ nordeste da França, esta região encontra-se na fronteira com a Alemanha, o que dificultou os processos de cunho unificador devido a conflitos existentes entre os povos/grupos étnicos que habitavam esse território. Segundo o Processo,⁴ para Joana, a região de Lorena pertencia à França (ou ao que representava a França no século XV, o domínio da dinastia Valois (1328-1589) o que para sua época era um pensamento extremamente precoce. De fato as rivalidades regionais e juntam as rivalidades de casas aristocráticas como a rivalidade entre Armangacs, fiéis aos franceses e os Borguinhões, aliados dos ingleses. Para Michelet, Lorena deu a França o maior presente que se poderia ofertar, deu à França, Joana d'Arc.

Quando comparou Joana aos heróis e guerreiros que lutavam pela França, Michelet afirmou:

Na França só existe um santo, La Pucelle. Uma moça das fronteiras de Lorena e da Champanhe, uma pobre camponesa, Joana d'Arc, fez mais que isso: ela regenerou a moralidade nacional, nela apareceu pela primeira vez, a grande imagem do povo, sob uma forma virginal e pura. Para ela, a Lorena encontrava-se ligada a França.

Joana era a quarta filha de humildes camponeses pertencentes à aldeia de Domremy, atualmente em homenagem a Joana, o singelo local recebeu o nome de Domremy, La Pucelle. Sua família era muito religiosa e Joana passou boa parte da sua infância na capela de Santa Catarina, uma das vozes que costumava ouvir e afirmava ser

¹ *Histoire de France*, foi publicada na França ao longo do século XIX, entre 1833 e 1867 obra indispensável para a compreensão da narrativa historiográfica do século XIX.

² O Duque presta homenagem ao rei francês desde 1301.

³ A região de Lorena, atualmente pertencente à França, sofreu domínio direto de Gauleses e Burgúndios durante muitos séculos, deste modo transitou entre o limite francês e alemão até seu estabelecimento no período histórico referente a Idade Média. Domremy, é uma aldeia do departamento de Vosges, NE, da França, se localiza as margens do rio Meuse, atualmente chamado de Domremy, La Pucelle, homenagem a Joana d'Arc.

⁴ DUBY, Georges; DUBY, Andrée, **Les Procès de Jeanne d'Arc**. Paris: Folio Histoire, 1973.

sua protetora.

Metade do território francês estava dominado pelos ingleses, era a da Guerra dos Cem Anos. Foi no início de sua adolescência que Joana começou a escutar as vozes que se apresentaram a ela como São Miguel Arcanjo, Santa Catarina de Alexandria e Santa Margarida de Antioquia, respectivamente, Joana afirmou através de documentos, que só identificou os personagens que com ela conversavam quando entrou na segunda fase de sua adolescência. Desta forma fez uma promessa a essas vozes. Em resposta a pergunta de um inquisidor no seu julgamento, em 1431, ela afirmou “A primeira vez que ouvi a voz, prometi conservar minha virgindade pelo tempo que provesse a Deus, eu tinha então 13 anos mais ou menos”⁵ Com o passar do tempo às vozes foram se tornando mais fortes dando início as ordens a Joana, o principal objetivo era ir ao encontro do delfim, Carlos VII (1403-1461).

Quando chega a cidade, sua fama de donzela prometida já havia se espalhado (existia uma profecia que dizia que uma donzela francesa, oriunda de Lorena, iria salvar a França dos ingleses). O delfim, duvidando da honestidade de Joana e de seus reais interesses, troca de lugar com um de seus homens, colocando-o em seu trono e passando-se, então, por um dos serventes do banquete. Joana, para surpresa de todos vai em direção ao delfim, reconhecendo-o. Ela ainda passou por algumas outras provas, como o teste de virgindade, um tribunal organizado pelo clérigo e a prova de que ela seria a enviada por Deus. Joana segue para diversas missões, assumindo o cargo de General do Exército francês e pouco a pouco vai conquistando vitórias e devolvendo a soberania ao exército.

Carlos VII, percebendo que Joana queria continuar com os trabalhos em campo de batalha (afinal ele foi coroado, mas o reino ainda não estava unificado) este juntamente com os borgonheses (parte da França aliada à Inglaterra) armam a captura de Joana, assim em 1430, na cidade de Compiègne, ela foi levada a uma torre onde foi vendida aos ingleses posteriormente. Em 1430, Joana passa por uma série de torturas onde permaneceu cativa dia após dia a uma bola de ferro pelos pés e algema nas mãos.

Em 1431 inicia-se o falso tribunal de Joana, onde há uma política de condenação estipulada pelos ingleses e pelos traidores franceses. Seu julgamento começou no dia 21 de fevereiro de 1431. Quando o julgamento se encaminha para o fim, Joana, sofrendo forte pressão dos sacerdotes e extremamente cansada, cede à armadilha destes e abjura suas vozes, assinando um papel do qual ela desconhecia o conteúdo, e recebe a punição de ficar retida aos ingleses até o final de sua vida, tendo direito apenas a comer pão e água.

Sendo assim, Joana recebe mais uma vez as vozes, elas afirmaram que ela não deveria temer ao julgamento dos homens e sim continuar firme em seus projetos, inclusive mantendo a roupa masculina, neste momento ela decide voltar atrás e é condenada a fogueira, ela ainda afirmou aos inquisidores durante o processo que: “Considera-se meu juiz! Pense bem no que realmente é, pois em verdade fui enviada por Deus e você está correndo um grande perigo.”⁷

O processo e a condenação de Joana são considerados um dos mais cruéis e injustos da história, ela não teve direito a condenação civil, pois foi levada diretamente a fogueira. No dia 30 de maio de 1431, na praça do Mercado Velho, em Rouen, na França, seu corpo queimou por mais de 30 minutos quando ela finalmente sucumbiu. Por motivo de caridade os inquisidores tinham costume de afastar um pouco a fogueira para que o

⁵ Frase de Joana d’Arc, atestada pela veracidade dos documentos de seus processos de condenação e anulação de condenação.

condenado não tivesse seu corpo dilacerado pelo fogo, Joana não obteve essa caridade, a madeira seca e altura da estaca não permitiam tamanha benevolência. Os registros nos revelam que quem estava na praça não aguentando tanto sofrimento, chorou, outros desmaiaram, mas esses registros também nos dizem que após o fogo cessar foi constatado que o coração de Joana não queimou e era possível observar suas vísceras, assustados os ingleses ordenaram que o mesmo fosse dilacerado e os restos mortais de Joana jogados no rio Sena. O corpo de Joana ainda ficou exposto durante oito dias, para que não restasse dúvida de sua sobrevivência, por fim, segundo Michelet os próprios ingleses confessaram: “Nós matamos uma Santa”⁶ A Condenação de Joana d’Arc foi lida em alto e bom tom perante os que assistiam seu martírio no Mercado Velho, na Praça de Rouen.⁷

Após alguns anos de sua morte e o término do conflito com vitória francesa, Joana d’Arc foi postumamente levada a novo julgamento. Logo que a cidade de Rouen foi retomada aos franceses e que os registros do julgamento de Joana ficaram disponíveis, começou-se a trabalhar para conseguir a anulação do mesmo. O Inquisidor-Geral Jean Brehal e a mãe de Joana, Isabelle Romée, envolveram-se em um forte movimento que concederia a Joana um novo julgamento.

A apelação formal teve início em novembro de 1455, com uma grande gama de universidades que incluiu clérigos de toda a Europa que estudaram o processo judicial padrão e um grupo de teólogos que analisou o depoimento de 115 testemunhas. Foi elaborada então uma síntese derradeira por Brehal, em Junho de 1456, que descreve Joana como uma mártir e implica o falecido bispo Pierre Cauchon em heresia, por ter condenado uma mulher inocente em busca de uma vingança secular. Em 7 de julho de 1456, o tribunal declarou Joana d’Arc inocente, livre das acusações impostas e seu processo considerado nulo, inválido e inexistente. Ordenaram também que se levantassem cruzeiros por toda a França em homenagem a sua memória.

Etnicidade, território e Nação. A Joana d’Arc de Jules Michelet, a mãe da nação francesa e a construção do território.

Nos últimos anos a questão sobre a formação do Estado-Nação se tornou um grande tema historiográfico. É consenso entre os historiadores que o Estado-Nação se consolida no século XIX. Eric Hobsbawn afirma que estudar a história dos últimos séculos sem a palavra “nação” se torna algo preponderantemente vago, pois este conceito passa a representar um movimento responsável por um direcionamento de ideias. O nacionalismo, outro termo importante, radicalizado no nacionalismo-étnico, foi classificado como princípio que sustenta uma unidade política e nacional que deve

⁶ Relato de Joana d’Arc retirado do documento de seu processo de condenação, 1431

⁷ “Que a mulher comumente chamada de Jeanne La Pucelle... será denunciada e declarada feiticeira, adivinha, pseudoprofeta, invocadora de maus espíritos, conspiradora, supersticiosa, implicada na prática de magia e afeita a ela, teimosa quanto à fé católica, cismática quanto ao artigo Unam Sanctam, etc, e, em diversos outros artigos de nossa fé, cética e extraviada, sacrílega, idólatra, apóstata, execrável e maligna, blasfema em relação a Deus e Seus santos, escandalosa, sediciosa, perturbadora da paz, incitadora da guerra, cruelmente ávida de sangue humano, incitando o derramamento do sangue dos homens, completa e vergonhosamente abandonado as decências próprias de seu sexo, e tendo imodestamente adotado o traje e o status de um soldado; por isso e por outras coisas abomináveis a Deus e aos homens, traidora das leis divinas e naturais e da disciplina da Igreja, sedutora de príncipes e do povo, tendo, em desprezo e desdém a Deus, consentido em ser venerada e adorada, dando as mãos e a roupa para serem beijadas, herege ou, de qualquer modo, veementemente suspeita de heresia, por isso ela será punida e corrigida de acordo com as leis divinas e canônicas... Cf. WEST, Vita Sackville. **Saint Joan of Arc.** [s.l.: s.n.], 1936.

confluir para o interesse comum dos membros de uma nação.⁸ No caso da França, o conceito de nação e de identidade nacional se constrói na narrativa dos historiadores românticos e seus *heróis nacionais* que aparecem nos momentos de grandes conflitos territoriais, no caso a Guerra dos Cem Anos e Joana d'Arc. De acordo com Michelet foi através dos conflitos com a Inglaterra que a França se descobriu, ele afirmou que os grandes heróis franceses são os que se levantaram contra a Inglaterra. Para ele, a Inglaterra é um império e a França uma pessoa, é a França, o país do mundo onde a nacionalidade, ou a personalidade nacional mais se aproxima da personalidade individual e identifica a importância da Inglaterra para a consolidação do sentimento francês, afinal a morte de Joana ainda pesa sobre os ombros ingleses.

A luta contra a Inglaterra prestou a França um imenso serviço. Ela confirmou, definiu sua nacionalidade. Á força de unir-se contra o inimigo as províncias acharam-se um povo. Foi vendo de perto os ingleses que elas sentiram que eram a França. Acontece com as nações como com o indivíduo, ele conhece e distingue sua personalidade pela resistência do que não é ela, ele percebe o eu pelo não-eu.

Era essa unidade que Joana buscava a, identidade, que de acordo com o historiador argentino Leon Pomer implica o conceito de nação:

A nação é uma forma particular de agrupamento humano e, ao mesmo tempo, uma forma muito própria de pensar esse agrupamento, por parte dos homens que o compõem. Nem todo agrupamento humano é uma nação. Não o é uma tribo, nem o foram os impérios Inca e Romano. Na nação os homens podem professar uma ou mais religiões, falar uma ou mais línguas, reconhecer-se como diferentes em vários aspectos. Mas há algo em que coincidem: identificar-se, acima de suas particularidades e sem prejuízo de que estas particularidades continuem existindo, como membros de uma identidade superior, a identidade nacional.⁹

O que Joana precisava fazer era “criar” a identidade nacional e assim estabelecer o território francês. Alcançando esses objetivos a França se tornaria o que ela e o povo francês tanto desejavam um país livre. O território é peça fundamental para o estabelecimento da identidade nacional de qualquer nação e o geógrafo Claude Raffestin afirmou que: “A ocupação do território é vista como algo gerador de raízes e identidades: um grupo não pode mais ser compreendido sem o seu território.”¹⁰

Em última instância, o conceito de nação, fundamentado em um território e em sentimento comuns implica também o conceito de etnicidade, que pode significar um grupo de indivíduos que se identifica pela nação, pela língua, pela cultura, etc. Há várias formas de se pensar a etnicidade segundo as diferentes disciplinas sociais. Assim, em outro momento, na continuidade da nossa pesquisa, buscaremos compreender como a imagem de Joana foi sendo construída em relação à sua própria historicidade, pensando

⁸ HOBBSBAWN, Eric J. **Nações e Nacionalismo desde 1780**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

⁹ POMER, Leon. **O surgimento das nações**. 7. ed. São Paulo: Atual, 1994.

¹⁰ RAFFESTIN, Claude. **Pour une Géographie du Pouvoir**. Paris: LITEC, 1980.

as diferentes formas de identidade regional e étnica, pois a região é de fronteiras históricas, composta por uma diversidade vários grupos linguísticos, cuja fidelidade política é flutuante, como mencionamos a rivalidade entre Armagnacs e Bourguinhões, ou seja, as ideias de território e grupos étnicos no século XV durante a Guerra dos Cem Anos (1337-1453).

Em uma análise romântica antes de qualquer coisa é necessário pensar que a França deve a Joana a própria existência, ser uma pátria. Esta é a primeira a cogitar uma questão tão complexa e despertar no espírito dos franceses essa necessidade. O que se deve ter sempre em memória é que na falta da palavra apropriada Joana entregou aos franceses o próprio sangue, o coração, a pátria. Do coração de uma mulher é que nasceu a noção de unificação.

Segundo Jacques Le Goff, para Michelet, Joana foi além da representação perfeita da Idade Média, ela foi à representação do maravilhoso:

A virgem das batalhas, por quem os cavaleiros clamavam e que julgavam esta no alto, estava na Terra... E onde? Ah, maravilha! Estava naquilo que se desprezava naquilo que parecia mais humilde, estava numa criança, na simples rapariga do campo, no pobre povo da França... Porque houve um povo, houve uma França... Esta última filha do passado que foi também a primeira no tempo que começava. Surgiram nela ao mesmo tempo a Virgem... e a Pátria.¹¹

E fecha sua análise entregando a ela o posto de mãe da nação:

Mas Joana é, em definitivo e, sobretudo mais do que o povo ou a nação: é a mulher. Devemos ver ainda, nela, outra coisa: a paixão da virgem o martírio da Pureza... O salvador da França tinha de ser uma mulher. A própria França era mulher... No entanto Joana d'Arc marca o fim da Idade Média. Produz-se outra aparição maravilhosa, a nação, a pátria.¹²

O historiador deixou dois recados para uma reflexão primorosa de seus futuros estudiosos. Uma direcionada a Idade Média: “O espetáculo é divino quando, no cadafalso, a criança, abandonada e só, contra o sacerdote rei e a mortífera Igreja, mantém em plena fogueira a sua Igreja interior e voa dizendo “As minhas vozes” E outra para os seus compatriotas franceses: “Recordemo-nos sempre, franceses, que nossa pátria nasceu do coração de uma mulher, de sua ternura e de suas lágrimas, do sangue que ela verteu por nós”.¹³

Joana d’Arc e a batalha de representações hoje

A França vivenciou no ano de 2016 umas das disputas presidenciais mais acirradas dos últimos tempos e a figura de Joana foi o grande alvo das campanhas. Discussões

¹¹ LE GOFF, Jacques. As idades médias de Michelet. In: LE GOFF, Jacques. **Por um novo conceito de Idade Média**: tempo, cultura e trabalho no Ocidente. Lisboa: Estampa, 1979.

¹² Ibidem.

¹³ MICHELET, Jules. **Joana d’Arc**. São Paulo: Hedra, 2007. (1. ed. 1841).

calorosas em frente à estátua da personagem na Praça das Pirâmides renderam olhares do mundo inteiro. (A existência de estátuas homenageando a donzela pelas cidades francesas representam a importância que o personagem traz a memória da nação.) Sendo assim, as principais podem ser encontradas em Rouen, Orleans e Paris, o monumento na Praça das Pirâmides, em Paris é um dos pontos turísticos mais visitados da França.

As feministas se mostraram presentes argumentando ser Joana o nome de grande ícone das mulheres em todos os tempos, sendo a personagem a pioneira em muitos avanços conquistados pelas mulheres, como exemplo, o uso de roupa considerada masculina até alguns anos atrás. Na disputa direta pela presidência da república Marine Le Pen, da direita e Emmanuel Macron de centro protagonizaram um verdadeiro duelo pela memória da donzela.

Para Marine Le Pen, Joana é a heroína da França e de sua vida.¹⁴ Com a figura de Joana presente em praticamente todos os seus discursos sua campanha trouxe como lema principal: “Oui, à la France avec Jeanne!”. Le Pen visita mensalmente a principal estátua de Joana e deposita flores a seus pés em respeito, admiração e amor a guerreira. Emmanuel Macron afirmou ser “Joana d’Arc não é uma figura ancestral e pré-moderna do nacionalismo mais rançoso, mas um emblema da audácia na hora de questionar a ordem estabelecida e da unidade em um momento decisivo para a nação” Retirado do Blog Oficial de Emmanuel Macron.¹⁵

França e Inglaterra ainda... o anel da donzela

Durante uma das batalhas mais importantes da “Guerra dos Cem Anos”, Joana foi ferida gravemente entre o peitoral e o ombro caindo do alto de uma escada, está permaneceu agonizando por alguns minutos junto ao chão. Seu pajem afirmou serem esses dez minutos que se seguiram os mais importantes da história da nação francesa, pois foram nesses dez minutos que essa história foi decidida. Percebendo que Joana caía ao chão, soldados ingleses e franceses travaram uma luta corpo a corpo para definir na ponta da espada quem ficava com a donzela, naquele momento Joana era a própria França, quem ficasse com ela, ficava com a França. Se a Inglaterra tivesse obtido Joana naquele momento, Carlos VII teria fugido e entregado a França de bandeja para os ingleses e atualmente a França seria uma província inglesa além mancha, mas como todos sabem quem ficou com a França ou Joana, foi à França.

O duelo por Joana não se findou nesta batalha, Joana continua ser disputada. No seu julgamento ela afirmou que queria ver novamente seu anel,(Segundo os historiadores, Joana possuía um anel, que deixa dúvida sobre quem o deu de presente a ela, podendo ter sido um presente de seu pai ou sua avó. A donzela sempre estava acompanhada do anel e o beijava antes de cada batalha, segundo os relatos o povo que residia nos locais de passagem de Joana também o beijava quando conseguiam se aproximar da donzela.) que se não pudesse ser entregue a ela que fosse entregue a Igreja ou a França, a Inglaterra não atendeu ao pedido e guardou nas relíquias inglesas o valioso objeto da donzela. Anos após a rainha Vitória apaixonada por Joana, pediu para que pintasse um quadro da menina francesa em sua sala principal e querendo atender ao

¹⁴ O nome de sua filha mais velha, Jehanne.

¹⁵ Sua esposa declarou que muitas vezes precisa pedir amigos que controlem o atual presidente, pois pensa ele ser a própria Joana d’Arc.

pedido de sua heroína ordenou que o anel fosse devolvido a França, a Inglaterra não atendeu ao pedido.

Em 2016/2017 a disputa continua... A Inglaterra resolveu por fim, leiloar o anel para que algum inglês pudesse expor em sua casa como recordação, mas para a surpresa, um francês arrematou o precioso objeto e a lembrança de Joana voltou para casa, o anel foi entregue ao museu para que ali possa permanecer como recordação a todos os franceses. (O anel de Joana d'Arc está exposto no museu de Puy de Fou, na França e foi arrematado pelo valor de 337.000 euros. A relíquia entregue a Joana no dia de sua primeira comunhão retornou a sua pátria.) O problema é que a Inglaterra não aceitou e exigiu que o anel retornasse ao país, afirmando que o objeto foi retirado do território de modo inválido. A França retrucou afirmando que não entregariam Joana d'Arc mais uma vez a Inglaterra, lembrando que uma parte dos franceses aliados à Inglaterra entregou Joana para ser julgada e condenada por eles, e disse mais... Se eles querem tanto o anel que façam uma guerra, afinal a França ainda não engoliu a morte de Joana, são 586 anos entalados na garganta.

A concepção sobre Joana em relação à França e à Inglaterra sofreu grande mudança ao longo dos séculos, a comparação entre os dois países e como estes observam a donzela é instigante. Como países eles aparentam ser o oposto um do outro, com objetivos, culturas e costumes totalmente diferentes. (França e Inglaterra se tornaram aliados ao longo de conflitos territoriais, mas as divergências entre os mesmos perduram até os dias atuais.

A Inglaterra em sua dominação do mundo com seu caráter amplamente marítimo e a França com seu caráter dedicado ao mundo das ideias e pensamentos, jamais poderiam compartilhar um território comum sendo dois em um. Em suas construções apresentam semelhanças, são os pioneiros no desenvolvimento europeu.

Uma análise comparativa das duas nações tendo como objeto principal a vida de Joana é uma demonstração de como a construção da história medieval no século XIX pode perpetuar seus feitos e pairar sobre a sociedade atual de forma vibrante e singular.

A LEGENDA ÁUREA E SUA TRAJETÓRIA EM DISCUSSÃO

Laís Luz de Carvalho (PEM/UFRJ)

A Legenda Áurea é uma compilação de vidas de santos e festas litúrgicas produzida na segunda metade do século XIII, pelo frade dominicano Jacopo de Varazze. No presente texto, pretendemos explicar algumas conclusões parciais frutos de nossa pesquisa de Iniciação Científica. Focalizamos aqui o processo de elaboração da Legenda Áurea, seus usos e alcances, assim como as principais discussões sobre o legendário. Para este fim, entendemos ser fundamental investigar quem foi o dominicano Jacopo de Varazze, o autor da obra. Se faz válido, ainda, trazer uma breve revisão bibliográfica sobre os estudos realizados a partir da obra, mapeando as temáticas sobre as quais os estudiosos brasileiros têm se dedicado nos últimos anos.¹

A Legenda Áurea e Jacopo de Varazze

Esta compilação, inicialmente chamada de *Legenda sanctorum* ou *Hystoria Lombardica*, ficou conhecida somente mais tarde pelo título Legenda Áurea. O próprio nome indica o sucesso rápido da obra, pois Legenda significa aquilo que deve ser lido, e Áurea remete ao valor das mensagens contidas no texto religioso.² Já é consenso para a historiografia que a obra foi escrita por volta de 1260.³ Ela teria sido escrita por Jacopo ao longo de sua vida, e teria sofrido diversas alterações, tanto por ele quanto por compiladores.⁴ Esta característica do legendário faz com que haja dificuldade em estabelecer uma versão “original” da obra, visto que ela foi se modificando e se difundindo com bastante eficácia, desde o período medieval.

Estabeleceu-se na historiografia uma polêmica, em relação ao posto de Jacopo Varazze frente a obra: teria sido o dominicano compilador ou autor? Por um lado, o medievalista francês Alain Boureau enquadra Jacopo de Varazze na categoria de compilador, ainda que reconheça que o trabalho de interferência em textos antigos pode vir a ser considerado em termos de autoria. Boureau ressaltou ainda que não havia nada de pejorativo em ser compilador na Idade Média, pois pouco importava a questão da originalidade. A estudiosa Barbara Fleith também considerou Jacopo como compilador. Por outro lado, Le Goff trata o dominicano como autor.⁵ A historiadora Néri de Almeida defende que, por mais que ele tenha copiado boa parte dos textos que lhe serviram de fontes, a própria organização da obra como um todo ganha outros significados, tornando-se produto autoral.⁶ A Legenda Áurea apresenta uma lógica interna quando mostra certos perfis de santidade em detrimento de outros, e quando é organizada de acordo com a ordem do calendário litúrgico. Nesta discussão, portanto, nos posicionamos a favor de que

¹ Trataremos aqui exclusivamente das pesquisas desenvolvidas a âmbito de pós-graduação no Brasil.

² AMARAL, Clínio de Oliveira; RANGEL, João Guilherme Lisboa. A circulação da Legenda Aurea em Portugal: estudo de caso da hagiografia do D. Fernando. **Revista Eletrônica Mirabilia**, n. 24, p. 49-70, 2017.

³ FORTES, Carolina Coelho. A *Legenda Aurea*: datação, edições, destinatários e modelo de santidade. In: TEIXEIRA, Igor Salomão (Org.). **História e Historiografia sobre a Hagiografia Medieval**. São Leopoldo: Oikos, 2014.

⁴ LE GOFF, Jacques. **Em busca do Tempo Sagrado**: Tiago de Varazze e a Lenda dourada. Tradução Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014. p. 14-15.

⁵ Ibidem.

⁶ ALMEIDA, Néri de Barros. Palavra de púlpito e erudição no século XIII. A Legenda aurea de Jacopo de Varazze. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 22, n. 43, 2002. p. 71.

Jacopo foi mesmo autor.

Para entendermos um pouco mais sobre esta obra, deteremo-nos agora na biografia do autor. Jacopo de Varazze nasceu entre 1226 e 1230. Não se sabe ao certo o local de nascimento, mas hoje acredita-se que tenha sido em Gênova, e sua família seja proveniente de Varazze.⁷ No ano de 1244, Jacopo ingressou na jovem Ordem Dominicana.⁸ Tal ordem nascera em um momento de revitalização das cidades, quando a reforma religiosa passou a aprofundar os contornos da religião oficial, fazendo pulular as vertentes acusadas de serem desviantes. A partir de 1255, o frade escreveu diversos sermões,⁹ nos quais aparecia a preocupação com o crescimento dos movimentos considerados heterodoxos pela Igreja Romana, especialmente dos cátaros. Estes textos serviam de auxílio a membros da Ordem no combate aos movimentos heréticos.¹⁰ No ano de 1258, Jacopo fora eleito prior de Gênova. Nesse momento, algumas vertentes acusadas de heréticas ganhavam força na região.¹¹ Em 1277 Jacopo decidiu por deixar o cargo, o qual retomaria somente em 1281. Ele ainda fora eleito arcebispo de Gênova, exercendo o cargo a partir 1292 até sua morte, em 1298.

A Legenda Áurea é bem conhecida devido aos artifícios didáticos que apresenta. Todo o texto é repleto de milagres que apelam à emoção, esquematizações explicativas, argumentos bem claros e enumerados de forma didática, e narrativas curtas e fáceis de memorizar, conhecidas hoje como *exempla*.¹² Embora tenha sido redigido em latim, os estudiosos acreditam que o material tenha tido um público alvo mais amplo do que o próprio clero. Hoje, fala-se que os consumidores diretos dos textos eram os clérigos, sobretudo os pregadores que encontravam na obra vastos materiais de consulta para a confecção de sermões.¹³ Todavia, havia um outro público, que consistia nos ouvintes dos sermões, os leigos. A Legenda Áurea também podia ser lida por laicos letrados em suas práticas devocionais, graças ao grande número de seus manuscritos traduzidos para línguas vernáculas. Portanto, este material serviu à Ordem Dominicana na medida em que fazia propaganda a favor da doutrina ortodoxa cristã, e que condenava os heterodoxos.

A Ordem dos Pregadores, a qual pertencia Jacopo de Varazze, dedicou-se a dois pilares fundamentais: o estudo e a pregação.¹⁴ A Legenda Áurea pode ser apontada como um material em que convergem ambas as práticas. Era voltada ao estudo, especialmente do pregador. Desta maneira, Jacopo teria intentado produzir um material consistente e didático voltado para os frades, que por sua vez se dedicariam ao ofício da pregação para

⁷ LE GOFF, Jacques. Tiago de Varazze em seu tempo. In: _____. **Em busca do tempo sagrado: Tiago de Varazze e a Lenda dourada**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014. p. 21.

⁸ A Ordem dos Irmãos Pregadores – que ficaria conhecida como Ordem Dominicana –, foi oficialmente reconhecida no ano de 1216.

⁹ São estes: *Sermones de omnibus sanctis, Sermones quadragesimales, Sermones de omnibus Evangeliiis domenicalibus e Liber Marialis*.

¹⁰ FALCI, Priscila Gonzalez. **Os martírios na construção de santidades genderificadas: uma análise comparativa dos relatos da Legenda Áurea**. 2008. Dissertação (Mestrado em História Comparada) – Programa de Pós-Graduação em História Comparada, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008. p. 38.

¹¹ De acordo com Fortes, ganhavam destaque neste contexto as seitas heréticas dos valdenses, e sobretudo dos cátaros.

¹² SCHMITT, Jean-Claude. **Os vivos e os mortos na sociedade medieval**. Tradução Maria Lucia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. p. 145.

¹³ FORTES, C. C. Op. Cit., p. 35.

¹⁴ TEIXEIRA, Igor Salomão. **A encruzilhada das ideias: aproximações entre a Legenda Áurea (Jacopo de Varazze) e a Suma Teológica (Tomás de Aquino)**. 2007. 166f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2007. p. 13.

difundir a doutrina entre os cidadãos. O dominicano com frequência invocava em seu texto as autoridades da Igreja Romana, o que em grande medida possibilitou o tom de veracidade diante dos que se serviram da obra. A *Legenda Áurea* reflete as intencionalidades de Jacopo de Varazze, e da Ordem Dominicana. É possível observar diversas passagens voltadas ao combate às heresias, e justamente esse combate é feito pela ordem referida, sobretudo por meio da pregação. Pode-se observar também um posicionamento a favor do Papado e contra as autoridades seculares, muitas vezes apontadas como inimigas da Igreja, permeando a obra.

Estudos sobre o legendário

Feitas as observações gerais sobre a *Legenda Áurea* e alguns apontamentos biográficos sobre Jacopo de Varazze, buscaremos, a partir de agora, traçar um panorama dos estudos que vêm sendo desenvolvidos no Brasil a nível de pós-graduação, tendo como fonte de análise a referida obra.

Seguindo a ordem cronológica de realização dos trabalhos, começamos pela historiadora Néri De Barros Almeida, que foi a primeira a escrever uma tese sobre a *Legenda Áurea* no Brasil em 1998.¹⁵ A pesquisa desenvolveu-se em torno das temáticas recorrentes escolhidas por Jacopo para tratar da santidade. A autora defendeu que temas como martírio, milagre, magia, sexualidade, e alimentação são categorias que organizam-se no legendário em torno do tema da morte. A autora destacou ainda que a prática de culto aos santos combinava herança folclórica e valores religiosos eruditos, ambos conflitantes entre si.

Carolina Coelho Fortes em sua dissertação de mestrado defendida em 2003, dedicou-se ao perfil de santidade feminina.¹⁶ A autora defendeu que os atributos dados às santas na *Legenda Áurea* eram em peso qualidades entendidas como masculinas. Debruçando-se sobre as vidas de Maria e Madalena, sob a perspectiva de gênero, Fortes buscou compreender a maneira em que se constrói o feminino e o masculino, um em relação ao outro. A historiadora concluiu que as santas deveriam ser castas e piedosas, mas isso não era o suficiente para que fossem dignas de veneração. Acreditava-se que o masculino continha as virtudes cristãs mais elevadas, e por isso as santas da *Legenda Áurea* são viris, evitando as “armadilhas da feminilidade” para se preocuparem mais com os valores espirituais.

Iara D’Assunção pesquisou no mestrado, concluído em 2004, sobre a terminologia do parentesco na *Legenda Áurea*.¹⁷ Segundo a autora, cada termo estudado possuía um correspondente espiritual, ou modelos ideais baseados na moralidade cristã. O texto teria como finalidade cristianizar seus leitores e ouvintes. O parentesco foi uma das esferas sobre as quais a Igreja manteve certo controle. Neste sentido, as normas de parentesco relacionavam-se estreitamente à moralidade cristã, e o controle sobre tais relações passou a ser mais viável por meio da prática da confissão. As pregações refletiam o

¹⁵ ALMEIDA, Néri de Barros. **Cristianização dos mortos**: a mensagem evangelizadora da *Legenda aurea* de Jacopo de Varazze. 1998. 517f. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 1998.

¹⁶ FORTES, Carolina Coelho. **Os Atributos Masculinos das Santas na *Legenda Áurea***: Os casos de Maria e Madalena. 2003. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2003.

¹⁷ D’ASSUNÇÃO, Iara. **A terminologia do parentesco na *Legenda áurea***. 2004. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, São Paulo, 2004.

resultado das confissões, e possibilitavam as perseguições daqueles que não se adequavam aos preceitos cristãos.

Igor Salomão Teixeira, em sua pesquisa de mestrado defendida em 2007, comparou a *Legenda Áurea* à *Suma Teológica* de Tomás de Aquino.¹⁸ Destacando as práticas principais que nortearam a atuação dominicana – o estudo e a pregação –, o autor buscou delinear as aproximações entre as duas obras. Teixeira tentou desconstruir as oposições que colocavam Tomás como teólogo e Jacopo como pregador, como se as atuações fossem pólos estanques. O autor buscou também relativizar o binômio arcaico/moderno para qualificar respectivamente a *Legenda Áurea* e a *Suma Teológica*, considerando que Jacopo de Varazze e Tomás de Aquino tem em comum o pertencimento à Ordem Dominicana, e reconhecem a tradição como autoridade.

Priscila Gonzalez Falci, em sua dissertação de mestrado concluída em 2008, estudou as relações entre as identidades de gênero e as de santidade na *Legenda Áurea*.¹⁹ A dissertação abordou hagiografias de personagens de distintas posições sociais. No entanto, as mulheres mártires são enquadradas de acordo com sua relação com personagens masculinos, podendo ser mãe, viúva, solteira, etc. A santidade feminina é demonstrada a partir da perspectiva sexual. Geralmente mantendo a virgindade e tornando-se merecedoras do martírio, as santas parecem lutar contra sua própria natureza feminina, considerada fraca frente aos pecados da carne. Nos relatos dos homens, o corpo também aparece nas relações de poder, mas como símbolo das vitórias do cristianismo.

Tereza Renata Silva Rocha investigou, em sua pesquisa de mestrado concluída em 2011, as percepções acerca do mal pela ótica dominicana.²⁰ O diabo, utilizando-se do disfarce e da astúcia, incita os homens a pecar. O mal é uma força externa ao homem, e cabe ao homem aceitar ou rechaçar o pecado, exercendo seu livre arbítrio. Dá-se a ênfase na tríade: arrependimento, confissão e perdão. Para a autora, o discurso dominicano salienta que mesmo que o homem tenha caído no erro, basta que se volte à Igreja para alcançar a salvação.

Já no doutorado finalizado em 2015, Tereza Rocha analisou as iconografias e seu poder de persuasão na versão francesa da *Legenda Áurea*.²¹ Segundo a autora, as ilustrações do legendário buscam provocar no espectador sentimentos conhecidos, pois a arte refletiria a religiosidade dos fiéis. As imagens representam dramáticos embates entre o bem e o mal, buscando atingir a persuasão, como se a cena estivesse acontecendo diante dos olhos do público. Estas imagens refletiam as tensões vividas pelos homens medievais, preocupados com a salvação. Os demônios destacam-se não pela sua periculosidade, pois sempre são derrotados diante dos representantes de Deus, mas eles reforçam o papel da Igreja como mediadora da salvação.

André Cândido da Silva, em sua dissertação de mestrado defendida em 2015,

¹⁸ TEIXEIRA, I. S. Op. Cit.

¹⁹ FALCI, P. G. Op. Cit.

²⁰ ROCHA, Tereza Renata Silva. **As criaturas do mal na hagiografia dominicana**: uma pedagogia de século XIII. 2011. 211f. Dissertação (Mestrado em História) – Departamento de História, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2011.

²¹ Idem. **Ver para Crer**: Imagem e Persuasão nos manuscritos da *Légende dorée* (Jean de Vignay, séculos XIV-XV). 2015. 390f. Tese (Doutorado em História) – Departamento de História, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2015.

realizou uma análise do perfil de santidade feminina predominante no legendário.²² De acordo com o autor, na *Legenda Áurea*²³ apenas 30 legendas do total de 175 foram dedicadas às santas. Estas poderiam ser mulheres comuns, virgens, casadas, prostitutas, peregrinas e mártires. Ele concluiu, no entanto, que Jacopo teve preferência pelas vidas de santas virgens. O autor defendeu que essas mulheres hagiografadas serviram de modelo de conduta para a sociedade, abdicando da sexualidade, da feminilidade e de tudo que as pudesse associar ao pecado.

João Guilherme Lisbôa Rangel em sua dissertação de mestrado defendida em 2016, analisou os casos de heresias na *Legenda Áurea*.²⁴ O autor visou demonstrar que o tema não é de pouca importância no legendário. Ele preocupou-se em investigar como as heresias apareciam na obra, como eram nomeadas, quais os conteúdos doutrinários e a relação com o tempo em que a documentação foi escrita. Ele defendeu que a predominância de mártires no legendário funcionava como uma relação de similaridade com a atuação dos frades dominicanos, já que estes pregavam constantemente, seja com a vida ou com a morte.

Considerações parciais

A *Legenda Áurea* foi um legendário concebido no interior da Ordem Dominicana. Seu público pretendido abarcou desde os clérigos que utilizavam-se do material para compor seus sermões, até o público citadino expectador da pregação. A obra obteve um rápido e expressivo alcance espacial. Jacopo de Varazze, o autor, foi um frade bastante preocupado com a prédica, e isto se reflete no legendário. Há uma forte campanha contra as vertentes acusadas pela Igreja Romana de heréticas, e contra as autoridades seculares.

Como apontado aqui, diversos estudos sobre a *Legenda Áurea* têm sido realizados no Brasil nas universidades a nível de pós-graduação, em variados campos da pesquisa em história. Tivemos contato com trabalhos realizados no âmbito de história cultural, de gênero, das mulheres, da história comparada, e ainda restam novas possibilidades para enveredar em novas áreas de conhecimento.

²² SILVA, André Cândido da. **Legenda Áurea, de Jacopo de Varazze**: representações do feminino. 2015. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal da Grande Dourados, Mato Grosso do Sul. 2015.

²³ André Silva trabalhou com a edição traduzida para o português por Franco Jr. Cf. JACOPO DE VARAZZE. **Legenda Áurea**: Vidas de Santos. Tradução Hilário Franco Júnior. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2003.

²⁴ RANGEL, João Guilherme Lisbôa. **Pregação e História**: os casos de heresia na *Legenda Áurea* (c. 1270-1298). 2016. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ, 2016.

AS VIRTUDES DO REI CAVALEIRO NO LIVRO DOS FEITOS DE D. JAIME I DE ARAGÃO: DO CASTELO DE MONZÓN À CONQUISTA DE MAIORCA (1214-1231)

Lucas Augusto Tavares da Silva (UFPR/NEMED)

Jaime I de Aragão nasceu no ano de 1208 em Montpellier, na França, fruto do matrimônio de Pedro II, o Católico (1193-1213) e Maria de Montpellier (1182-1213). Com a morte de seu pai na Batalha de Muret, já explicada no capítulo anterior, em 1213, Jaime ficou sob os cuidados de Simon de Montford, como honra a um acordo firmado entre este e seu pai. Deste modo, de acordo com Jaime I:

Passado o tempo de nosso nascimento, Dom Simon de Montford, que tinha as terras de Carcassone, de Béziers e de Tolosa, as quais ele tinha ganhado do rei da França, quis ter o amor de nosso pai e pediu-lhe que nos entregasse a ele, para que ele nos educasse. E ele confiou tanto nele e em seu amor que nos entregou a ele para nos nutrir.¹

Jaime permaneceu sob a tutela de Simon de Montford até 1214, quando o papa Inocêncio III interveio junto ao conde e recomendou que o herdeiro do trono de Aragão fosse entregue aos seus súditos, sendo que neste mesmo ano de 1214, Jaime foi jurado como rei aos seis anos de idade nas Cortes Gerais de Lérida:

E tiveram outro conselho: que em nosso nome e com um novo selo que mandariam fazer, ordenariam uma corte de catalães e aragoneses em Lérida, na qual também iriam o arcebispo, os bispos, abades, ricos-homens de cada um dos reinos e de cada cidade, e dez homens com a autoridade dos outros para fazer o que fosse necessário. E todos vieram no dia da corte, exceto Dom Fernando e o conde Dom Sancho, pois tinham a esperança que cada um fosse rei. Ali todos juraram que guardariam nosso corpo, nossos membros e nossa terra, e que nos guardariam de todas as coisas e de todos.²

Jurado como rei, Jaime I inicia então sua formação cavaleiresca sob a tutela dos templários, no Castelo de Monzón em Aragão, até o ano de 1217, sendo que “durante este período, o tio-avô de Jaime, o conde Sancho Raimundo, presidiu um conselho formado por aragoneses e catalães que tinha a função de administrar os assuntos públicos nos primeiros anos do reinado de Jaime”.³ Deste modo, somente a partir de 1217 Jaime I passa a lidar efetivamente com assuntos concernentes à sua posição como rei de Aragão, aconselhado por um séquito de nobres aragoneses.

Dentre todas as realizações e conquistas empreendidas por Jaime I de Aragão

¹ ARAGÃO, Jaume de. **Livro dos Feitos**. Tradução de Luciano José Vianna e Ricardo da Costa. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência “Raimundo Lúlio” (Ramon Llull), 2010. p. 32.

² *Ibidem*. p. 37.

³ VIANNA, Luciano José. A Reconquista no Livro dos Feitos (c. 1252-1274) de Jaime I (1208-1276) o Conquistador. In: SEMANA DE ESTUDOS MEDIEVAIS, 6., 2005, Rio de Janeiro. **Atas...** Rio de Janeiro: Programa de Estudos Medievais, 2007, p. 448.

durante seu reinado, o “Livro dos Feitos”⁴ assumiu um papel de suma importância na vida do rei, sendo que o principal objetivo de sua redação, segundo o próprio Jaime I, foi

[...] para que os homens conhecessem e soubessem como passamos esta vida mortal e o que nós fizemos com a ajuda do Senhor Poderoso, que é a verdadeira Trindade, deixamos este livro como memória para aqueles que desejam ouvir as graças que Nosso Senhor nos fez e para dar exemplo a todos os outros homens do mundo para que façam o que nós fizemos: colocar sua fé nesse Senhor que é tão poderoso.⁵

A partir deste trecho da obra, percebemos que Jaime I destinou o “Livro dos Feitos” para servir como memória de suas realizações, fazendo com que seus feitos rompessem a barreira do tempo e servissem de “exemplo” para a posteridade, sendo que a obra “[...] oferece uma visão contemporânea dos fatos, onde Jaume narrou os acontecimentos do seu reinado, época de luta contra os muçulmanos”.⁶ Neste mesmo trecho também podemos notar a alusão à fé católica, pois “em um ambiente feudal, providencialista, cavaleiresco e guerreiro, Jaume não podia deixar de citar suas relações com Deus, seu senhor feudal por excelência”.⁷

No campo da produção historiográfica ibérica no contexto medieval europeu, o “Livro dos Feitos de D. Jaime I de Aragão” também assumiu um papel de suma importância, representando uma ruptura com as obras literárias compostas anteriormente, pois

Antes do século XIII, as obras históricas compostas no território catalão eram escritas em latim e consistiam em breves anotações sobre os acontecimentos históricos. Posteriormente, recolheram também alguns fatos relacionados à monarquia francesa ou aos condados catalães. Entretanto, ao largo do século XIII, a produção literária vernacular tomou força e foram compostas crônicas sobre os fatos históricos mais recentes, utilizando a experiência dos escritores ou mesmo os fatos vividos pelos próprios cronistas. Foi assim que surgiram as *Quatro Grandes Crônicas* da literatura catalã, que formam um *corpus* historiográfico dos séculos XIII e XIV. A primeira delas é o *Llibre del Fets*.⁸

Com relação ao período em que a obra foi composta existem diversas teorias. Algumas defendem que a obra foi composta durante a realização dos feitos narrados, outras, em contrapartida, sustentam a ideia de que a mesma foi totalmente redigida no fim de sua vida. Em suma,

⁴ Cabe destacar que esta obra não foi escrita pelo próprio Jaime I, mas sim narrada por ele com o objetivo de que seus feitos perpassassem o seu reinado.

⁵ ARAGÃO, J. Op. Cit., p. 26.

⁶ COSTA, Ricardo da; VIANNA, Luciano José. A obra. In: JAUME DE ARAGÃO. **Livro dos Feitos do rei D. Jaime I (1252-1274)**. Tradução Luciano José Vianna e Ricardo da Costa. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência “Raimundo Lúlio”, 2010. p. 17.

⁷ Ibidem.

⁸ Ibidem. p. 16.

Quanto à datação da obra existem várias interpretações. Lluís Nicolau D' Olwer afirma que o *Llibre del Fets* foi composto em dois momentos: um em Játiva, em 1244, e outro em Barcelona, em 1274. Recentemente surgiram outras propostas para a redação do *Llibre del Fets*. Stefano Maria Cingolani, Josep Maria Pujol e Albert Soler Llopart defendem a que composição ocorreu durante os últimos anos de vida de Jaume I, período em que o rei já detinha uma notável reflexão sobre seus atos passados.⁹

Deste modo, o “Livro dos Feitos de D. Jaime I de Aragão” constitui-se como uma grande contribuição ao campo historiográfico medieval tornando-se, deste modo, uma importante fonte para estudos que contemplem temas relativos ao Medievo europeu e, principalmente, ibérico, pois “[...] o leitor verá surgir os *tipos* medievais, da mulher ao cavaleiro, do burguês ao papa, e, principalmente, dos muçulmanos”.¹⁰ Assim, esta célebre obra representou um marco fundamental na produção literária ibérica e, também, da vida e do reinado de Jaime I, pois sendo um “rei *Conquistador* a viver na fronteira do mundo cristão, Jaume recordou, na medida em que sua boa memória o permitiu, todos os partícipes da aventura de sua vida”.¹¹

Ao longo da narrativa do Livro dos Feitos é perceptível a intenção de Jaime I em apresentar elementos que o caracterizaram como um “rei cavaleiro”.

Os eventos que fizeram parte de sua formação cavaleiresca, assim como a conquista de virtudes que o caracterizariam como tal foram destacadas pelo rei em suas memórias, sendo que “pela leitura do Livro dos Feitos identificamos três momentos importantes para a formação de Jaime como um rei cavaleiro, onde o mesmo passara por uma aprendizagem no mundo das armas”.¹²

Como já foi dito anteriormente, no início de sua vida, Jaime I permaneceu sob a tutela do conde Simon de Montford, como resultado de um acordo firmado entre este e seu pai Pedro o Católico. Nesta condição, Jaime I cresceu sob um ambiente cavaleiresco, fortemente marcado pela guerra contra os cátaros, sendo este o primeiro momento de sua vida em que teve contato com um contexto marcado pela presença de elementos da cavalaria.

Deste modo, a iniciação de Jaime I no mundo da cavalaria se deu ainda nos primeiros anos de sua vida, pois

O limiar da vida. Era a idade correta para aprender a ser cavaleiro, aprender o que significava esse ofício, entender a mentalidade cavaleiresca. Ao repetir um velho provérbio carolíngio, Marc Bloch nos contou que isso era fato: “aquele que, sem saber montar a cavalo, ficou na escola até aos doze anos, só serve para ser padre”. Pode soar estranho às nossas mentes contemporâneas, mas tal atitude era corrente naquela sociedade. Foi provavelmente durante estes anos que Jaime recebeu sua educação cavaleiresca. Sua iniciação nas armas e a aprendizagem da

⁹ COSTA, R.; VIANNA, L. J. Op. Cit., p. 18.

¹⁰ Ibidem.

¹¹ Ibidem.

¹² VIANNA, Luciano José. Rei natural, rei feudal, rei cavaleiro: os primeiros anos do rei Jaime I, o Conquistador. *Revista de linguas y literaturas catalana, gallega y vasca*, v. 14, 2010. p. 127.

função da cavalaria se processou durante os anos iniciais de sua vida.¹³

Após retornar aos seus súditos e ser jurado rei nas Cortes Gerais de Lérida, já explicada anteriormente, Jaime I inicia, formalmente, sua formação cavaleiresca sob a tutela dos templários no Castelo de Monzón, sendo este o segundo momento de sua formação como cavaleiro. Deste modo,

[...] podemos conjecturar que, devido a sua educação templária, Jaime fora iniciado definitivamente no ofício de cavaleiro, o qual, nas palavras de Ramon Llul, ajudaria a manter e defender a santa fé católica. Foi então entre os cavaleiros do Templo que o rei iniciou sua aprendizagem no mundo das armas, a qual devia começar desde muito cedo. Além disso, provavelmente fora entre esses mesmos cavaleiros que Jaime aprendeu suas primeiras competências gráficas, como ler e escrever um pouco de latim, base de qualquer educação naquela época.¹⁴

Ao deixar o Castelo de Monzón e retornar aos súditos, Jaime I passou pela cerimônia que o consagrava como cavaleiro, o dia da sua “Cavalaria”, que o rei fez questão de destacar em sua narrativa: “Nossa cavalaria aconteceu em Santa Maria de Horta, em Tarragona. Ouvida a missa do Espírito Santo, cingimos a espada que tomamos do altar. Podíamos ter então doze anos completos, entrando no décimo terceiro ano”.¹⁵

Esta cerimônia oficialmente consagrou Jaime como um “rei cavaleiro”, porém, a partir de então, era necessário que o rei demonstrasse virtudes que o caracterizassem como um cavaleiro, lidando com os problemas de seu reino com coragem e justiça. Este seria o terceiro momento de sua formação como cavaleiro. Deste modo,

Foi dentro desse contexto que ele se formou como cavaleiro, que lutou e adquiriu experiência nas armas, que se preparou para a conquista de Maiorca; a qual acreditava que conquistara com a ajuda de Deus, legitimando-se, dessa forma, diante de sua nobreza e como continuador de sua linhagem.¹⁶

A partir de então, percebemos que Jaime I começa a relembrar em sua narrativa fatos em que demonstrou suas virtudes como um “rei cavaleiro”.

Em uma das passagens de sua narrativa, logo após ser armado cavaleiro, o rei não hesitou em relembrar um fato envolvendo a condessa de Urgel, que veio em seu apelo para que fosse reconhecida como filha do conde D. Ermengol e herdeira de suas terras:

¹³ VIANNA, Luciano José. **Pelos Céus e pela Terra: a conquista de Maiorca como legitimidade do rei Jaime I, o Conquistador (1208-1276)**. 2009. Dissertação (Mestrado) – Curso de História Social das Relações Políticas, Centro de Ciências Humanas e Naturais, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2009. p. 51.

¹⁴ Ibidem. p. 129.

¹⁵ ARAGÃO, J. Op. Cit., p. 46.

¹⁶ VIANNA, L. J. Op. Cit., p. 53.

E fizeram mostrar isso a ela, e ela nos disse como viera a nosso pedido, porque sabia, e assim diziam as gentes, que em nós encontraria justiça e mercê. Assim, ela veio a nós porque estava recebendo injúria em nossa terra, e que toda a terra sabia que ela era filha do conde de Urgel, Dom Ermengol, e que aquele condado pertencia mais a ela que a qualquer outro, porque ela era sua filha e ele não tivera mais nenhum filho ou filha a não ser ela. Assim, ela nos clamava amor e misericórdia para que nós devolvêssemos seu direito, pois se não fosse por nós ela não poderia tê-lo de nenhum outro homem do mundo.¹⁷

Analisando esta passagem, percebemos claramente que o rei já começa a apresentar suas virtudes como um rei cavaleiro, neste caso, a justiça.

É neste mesmo contexto que tem início as discussões e preparações para a campanha contra a ilha de Maiorca, primeiro feito militar de Jaime I que seria fundamental para a construção de sua legitimidade como rei, assim como de suas virtudes como cavaleiro. Assim, o rei lembra que:

Dom Pedro Martel, cidadão de Barcelona que sabia muito sobre o mar, convidou a nós e a todos aqueles nobres que estavam conosco. Quando estávamos no fim da comida, levantaram-se palavras entre eles. Perguntaram a Dom Pedro Martel, capitão de galés, que terra era Maiorca e quanto aquele reino tinha de extensão. Dom Pedro Martel respondeu que poderia dizer novidades, pois já estivera lá uma ou duas vezes. Ele calculava que a ilha de Maiorca tinha cerca de trezentas milhas de diâmetro, que Minorca era oposta à Sardenha, ilha que recebia o vento grego, que Ibiza recebia o vento garbi e que Maiorca era principal dessas ilhas e todos faziam o que o senhor ordenava.¹⁸

Além do fato da ilha de Maiorca estar sob domínio muçulmano, são destacadas no Livro dos Feitos mais duas razões que justificariam a campanha de conquista da ilha: “[...] primeira, que vós e nós valeremos mais; a outra, que será coisa maravilhosa as gentes ouvirem sobre essa conquista, pois vós tomaríeis uma terra e um reino dentro do mar, onde Deus o quis formar”.¹⁹

A partir deste trecho e considerando que o reinado de Jaime estava imerso no contexto histórico da Reconquista Cristã na Península Ibérica, notamos que é apresentada mais uma virtude de Jaime I como um rei cavaleiro: a fidelidade à fé católica.

Deste modo, a campanha destinada a conquistar a ilha de Maiorca assume um papel de suma importância no reinado de Jaime I, pois

[...] não significava uma simples incorporação de um novo reino à Coroa de Aragão: uma conquista seria uma legitimação política diante dos problemas encontrados pelo rei, e isso faria com que Jaime, ao mesmo tempo se confirmasse como continuador da linhagem e também

¹⁷ ARAGÃO, J. Op. Cit., p. 74.

¹⁸ Ibidem. p. 90.

¹⁹ Ibidem. p. 91.

superasse os seus antepassados realizando um feito de armas de um porte que nenhum deles realizara.²⁰

Então têm início os preparativos para a campanha, que incluía um acordo com os nobres aragoneses sobre como seria feita a partilha das terras que seriam conquistadas em Maiorca:

[...] disseram que fizéssemos uma carta segundo a partilha das terras e dos móveis que nós ganharíamos com eles. A forma da carta foi assim: segundo os cavaleiros, os homens armados, as naus, as galeras, os barcos e os armamentos que iriam, nós, quando Nosso Senhor nos tivesse dado aquela vitória, daríamos uma parte àqueles que fossem conosco a cavalo e a pé, e também pelas guarnições que nos trouxessem. Esta parte seria dada dos ganhos de todas as coisas obtidas na viagem até a que a hoste se dispersasse. Isso nós prometemos, na fé de Deus e na nossa, que lhe atenderíamos sem engano. E eles, que nos serviriam bem e lealmente, e não colocariam ali mais homens que aqueles que ali passassem.²¹

Nesta passagem, mais uma vez percebemos a preocupação do rei em construir uma imagem justa de si mesmo perante seus súditos, como um grande senhor feudal e cavaleiro.

Deste modo, no dia 5 de setembro de 1229, a armada de Jaime I parte em direção à ilha de Maiorca no Mediterrâneo. Assim que se aproximaram da ilha, já avistaram as hostes do rei muçulmano. Deste modo, antes de partirem para a batalha, o bispo de Barcelona teria promovido o seguinte discurso:

Barões, agora não é hora de fazer um longo sermão, pois a ocasião não nos permite. Este feito em que nosso senhor rei e vós estais é obra de Deus, não nossa. Logo, deveis fazer esta conta: aqueles que neste feito receberem a morte, a receberão de Nosso Senhor, e terão o Paraíso, onde terão a glória perdurável por todos os tempos; aqueles que viverem terão honra e valor em suas vidas e bom fim em suas mortes. Assim, barões, confortai-vos com Deus, porque o rei, vosso senhor, nós e vós, desejamos destruir aqueles que renegam o nome de Jesus Cristo. Todos os homens devem pensar, e podem, que Deus e Sua Mãe não se separarão de nós hoje, pelo contrário, nos darão a vitória. Portanto, deveis ter bom coração, pois assim vencerão tudo, já que a batalha deve ser hoje. Confortai-vos e alegrai-vos bem, pois vamos com um senhor bom e natural, e Deus, que está acima dele e de nós, ajudar-nos-á.²²

Nestas palavras do bispo, percebemos claramente o forte ideal cruzadístico impregnado na campanha destinada a conquistar a ilha de Maiorca, sendo Jaime I o grande líder cavaleiro que se lançaria na batalha para defender a fé católica dos “inimigos” da Cristandade, os muçulmanos.

²⁰ VIANNA, L. J. Op. Cit., p. 56.

²¹ ARAGÃO, J. Op. Cit., p. 101.

²² Ibidem. p. 113.

Já durante a batalha, o rei diz ter havido no Livro dos Feitos um diálogo que teve com um de seus súditos que se encontrava ferido e abandonou a campanha:

Encontramos Guilherme de Mediona, que diziam que submetia um homem como nenhum outro em toda a Catalunha, o que também era um bom cavaleiro. Ele se retirava da batalha e saía sangue no lábio inferior.

E perguntamos-lhes:

- Dom Guilherme de Mediona, por que saístes da batalha?

Ele respondeu:

- Porque estou ferido.

Pensamos que ele estivesse ferido de golpe mortal no corpo. E perguntamos:

- E como estais ferido?

- De uma pedrada que me deram acima da boca – ele respondeu.

Então pegamo-lo pelas rédeas e lhe dissemos:

- Retornais para a batalha, pois com tal golpe um bom cavaleiro deve se irritar, não sair da batalha.²³

Eis aqui mais uma virtude cavaleiresca que Jaime se preocupou em destacar em suas memórias, a coragem em batalha ao combater os inimigos, que também está presente na passagem abaixo, durante a invasão final da cidade maiorquina:

[...] foi acordado entre nós, os nobres e os bispos, que fizéssemos um Conselho Geral, e que naquele Conselho todos jurássemos sobre os santos evangelhos e sobre a cruz de Deus que, quando entrássemos em Maiorca e invadíssemos, nenhum rico-homem, nem cavaleiro, nem homem a pé voltasse atrás, pois já teria sido movido a entrar na cidade, e que ninguém se detivesse enquanto não recebesse um golpe mortal; e que se houvesse recebido um golpe mortal e tivesse por perto algum parente ou algum homem da hoste, que este o deixasse em alguma parte ou em algum lugar para que descansasse, mas que todos fossem adiante e entrassem na vila pela força, sem girar a cabeça nem o corpo para trás; e quem fizesse de outra maneira, que fosse considerado traidor, da mesma forma que aqueles que matam seu senhor.²⁴

A campanha chegou ao fim em 1231, com a rendição do rei de Maiorca Xequé Aboehie e com a aceitação do protetorado catalão pelas ilhas adjacentes. Assim,

[...] o rei, em suas reflexões, sabia que o momento de abandonar Maiorca chegara. Ele a conquistara para o seu reino e iniciara a futura expansão da Coroa de Aragão em direção ao Mediterrâneo; ele conquistara Maiorca para a Cristandade e contribuía para no processo que chamamos modernamente de Reconquista na Península Ibérica. Conquista e Reconquista, duas palavras importantes para se compreender o que significou aquele feito no século XIII.²⁵

²³ ARAGÃO, J. Op. Cit., p. 116.

²⁴ Ibidem. p. 138.

²⁵ VIANNA, L. J. Op. Cit., p. 131.

Deste modo, a conquista da ilha de Maiorca representou um ponto chave no reinado de Jaime I, pois possibilitou a sua legitimação como rei de Aragão e conde de Barcelona, baseado em virtudes cavaleirescas, como a justiça, a honra, a coragem e a defesa da Cristandade, assim

[...] não podemos esquecer outro fator que fez com que Jaime aprendesse seu ofício: o contexto em que nasceu e viveu representado pela retomada dos territórios cristãos ocupados pelos sarracenos. Isso provavelmente influenciou muito a construção da noção do dever de cavaleiro na concepção de Jaime, uma vez que, a partir da conquista de Maiorca, seu contato com os sarracenos, com os infiéis, seria cada vez maior. Dessa forma, seu aprendizado cavaleiresco ocorreu ao longo de sua vida e Maiorca foi seu primeiro grande feito de armas a serviço de Deus. Grande feito de armas que destacou no Livro dos Feitos como legitimação diante de seus nobres e também como continuador da linhagem dos condes de Barcelona.²⁶

Em suma, ao longo da leitura do Livro dos Feitos, percebemos que Jaime I busca construir sua imagem como um rei cristão e cavaleiro, inculcando em seus feitos virtudes que o caracterizavam como tal, sendo que o contexto guerreiro da Reconquista Cristã, no qual seu reinado estava inserido, teve forte influência no modo como o rei construiu sua imagem real e cavaleiresca em suas memórias, para que fosse lembrado pela posteridade como um bom rei cristão e um grande cavaleiro.

²⁶ Ibidem. p. 52.

PREGAR E PROPAGAR: A ATUAÇÃO MENDICANTE E O USO DO CONCEITO DE PROPAGANDA NO SÉCULO XIII

Lucas Cunha Nunes (PPGHIST/UFRGS)

Introdução

Neste texto pretendemos apresentar algumas reflexões iniciais de nossas pesquisas mais recentes, as quais fazem parte do projeto de dissertação de mestrado que estamos desenvolvendo junto ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Nele, pretendemos analisar, de maneira geral, o que entendemos por um processo de “popularização da fé católica” no século XIII, a partir das resoluções do IV Concílio de Latrão e de deliberações da Cúria Papal, atentando para a inserção e atuação dominicana nesse processo, principalmente no que concerne a prática da pregação. Logo, para este texto resolvemos recortar um dos aspectos que julgamos mais importantes de nosso trabalho, sendo ponto de partida para o entendimento daquilo que buscamos analisar ao longo de nossas pesquisas futuras: as possíveis relações entre o exercício da pregação mendicante e as intenções da Cúria papal em propagar e popularizar a fé católica. Além disso, tentaremos propor aqui, mesmo que preliminarmente, uma forma de utilização do conceito de propaganda dentro do contexto social, político e religioso em que nossas pesquisas se inserem.

Dito isso, e antes de prosseguirmos no texto, precisamos pontuar dois aspectos importantes. Primeiramente, nossas pesquisas são voltadas para o estudo da Ordem dos Pregadores. Sendo assim, ainda que neste texto faremos nossas considerações de forma mais geral sobre a pregação mendicante, bem como utilizaremos como exemplos os casos dos quatro santos canonizados no século XIII presentes na *Legenda Áurea*, de Jacopo de Varazze,¹ é preciso ter em mente que nossas análises estão principalmente baseadas em documentos de e sobre os dominicanos.

Segundamente, o conceito de propaganda na Idade Média ainda é um conceito pouco explorado e utilizado, principalmente no Brasil, sendo seu uso mais recorrente na historiografia italiana.² Sendo assim, nossa intenção aqui é tecer algumas considerações sobre o que entendemos sobre o conceito e de que forma pretendemos utilizá-lo. Julgamos importante pontuar isso de início, pois a concepção moderna de propaganda pode gerar algum tipo de confusão. Conforme argumentaremos a seguir, entendemos propaganda aqui mais como a intenção de propagar mensagens e discursos, e menos como um “plano de comunicação comercial” de algum produto, como se entende atualmente. Ou seja, entendemos, inicialmente, como propaganda na Idade Média, todas as práticas que tem como objetivo aumentar a eficácia e amplitude de discursos e práticas em um determinado meio social.

¹ JACOPO DE VARAZZE. *Legenda Áurea*: Vidas de Santos. Coordenação de Tradução Hilário Franco Júnior. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

² A historiografia italiana já vem trabalhando a algum tempo o uso do conceito de propaganda e a relação que ele estabelece com as práticas político-religiosas na Idade Média. Para o contexto religioso do século XIII e a atuação mendicante, destaca-se a autora italiana Stefania Bertini Guidetti. Cf. GUIDETTI, Stefania Bertini. *Potere e Propaganda a Genova nel Duecento*. Genova: ECIG, 1998.

Mendicantes: uma nova forma de pregação

Para construção de nosso problema de pesquisa, o conceito de Reforma na Idade Média nos é muito caro. As considerações feitas pela historiadora Brenda Bolton em seu livro *A Reforma na Idade Média*³ são primordiais para o entendimento do contexto inicial do que chamaremos aqui de “processo de popularização da fé católica no Século XIII”. Nesse sentido, a autora afirma que as ordens religiosas tiveram grande importância na superação do que ela chama de “crise religiosa do século XII”. A historiografia tende a entender que ao convocar o IV Concílio de Latrão em 1213, Inocêncio III, então Papa, vislumbrava a consolidação de uma série de reformas na Igreja Católica, que permitiria o desenvolvimento de um novo projeto de fé para a cristandade. Brenda Bolton, por sua vez, acredita que as ações de Inocêncio III são reações a essa crise de religiosidade do século XII. As medidas intencionadas pelo pontífice diziam respeito a uma reestruturação da Igreja como instituição e o reestabelecimento da centralidade dela sobre a religiosidade cristã. Esse projeto teria com pilar uma nova leitura sobre a atuação da Igreja no mundo, principalmente no que tange o massivo retorno ao modelo de vida apostólica vivenciado ao longo do século XII e o combate a heresia.

Dito isso, acreditamos que o surgimento da mendicância, bem como a criação e consolidação das Ordens Mendicantes na hierarquia da cristandade, teria papel fundamental para as pretensões de Inocêncio III e da Cúria Papal, visto que elas surgiam como alternativas para a delimitação de um modelo de vida apostólica “aceitável” para a Igreja. Augustine Thompson destaca em seu artigo *The Origins of Religious Mendicancy in Medieval Europe*,⁴ que a “identidade mendicante” não estava bem definida no século XIII, de forma que os diferenciava das demais ordens religiosas. Conforme o autor, foram os privilégios papais sobre assuntos pastorais concedidos ao longo do século a dominicanos e franciscanos, tais como a permissão para ouvir confissões, que deram os primeiros sinais que levaram a pensar que essas duas ordens fariam parte de uma classe particular de religiosidade, instituindo os primeiros sinais de diferenciação da atuação dos mendicantes em relação as outras ordens religiosas. Thompson ainda afirma que essa “identidade mendicante” também estaria embasa em alguns aspectos comportamentais compartilhados por franciscanos e dominicanos, como a importância dada a vida apostólica, vista através das práticas da pobreza e da esmola, mas que isso não seria ainda preponderante para a definição de um status particular para essas ordens.

A análise de Thompson nos ajuda a entender que a busca por uma legitimação dos mendicantes junto a cristandade, passa pela definição de um *modus operandi* propriamente mendicante, que estaria embasado no ideal de vida apostólico, mas também pelo alinhamento que essas ordens tinham com os interesses papais e os consequentes privilégios que elas receberam nas práticas pastorais para a salvação das almas. Logo, é na atuação no mundo e no exercício da pregação e propagação da fé católica que os frades mendicantes acabam por se diferenciar e revolucionar tal campo.

No intuito de alinhar o discurso dos frades em seus sermões com os interesses da Cúria Papal, a atuação mendicantes no mundo precisaria de respaldo, com uma mensagem construída em favor daquilo que se pretendia legitimar e difundir. Essa mensagem não se restringiria mais apenas à exortação da Bíblia. O evangelismo crescente na sociedade do

³ BOLTON, Brenda. **A Reforma na Idade Média**. Lisboa: Edições 70, 1983.

⁴ THOMPSON, Augustine. *The Origins of Religious Mendicancy in Medieval Europe*. In: PRUDLO, D. (Ed.). **The origin, development, and refinement of medieval religious mendicancies**. Boston: Brill, 2011. p. 3-30.

século XII criou a necessidade de novas fontes para a atuação no mundo, com discursos mais condizentes com o contexto político-religioso.

Nesse sentido, acreditamos que as hagiografias mendicantes podem ter ganhado força como forma de disseminação e propaganda do(s) projeto(s) de fé do Papado. Isto porque uma das principais funções para esse tipo de relato sobre vidas de santos, segundo autores como Michel de Certeau⁵ e Alain Boureau,⁶ era servir de fonte para a elaboração dos sermões e, conseqüentemente, para a pregação. As hagiografias, então, teriam adquirido um caráter panfletário, de divulgação e construção de um novo tipo de santidade que serviria como um balizador de conduta social entre os fiéis.

Michel de Certeau destaca em seu livro que os relatos sobre vidas dos santos, ou hagiografias, apresentam em seu texto uma união de fatores que, juntos, formariam uma exemplaridade, o *exemplum*. Ou seja, a hagiografia “não é uma referência aquilo que se passou, como faz a história, mas aquilo que é exemplar”. Logo, a exemplaridade das hagiografias exerce uma função social. Ela tem o objetivo de criar um argumento retórico que possibilite a conversão através da edificação de um modelo de conduta baseado nos preceitos de uma vida cristã.

André Miatello, por sua vez, argumenta no primeiro capítulo de seu livro *Santos e Pregadores nas cidades medievais italianas: Retórica cívica e hagiografia*,⁷ que os relatos hagiográficos foram pensados e construídos de tal forma que existisse uma retórica inerente ao longo de sua narrativa e de sua poética. Logo, através de um discurso retórico bastante persuasivo, os ensinamentos da fé eram passados pelo *exemplum* contido nas hagiografias. Para o autor “a hagiografia, desde seus alvares, se nos apresenta antes de tudo como uma arte, no sentido antigo do termo, e como discurso refinado que procura ilustrar a memória de um santo e propô-lo como modelo de conduta.”⁸

Assim, a retórica hagiográfica e a mensagem produzida pela exemplaridade do santo hagiografado, fazem dos relatos sobre vidas de santo um meio de propagação de discursos. Conforme dito anteriormente, acreditamos que as hagiografias escritas por mendicantes serviram como forma de propaganda dos projetos papais, tendo em conta a relação dessas ordens com o papado e a influência que estas exerciam sobre a pregação. Porém, para falar de propaganda no século XIII é necessário, antes, delimitar o que entendemos por esse conceito, para não cairmos em anacronismos. É preciso levar em consideração que o tipo de propaganda que nos referimos aqui, diverge do modelo moderno de propaganda, que está atrelado ao surgimento da palavra impressa e de grandes veículos de comunicação de massa. Buscamos entender a propaganda de maneira mais orgânica, a partir da ideia de que se tentava propagar e/ou transmitir mensagens codificadas, com o intuito de legitimar discursos e ações.

Nessa linha, Neri de Barros Almeida, ao dissertar sobre a propagandística nas hagiografias, argumenta que:

⁵ DE CERTEAU, Michel. Uma Variante: A Edificação Hagiográfica. In: _____. **A Escrita da História**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007. p. 266-278.

⁶ BOUREAU, Alain. **La légende dorée: le système narratif de Jacques de Voragine (+1298)**. Paris: Cerf, 1984; Idem. No coração da Idade Média: os dominicanos e a maestria narrativa. **Revista de História Comparada**, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, p. 141-168, 2010.

⁷ MIATELLO, André. **Santos e pregadores nas cidades medievais italianas: retórica cívica e hagiografia**. Belo Horizonte: Fino Traço, 2013.

⁸ Ibidem. p. 31.

A narrativa de seu exemplo constituía uma arma veemente em favor do arrependimento de grandes e pequenos. O conteúdo da escrita hagiográfica chegava assim ao mais poderoso (geograficamente extenso, organizado e homogêneo) veículo de comunicação do período.⁹

Tais considerações nos levam ao entendimento de que a Cúria Papal, na intensão de tornar a fé católica mais popular, precisou reestruturar suas práticas junto ao povo. Isso fez com que não apenas o uso da língua vernácula passasse a ser um imperativo para o maior acesso e a propagação mais efetiva dos discursos, como também surgiu a necessidade de repensar a construção da santidade. Conforme afirma André Vauchez,¹⁰ no século XIII a figura do santo “desce do céu para a terra”, passando a ser um modelo de vida religiosa alcançável pelos fiéis. Ou seja, foi preciso que a construção da narrativa hagiográfica mudasse seu discurso, de maneira que aproximasse mais o santo do fiel e colaborasse no processo de conversão dos hereges.

Com base no que foi exposto até aqui que olhamos para nossa documentação. Como forma de ilustrar muito brevemente nossos argumentos, faremos algumas considerações sobre as hagiografias dos 4 santos do Século XIII presente na Legenda Áurea de Jacopo de Varazze: Francisco de Assis, Domingos de Gusmão, Pedro Mártir e Elisabete da Hungria.

Utilizamos tal obra pois Jacopo foi um renomado pregador dominicano que não só compilou as hagiografias presentes na Legenda Áurea, como também lhe é atribuída a autoria de sermões não apenas na forma de *reportatio*, mas também escritas pelo próprio dominicano. Além disso a compilação das hagiografias se deu durante grande parte do século XIII, se inserido exatamente no recorte temporal pós IV Concílio de Latrão que pretendemos analisar.

De antemão, ao analisarmos o perfil dos quatros santos, alguns fatores chamam a atenção. Primeiramente, Francisco, Domingos e Pedro são, por essência, pregadores. Suas trajetórias de vida relatadas nas hagiografias dão ênfase aos intentos deles em pregar a palavra de Deus, combater a heresia e converter os infiéis em busca da salvação. Francisco e Domingos também são líderes e fundadores de ordens que tiveram como objetivo básico a pregação e propagação do modelo de vida apostólico. Já Pedro vira mártir ao morrer em uma missão de pregação. Ou seja, por definição, o modelo de pregadores, propagadores da fé e combatentes contra a heresia está presente em nos relatos dos três santos.

Segundamente, Elisabete da Hungria apresenta um outro tipo de perfil. Como modelo de santidade laica e feminina, nos parece bem claro que as intenções de popularização da fé e aproximação do santo com o fiel ficam evidentes nas intensões de canonizar e, posteriormente, inserir uma narrativa hagiográfica sobre a santa na Legenda Áurea. Não são muitos os relatos sobre mulheres e/ou religiosos laicos presentes nessa obra, evidenciando o caráter único na santidade de Elisabete.

Analisando conjuntamente os relatos sobre estes quatro santos, podemos identificar características que corroboram com o que tentamos expor até aqui. De maneira geral, os milagres não são tão exaltados, já suas trajetórias de vida são priorizadas ao longo dos relatos. Isso indica, segundo Igor Teixeira, em seu livro dedicado a Legenda

⁹ ALMEIDA, Neri de Barros. Hagiografia, Propaganda E Memória Histórica. O Monasticismo na Legenda Aurea de Jacopo de Varazze. **Revista Territórios & Fronteiras**, Cuiabá, v. 7, n. 2, 2014. p. 98.

¹⁰ VAUCHEZ, André. O Santo. In: LE GOFF, Jacques (Dir.). **O Homem medieval**. Lisboa: Presença, 1989. p. 211-230.

Áurea,¹¹ que existiu por parte de Jacopo a intensão de criar nos relatos desses santos uma exaltação a “memórias” de um tempo recente e vivenciado, que forneçam ao pregador a possibilidade de, durante seus sermões, aproximar o santo de quem fala e de quem escuta.

Além disso, existe uma preocupação a exaltação de elementos jurídicos dos processos de canonização de cada santo, fazendo referência as figuras dos papas envolvidos nesses processos. Isso pode indicar uma necessidade em reafirmar a posição da Cúria Papal como centralizadora e controladora do poder dentro da Igreja, indo em concordância com as diretrizes pós IV Concílio de Latrão.

A importância dada por Jacopo a pregação fica evidente através da recorrência de passagens sobre as atividades de pregação, principalmente de Domingos e Francisco. Acreditamos que a necessidade de marcar fortemente a trajetória como pregadores desses santos, cria, dentro da retórica hagiográfica, um discurso legitimador de tais práticas. Ou seja, relacionar a pregação a uma santidade, torna ela uma ação santa e passível de imitação, estimulando os fiéis a pregarem a palavra e auxiliarem no combate e conversão dos infiéis e hereges.

A partir destas considerações, podemos, minimamente, enxergar nessas hagiografias trechos que buscam marcar um discurso. O poder simbólico e o artifício retórico utilizado na construção da narrativa hagiográfica faz com que determinados temas sejam “estrategicamente” posicionados, conforme os interesses em voga, dando destaque para aquilo que se quer enfatizar em cada hagiografia. O contexto de escrita da Legenda Áurea apresenta um crescente debate sobre a popularização da fé, a consolidação do ideal apostólico como modelo de conduta, a legitimação das ordens mendicantes nas estruturas da Igreja, bem como a afirmação da Cúria Papal como líder jurídica e religiosa da Igreja. Logo, isso irá se materializar nas hagiografias, ao passo de que o hagiógrafo se insere nesse contexto e é influenciado pelas disputas político-religiosas que o rodeavam. A construção de modelos de santidade que estivessem alinhados com os interesses papais são a materialização final desse projeto de “popularização da fé”.

Considerações finais

O que podemos concluir, preliminarmente, é que o século XIII é um momento de grande reformulação para a Igreja Católica. Acreditamos que o IV Concílio de Latrão deixa como legado uma reforma estrutural para a cristandade. A Cúria Papal assume o comando central dos rumos que a Igreja como instituição iria tomar e uma de suas maiores preocupações era em recuperar o espaço perdido durante o Século XII e a dita “crise religiosa” que ocorreria. Logo, foi preciso apostar em uma nova forma de atuar no mundo, que fosse mais eficaz no processo de conversão, e que pudesse competir com as heresias. Isso, então, passou pela forma como os mendicantes pregaram e construíram a base de seus sermões.

A necessidade de criar um discurso mais acessível ao povo nos fazem acreditar que existiu toda uma lógica propagandística por trás disso. Ou seja, acreditamos que houve sim uma preocupação em otimizar as formas de propagar e difundir a fé, que esteve principalmente baseada criação de novos modelos de santidade, que carregariam em sua exemplaridade os discursos a serem difundidos através da pregação mendicante e seus sermões. Logo, pregar e propagar a fé são ações complementares nesse contexto. Foi

¹¹ TEIXEIRA, Igor Salomão. **A Legenda Aurea de Jacopo de Varazze: temas, problemas, perspectiva.** São Leopoldo: Oikos, 2015.

preciso repensar a forma de pregar no século XIII para que a propaganda da fé atingisse novos âmbitos sociais e cumprisse com os objetivos de popularização da fé, conforme desejou o papado.

Vale ressaltar, por fim, que pretendemos, em trabalhos futuros estender e aprofundar nossas análises da documentação. Nosso objetivo nesse texto era de apenas expor os princípios que nortearam a construção de nosso problema de pesquisa, restando ainda superficiais nossas conclusões.

O REGISTRO CONCILIAR E A PRODUÇÃO DE MEMÓRIA NAS COMUNIDADES CRISTÃS TARDO-ANTIGAS: O CASO DO CONCÍLIO DE CALCEDÔNIA (451)

Lucas Moreira Calvo (PPGHC/UFRJ)¹

Considerações iniciais

O concílio de Calcedônia (451) é conhecido por sua importância na consolidação de uma ortodoxia cristã, constituindo, ao lado dos concílios de Niceia (325), Constantinopla (381) e Éfeso (431), a base fundamental da doutrina cristã.² Convocado pelo imperador Marciano³ após o II concílio de Éfeso (449),⁴ Calcedônia seria a assembleia responsável por ratificar a cristologia diafisita⁵ proposta por Leão de Roma,⁶ revertendo o resultado do concílio anterior.⁷ Enquanto reflexo da mudança político-religiosa representada pela ascensão de Marciano ao trono imperial, a assembleia calcedoniana se dedicou à deslegitimação do II concílio de Éfeso.

O presente trabalho é fruto das discussões metodológicas feitas em nossa dissertação de mestrado sobre a atuação monástica na crise cristológica do século V. Nosso objetivo é analisar o registro conciliar e a construção de memória a respeito das discussões e deliberações em concílios.⁸ Nos propomos, assim, a refletir sobre o trabalho dos notários na construção da memória institucional da Igreja. Para tal, nos concentramos

¹ Este trabalho é um desdobramento da pesquisa de mestrado desenvolvida no âmbito do Programa de Estudos Medievais (PEM/UFRJ) sob a orientação do professor Paulo Duarte Silva.

² Nos referimos ao viés católico do cristianismo, resultante das disputas entre as diversas tendências existentes no cristianismo antigo. Cf. ALBERIEGO, Giuseppe. **História dos concílios ecumênicos**. São Paulo: Paulus, 1995. p. 13.

³ Marciano (396-457) foi um soldado do Império Romano que se tornou imperador do Oriente em 450, após a morte de Teodósio II em um acidente equestre. Se casou com Pulquéria, irmã de seu predecessor, e juntos convocaram o concílio de Calcedônia (451). Cf. JENKINS, Philip. **Guerras Santas: Como 4 Patriarcas, 3 Rainhas e 3 Imperadores Decidiram em Que os Cristãos Acreditariam Pelos Próximos 1500 anos**. Rio de Janeiro: LeYa, 2013. p. 315.

⁴ Refutado como *Latrocinium* por seus adversários.

⁵ De acordo com a *Catholic Encyclopedia*, a cristologia se refere às doutrinas relativas tanto à pessoa de Cristo quanto às suas obras. Disponível em: <<http://www.newadvent.org/cathen/14597a.htm>>. Acesso em: 30 out. 2016. Os diafisistas eram os defensores de uma cristologia que atribuía duas naturezas a Cristo, uma divina e outra humana. Haveria, portanto, na figura de Cristo, uma dualidade contínua. Nessa perspectiva, as duas naturezas não se confundiriam ou misturariam. Esse termo foi aplicado às formulações cristológicas em que as naturezas apareciam como elementos mais ou menos independentes. Cf. PRICE, Richard; GADDIS, Michael. **The Acts of the Council of Chalcedon**. Liverpool: Liverpool University Press, 2005. 3v., V. 3, p. 206. Já os monofisistas são os defensores da natureza única de Cristo, embora admitissem que ela fosse constituída de duas partes, a divina e a humana. Cf. JENKINS, P. Op. Cit., p. 99.

⁶ Leão, alcunhado o Grande (400-461), foi o bispo da sede episcopal de Roma entre os anos de 440 e 461.

⁷ O concílio de Calcedônia (451) foi responsável por reverter as decisões do II concílio de Éfeso (449), reabilitando a memória de Flaviano de Constantinopla, bispo condenado em Éfeso e aprovando a doutrina proposta por Leão de Roma.

⁸ Em linhas gerais, entendemos a memória como uma construção que se dá na dialética entre lembrança e esquecimento, englobando, assim, não apenas o passado, mas também o presente e o futuro, na medida em que sua construção depende de poderes presentes e projetos futuros. Nesse sentido, a pensamos como uma produção simbólica mediada pelas relações de poder que se desenvolvem em uma determinada realidade histórica. Cf. BARROS, José D'Assunção. História e memória – uma relação na confluência entre tempo e espaço. **Mouseion**, Canoas, v. 3, n. 5, p. 35-67, 2009. p. 36-37. Nessa perspectiva, a ata conciliar constituiria um suporte textual da memória institucional da Igreja, ou seja, um “instrumento mnemônico” das discussões e deliberações conciliares. No entanto, como veremos ao longo da comunicação, não era um suporte neutro, e o trabalho de registro conciliar está no centro da explicação de sua parcialidade.

na análise dos procedimentos notariais apresentados nas Atas do Concílio de Calcedônia, mais especificamente, no registro da I sessão daquele concílio.

As Atas do Concílio de Calcedônia

O que costuma-se chamar de atas conciliares de Calcedônia, é, na verdade, um conjunto de fontes de diferentes tipos, agrupadas pelas edições críticas modernas ou ao longo de seu processo de transmissão. Além disso, é relativamente difícil definir esse tipo de documento, seja pelo relativo desinteresse historiográfico em problematizá-lo, ou pela sobrevivência de registros muito heterogêneos,⁹ que dificultam o delineamento de características gerais para esse gênero documental. Nesse trabalho, definimos como *corpus* apenas o registro das discussões tomadas nas sessões da assembleia conciliar, consistindo, portanto, nas minutas.

Utilizamos aqui a edição *The Acts of the Council of Chalcedon*, com tradução e introdução dos historiadores Richard Price, também responsável pelas notas, e Michael Gaddis, publicada no ano de 2005, na coleção *Translated Texts for Historians*, da editora da Universidade de Liverpool. Essa tradução se baseia na *Acta conciliorum oecumenicorum*, edição crítica organizada pelo filólogo alemão Eduard Schwartz, entre os anos de 1933 e 1938 – especificamente, na edição grega, suplementada pela edição latina. Como indicado pelos próprios tradutores, a edição usada aqui inclui apenas os documentos principais, ou seja, as minutas completas, a lista de cânones e uma seleção de documentos relacionados ao concílio, excluindo, portanto, a maior parte das cartas de Leão, bispo de Roma (440-461) e o *Codex Encyclius* de 458.¹⁰

Os primeiros registros das discussões e decisões do concílio de Calcedônia foram feitos em grego, ainda no século V, logo após a realização da assembleia, provavelmente entre 454 e o início de 455. Sabemos que a elaboração da lista canônica foi supervisionada por Anatólio, bispo de Constantinopla, e seu notário-chefe. Sua compilação e publicação se deu em uma coleção canônica já existente, que circulou separada das atas. O pretexto para a publicação do documento foi a tensão entre Roma e Constantinopla em virtude de sua divergência a respeito do cânone 28, que concedia à última a dignidade de “Segunda Roma”. Insatisfeitos com a demora do bispo Leão de Roma em ratificar os decretos de Calcedônia, o imperador Marciano e o bispo Anatólio providenciaram a compilação e publicação formal do documento.¹¹

Nessa primeira versão grega das atas, diversos trechos sofreram edição para dar a impressão de consenso entre as partes envolvidas no concílio, principalmente a respeito do cânone 28. Schwartz acredita que as modificações ideologicamente motivadas, e mais significativas, foram feitas durante o reinado de Marciano ou no decorrer das controvérsias do tempo de Justiniano (527-565). Cópias desse texto ficaram disponíveis em Constantinopla, à disposição de outros concílios. Sabemos que no final do século VI, Eválgrio lançou mão dessas atas para escrever sua História Eclesiástica.¹²

⁹ Para vários concílios orientais e ocidentais dispomos apenas de listas de cânones, que muitas vezes são tratadas por si só como atas. Esse é o caso, por exemplo, das atas dos concílios visigóticos e hispano-romanos, publicadas por José Vives. Enquanto que para alguns outros, como Éfeso (431 e 449), Calcedônia (451), Constantinopla II (553), Latrão (649), contamos com as minutas e os cânones, além de documentos adicionais.

¹⁰ PRICE, R.; GADDIS, M. Op. Cit., p. X-XI; 78.

¹¹ Ibidem. p. 79.

¹² Ibidem. p. 82.

Essa primeira versão das atas gregas não sobreviveu à passagem do tempo, sofrendo novas modificações, provavelmente, no século VII, dessa vez, com o intuito de abreviar o documento, tendo alguns trechos cortados e outros restaurados. Foi a essa última edição grega, copiada nos manuscritos *Codex Venetus 555 'M'* e *Codex Vindobonensis, hist. gr. 27 'B'*, respectivamente, dos séculos XI e XII, e achados em Constantinopla por colecionadores ocidentais nos séculos XV e XVI, que Schwartz utilizou como fontes principais para elaborar a sua edição crítica.¹³

Quanto à história da edição latina das atas, o processo parece ter sido um pouco mais complexo. Antes da realização do concílio de Calcedônia, temos a compilação da *Collectio Novariensis de re Eutychis*, que reunia as atas do concílio de Constantinopla (448) e da I sessão do II concílio de Éfeso (449) traduzidas para o latim, as correspondências trocadas entre Leão de Roma e Flaviano de Constantinopla e o documento *Tomus ad flavianum*. É sabido que, após a assembleia conciliar de Calcedônia, uma cópia grega das suas minutas foi levada para Roma: entretanto, em 453, uma carta de Leão a Juliano de Cos, que havia sido delegado de Roma em Calcedônia, revelava que o bispo pouco sabia sobre o que havia acontecido naquela ocasião, reclamação esta feita na carta. Então, ele solicitou a Juliano que providenciasse uma tradução das atas, tarefa que não sabemos se foi cumprida.¹⁴

Durante o século VI, ocorreu a elaboração de três edições em latim, que tendem a favorecer a posição do bispo de Roma no conflito com Constantinopla. A *versio antiqua*, a primeira edição, elaborada em Constantinopla entre 547 e 553 – quando o bispo Vigílio de Roma esteve em Constantinopla – era conhecida pelos bispos romanos nos séculos VI e VII. Por volta de 553, após o segundo concílio de Constantinopla, a primeira versão foi revisada, dando origem à *versio antiqua correcta*.

Por fim, temos a *versio rustici*, preparada por Rústico, sobrinho do mesmo Vigílio, que, após o seu exílio no Egito, se refugiou no mosteiro dos monges acemetas,¹⁵ onde consultou vários códices gregos, que serviram de base para a sua tradução, levada a cabo entre 564 e 565. O manuscrito mais antigo que contém a cópia da *versio rustici* é o *Codex Paarisinus 11611*, proveniente da corte de Carlos Magno, datado do século IX. Aparentemente, este foi o manuscrito que serviu de base para todas as cópias ocidentais posteriores¹⁶ e, conseqüentemente, para a edição latina de Schwartz.¹⁷

Prática notarial e memória conciliar

Os historiadores que trabalham com atas conciliares devem estar atentos a um fator elementar: nenhuma ata constitui um repositório neutro de memória institucional. Antes de passar por diversas seleções ao longo de seu processo de transmissão,¹⁸ o conteúdo das atas é mediado pelos indivíduos responsáveis pelo registro das discussões

¹³ Ibidem. p. 83.

¹⁴ Ibidem. p. 83.; HAFELE, Charles. **History of the councils of the church**. Albany: Books for the Ages, 1997. p. 236.

¹⁵ Do grego Ἀκοίμηται.

¹⁶ Um pequeno panorama das edições da *versio rustici* publicadas a partir do século XVI é feito em História dos concílios da igreja. Cf. HAFELE, C. Op. Cit., p. 234-240.

¹⁷ PRICE, R.; GADDIS, M. Op. Cit., p. 84-85.

¹⁸ Cf. PRICE, Richard. Truth, omission, and fiction in the acts of chalcedon. In: PRICE, Richard, WHITBY, Michael (Ed.). **Chalcedon in Context: Church Councils 400–700**. Liverpool: Liverpool University, 2011. p. 92-106.

conciliares: os notários.¹⁹ Dessa forma, o historiador deve estar constantemente atento aos interesses que governam o registro notarial, pois, em primeira instância, são eles que definem o conteúdo e a forma do relato. Assim como acontece em outras arenas políticas, aos vencedores, não bastava triunfar no jogo conciliar contra seus adversários, era necessário controlar a narrativa sobre os acontecimentos e, conseqüentemente, a produção de memória.

As informações mais detalhadas que possuímos a respeito da prática notarial em âmbito eclesiástico são provenientes das atas do concílio de Cartago, realizado no ano 411 em função da controvérsia donatista.²⁰ Naquela ocasião, cada um dos dois grupos em conflito possuía quatro notários. Dois notários de cada facção registravam os procedimentos conciliares em turnos de seis horas, anotando as discussões em seus códices (*codices notarum*). Ao final dos turnos, cada grupo encaminhava suas anotações aos escribas imperiais (*exceptores*), que produziam as versões formais das atas comparando os materiais recebidos, trabalho que podia levar dias. Quando a versão formal estava pronta, era encaminhada para os representantes dos bispos para ser verificada e assinada. Cumpridas essas etapas, os escribas imperiais transcreviam as versões oficiais das minutas, as quais seriam copiadas para ambas as facções.²¹

Aparentemente, cada concílio do século V – cujas atas possibilitam inferir as práticas notariais – apresentou procedimentos próprios na produção de suas minutas. No caso do sínodo de Constantinopla (448), cinco notários ficaram responsáveis pelo trabalho de registro das discussões da assembleia que condenaria o monge Eutiques²² como herege. No II concílio de Éfeso (449), sabemos que cada bispo participante da assembleia tinha o seu próprio notário, no entanto, segundo o episódio de coerção relatado na I sessão de Calcedônia, os notários de Dióscoro de Alexandria²³ assumiram exclusivamente para si o trabalho de registro. Por fim, em Calcedônia, parece lícito supor que a “versão oficial” das minutas foram produzidas por notários da corte imperial²⁴ e da sede episcopal de Constantinopla, embora também tivesse provavelmente notários a serviço de alguns bispos.²⁵

Como fica evidente nos relatos da assembleia de Éfeso (449), é válido salientar que os notários aparentemente apresentavam uma hierarquia entre si. Naquela ocasião, por um lado, tínhamos os notários responsáveis por tomar nota das discussões da assembleia em seus códices, que estavam a serviço dos seus respectivos bispos. Por outro, havia a figura do protonotário (*primicerius notariorum*), isto é, o notário-chefe do presidente do

¹⁹ Em linhas gerais, os notários eram secretários e estenógrafos que podiam estar a serviço da administração imperial ou eclesiástica. Em meio eclesiástico eram geralmente diáconos que trabalhavam como secretários e assistentes dos bispos. Já na administração imperial, eram funcionários que podiam estar vinculados ao palácio, prefeitura ou exército. Costumavam ser empregados em missões que envolviam negociações delicadas. Cf. PRICE, R.; GADDIS, M. Op. Cit., p. 210.

²⁰ Esse tipo de informação só costuma ser revelada ao leitor quando a autenticidade das minutas era questionada. Cf. PRICE, 2005, p. 76.

²¹ MARI, Tommaso. **‘It is impossible to report back the exact words’**: Spoken language and the work of scribes in the Acts of the Council of Chalcedon. Athens: [s.n.], 2017. Disponível em: <<https://www.academia.edu/33190122>>. Acesso em 30 jul. 2018.

²² Eutiques (380-456) era um influente monge constantinopolitano, cujas ideias “monofisitas” provocaram a controvérsia religiosa que conduziria ao II concílio de Éfeso (449). Cf. JENKINS, P. Op. Cit., p. 312.

²³ Dióscoro de Alexandria (?- 454) foi secretário do bispo alexandrino Cirilo, tornando-se bispo dessa sede episcopal em 444. Foi presidente do II concílio de Éfeso (449) e terminou deposto no concílio de Calcedônia (451). Cf. Ibidem. p. 311-312.

²⁴ Já que quase todas as sessões foram presididas por oficiais do Império.

²⁵ MARI, T. Op. Cit. p. 2.

concílio, responsável por dirigir a pauta do encontro, ler os documentos encaminhados à assembleia e anunciar a chegada de peticionários e testemunhas.²⁶ No concílio de 449, quem assumia essa função era o presbítero e protonotário João, que parece ter sido personagem relevante no monopólio exercido por Dióscoro na produção das atas.

Além do exposto, em cada um dos concílios citados até aqui – Cartago (411), Constantinopla (448), Éfeso (449) e Calcedônia (451) – havia interesses eclesiásticos e imperiais em jogo. Esse fator merece atenção, pois teve efeito direto sobre a produção das atas desses concílios. Logo, além da influência de convenções do trabalho notarial sobre os registros das discussões orais, os notários poderiam estar em maior ou menor medida subordinados aos interesses de seus bispos, como veremos a seguir através do caso da atuação de Dióscoro no II concílio de Éfeso.

Formas de controle sobre o registro conciliar

A partir das minutas da I sessão de Calcedônia, podemos identificar diferentes formas de controle do registro conciliar, que, no final das contas, parecem ter sido determinantes para seleção daquilo que o leitor deveria encontrar nas atas. Nesse sentido, tratam-se de “filtros” aplicados aos registros que estavam diretamente relacionados ao trabalho notarial e, em alguns casos, aos interesses políticos episcopais.

Como consta nas atas de Calcedônia, na II assembleia de Éfeso, os bispos reunidos se propunham a rever a decisão do sínodo de Constantinopla, que, como dito anteriormente, condenou e depôs Eutiques por heresia. Dessa forma, a assembleia se debruçou sobre a investigação do que tinha acontecido no sínodo em questão, convocando seus cinco notários para testemunhar. Diante da conclusão do inquérito conciliar²⁷ de que havia irregularidades no registrado em ata formal, um dos notários se defende:

[...] ‘Sua magnificência e o mais amado por Deus e sagrado sínodo sabem disso, quando alguém é encarregado de transmitir uma mensagem para outros, é impossível relatar as palavras exatas; nem mesmo qualquer dos mais renomados oradores poderia fazer isso, transmitir às pessoas as palavras exatas de outra pessoa [...]’²⁸

Nesse trecho fica evidente um limite muito claro do trabalho notarial: a impossibilidade de registrar com exatidão tudo que era falado em uma assembleia conciliar. Isso significa que a omissão constitui um fenômeno comum, inclusive atestado por historiadores que se detiveram na crítica deste documento.²⁹ No entanto, é importante ressaltar que a omissão não era resultado exclusivo da impossibilidade humana de registrar cada detalhe de uma discussão oral, mas também dos princípios que regiam o ofício notarial. Ao que parece, o notário só deveria registrar declarações

²⁶ PRICE, R.; GADDIS, M. Op. Cit., p. 77.

²⁷ Ibidem. p. 238-248.

²⁸ “Your magnificence and the most God-beloved and holy synod know that, when someone is sent to go and convey a message to others, it is impossible to report back the exact words; not even any of the most reputed orators could do this, to convey and transmit to people the exact words of another person [...]”. Cf. Ibidem. p. 242-243 (tradução nossa).

²⁹ PRICE, R. Op. Cit., p. 96-100.

consideradas formais, evitando as informais, como podemos inferir a partir da afirmação do notário Aécio: “Muitas coisas são frequentemente ditas no sínodo pelos mais santos bispos presentes no caminho da conversa ordinária ou sugestões que nós somos ditos para não anotar”³⁰

Provavelmente, essa seleção do conteúdo a registrar era uma prática comum nas assembleias eclesíásticas de meados do século V, já que não era incomum aos participantes questionar o que fora anotado e/ou solicitar a introdução ou supressão de algo dito. Respectivamente, podemos citar os seguintes casos:³¹ a) a reclamação do patrício Florêncio³² sobre a anotação de uma ordem informal; b) o questionamento do notário Aécio se uma determinada declaração do bispo Seleuco, que não constava no registro, deveria ser introduzida; c) a solicitação do monge Constantino para que um comentário fosse suprimido das minutas.³³ Nesse sentido, podemos dizer que havia uma espécie de omissão seletiva nas atas, ditada por normas de formalidade aceitas pelos participantes da assembleia, o que, em última instância, constituía uma forma de controle do registro.

Nesse ponto, sustentamos que apenas as declarações consideradas oficiais eram dignas de serem lembradas como parte da memória conciliar, enquanto que a informalidade deveria ser relegada ao esquecimento. Por outro lado, do ponto de vista linguístico, é válido salientar que os notários muito provavelmente não estavam interessados em registrar fidedignamente a linguagem oral, mas apenas o conteúdo do que era dito,³⁴ eliminando assim os ruídos de comunicação. Ao nosso ver, essa atitude notarial parece ser mais um reflexo dos rituais de formalidade que governavam o concílio, o que mais uma vez, “filtra” o olhar do leitor, formatando o registro da oralidade de acordo com as convenções da escrita. Essa evidência linguística reforça o peso das normas de formalidade sobre a produção da memória institucional eclesíástica.

Outra forma de controle do registro associada ao trabalho dos notários é a deformação de declarações emitidas no concílio. Não nos referimos aqui às falsificações,³⁵ outro fenômeno também presente em atas, mas especificamente à transformação de declarações individuais em enunciações coletivas. Ainda dentro do contexto de discussão das atas do sínodo de Constantinopla, o notário Aécio revela outra prática de registro aparentemente comum:

‘Muitas vezes, acontece nesses sagrados encontros, que um dos mais amados bispos de Deus presente, diz alguma coisa, e o que ele diz é registrado e contado como se todos tivessem dito o mesmo. Isso é o que tem acontecido desde tempos imemoriais: por exemplo, uma pessoa fala e nós escrevemos, “O santo concílio disse...”’³⁶

³⁰ “Many things are often said in synod by the most holy bishops present in the way of ordinary conversation or suggestions that we are not told to write down”. Cf. PRICE, R.; GADDIS, M. Op. Cit., p. 261 (tradução nossa).

³¹ Ibidem. p. 258; 262; 239.

³² Funcionário imperial responsável pela condução do julgamento de Eutiques no sínodo de Constantinopla.

³³ MARI, T. Op. Cit., p. 5.

³⁴ Ibidem. p. 8.

³⁵ PRICE, R. Op. Cit., p. 100-104.

³⁶ “It often happens at these most holy gatherings that one of the most God-beloved bishops present says something, and what one man says is recorded and counted as if everyone alike had said it. This is what has happened from time immemorial: for instance, one person speaks and we write, “The holy council said ...”. Cf. PRICE, R.; GADDIS, M. Op. Cit., p. 257 (tradução nossa).

No fragmento citado, percebemos que o notário é capaz de construir textualmente o consenso de uma assembleia em torno de um tema. No entanto, como é deixado claro em seguida por Florêncio, apenas pronunciamentos individuais poderiam ser transformados em manifestações coletivas, o contrário não era permitido.³⁷ Como poucos pronunciamentos coletivos eram contestados por faltarem com a verdade,³⁸ talvez essa prática fosse bastante comum enquanto recurso para expressar textualmente o suposto consenso do concílio em determinados temas. Dessa forma, através desse recurso, independente dos dissensos da reunião registrada, as atas poderiam projetar uma imagem artificial da assembleia, de uma Igreja coesa e “saudável”, regida pela concórdia.³⁹

Além do controle relacionado ao trabalho notarial, existia aquele exercido através da violência. Esse foi o caso do registro da I sessão do II concílio de Éfeso. Durante a leitura das atas efesinas em Calcedônia, os bispos orientais se manifestaram dizendo não ter dito o que estava registrado.⁴⁰ Teodoro de Claudiópolis solicitou a presença dos notários de Dióscoro, acusando-o de ter monopolizado o registro conciliar ao expulsar os notários de todos. O bispo de Alexandria se defende, argumentando que seus notários não foram os únicos a tomar nota daquela sessão. Então, Eusébio de Dorileia solicita que Estevão de Éfeso fale sobre a violência sofrida por seus notários:⁴¹

‘Meus próprios notários, Juliano, que agora é o devoto bispo de Lebedos e o diácono Crispino, estavam fazendo um registro, mas os notários do mais devoto bispo Dióscoro vieram e apagaram suas tabuinhas e quase quebraram seus dedos na tentativa de pegar suas canetas. Eu não peguei cópias das minutas, e não sei o que aconteceu a seguir, mas no mesmo dia em que ocorreu a investigação, assinamos a folha, e os bispos que não a assinaram fizeram isso sob a minha garantia no dia seguinte.’⁴²

Nessa ocasião, temos o controle do registro exercido por meio da coerção dos notários de Estevão a mando do bispo de Alexandria. Sem dúvida alguma, essa é a forma mais evidente de exercício do controle sobre a produção de memória no âmbito eclesiástico: restringir quem registrava as discussões, evitar a produção de documentos com narrativas dissonantes e garantir a legitimação das atas através da assinatura dos bispos presentes por meio do emprego da força. Nesse caso, a pressão sobre os notários só foi possível graças ao poder outorgado pelo imperador Teodósio II ao bispo de

³⁷ Ibidem.

³⁸ MARI, T. Op. Cit., p. 5.

³⁹ Para Agostinho, a *concordia* representava o estado saudável do corpo cívico, enquanto a *sedition* era seu estado de doença. No contexto tardo-antigo, a legitimação de decisões coletivas e eleições episcopais estava vinculada aos de concórdia e unanimidade. Cf. MAGALHÃES DE OLIVEIRA, J. C. **Igreja, mobilização popular e ação coletiva na África romana, do século IV ao século V**. 2001. 145 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2001.

⁴⁰ PRICE, R.; GADDIS, M. Op. Cit., p. 152.

⁴¹ Ibidem. p. 152-153.

⁴² “My own notaries, Julian who is now the most devout bishop of Lebedos and the deacon Crispinus, were keeping a record, but the notaries of the most devout Bishop Dioscorus came and erased their tablets, and almost broke their fingers in the attempt to snatch their pens. I didn’t get copies of the minutes, and I don’t know what happened next, but on the very day the investigation took place we signed the sheet, and the bishops who hadn’t signed it did so under my guarantee on the following day”. Cf. Ibidem. p. 153 (tradução nossa).

Alexandria na condução da assembleia efesina. Essa tática só não foi determinante para a conformação da memória institucional porque no ano seguinte Teodósio II morreu, possibilitando a ascensão de Marciano ao trono e um rearranjo da política religiosa do Império.

Considerações finais

Como buscamos argumentar ao longo do texto, o registro das discussões conciliares dependia fundamentalmente do trabalho dos notários. Embora o processo de transmissão documental nos séculos seguintes tenha sido o responsável por diversas alterações nas Atas de Calcedônia, a prática notarial se mostrou a primeira instância de conformação textual do documento conciliar. Isso significa dizer que as atas – enquanto suporte de memória institucional – podem ser, em um primeiro momento, conformadas tanto pelas normas que regem o trabalho notarial quanto pelo interesse eclesiástico em controlar seu conteúdo.

Tendo isso em vista, o historiador que em sua pesquisa incorpora esse tipo de documentação, deve estar atento a essa problemática, e desenvolver critérios para medir a confiabilidade das informações das atas. Do ponto de vista metodológico, se faz necessário a observação crítica de suas fontes, empregando, quando possível, diferentes tipos de documentos na análise das descrições das atas conciliares. Dessa forma, é importante estar atento ao modo de produção e compilação desses registros, assim como aos conflitos político-eclesiásticos que regem esse trabalho, pois, como buscamos demonstrar, estes elementos estão na base da construção da memória institucional da Igreja tardo-antiga.

À SOBRA DA REGRA: HELOÍSA E O TEMA DA ESTRUTURA DA PERSONALIDADE DE UMA ABADESSA MEDIEVAL

Luciana Alves Maciel (UFMT)

O tema deste projeto de pesquisa é Heloísa, que busco compreender, a partir das correspondências trocadas com Abelardo em meados do século XII. Heloísa sai ainda muito jovem do convento de St. Maria de Argenteuil, e vai morar com seu tio Fulbert, ele um cônego regular da Catedral de Notre-Dame, o qual “nada poupa[va] para lhe dar uma educação refinada.”¹ Reconhecida entre seus pares da aristocracia por sua beleza e inteligência, Heloísa falava latim fluente e fora treinada nos clássicos com conhecimento de letras e retórica, além de hebraico e do grego.² Heloísa, segundo Duby, era uma mulher que se desenvolvera a ponto de “ultrapassar quase todos os homens.”³

Heloísa faz parte de uma classe alta secular na Idade Média, onde existem intelectuais que prezam o conhecimento e possuem uma “autoconsciência aristocrática” com um comportamento aceitável.⁴ É nesse ambiente social, que Abelardo irá induzir Fulbert a contratá-lo como mestre⁵ de Heloísa na arte da filosofia. Os dois acabam por fim se apaixonando e vivendo um romance que dura em torno de dois anos, e que só será descoberto em função da gravidez e fuga de Heloísa. Ela vai para Bretanha, onde dá à luz a Astrolábio. Após o nascimento, voltam a Paris, eles se casam, e Abelardo a envia para viver no convento de Argenteuil, onde os encontros furtivos voltaram a acontecer, o que para Fulbert é uma traição⁶ – já que seu análogo ao propor o casamento pediu que o mesmo fosse mantido em segredo para manter sua posição como filósofo⁷ – e isso irá resultar na castração de Abelardo. Afastados, Abelardo se instala e recebe o hábito na abadia de Saint-Denys, ao mesmo tempo em que Heloísa no convento de St. Maria de

¹ Abelardo, na *História Calamitatum* é quem nos dá a informação de que Fulbert, não só era conhecedor das qualidades de Heloísa como também proporcionava a mesma as condições para que tais conhecimentos fossem aprimorados. Cf. ABELARDO. Epistola n. 1. In: ZUMTHOR, Paul (Ed.). **Correspondência de Abelardo e Heloísa**. Tradução Lúcia Santana Martins. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

² Abelardo reconhece as habilidades de Heloísa e sugere que as monjas façam uso delas: “[...] vocês tem um líder e professor em sua mãe [Heloise], que pode responder a qualquer necessidade [...] Pois ela não é apenas aprendida na literatura latina, bem como em hebraico e grego, mas, aparentemente sozinha nesta era, ela goza de um comando das três línguas [...]”. Cf. ABELARDO. Epistola (1133-37). In: **Epistolae: Medieval Women’s Latin Letters**. [s.l.: s.n., s.d.]. Disponível em: <<https://epistolae.ccnmtl.columbia.edu/letter/904.html>>. Acesso em: 12 jul. 2017.

³ DUBY, Georges. **Damas do século XII**. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

⁴ ELIAS, Norbert. **O Processo Civilizador**. Rio de Janeiro: Zahar, 2011. V. 1.

⁵ O mestre urbano é um homem culto, erudito e religioso, o *gramaticus* - ou professor - vai ensinar a ler, falar e recitar com as escrituras. É ele quem vai orientar e disseminar o conhecimento. Os professores são clérigos. - Clérigo é um termo ambíguo que designa tanto o homem religioso como o erudito. Cf. FRIÇA, Amâncio (Ed.). **Trivium e Quadrivium: as artes liberais na Idade Média**. Cotia: Íbis, 1999. p. 26.

⁶ Como o próprio Abelardo admite: “Aquele que eu traíra infligia-me, por sua traição, justas represálias”. Cf. ABELARDO, P. Op. Cit., p. 51.

⁷ “Os filósofos e os ‘santos’, isto é, os autores cristãos, são unanimemente contra o casamento porque ninguém pode dedicar-se igualmente a filosofia e a uma mulher. A filosofia é exigente e ciumenta, não admite qualquer concorrência. O casamento compromete a posição de Abelardo como filósofo. Essa é a desonra e a vergonha”. Cf. ESTEVÃO, José C. **Abelardo e Heloísa**. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2015. (Coleção Filosófica Medieval).

Argenteuil,⁸ de onde, no futuro, ela e as monjas serão expulsas.⁹ Abrigada no Paraclete, com o assentimento de Inocêncio II, é que a abadessa Heloísa terá contato com a *História de minhas calamidades*. E, é a partir daí, que analisaremos as correspondências trocadas com Abelardo, aproximadamente entre os anos de 1132 e 1140.¹⁰ Nesse período, o desenvolvimento das escolas vinha concomitantemente ao surgimento e crescimento econômico das cidades, proporcionando assim o aperfeiçoamento de Heloísa nas artes liberais,¹¹ que eram os “fundamentos do ensino” para o período. A criação das cidades provocou as mudanças, acirrou o exercício de uma nova conduta e deu um ritmo para o desenvolvimento do novo padrão¹² social do qual dependia à divisão de funções e a interdependência urbana. Não que ele não existisse anteriormente, é que antes não existia coesão e nem o monopólio do controle sobre esse comportamento exigido na vida diária:

Só quando esses contrastes foram reduzidos, quando, sob o efeito da pressão competitiva que afetava de cima para baixo essa sociedade, a divisão de funções e a interdependência em vastos territórios aumentou gradualmente, quando a dependência funcional das classes superiores cresceu, enquanto subia o poder social e os padrões de vida das classes inferiores, só então identificamos o espírito de previsão e o autocontrole nas classes superiores, o continuo movimento ascendente das inferiores e todas as demais mudanças que podemos observar em todos os arranjos civilizadores que abrangem extratos mais amplos.¹³

Nesse contexto de crescimento, é que irão surgir as possibilidades de florescimento material, intelectual e espiritual do indivíduo.¹⁴ A parte que nos interessa dentro do projeto em questão são as transformações psicológicas que ocorrem a partir desse novo universo de relações de poder. Essa mudança nos padrões de comportamento segue acompanhada do que José d’Assunção Barros define, assim como outros

⁸ “[...]enviei minha mulher para uma abadia de monjas reclusas, em Argenteuil, perto de Paris. Lá ela crescera e recebera a instrução elementar. Fi-la vestir, com exceção do véu, o hábito próprio do voto monástico”. Cf. ABELARDO, P. Op. Cit., p. 50.

⁹ Ibidem. p. 77.

¹⁰ Heloísa, em suas missivas, para dar substância na sua fala e assim tornar seu discurso resistente e convincente para Abelardo, cita textos de Sêneca, um importante escritor e filósofo da época de Império Romano; Sócrates, um dos principais pensadores da Grécia antiga; São Jerônimo, um dos nomes da patrística; o poeta Ovídio, o papa São Gregório, São Bento fundador da ordem dos Beneditinos; João Crisóstomo, teólogo e fundador da Escola de Antioquia; Santo Agostinho, teólogo e bispo e Macróbio Teodócio, escritor, filósofo e filólogo romano. Demonstrações de seu conhecimento em literatura, gramática, retórica e bíblia. Cf. Idem. [s.d.].

¹¹ As sete artes liberais: *trivium* (gramática, dialética, retórica) e *quadrivium* (matemática, geometria, música, astronomia). Cf. FRIAÇA, A. Op. Cit., p. 11-31.

¹² “[...] é a estrutura da sociedade que exige e gera um padrão”. Cf. ELIAS, N. Op. Cit., V. 1, p. 190.

¹³ Ibidem. p. 219.

¹⁴ “Mas as cidades do século XII não se distinguem das vilas apenas por sua importância quantitativa; elas se opunham ao campo que as rodeava, articulado ao redor dos castelos senhoriais e dos grandes estabelecimentos monásticos, pelo fato de oferecerem aos que vinham habitá-las condições econômicas, sociais, políticas completamente novas [...] as condições de vida criadas pelas cidades, a aproximação de tantos homens de origem diversa ofereciam possibilidades inauditas de enriquecimento não somente material, mas intelectual e espiritual.”. VERGER, Jacques. **As universidades na Idade Média**. São Paulo: Universidade Estadual Paulista, 1990. p. 26-27.

historiadores,¹⁵ de Amor Cortês.¹⁶

O Amor Cortês é uma das mudanças na economia das emoções que afetam as elites da época e é considerada uma modernidade para o seu tempo.¹⁷ Difundido através da vida e da poesia dos trovadores, o Amor Cortês vai fazer parte da reformulação no processo de mudança da aristocracia, onde agora, o homem passa a se comportar com mais cerimônia, pensar o seu modo de vestir, falar e cortejar uma mulher,¹⁸ entre seus pares ele é estrategicamente mais atencioso. Esse novo modelo de comportamento, que transforma a personalidade do homem hostil e violento, e que define o início daquilo que Elias também define como O Processo Civilizador. Elias parte dessa mudança dentro das dependências familiares, para elucidar as transformações trazidas por esse refinamento para a sociedade da época. Para Elias o homem das cidades é comedido e controlado, e isso se acirra com a divisão de funções sociais. O autocontrole¹⁹ é que vai modelar até onde o indivíduo pode ir, e determinar os resultados de sua conduta, já que ele deve ser comedido para se manter pertencente a essas redes interdependentes que formam as cidades. É neste contexto que vamos encontrar Heloísa, que nesse momento compartilha de uma rede de interdependência estreita e vinculada aos espaços da elite urbana parisiense. E é desse círculo aristocrático que Heloísa faz parte. É onde as transformações que acontecem em fins do século XI e se estendem pelo século XII irão se manifestar também nos modos de agir do indivíduo, influenciando assim sua personalidade através da regulação do seu comportamento. Essas mudanças não acontecem de forma racional ou planejada, os acontecimentos e as transformações são influências das convergências de opiniões e desejos:

Se funções sociais relativamente independentes são cada vez mais substituídas por outras, dependentes, na sociedade – como, por exemplo, cavaleiros livres por cavaleiros cortesãos e, finalmente, apenas por cortesãos, ou mercadores relativamente independentes por mercadores ou empregados dependentes – a modelagem dos afetos, a estrutura das pulsões e consciência, em suma, toda estrutura social da personalidade e

¹⁵ Outros que falaram do Amor Cortês: LIMA, Leonila Maria Murinelly. O Tratado do Amor Cortês. In: _____. **Amadis de Gaula**: entre as fendas dos códigos da cavalaria e do Amor Cortês. Niterói: UFF, 2011. p. 77-116.; ROUGEMONT, Denis de. O amor de morte. In: _____. **O amor e o Ocidente**. Tradução Paulo Brandi e Ethel Brandi Cachapuz. Rio de Janeiro: Guanabara, 1988. p. 35-38.; DUBY, Georges. O propósito do amor chamado cortês. In: _____. **Idade Média, idade dos homens**: do amor e outros ensaios. Tradução Jônatas Batista Neto. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. p. 68-75.; DUARTE, Marta Izabel Ricardo Marecos. A criação de uma via de aperfeiçoamento pelo amor humano no ideal cortês. In: _____. **Amor e Desejo na Menina e Moça de Bernardim Ribeiro**: Uma revisão de motivos, conceitos e paradigmas. [s.l.: s.n.], 2010. p. 19-26.; BASCHET, Jérôme. Ética cavalheiresca e amor cortês. In: _____. **A Civilização Feudal**: do ano 1000 à colonização da América. Rio de Janeiro: Globo, 2006. p. 118-122.; ARAÚJO, Maria Selma. **O amor na correspondência de Abelardo e Heloísa**. Campina Grande: UEPB, 2011.

¹⁶ O Amor Cortês, segundo José D'Assunção, desempenha um papel educador nesse período, já que o mesmo restringe o comportamento do indivíduo que modo que o mesmo passe também a prever os resultados de sua conduta. Cf. BARROS, José D'Assunção. **O Amor Cortês**. Rio de Janeiro: Celta, 2007. p. 253.

¹⁷ O termo modernidade, é uma adaptação do meu entendimento com relação ao que os historiadores compreendem como essa mudança foi reconhecida, fala como as de: LE GOFF, Jacques. **Homens e Mulheres da Idade Média**. Tradução Nícia Adan Bonatti. São Paulo: Estação Liberdade, 2013. p. 151-153; BARROS, J. Op. Cit.

¹⁸ “Fundamental para essas mudanças foi [a] nova concepção da mulher, que agora se torna objeto de expressões literárias dessa nova época”. Cf. HOYSTAD, Ole Martin. **Uma história do coração**. Tradução Noéli Correia de Melo Sobrinho. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015. p. 148.

¹⁹ ELIAS, N. Op. Cit., V. 2, p. 191.

as atitudes sociais das pessoas mudam necessariamente ao mesmo tempo.²⁰

A mudança que acontece de modo gradual e constante afeta e transforma com sutileza o comportamento sem que o indivíduo se dê conta disso, quando ele menos percebe já está modelando e prevendo suas atitudes, a fim de atingir ou manter seu objetivo maior: o status social. Essas mudanças na estrutura física da sociedade no século XII irão transformar a personalidade dos indivíduos, de modo que o mesmo seja um regulador de suas paixões.

Então, vamos buscar compreender as alterações na personalidade do indivíduo através da abadessa Heloísa. Já que, ao analisar as duas primeiras correspondências, tendo em vista o que se esperava do comportamento individual, é que me surgiu a problemática de pesquisa: como explicar em Heloísa a falta de previsibilidade e controle em relação a Abelardo, que aparentemente percebemos nas epístolas? As missivas são marcadas de cobranças, arroubos sentimentais, que demonstram aparentemente uma falta de perspectiva com relação ao futuro e ausência de controle em sua vida:

Em todos os estados a que a vida me conduziu, Deus o sabe, foi a ti mais do que a ele, que temi ofender; foi a ti, mais do que a ele, que procurei agradar. Foi por tua ordem que tomei o hábito, não por vocação divina. Vê então que vida infeliz eu levo, miserável entre todas, arrastando um sacrifício sem valor e sem esperança de recompensa futura!²¹

Neste caso, Heloísa parece ser um objeto intrigante. Ela pertence à elite de uma das regiões mais urbanizadas da cristandade latino, integra o próprio centro das transformações sociais e psicológicas discutidas por Elias, no entanto contraria em suas cartas essas mesmas transformações. Heloísa, meu objeto de estudo, é o que chamo de “campo de observação privilegiado” para analisar o processo civilizador, sobretudo quanto às “pressões que atuam sobre o indivíduo [e] tendem a produzir uma transformação de toda economia das paixões e afetos rumo a uma regulação mais contínua, estável e uniforme dos mesmos, em todas as áreas de conduta, em todos os setores de sua vida.”²²

Elias me possibilita entender a estrutura social de um indivíduo através dessas redes de interdependência, elas me dão um modelo real para entender a estrutura de personalidade que surge em Heloísa nas cartas. Assim sendo, passamos a indagar: a entrada no mosteiro representou, para Heloísa, a ruptura de sua rede de interdependência? Mas, neste caso, sendo o mosteiro²³ um ambiente altamente regrado e mantido por estreita disciplina e dependência, Heloísa portanto, não formou outra rede de interdependência? Suas ações não são incoerentes com o espaço social ocupado? E essa aparente falta de previsibilidade e controle, leva a cogitar que a abadessa não se sentia

²⁰ Ibidem. p. 100.

²¹ HELOISA. Epistola n. 4. In: ZUMTHOR, Paul (Ed.). **Correspondência de Abelardo e Heloísa**. Tradução Lúcia Santana Martins. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000. p. 121.

²² ELIAS, N. Op. Cit., V. 2, p. 202.

²³ “O defínia a condição monástica era a submissão a um conjunto de “regras” (a mais famosa é a Rega e São Bento): regras de vida religiosa, regras estabelecendo o horário das preces cotidianas, regras de alimentação e de jejum, regras de comportamento e de relacionamento com os superiores e irmãos, regras sobre as vestimentas a serem usadas”. Cf. ESTEVÃO, J. C. Op. Cit., p. 23.

pertencente a uma nova rede, tornando-se impulsiva, crítica e intempestiva.

Porem quando mapeamos a nova rede de interdependência, para que eu pudesse entender o lugar ocupado por Heloísa, descobri que nesse período ela também se corresponde com Inocêncio II (1131 e 1136), em datas que se aproximam, de quando ela teve contato com a *História Calamitatum*, e redigiu pelo menos a segunda das cinco epístolas, na *Correspondência de Abelardo e Heloísa*. Esse contato me apresentou uma Heloísa muito diferente daquela que eu vinha desvendando. Enquanto abadessa, além de Inocêncio ela se corresponde com: Alexandre III (1163), Eugênio III (1147), Lucius II (1142), Anastasius IV (1153) e Hadrian IV (1154 – 59), e ela também recebe duas correspondências de Hugh Metel, um cânone agostiniano. Ora, constatei então, que Heloísa é impulsiva e intempestiva justamente quando pertence a uma rede de interdependência maior e mais poderosa do que a de sua vida em Paris.

A luz dessa descoberta, minha hipótese é: ainda que involuntariamente, Heloísa recorreu aquele uso das emoções conforme certas regras da retórica,²⁴ com a qual ela teve afinidade desde o princípio de sua educação. Portanto, Elias não está errado, ele é um útil modelo para explicar esse tipo de comportamento, pois possibilita entender as estruturas de personalidade. Mas ele somente não previu, que um indivíduo como Heloísa pudesse, ainda que involuntariamente manipular essas estruturas. E, se, como diz Curtius, “no antigo sistema da retórica, tópica é o celeiro de provisões,²⁵ Heloísa em suas cartas fez uso desse celeiro ainda que não tivesse conhecimento disso. Portanto sua falta de controle, imprevisibilidade, e os componentes de emoção seriam os recursos estratégicos fornecidos pela tópica retórica.

Ainda que existam “muitos trabalhos” voltados para compreensão da personalidade e comportamento da aristocracia no século XII,²⁶ nenhum deles parte do pressuposto de que seria possível tal reestruturação, em um indivíduo inserido socialmente e aparentemente dentro dos padrões esperados. Além disso, a pesquisa é de grande importância por se tratar de uma abadessa, e seu reconhecimento historiográfico se limitar ao fato da mesma ser esposa de Pedro Abelardo.

O tema é famoso em função de Abelardo ter sido a “mais alta expressão do meio parisiense”, intelectual e moderno para o século XII. Abelardo não podia se ligar a ninguém menos importante que ele. Heloísa então, se encaixa perfeitamente nesse modelo e surge no auge de sua carreira, ela é para Abelardo como Le Goff define: “uma conquista a acrescentar as conquistas da inteligência [...] é a glória!”, que também segundo ele vai ser “interrompida bruscamente em 1118 pela aventura com Heloísa”. E os detalhes desse relacionamento de amor, se tornam de conhecimento público, a partir da *História Calamitatum*, que são as confissões de Abelardo.²⁷ O sofrimento coloca Heloísa fora dos

²⁴ Em Curtius, entendemos retórica como: “combinada com o estilo da lógica e da dialética [é que deveria] capacitar o discípulo a influenciar os ouvintes e, dado o caso, também ‘tornar mais forte a causa mais fraca’”. Cf. CURTIUS, Ernst Robert. **Literatura Europeia e Idade Média Latina**. São Paulo: Edusp, 2013. p. 119.

²⁵ Ibidem. p. 119.

²⁶ BLOCH, Marc. A vida nobre. In: _____. A sociedade feudal. Tradução Liz Silva. 2. ed. Lisboa: Edições 70, 2009. p. 307-326; ELIAS, Norbert. A civilização como transformação do comportamento humano. In: _____. **O Processo Civilizador**. Rio de Janeiro: Zahar, 2011. 2v. V. 1, p. 63-91.; PERNOUD, Régine. O “amor, essa invenção do século XII...” In: _____. **A mulher no tempo das catedrais**. Tradução Miguel Rodrigues. [s.l.]: Gradiva, 1984. p. 101-116.; LE GOFF, Jacques. O século XII nascimento dos intelectuais. In: _____. **Os intelectuais na Idade Média**. Tradução Marcos de Castro. 2. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2006. p. 29-37.

²⁷ LE GOFF, Jacques. Abelardo / Heloísa. In: _____. **Os intelectuais na Idade Média**. Tradução Marcos de Castro. 2. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2006. p. 59-74.

padrões, distante das regras, e é através de um relato “trágico” e do “fracasso” que foi o seu casamento que ela entra para História. Ainda que a fonte, *Correspondência de Abelardo e Heloisa*, seja bastante explorada, o que nos propomos aqui não é apenas entender as cartas que ela escreve a Abelardo, mas, compreender o indivíduo que está por trás delas.

Nos levantamentos feitos até este ponto quando buscamos conhecer Heloísa, deparamos sempre com a esposa de Abelardo. Ainda que alguns autores cheguem a usar o nome dela como título, eles se voltam sempre para Abelardo. Heloísa se resume ao caso de amor que encerrou a carreira brilhante desse *gramaticus*. E é assim que muitos a enxergam: Estêvão, por exemplo, escreve que a partir do século XX, vai surgir um novo Abelardo, um “Abelardo sem Heloísa,”²⁸ como se ele tivesse vivido as margens de Heloísa.

O professor de Estudos Culturais e de Literatura,²⁹ Ole Martin Hoystad, também abre espaço para Abelardo e Heloísa. Para ele, “o modo como a Alta Idade Média foi permeada pela paixão, com todos os seus emblemas e símbolos, pode também ser visto a partir dos escritos religiosos. Ele entende que este sentimento está na vida do filósofo Abelardo, e conseqüentemente na de Heloísa. Tendo o esposo da abadessa em primeiro plano, Hoystad, define as correspondências como a expressão do sentimento de “tristeza e dor”, acusação de que ele teria traído seu amor, e submete Heloísa a condição de inocente. E, esse é um comportamento que pretendo desmistificar, o de “criança inocente”, já que nas suas missivas, Heloísa, tem conhecimento e entendimento do que eles viviam antes do casamento, a ponto de se negar a ele, se dispondo a continuar a ser tão somente sua amante. Outros pensaram Heloísa como título, sem nada dizer sobre ela usam-na como intuito para definir outra, que não ela mesma, como é o caso de Rougemont. Ainda que a tenha colocado em evidencia no título, a única menção que ele faz a Heloísa é o fato de possuir as cartas trocadas com Abelardo e comprara-la a Isolda, Julieta e Mademoiselle de Lespinasse.³⁰ Além dele, Le Goff, no livro *Homens e mulheres da Idade Média*, tem a preocupação de separar individualmente homens e mulheres por seções,³¹ no entanto quando se trata de Abelardo e Heloísa, os dois veem juntos, como se um não existisse sem o outro, ou ainda como se Heloísa fosse um complemento do nome de Abelardo. Cinco linhas dedicadas à abadessa que trocou correspondências com a mais alta aristocracia do século XII, em um livro dedicado aos homens e mulheres do século.

Tão importante quanto, Duby, em *As damas do século XII*, também descreve uma Heloísa que ele chama de “mulher filósofa.”³² Ele faz elogios a sua coragem, inteligência e beleza, ela é para ele “a campeã do amor livre”, é a “rebelde”, “apaixonada” e a “heroína precoce da liberação da mulher.”³³ Ainda que sua posição reforce a abadessa determinada a conquistar seu objetivo, depois de tantos elogios, ele se remete a Abelardo como “objeto” principal, desfilando suas desventuras e sofrimentos, e Heloísa passa a ser a esposa por trás de Abelardo – ainda que a seção tenha como tema tão somente o nome de *Heloísa*.

²⁸ ESTEVÃO, José C. A Jovem Heloísa. In: _____. **Abelardo e Heloísa**. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2015. p. 17-23.

²⁹ HOYSTAD, Ole Martin. A Batalha pelo Coração Ocidental. In: _____. **Uma história do coração**. Tradução Noéli Correia de Melo Sobrinho. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015. p. 159-168.

³⁰ ROUGEMONT, Denis de. A nova Heloísa. In: _____. **O amor e o Ocidente**. Tradução Paulo Brandi e Ethel Brandi Cachapuz. Rio de Janeiro: Guanabara, 1988. p. 153.

³¹ Existe dentro do mesmo capítulo uma seção exclusiva para: Guilherme (o Conquistador), Matilde de Canossa, Hildegarda de Bingen, entre outros. Cf. LE GOFF, Jacques. O Apogeu Medieval (1000-1300). In: _____. **Homens e Mulheres da Idade Média**. Tradução Nícia Adan Bonatti. São Paulo: Estação Liberdade, 2013. p. 151-153.

³² DUBY, G. Op. Cit., p. 53.

³³ Ibidem. p. 55.

As correspondências de Abelardo e Heloísa são frequentemente relacionadas ao sentimento de amor cortês, possivelmente isso se dê a partir da percepção de que Heloísa se posiciona nas correspondências, de modo a entendermos que age como alguém que ama demais, um traço nos relacionamentos cortesês do período. Estes traços ou modelos de sentimentos são descritos no artigo de Ligia Cristina Carvalho,³⁴ onde ela fala do “amor de morte”, do “desejo quando a posse do outro é negada”, da ausência como castigo e quando “essa ausência do outro parece simular a perda do paraíso, devido à tristeza na qual o amante emerge e a ausência total de prazer, alegria e consolo [...]”.³⁵ Estes sentimentos que se seguem após o casamento, fazem surgir traços cortesês e intensos nas missivas de Heloísa, como podemos ver nesse trecho: “Tu só, e não um outro, tu só, que és a causa única da minha dor, me trarás a graça do consolo.”³⁶ Brook,³⁷ em *O casamento na Idade Média*, vai debruçar-se sobre esse caso de amor, para ele Heloísa já na sua primeira carta mostra sua eloquência ao defender o amor acima do casamento. Nos capítulos que se dedica ao tema Abelardo e Heloísa, ele vai atribuir as cartas o tom de debate entre os dois, sobre o amor interrompido e sobre o amor que Abelardo espera que eles atinjam a partir da castidade, como o próprio Brook nos relata estamos “a navegar em águas profundas; [e] não há dúvidas quanto [ao] poder e a força da doutrina do amor humano que Heloísa revelou nas suas duas cartas.”³⁸

E até este momento da pesquisa, ainda não tive nenhum contato com documentos que me apresentassem Heloísa tão somente como abadessa. Sempre que tento, encontro a esposa de Abelardo, portanto, a proposta é construir uma Heloísa para além de Abelardo. Para construir essa nova Heloísa estou usando dois referenciais teóricos: **estrutura da personalidade** e **Tópica Retórica**. O conceito de estrutura da personalidade vou buscar em Norbert Elias. Nele busco um modelo que me possibilite entender o comportamento do indivíduo no século XII. Tomo-o como um modelo real que me possibilita entender a estrutura social na qual o indivíduo está inserido, e é capaz de ter autocontrole e espírito de previsão em relação ao futuro. O resultado é o que Elias vai chamar de rede de interdependência, capaz influenciar psicologicamente a personalidade do indivíduo. Para ele, os padrões de comportamento são um processo lento e contínuo, e os acirramentos na busca pelo controle é o que promove as mudanças das quais a sociedade não pode se ver livre. No entanto essas novas funções demoraram a se solidificar, reafirmando assim o fato de que as mudanças no padrão de comportamento são um processo lento e contínuo, como podemos identificar na escrita de Elias: “As novas funções, porém, só se desenvolviam lentamente, em constante conflito com os representantes de outras funções, e demoraram muito para se transformarem em instituições sólidas.”³⁹ E esse processo é quem vai estabelecer o que Norbert Elias vai

³⁴ Além dela outros trataram o relacionamento de Abelardo e Heloísa como uma forma de Amor Cortês: DUBY, G. Op. Cit.; ARAÚJO, M. S. Op. Cit.; NOGUEIRA, Stefani Arrais. O Amor Cortês. In: _____. A História do amor na literatura: exemplos da antiguidade e do medievo. **Revista Historiador**, ano 4, n. 4, 2011. p. 63-65. Disponível em: <<http://www.historialivre.com/revistahistoriador>>. Acesso em: 13 out. 2017; ESTEVÃO, J. C. Op. Cit., p. 17-23.; HOYSTAD, O. M. Op. Cit., p. 159-168.

³⁵ CARVALHO, Ligia Cristina. O cruzamento entre o sagrado e o profano na temática do amor cortês. **Revista História e Cultura**, Franca, v. 2, n. 3, p. 442-462, 2013.

³⁶ HELOÍSA, Op. Cit., p. 93.

³⁷ BROOK, Christopher. **O casamento na Idade Média**. Tradução Clarisse Tavares. [s.l.]: Europa-América, 1989.

³⁸ Ibidem. p. 228.

³⁹ ELIAS, N. Op. Cit., V. 1, p. 173.

chamar de “ritmo”,⁴⁰ ou seja, a constituição psicológica do indivíduo. Para Elias a economia das pulsões e a regulação contínua, é que inserem o indivíduo no contexto social do século XII, e isso se dá através das redes de interdependência, nas quais Heloísa está inserida.

O conceito de Tópica Retórica vou buscar em Ernst Curtius, através dele busco entender a estratégia ainda que involuntária que Heloísa usa para escrever as epístolas que chamaremos de “segunda”, “quarta” e “sexta”, partindo da *História das minhas Calamidades*, escrita por Abelardo. A tópica retórica, assim como a gramática faz parte da educação no século XII, é ela quem dará o tom na escrita dos mestres, religiosos e alunos desse período: “A educação retórica, combinada com o estilo da lógica e da dialética devia capacitar o discípulo a influenciar os ouvintes e, dado o caso, também “tornar mais forte a causa mais fraca.”⁴¹ A tópica retórica consiste em dar o tom no discurso, de modo que o mesmo possa influenciar o ouvinte - no nosso caso Abelardo - de maneira que o mesmo se incline e reconheça a veracidade dos fatos apresentados. É a arte da argumentação. Na introdução e na conclusão já devem ser inseridas as fórmulas para expressar a modéstia, ou o que Curtius vai chamar de falsa modéstia: “na introdução o orador deve conquistar a benevolência, a atenção e a docilidade de seus ouvintes.”⁴² Além disso, o orador deve usar o Discurso de Consolação e o apelo da caridade. Argumentos os quais recheiam as missivas de Heloísa:

Meu bem-amado, o acaso fez-me passar entre as mãos, a carta de consolo que escreveste a um amigo. Reconheci imediatamente, pela assinatura, que ela provinha de ti. Lancei-me sobre ela e devorei-a com todo ardor de minha ternura: já que havia perdido a presença corporal daquele que a havia escrito, ao menos as palavras reanimariam um pouco para mim a sua imagem.⁴³

No fragmento citado, Heloísa chama de “*acaso*” a influência que levou a carta às suas mãos, imprimindo modéstia nas suas redes, assim como imprime também benevolência, consolo e caridade ao manifestar “*ternura*” por ele. São sinais de que ela faz uso do que aprendeu até mesmo com o preceptor Abelardo. O que demonstra a estrutura da personalidade de Heloísa por trás das cartas. Todo esse escrever romântico de Heloísa, deriva da poesia e da retórica, que ela tinha acesso e chegou a elogiar em Abelardo, sendo assim, para ela a tópica retórica é quase que uma extensão de si, é uma expressão involuntária do seu conhecimento literário. Assim, Elias e Curtius me fornecerão os motivos e argumentos que me possibilitem entender a estrutura psicológica e a tópica retórica na abadessa.

⁴⁰ “Esse ritmo nada mais é que uma manifestação do grande número de cadeias entrelaçadas de interdependência, abrangendo todas as funções sociais que os indivíduos têm que desempenhar, e da pressão competitiva que satura essa rede densamente povoada e que afeta, direta ou indiretamente, cada ato isolado da pessoa [...]”. Cf. ELIAS, N. Op. Cit., V. 1, p. 207.

⁴¹ CURTIUS, 2013, p. 102. In. _____. (Aristóteles, Retórica, II, 24, II)

⁴² Ibidem. p. 123. E ele ainda cita Cícero, ao dizer como deve ser construída a falsa modéstia que é “*através da submissão e humildade*”.

⁴³ HELOISA. Op. Cit., p. 89.

RELAÇÕES DE PODER EM CASTELA E LEÃO: A REVOLTA NOBILIÁRIA DE 1272/1273

Luiz Augusto Oliveira Ribeiro (UEM/LEM)

Introdução

Neste artigo, buscamos estudar as relações entre o rei Alfonso X (1252-1284) e a nobreza castelhana-leonesa durante o reinado deste monarca. Aboraremos um acontecimento específico, a revolta nobiliária corrida entre 1272/1273. Utilizamos como fonte de pesquisa a *Crónica de Alfonso X* (1344). No entanto, antes de refletirmos especificamente acerca dessa proposta, retomaremos a historiografia espanhola para pensarmos as relações entre monarquia e nobreza no contexto histórico ibérico, especialmente no século XIII.

A nobreza, desde o início da Idade Média, diferenciou-se socialmente dos demais grupos. Consolidou-se na Península Ibérica, principalmente, pelo processo de Reconquista durante o reinado de Fernando III (1217-1252), o que lhe garantiu propriedades e autonomia jurídica.

A monarquia castelhana-leonesa possuía características diferentes das demais monarquias europeias. O rei, personificado por Alfonso X, não possuía em Castela e Leão, o caráter taumatúrgico como o que assumiram os reis franceses, por exemplo. Ainda que o rei se identifique como representante do poder divino na terra, não assume os poderes de cura, como ocorria na França e na Inglaterra.¹

Primeiro, faremos uma retomada acerca das historiografias que nos ajudam a compreender a formação da nobreza castelhana-leonesa, em seguida refletiremos sobre a monarquia, para que, a partir disso, possamos compreender as relações entre ambos os poderes.

A consolidação da nobreza castelhana-leonesa e sua relação com o monarca

Ao longo da Idade Média, um pequeno grupo se destacou social, política e economicamente do restante da população e passou a consolidar-se como um importante segmento social. A princípio, um dos elementos único e definidor deste grupo era o sangue, ou seja, a autoridade dessa diferenciação social estava fundada na hereditariedade.²

Além desta questão do sangue e hereditariedade, a nobreza na Alta Idade Média passa a se diferenciar também pelo comportamento.

Poder e dinheiro engendram e mantêm uma mentalidade e um comportamento. Um nobre não deve ser sovina. Ele quer escapar de todos os tipos de controle que submetem e limitam os outros homens. Ele se casa na sua classe. Traço particularmente significativo, ele não se

¹ BLOCH, Marc. **Los reyes taumaturgos**: Estudio sobre el carácter sobrenatural atribuido al poder real, particularmente en Francia e Inglaterra. Traducción Marcos Lara e J. C. R. Aguilar. 2. ed. México: FCE, 2006.

² GÉNICOT, Léopold. Nobreza. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (Coord.). **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. Bauru, SP: Edusc, 2006. 2v., V. 2, p. 280.

mistura com a massa dos fiéis. Nem na vida nem na morte. Ele é o chefe da paróquia, assiste os ofícios na sua capela junto com os seus ou se isola no coro da igreja. É enterrado no seu domínio, em um setor reservado do cemitério ou em um *cimiterium nobilium*. E quando as estruturas eclesásticas forem definidas e erguidas, o decano da cristandade realizará seu funeral. Mas pode acontecer de ele ser ‘expulso do pequeno grupo dos nobres’.³

O fortalecimento e a consolidação política e social da nobreza foram graduais, mas constantes. Atualmente, a historiografia conta com uma documentação ampla, sobretudo, referentes ao período posterior ao ano 1000, quando se dá, segundo Léopold Génicot, um processo de divisão do poder, denominado por ele como “divisão da autoridade pública e do desenvolvimento da economia”.⁴

O caso castelhano-leonês não é diferente, a nobreza da Alta Idade Média ainda se destacava dentre o restante da população por meio do sangue e da hereditariedade, o que Salvador de Moxó chama de *Aristocracia Primitiva*.⁵ Esta nobreza, no entanto, aos poucos se atrelou às atividades militares e, dessa forma, passou a se consolidar como grupo social fundamental para a proteção do reino e de apoio ao monarca baseado, sobretudo, nas relações de vassalagem.

Além da questão militar, que aos poucos se consolida como um dos caminhos de legitimação nobiliárquica, a nobreza se atrela também a participação política e administrativa do reino.⁶ Essa aproximação entre monarca e a nobreza permitiu não só o desenvolvimento das relações sociais destes dois grupos, mas também permitiu o fortalecimento da nobreza, no que tange aos aspectos jurídicos e políticos.

Este desenvolvimento nobiliárquico, assistido em sua maioria durante a Idade Média Central está diretamente ligado ao processo de Reconquista empreendido por Fernando III (1218-1252).

O avanço da Reconquista havia favorecido o desenvolvimento de um grupo de magnatas, aristocratas guerreiros enriquecidos pela guerra, as doações reais e as usurpações que foram «levantados» na Corte, onde desempenharam funções domésticas ou de governo e apropriaram-se dos cargos da administração local, exercendo direitos sobre os homens [...].⁷

A Reconquista exerceu, portanto, papel fundamental para a formação da nobreza castelhano-leonesa. Este processo atuou não só enriquecendo esse grupo, mas

³ Idem.

⁴ Ibidem. p. 283.

⁵ MOXÓ, Salvador. **Feudalismo, señorío y nobleza en la Castilla medieval**. Madrid: Real Academia de la Historia, 2000.

⁶ Ibidem. p. 233-235.

⁷ No original: “El avance de la Reconquista había favorecido el desarrollo de un grupo de magnates, aristócratas guerreros enriquecidos por la guerra, las donaciones reales y las usurpaciones, quienes fueron «criados» en la Corte, donde desempeñaron funciones domésticas o de gobierno, y se hicieron cargo de la administración local, ejerciendo sobre los hombres derechos [...]”. Cf. GERBET, Marie-Claude. **Las noblezas españolas en la Edad Media: siglos XI-XV**. Madrid: Alianza, 1997. p. 69.

consolidando seus territórios e códigos jurídicos próprios. Salvador de Moxó denomina essa aristocracia como *nobleza vieja*, momento em que a nobreza já está articulada socialmente e alcança sua total configuração jurídica, sobretudo, com apoio de importantes linhagens nobres.⁸

Apoiada em seus valores, a nobreza castelhana leonesa, a partir da Idade Média Central consolidou uma imagem própria, buscando justificar seu lugar social. Segundo Víctor M. Gibello Bravo: “Fama, honestidade, coragem, honra, generosidade, serviço, pudor constituem um arquétipo desejado pela sociedade, um ideal emanado da nobreza e encarnado por ela, capaz de elevá-la ao pico social graças à sua inserção nas mentalidades coletivas predominantes”.⁹

Esses valores, nos quais a nobreza se apoia são fundamentais não apenas para sua legitimação social, mas para a construção da imagem de nobre que se construiu ao longo da Idade Média, neste caso específico, a castelhana-leonesa. No entanto, a definição de nobre não está consolidada teoricamente, pelo menos até o século XIII. Somente com as *Siete Partidas* de Alfonso X que esta nobreza é definida, como sendo parte de um grupo que tem uma herança consanguínea, linhagens, é proprietária e notória economicamente, possuidora de um castelo ou um forte e de um escudo.¹⁰

Essas características da nobreza castelhana-leonesa a acompanha ao longo da Idade Média. No século XIV a nobreza já não apresenta a mesma linhagem e nem mesmo é tão poderosa economicamente. Neste momento, o perfil de nobre novamente sofre mudanças e se baseia, sobretudo, naquelas linhagens que tinham contato direto com o monarca, por meio da administração política do reino.¹¹

Nesse contexto, a atuação política da nobreza era intensa e, como aponta Joseph O’Callaghan:

Por volta do século XIII a nobreza era reconhecida como um dos três “estados” do reino. Formava parte, junto com os bispos e os cidadãos, presididos todos pelo rei, do corpo político. Dentre os magnatas, o rei escolhia os de maior importância por nascimento, linhagem, riqueza e poder, para o desempenho dos cargos de *alferes*, *mayordomo mayor* e *merinos* ou *adelantados mayores*. A principal função da nobreza era defender o reino e aconselhar o rei, que devia amar-lhes e honrar-lhes *porque são nobreza e honra de suas cortes e de seus reinos* (Partidas 2, 10, 3). Sua coesão baseada em interesses comuns e em laços de sangue permitiu-lhes tomar consciência de sua força como grupo e converter-se em uma ameaça temível para a monarquia.¹²

⁸ MOXÓ, S. Op. Cit., p. 254-255.

⁹ No original: “Fama, honor, valor, honra, generosidad, servicio, vergüenza conforman un arquétipo anelado por la sociedad, un ideal emanado por la nobleza y encarnado por ella, capaz de encumbrarla a la cúspide social gracias a su inserción en las mentalidades colectivas predominantes”. Cf. GIBELLO BRAVO, Víctor M. **La imagen de la nobleza castellana en la Baja Edad Media**. Cáceres: Universidad de Extremadura, Servicio de Publicaciones, 1999. p. 18.

¹⁰ GERBET, M-C. Op. Cit., p. 74-75.

¹¹ MOXÓ, S. Op. Cit., p. 290-291.

¹² No original: “A la altura del siglo XIII la nobleza era reconocida como uno de los tres “estados” del reino. Formaban parte, junto con los obispos y los ciudadanos, presididos todos por el rey, del cuerpo político. De entre las filas de los magnates, el rey escogía a los de mayor relieve por nacimiento, linaje, riqueza y poder, para el desempeño de los cargos de alférez, mayordomo mayor y merinos o adelantados mayores. La función principal de la nobleza era defender al reino y aconsejar al rey, quien debía amarles y honrarles

A relação entre monarquia e nobreza sofreu um abalo em Castela e Leão a partir do século XIII. O projeto centralizador alfonsino, com imposição do *Fuero Real* a todo o território, limitava os poderes locais dos nobres e tirava-lhes autonomia político-jurídica. No entanto, quando chega ao século XIII, a nobreza castelhano-leonesa está, segundo Marie-Claude Gerbet, longe de ser excluída do poder, possuía certa capacidade de adaptação à realidade centralizadora quando esta não atingia diretamente aos nobres.¹³

A revolta nobiliária de 1272/1273: um exemplo de relações de poder

Se a nobreza castelhano-leonesa se consolidou ao longo da Idade Média como força política dentro das estruturas medievais, o monarca também se colocou como personagem fundamental, sobretudo, se pensarmos a partir de uma perspectiva de interrelação com essa nobreza.

Alfonso X (1252-1284) recebeu de Fernando III (1218-1252), seu pai, a Coroa de Castela estável, com as fronteiras ampliadas. Paralelo a isso, Alfonso X deu continuidade nas ações políticas, econômicas e administrativas, inclusive, no que tange ao processo centralizador, iniciado por Fernando III com a tradução e aplicação do *Fuero Juzgo* em todo o território.

Entretanto, Alfonso X enfrentou ainda alguns problemas com a organização do território da coroa, por um lado, aqueles que estavam sob o domínio muçulmano e foram anexados por meio de pactos de vassalagem,¹⁴ por outro, a necessidade de repovoar territórios que foram anexados. Os desafios ao novo monarca eram, de modo geral, “[...] repovoar os territórios recém-conquistados; [...] preocupar-se com a numerosa população muçulmana submetida agora ao domínio cristão; [...] fazer frente à inflação galopante que durante anos perseguiria o rei e a seu reino”.¹⁵

Essas questões exigiam do monarca não só uma administração consistente, mas também a manutenção das relações políticas com os nobres, uma vez que o monarca dependia desta nobreza para garantir fronteiras estáveis, sem desconsiderar todo o processo de fortalecimento deste grupo ao longo da Idade Média e, sobretudo, durante o processo de Reconquista que antecede o reinado de Alfonso X (1252-1284).

O projeto centralizador, iniciado por Fernando III, mas consolidado a partir do *Fuero Real* com Alfonso X encontrou grande resistência por parte da nobreza castelhano-leonesa, que se sentiu ameaçada. No entanto, era necessário readequar a legislação à nova realidade política do século XIII, onde a busca pela centralização do poder começava a ser vista por todo o Ocidente europeu.

A normatização sócio-política proposta por Alfonso X não era tarefa fácil, pois

porque son nobleza y honra de sus cortes e de sus regnos (Partidas, 2, 10, 3). Su cohesión, basada en intereses comunes y en los lazos de sangre, les permitió tomar conciencia de su fuerza como grupo y convertirse en una amenaza formidable para la monarquía”. Cf. O’CALLAGHAN, J. **El Rey Sabio: el reinado de Alfonso X de Castilla**. Sevilla: Universidade de Sevilla, 1999. p. 95-96.

¹³ GERBET, M-C. Op. Cit., p. 123.

¹⁴ REIS, Jaime Estevão dos. **Território, legislação e monarquia no reinado de Alfonso X, o sábio (1252 – 1284)**. 2007. Tese (Doutorado) – Universidade Estadual Paulista, Assis, 2007. p. 92.

¹⁵ No original: “El nuevo rey debía repoblar los territorios recién conquistados; debía preocuparse de la numerosa población musulmana sometida ahora al dominio cristiano; debía hacer frente a la inflación galopante que durante años acosaría al rey y a su reino”. Cf. O’CALLAGHAN, J. Op. Cit., p. 25.

exigia uma reformulação das leis, instituições e uma mudança na mentalidade que possibilitasse uma ampliação do poder real e eliminar a descentralização oriunda do feudalismo espanhol e da Reconquista. O direito foi o caminho encontrado para empreender essas mudanças, no entanto, era necessário articular, convencer e, acima de tudo, contemplar os nobres, suas autonomias e privilégios,¹⁶ tarefa árdua para o monarca castelhano-leonês que, desde o reinado de seu pai, Fernando III, atuava em busca de apoio e legitimidade.

Robert A. MacDonald aponta a existência de três aspectos relativos à política de unificação jurídica de Alfonso X:

1) Existia um programa alfonsino, embora uma parte de suas raízes estivessem no reinado de Fernando III ou mesmo antes. 2) Alfonso conhecia bem o programa de seu pai, e sem dúvida, teve parte significativa em sua formação enquanto participava ativamente do governo de Fernando III. 3) Houve continuidade entre estes pontos de origem e a segunda metade do reinado de Alfonso, no qual o curso dos acontecimentos produziu resultados que foram, a curto prazo, adversos para este programa.¹⁷

As adversidades enfrentadas pelo projeto jurídico alfonsino devem-se, principalmente, pela dificuldade em negociar com a nobreza local, o que culminou nos entraves políticos e na medida em que foi colocado em prática por Alfonso X, o projeto jurídico encontrou resistências, pois atacava diretamente os códigos locais e cerceava os poderes nobiliárquicos. Desde o primeiro memorial de queixas dos nobres para o rei, eles reivindicavam a manutenção de seus direitos, dentre eles, a liberdade de jurisprudência sob seu território e o direito de ser julgados sob sua própria lei e juízes.¹⁸

Frente ao primeiro memorial de queixas dos nobres, que atacavam diretamente o *Fuero Real* e seu aspecto centralizador, Alfonso X procurou negociar a fim de estabelecer alguns acordos e tentar dar continuidade a implantação de sua reforma político-legislativa, abrindo mão de algumas imposições, mas garantindo sua prerrogativa de *primus inter paris* frente à nobreza. Na *Crónica de Alfonso X*, lê-se:

[1] Que ninguém tivesse o poder de julgá-los senão um fidalgo, e para isso, que houvesse dois *alcades* fidalgos na corte do rei.

[2] E também as repovações que ele havia mandando fazer em Castela, que as mandasse desfazer.

¹⁶ CHIFFOLEAU, Jacques. Direito. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (Coord.). **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. Bauru, SP: Edusc, 2006. 2v., V. 1, p. 334.

¹⁷ No original: "1) Existía un programa Alfonsino, aunque una parte de sus raíces estuviera en el reinado de Fernando III y otra aun antes. 2) Alfonso conocía bien el programa de su padre, y sin duda tuvo parte significativa en su conformación mientras participaba activamente en el gobierno de Fernando III. 3) Hubo continuidad entre dichos puntos de origen y la segunda mitad del reinado de Alfonso, en que el curso de los acontecimientos produjo resultados que fueron, a corto plazo, adversos para dicho programa". Cf. MACDONALD, Robert A. Derecho y política: El programa de reforma política de Alfonso X. In: BURNS, Robert I. (Org.). **Los mundos de Alfonso el Sabio y Jaime el Conquistador**. [s.l.]: Edicions Alfons El Magnànim, 1990. p. 180-181.

¹⁸ CRÓNICA DE ALFONSO X. Edición Manuel González Jiménez. Murcia: Real Academia Alfonso X el Sabio, 1998. p. 79-80.

[3] E porque o rei tinha colocados seus *merinos* nos meirinhados de Castela e de Leão fazendo justiça, pediram-lhe que tirasse os *merinos* e colocasse *adelantados*.

[4] E também pediram que deixasse [de cobrar] os impostos das coisas/mercadorias que chegavam traziam para o reino.

[5] E que mandasse que não recolhesse os *servicios* dos seus vassallos.

[6] E também dom Lope Díaz e dom Ferrant Ruyz e dom Diego López pediram que lhes mandassem devolver [as cidades de] *Vrdunna e Valmazedá*, que diziam que era sua herança.¹⁹

Logo de início é possível perceber que a relação entre monarca e nobreza se baseava na interdependência. Apesar de algumas concessões, busca-se preservar a ação centralizadora, ao manter que os julgamentos fossem conduzidos por um membro da corte do rei.

A intenção dos nobres sublevados era barrar o projeto centralizador do monarca e diminuir ou frear a ampliação do poder do soberano, uma vez que tal aumento implicava concomitantemente na diminuição das regalias nobiliárias. Depois de idas e vindas, petições e respostas, o monarca estabelece acordos e retomando os pactos de vassalagens. A narrativa da *Crónica de Alfonso X* segue evidenciando todo o processo de negociação, ao final da revolta, o projeto jurídico centralizador é deixado de lado, inclusive, por vários outros fatores.

A revogação do *Fuero Real*, a manutenção do direito de propriedade, os privilégios, a regulamentação das heranças e o alívio fiscal foram algumas das conquistas dos nobres, após a revolta. Para o retorno dos nobres exilados, a única exigência imposta pelo monarca foi o apoio financeiro e militar para empreender sua ascensão ao trono do Sacro Império Romano-Germânico, o que, na prática, não chegou a acontecer.

Considerações finais

Refletir acerca do desenvolvimento e afirmação da nobreza castelhana-leonesa é fundamental para compreendermos sua atuação política no século XIII, sobretudo, durante a revolta contra Alfonso X e seu projeto centralizador, entre 1272 e 1273. A afirmação do feudalismo hispânico e o processo de Reconquista contribuíram para o fortalecimento da nobreza como um grupo social autônomo, capaz de gerir e organizar seus territórios, política e juridicamente.

Alfonso X, com o intuito de dar continuidade ao projeto de centralização político-jurídica iniciado por Fernando III, elaborou e tentou colocar em vigor o *Fuero Real*, atacando diretamente a autonomia nobiliárquica e colocando grande parte do controle político e econômico nas mãos do rei.

Dessa forma, evidenciamos não apenas um embate de interesses entre estas duas

¹⁹ No original: “[1] Que ninguno non ouiese poder de los juzgar si non omne fijosdalgo, et para esto que ouiese dos alcaldes fojosdalgo en la corte del rey. [2] Et otrosí las pueblas quel auía mandado fazer en Castilla, que las mandase desfazer. [3] Et porque el rey tenía puestos sus merinos en las merindades de Castilla e de León que fazían justicia, pidiéronle que tiras elos merinos e pusiese adelantados. [4] Et otrosí le pidieron que dexase los diesmos de los puertos que mandaua tomar dellas (*sic*) cosas que trayan al reyno. [5] E que mandasse que non cogiesen los seruiçios en sus vassallos. [6] Et otrosí don Lope Díaz e don Ferrant Ruyz e don Diego López pidiéronle que les mandasse entregar Vrdunna e Valmazedá, que dezían que era su heredad”. Cf. CRÓNICA DE ALFONSO X, Op. Cit., p. 86-88.

figuras, mas também a necessidade de um diálogo contínuo para que as duas forças atuassem em um mesmo cenário. Se a nobreza dependia do monarca para garantir seus privilégios e seu poder de jurisdição, o monarca precisava da nobreza para empreender a guerra e para a manutenção da Corte por meio dos impostos. Era necessário, portanto, uma relação de coexistência.

Falar de relações de poder em Castela e Leão no século XIII é, sobretudo, trabalhar com um momento em que os interesses políticos eram latentes. Inicia-se, neste contexto, um movimento comum em toda a Europa de centralização do poder nas mãos do monarca. Castela e Leão retomou isso no século XIV com a ascensão de Alfonso XI (1311-1350) ao trono e o retorno à implantação do *Fuero Real* como código jurídico único. Os enfrentamentos com a nobreza também se estendem até este momento, a violência contra as linhagens nobres que se opunham ao projeto era ainda maior do que assistida anteriormente, levando até mesmo à dizimação de famílias inteiras a mando do monarca.

ESPIRITUAIS DOMINICANOS? POBREZA E VIDA COMUM NA ORDEM DOS PREGADORES (1321-1330)¹

Luiz Otávio Carneiro Fleck (UFRGS)²

Durante a segunda década do século XIV as regiões da Toscana e da Lombardia foram palco da disputa entre o papado (exilado em Avinhão), e o Sacro-império Germânico, governado por Luís da Baviera. Frades da Ordem dos Frades Menores (OFM) perseguidos pelo papa João XXII buscaram proteção no imperador. A perseguição do papa era dirigida sobretudo aos Espirituais da OFM e aos seus seguidores Beguinos, no sul da França, defensores da pobreza extrema de Cristo e dos apóstolos.³ Relativo a esse contexto, tanto no âmbito nacional quanto internacional tem sido produzida uma rica historiografia acerca da questão da pobreza entre os frades Menores, sobretudo, relacionada as disputas internas e externas que a OFM se envolveu.⁴ No entanto, pouco se produziu acerca de conflitos internos relacionados à concepção do modelo apostólico de pobreza que poderiam ter transpassado a Ordem dos Pregadores (OP) durante esse mesmo período. A Ordem é apresentada como acomodada com a questão do que significaria a pobreza e que papel deveria jogar na vida religiosa dos frades Pregadores. O objetivo deste texto é questionar essa interpretação, pensando nas relações entre política e teologia. Por meio da evidência coletada nas atas dos Capítulos Gerais da OP, temos indícios de que a Ordem não estava inerte quanto aos conflitos que se deram entre João XXII e OFM, com os dirigentes tendo de dar conta da relação institucional e pessoal dos Pregadores com a pobreza. Da mesma forma frades Pregadores escreveram e debateram acerca da pobreza de Cristo e dos apóstolos em comissões teológicas convocadas pelo papa.

Teologia e política interna: escândalo, frades espirituais, conflitos internos e externos

Com o objetivo de direcionar o funcionamento institucional da OP, os frades dirigentes regulavam os conflitos internos e externos que atravessavam a Ordem. Internamente, era necessário dar conta da insubordinação, do comportamento inadequado de alguns frades e das formas como esses burlavam e utilizavam os mecanismos institucionais da OP em proveito próprio.⁵ No âmbito externo, a preocupação

¹ Esse texto é resultado do projeto de doutorado apresentando para o PPGHIST da UFRGS em setembro de 2017 e da pesquisa desenvolvida ao longo do primeiro semestre de 2018.

² Doutorando do Programa de Pós-Graduação em História da UFRGS, na linha de Cultura e Representações, orientado pelo Prof. Dr. Igor Salomão Teixeira.

³ NOLD, Patrick. "How influential Was Giovanni di Napoli, OP, at the Papal Court in Avignon?". In: EMERY JR., Kent; COURTENAY, William J.; METZGER, Stephen M. (Org.). ANNUAL COLLOQUIUM OF THE SOCIÉTÉ INTERNATIONALE POUR L'ÉTUDE DE LA PHILOSOPHIE MÉDIÉVALE UNIVERSITY OF NOTRE DAME: PHILOSOPHY AND THEOLOGY IN THE *STUDIA* OF THE RELIGIOUS ORDERS AND AT PAPAL AND ROYAL COURTS, 15., 2008, Turnhout. *Acts...* Turnhout: Brepols Publishers, 2012. p. 629-675.

⁴ Estamos nos referindo a um campo historiográfico bastante explorado, algumas obras que destacamos são as seguintes: AGAMBEN, Giorgio. **Altíssima pobreza**. São Paulo: Boitempo, 2014.; BÓRMIDA, Jerônimo (OFM Cap.). **A não-propriedade**: uma proposta dos franciscanos do século XIV. Porto Alegre: EST, 1997.; BURR, David. **The spiritual Franciscans**: from protest to persecution in the century after Saint Francis. Pensilvânia: The Pennsylvania State University, 2001.; DE BONI, Luís Alberto. **De Abelardo a Lutero**: Estudos sobre filosofia prática na Idade Média. Porto Alegre: Edipucrs, 2003.

⁵ Como exemplos destes abusos podemos destacar a manipulação do sistema eleitoral por grupos de frades,

era preservar a fama pública da OP⁶ evitando que as disputas internas e o comportamento inadequado de alguns frades prejudicassem, o que Michael Vargas caracterizou como, “a honra corporativa da Ordem dos Pregadores”.⁷ Da mesma forma os dirigentes se preocupavam com a lealdade dos frades, que poderiam não acatar e resistir localmente às decisões tomadas tanto no âmbito geral quanto no âmbito provincial da Ordem quando o cumprimento de uma ordenação teria uma repercussão local negativa para um determinado convento ou grupo de frades.

Essas decisões assim como os indícios dos conflitos que buscavam solucionar, podemos obter nas atas dos Capítulos Gerais (CG's) e dos Capítulos Provinciais (CP's). Ambos eram reuniões anuais que ocorriam em nível geral, dispendo sobre a Ordem como um todo, e regional, dispendo sobre uma província.⁸ Ao analisarmos as atas dos CG's, de 1292 até 1350, pudemos notar que na seção dos avisos e ordenações (*admoniciones et ordinaciones*) aumentam em número e frequência as menções a palavra escândalo (*scandalum*). Esse termo era utilizado para se referir a atitudes ou conflitos que extravasavam a esfera interna da Ordem, chegando ao conhecimento do âmbito externo. Isso prejudicava a OP uma vez que manchava sua imagem pública. Relatos e exemplos de frades hipócritas ou indisciplinados eram usados por adversários dos Pregadores, como o clero secular e outros mendicantes, para restringirem o acesso dos frades ao espaço urbano.⁹ Das menções à palavra escândalo, identificadas nas atas dos CG's, a grande maioria estão entre os anos de 1310 e 1350. A grande maioria dos avisos associam o escândalo às perambulações (*discursus*).¹⁰ Outras associações estão presentes nas atas, por exemplo o uso de vestimentas adornadas ou com sinais de distinção, dívidas e litígios por bens, fraudes ou boicote de eleições, disputas por cargos de prestígio dentro da OP, entre outros.

Além dessas menções o escândalo aparece associado a frades que estavam se comportando de forma estranha. A primeira menção a esses é feita em uma carta enviada, em 1321, pelo mestre geral Hervaeus Natalis e os definidores às províncias e aos conventos da Ordem. Nesse ano o CG foi realizado em Florença, na província Romana. A carta está dentro do corpo da ata e orienta os definidores gerais que, ao regressarem do CG, divulgassem o conteúdo da carta para todos os frades dos conventos que tivessem que se hospedar durante a viagem. A carta era motivada pela preocupação com frades que estavam atraindo a atenção de alguns observadores por conta de seu comportamento:

(...) ouvidas e também recebidas em escrito denúncias contra alguns

para depor um dirigente ou eleger um candidato que representasse os interesses destes frades. Para mais, ver VARGAS, Michael A. **Taming a Brood of Vipers: Conflict and Change in Fourteenth-Century Dominican Convents**. Leiden; Boston: Brill, 2011.

⁶ O termo fama pública é utilizado aqui para se referir a forma como os frades eram vistos por pessoas de fora da Ordem dos Pregadores. Esse termo foi utilizado na dissertação de mestrado. Para mais ver: FLECK, Luiz Otávio C. **Conflito, governo e política no generalato de Munio de Zamora (1285-1291)**. 2018. 186 f. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2018. Disponível em: <<http://www.lume.ufrgs.br/handle/10183/179429>>. Acesso em: 21 jun. 2018.

⁷ VARGAS, M. A. Op. Cit., p. 279.

⁸ Para mais informações sobre o funcionamento do governo da Ordem dos Pregadores ver:

⁹ GELTNER, Guy. Brethren Behaving Badly: A Deviant Approach to Medieval Antifraternalism. **Speculum**, Chicago, v. 85, n. 1, p. 47-64, 2010.

¹⁰ Momento em que os frades, em trânsito entre um convento e outro e distantes dos olhos de seus superiores, sentiam-se livres para cometer alguns atos ilícitos. Cf. VARGAS, M. A. Op. Cit., p. 191-199.

frades da província Romana, que por alguns foram chamados de espirituais, primeiro antecipando a investigação cuidadosa, examinando os relatos por sentença de excomunhão, e por preceito e, também, juramento, nas preditas não encontramos ter qualquer prova contra eles ou contrária a fé, assim como, os bons costumes, também nem encontramos neles singularidade de vida fundada em qualquer heresia ou erro.¹¹

Ou seja, chegaram aos dirigentes da Ordem relatos de alguns frades da província Romana que estariam destoando dos demais em função de seu comportamento. Eram associados pelos observadores aos Espirituais da OFM, por sua “singularidade de vida” (*sigularitatem vite*). Ao analisar a carta, o historiador Jean Dunbabin afirmou que pesavam sobre os frades investigados acusações de praticarem um ascetismo rigoroso, semelhante ao defendido pelos Espirituais.¹² Apesar das denúncias, o mestre geral e os definidores afirmaram não terem encontrado frades que tivessem um comportamento originado no erro ou na heresia, isto é, a “singularidade de vida” estava na carta associada à heresia ou ao erro (*heresi vel errore*).

Era necessário evitar esse tipo de comportamento, por isso foram propostas três medidas preventivas direcionadas sobretudo para a província Romana. Primeiro, os frades não deveriam diferir uns dos outros. Nada contrário a fé ou aos “bons costumes” foi provado contra os que estavam sendo chamados de Espirituais. Nem mesmo “singularidade de vida” fundada em qualquer erro ou seita.¹³ Segundo, os frades foram proibidos de terem “singularidade no modo de viver”, um comportamento que levava ao erro e ao escândalo. São associadas a essa “singularidade de vida” práticas muito ascéticas de abstinências e orações, configurando assim um modo de viver que se pretendia como mais virtuoso e que favorecia a formação de seitas ou coligações.¹⁴ Por fim, os frades não deveriam cogitar sobre a criação de grupos ou fazer parte da comunidade dos Espirituais, ou de outras seitas que buscavam se afirmar “singulares”.¹⁵

Na carta, então, a “singularidade de vida” é caracterizada por práticas mais

¹¹ Tradução feita com auxílio da professora Lúcia Sá Rebello do departamento de Letras Clássicas e Vernáculos da UFRGS: “(...) auditis et eiam receptis in scriptis delacionibus contra fratres aliquos de Romana provincia, qui spirituales ab aliquibus vocabantur, diligenti prius inquisitione premissa, examinando delatos per sententiam excommunicationis et per preceptum et eiam iuramentum, non invenimus in predictis esse probatum contra eos aliquid contra fidem seu eiam bonos mores, nec eiam in eis invenimus singularitatem vite fundatam in aliqua heresi vel errore.” Cf. REICHERT, Benedictus Maria (OP). **Monumenta Ordinis Praedicatorum Historica**: acta capitulorum generalium. Roma: [s.n.], 1899. Tomo IV, V. 2, p. 137. Ao longo das citações essa compilação será referida como MOPH II, seguido do número da página em que se encontra o trecho.

¹² DUNBABIN, Jean. **A Hound of God**: Pierre de la Palud and the Fourteenth-Century Church. Nova Iorque: Oxford University Press, 1991. p. 120.

¹³ “Primo determinamus omnes nemine discrepante et ex consciencia et *de iure nichil esse probatum contra eos, qui spirituales vocantur, seu confessatum per eos contra fidem et bonos mores et contra singularitatem vite in aliquo errore seu secta fundatam.*” Grifos nossos. In: **MOPH II**. p. 137.

¹⁴ “Secundo publice inhihemus et districtius, *ne aliquis frater singularitatem habeat in modo vivendi, que de se induceret in scandalum vel errorem, et nullus frater singularis in oracionibus sive abstinenciis et modo vivendi quantumcumque eiam virtuoso alios pro secta et colligacione fienda ad se trahere audeat quoquomodo, et penas imponimus contrarium facientibus valde graves.*” Grifos nossos. In: **MOPH II**. p. 137.

¹⁵ “Tercio prohibemus districte sub penis determinatis et gravibus, *ne aliquis ex proposito vel deliberacione et ex certa sciencia fratrem aliquem vel aliquos in communi spirituales vel de spiritu seu eiam spigolistas vel quovis nomine significante sectam vel colliganciam singularem appellare presumat.*” Grifos nossos. In: **MOPH II**. p. 137 e 138.

ascéticas e maior rigor na vida religiosa, propondo-se como um modo de vida mais virtuoso que os outros. Era um comportamento considerado perigoso e originado no erro, na heresia e promotor de ambos. Além disso causava escândalo o que poderia prejudicar a fama pública da Ordem. Esse receio dos dirigentes, de que a OP fosse associada a grupos como o dos Espirituais, pode ser relacionado as contendas sobre a pobreza de Cristo e dos apóstolos que se desenrolaram entre os anos 1318 e 1330. Nos últimos decênios do século XIII a OFM foi abalada por uma crise institucional. Nisso, cindiu-se em dois grupos, principalmente. De um lado, estavam os frades chamados Conventuais, os quais defendiam observâncias religiosas, como a prática da pobreza e mendicância, moderadas. De outro, surgem os grupos que passam a ser conhecidos como Espirituais. Defensores de uma prática religiosa mais ascética, sobretudo no que dizia respeito ao voto de pobreza. Diversos pontífices tentaram, sem muito sucesso, regulamentar a disputa acerca da interpretação do voto de pobreza entre os frades Menores.

Essa disputa extravasou o âmbito interno da Igreja, ganhando conotações políticas mais amplas durante o pontificado de João XXII (1316-1334). Cioso de resolver o conflito, foram promulgadas uma série de bulas¹⁶ com as quais se definiu que era juridicamente inválido o conceito de “simplex uso de fato” (*simplex usus facti*) e herética a afirmação de que Cristo e os apóstolos nunca teriam possuído nada individualmente ou em comum. Segundo Sylvan Piron, a disputa acerca da pobreza teve um papel central no pontificado de João XXII. Para o autor, isso se deve ao fato de essa contenda, em especial, ter como pano de fundo a questão do poder do papado e da Igreja.¹⁷ Foi uma disputa árdua que envolveu o candidato ao trono do Sacro Império Germânico, Luís conde da Baviera. Com o papado exilado em Avinhão, a influência e poder da Cúria Romana na Itália estavam ameaçados. Nesse interim o imperador, coroado em 1327 como rei da Lombardia, instaurou o pontificado cismático (1328-1329) do frade Espiritual Pedro de Corbaria, conhecido como Nicolau V. Os confrontos com Luís se estenderam até 1330, com João XXII condenando a afirmação de que Cristo e os apóstolos não possuíram nada individualmente nem em comum como herética e condenando Luís da Baviera como herege.

Para dar respaldo às suas opiniões e objetivos expressos nas bulas o papa realizou, ao menos, quatro comissões entre 1318 e 1329 nas quais solicitou as opiniões de juristas e teólogos acerca: dos Espirituais (1318); da obra de Pedro de João Olívio (1319 e 1325); da pobreza de Cristo e dos apóstolos (1322); e da obra de Marsílio de Pádua (1327 e 1329). A teologia tinha destaque para a resolução de questões políticas, pois permitia tratar de forma adequada dos fundamentos do poder eclesiástico. O que pode ser percebido pela canonização, em 1323, e estudo de João XXII da obra do teólogo Pregador Tomás de Aquino.¹⁸ Igor Salomão Teixeira associa a canonização de Tomás com a obra teológica desse. Segundo o autor, o principal interesse do papa estava no tratado *Estados e formas de vida*, compreendido entre as Questões 179 a 189 da *secunda secundae* da Suma Teológica (ST). Nesse tratado, Tomás colocou a caridade como a perfeição e os bispos como os detentores por excelência desta. Além disso defendeu a posse de riquezas pelos prelados eclesiásticos como condição para a realização de sua função de guiar o rebanho

¹⁶ Entre essas, destacamos as bulas *Quorundam exigit*, *Quia nonnunquam*, *Ad conditorem canonum*, *Cum inter nonnullos*, *Quia quorundam* e *Quia vir reprobus*.

¹⁷ PIRON, Sylvan. Avignon sous Jean XXII, l'Eldorado des théologiens. **Jean XXII et le Midi, Privat, Cahiers de Fanjeaux**, Toulouse, n. 45, p. 357-391, 2012.

¹⁸ Ibidem. p. 384-385.

de Cristo.¹⁹

Patrick Nold analisa as anotações de João XXII no manuscrito MS Paris BnF lat. 3381A, resposta de Gregório de Luca da Ordem dos Eremitas de Santo Agostinho, produzida entre 1320 e 1322, para a consulta sobre o *Lectura super Apocalipsim* (LSA) de Pedro de João Olívio. Nold demonstra que a atenção do papa estava voltada principalmente ao papel que a pobreza deveria jogar no futuro da Igreja.²⁰ No LSA, uma das principais fontes para o pensamento dos Espirituais, Pedro de João Olívio dividiu a história da Igreja em sete estados. O primeiro era o de Cristo e dos apóstolos e o sétimo o do surgimento de uma nova Igreja, totalmente pautada pelo espiritual. Entre o segundo estado e o quinto, a Igreja teria vivido um processo de degradação espiritual, estando muito imersa em assuntos temporais. O sexto estado, anunciado pela vinda de Francisco de Assis, seria o momento de uma renovação dentro da Igreja na qual os verdadeiros seguidores da vida apostólica enfrentariam uma última batalha contra o Anticristo. Esse viria disfarçado de papa e traria grande mácula para a Igreja, sendo associado pelos Espirituais a João XXII e Avinhão considerada como a Babilônia.²¹

Como demonstrou Nold, essa afirmação de que os seguidores de Francisco renovariam a Igreja foi interpretada como herética e fonte do erro. Como os Espirituais se afirmavam detentores da vida religiosa mais perfeita, implicava que eles consideravam o sexto estado, da vinda de Francisco, igual e até superior ao primeiro, isso é, eram os únicos detentores da verdadeira vida apostólica em virtude de sua pobreza extrema e desapego material.²² Para uma Igreja enriquecida e um papa com pretensões de poder sobre o âmbito temporal esse tipo de teologia dava espaço para que o papado fosse atacado por seus adversários políticos. Segundo Lucas Duarte Silva, a afirmação da pobreza evangélica de Cristo e dos apóstolos foi utilizada por Marsílio de Pádua para, em 1324 no *Defensor pacis*, colocar em xeque a afirmação da plenitude do poder do papa. A perfeição era a imitação de Cristo e dos apóstolos, que foram pobres, não tiveram propriedade e nunca almejaram ter poder algum. Ou seja, o papa deixava de seguir o exemplo de Cristo com suas pretensões temporais e riqueza exacerbada da Igreja.²³

A partir do que acabamos de apresentar podemos entender um pouco melhor a preocupação dos dirigentes da OP de que os frades fossem associados por seu comportamento aos Espirituais. Uma vez que João XXII era um dos principais benfeitores da Ordem, era importante para os dirigentes manter boas relações com o papa para garantir a sobrevivência da OP e o ganho pessoal.²⁴ Entre os que redigiram a carta de 1321 estavam o mestre geral Hervaeus Natalis e Pedro de la Palud, definidor da província da França na ocasião. Ambos participaram de consultas do papa relacionadas a contenda sobre a pobreza. Pedro participou da consulta acerca do LSA em 1319, que acabou produzindo o relatório intitulado *Littera Magistrorum* (LM). Hervaeus foi um dos

¹⁹ TEIXEIRA, Igor Salomão **Como se Constrói um Santo**: A Canonização de Tomás de Aquino. Curitiba: Prismas, 2014. p. 145-187.

²⁰ NOLD, Patrick. New Annotations of Pope John XXII and the Process against Peter of John Olivi's *Lectura super Apocalipsim*. The Marginalia of MS Paris BnF lat. 3381A. **Oliviana**: Mouvements et dissidences spirituels XIIIe-XIVe siècles, Paris, n. 4, p. 1-49, 2012.

²¹ Ibidem. p. 16-20.

²² Ibidem. p. 19.

²³ SILVA, Luís Duarte. The Franciscan's position and the Marsilius' contribution on poverty debates. **Thaumazein**, Santa Maria, v. 8, n. 15, p. 75-94, 2015. Disponível em: <<https://periodicos.unifra.br/index.php/thaumazein/article/view/568>>. Acesso em: 20 set. 2017.

²⁴ Michael Vargas demonstra o funcionamento dessa lógica dando o exemplo do mestre geral Berengarius de Landorra e de frades da província de Aragão. Para mais ver: VARGAS, M. A. Op. Cit., p. 142-150.

principais inquisidores das atividades dos Espirituais²⁵ investigando iria fazer parte da comissão encarregada, em 1322, de dar um parecer sobre a afirmação de que Cristo e os apóstolos não possuíam nada individualmente ou em comum. O relatório oriundo dessa comissão deu base para a composição das bulas *Ad conditorem canonum* (1322) e *Cum inter nonnullos* (1323).

Da comissão de 1322 participaram 58 membros da Igreja, sendo a maioria desses com formação em teologia. Desses nove pertenciam a OP. Dos frades Pregadores dois são de particular interesse para pensarmos a construção de nosso problema: Hervaeus Natalis e Durando de São Porciano. Mestre e discípulo, respectivamente, ambos se envolveram em uma disputa interna na Ordem que, segundo Elizabeth Lowe, teria cindindo a OP, criando uma crise de identidade muito semelhante a que os Espirituais geraram para a OFM. A disputa estava relacionada ao papel que a obra de Tomás de Aquino deveria jogar dentro da Ordem, opondo defensores da obra do teólogo, dos quais Hervaeus era um dos principais representantes, a diversas correntes pautadas pela obra de Agostinho de Hippona, das quais Durando foi um dos últimos defensores dentro da OP.²⁶ O relatório da consulta foi preservado no manuscrito da Biblioteca Apostólica do Vaticano, Códice Vaticanus Latinus 3740. Conforme Patrick Nold, no BAV Cod. Vat. lat. 3740 é possível identificar semelhanças nas repostas dos frades Pregadores Hervaeus, Durandus e João de Nápoles que indicam uma linha de pensamento sobre a pobreza entre os frades da OP: Cristo e os apóstolos mesmo não tendo propriedade individual tinham domínio sobre os bens possuídos de forma comunitária.²⁷ Esse tipo de solução para a questão “Se é herético Cristo e os apóstolos não possuíam nada individualmente ou em comum?”, aparece na curta resposta do frade Pregador Egídio de Ferrara. Ao trazer uma solução final para a questão da consulta, Egídio demonstra que Cristo e os apóstolos, em uma clara refutação do “simples uso de fato” tinham o domínio sobre os bens que consumiam (moeda, pão e vinho) em função de terem a posse coletiva dos mesmos.²⁸ Apesar dessa semelhança, Nold aponta a existência de ênfases e características distintas nas respostas dos frades, como a maior atenção dada por João de Nápoles às diferenças entre pobreza mendicante e monástica.²⁹ As diferenças nas repostas podem dar indícios acerca de conflitos entre os frades Pregadores sobre a definição do modelo apostólico de pobreza e o lugar do voto de pobreza na vida religiosa dos Pregadores?

O registro presente nas atas dos CG's, após 1322, demonstra o envolvimento dos dirigentes nas disputas sobre a pobreza e no conflito entre João XXII e Luís da Baviera. Em Veneza (1325), é prevista punição a frades da província da Teutônia. Esses estavam sendo negligentes com a publicação dos resultados dos processos do papa, incorrendo em quebra de preceito. O mesmo valendo para quem induzisse a audiência ao erro em suas pregações.³⁰ Em Perpiani (1327), é prevista punição para frades que difamassem o papa

²⁵ LOWE, Elizabeth. **The Contested Theological Authority of Thomas Aquinas: The Controversies between Hervaeus Natalis and Durandus of St. Pourçain.** Londres; Nova Iorque: Routledge, 2003. Sem número de página.

²⁶ Ibidem. Sem número de página.

²⁷ NOLD, P. **How influential Was...** Op. Cit., p. 647.

²⁸ “Verum est quod aliqui dicunt Christum et apostolos habuisse solum usum, et non dominium eorum que habebant, quod nulla ratione videtur possibile, in hiis (his) rebus que consumuntur usu, ut in pane, vino, et pecunia. In istis enim qui habet usum habet omnino dominium: secus est in hiis (his) que non consumuntur usu, ut in domo et equo nam in talibus usus potuit a dominio separari.”. In: MANUSCRITO BAV, Cod. Vat. lat. 3740. Cidade do Vaticano: Biblioteca Apostólica do Vaticano. Fólio 152rb. Disponível em: <https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.lat.3740>. Acesso em: 18 jun. 2018.

²⁹ NOLD, P. **How influential Was...** Op. Cit., p. 647-651.

³⁰ “Cum ad nos gravis et notabilis querimonia pervenerit et rationabilis, *quod fratres quidam provincie*

ou seus processos apostólicos.³¹ No ano seguinte, em Toulouse, os frades sob preceito foram proibidos de manter relações com o Luís da Baviera, descrito como herege. Da mesma forma deveriam incluir em sua pregação vulgar ao público laico as novidades do processo de João XXII contra Luís.³² Em Traiecti (1330), os dirigentes tomam um posicionamento institucional mais enfático quanto as disputas sobre a pobreza de Cristo e dos apóstolos e o conflito do papa com o imperador. Primeiro, nas cláusulas penitenciais é ordenada a prisão de todos os frades que de alguma forma auxiliaram, aconselharam ou aderiram aos hereges e cismáticos Luís, Miguel de Cesena e Pedro de Corbaria (Nicolau V).³³ Ou seja, apesar das repetidas interdições dos dirigentes da Ordem, haviam frades que não estavam obedecendo. Um caso que podemos apontar é o de Bonifácio de Donoratico de Pisa, frade Pregador italiano, nomeado cardeal de Nicolau V. Segundo, na ata de 1330 está incluído um resumo sobre as bulas de condenação de Luís (*Nuper videlicet*), Miguel (*Dudum contra Michaellem e Quia vir reprobus*) e Pedro (*Adversus hominem*). Esse resumo é intitulado “Instrumentos públicos de condenação fulminante de Luís da Baviera, Pedro de Corbaria e Miguel de Cesena” (*Instrumenta publica condemnationis fulminante contra Ludovicum Bavarum, Petrum Corbaria et Michaellem de Cesena*).³⁴ Esse movimento dos dirigentes pode demonstrar que a resolução das disputas sobre a pobreza afetava diretamente a Ordem. Era necessário deixar claro qual interpretação e prática do voto de pobreza, como no caso da bula *Quia vir reprobus*, que os frades deveriam evitar para não prejudicar a OP. Entre os pontos enfatizados dessa bula está a necessidade da existência de vínculo de propriedade ou domínio no uso de bens consumíveis, além de ser enfatizada a propriedade comunal dos bens ensinada pelo exemplo de Cristo e dos apóstolos.³⁵ Ou seja, é possível observar a preocupação dos

Theutonie circa processos sanctissimi patris et domini nostri pape publicandos et servandos fuerint notabiliter negligentes, (...), quod in ipsa provincia fratres quosdam in predicacione vulgari quedam personis vulgaribus ac rudibus in sermonibus proponuntur, que possint auditores faciliter deducere in errorem, idcirco damus vicarium super istis diligentius inquirendis et censura debita puniendis ac coercendis fratrem Gervasium, priorem Andegavensem, de provincia Francie.” (160 e 161) Grifos nossos. In: **MOPH II**. p. 160 e 161.

³¹ “Quicumque in publica predicacione vel in communi coram secularium multitudine ullo tempore summum pontificem diffamaverit vel ipsius processus vel facta vel irreverenciam notabilem fecerit, carcerali custodie mancipetur, nec inde liberetur nisi per capitulum generale et cogatur, si commode fieri poterit, in publico revocare. Qui autem in privato, (...), pena gravioris culpe puniatur (...).” In: **MOPH II**. p. 168 e 169.

³² “(...) magister ordinis, in virtute spiritus sancti et sancte obediencie, precipit fratribus universis, de diffinitorum consilio et assensu, quod Ludovicum quondam ducem Bavarie, hostem et persecutorem sacrosancte Romane ecclesie ac per eandem tanquam hereticum condemnatum nec non et omnes alios fautores eiusdem tanquam hereticos condemnatos vitent, ac interdictum occasione dicti perfidi Bavari per sanctam Romanam ecclesiam positum inviolabiliter servent, nec eidem Bavaro vel suis predictis fautoribus quocumque modo prebeant consilium, auxilium vel favorem. Si qui autem contrarium inventi fuerint facientes, pena carceris (...), et mandamus eisdem mandatis et impositionibus, (...), quod fratres in suis predicacionibus iuxta formam mandati apostolici processus noviter factos contra dictum Bavarum cum omni diligencia studeant publicare.” In: **MOPH II**. p. 178 e 179.

³³ “Denunciamus fratribus universis, (...), qui quocumque modo Ludovico, quondam duci Bavarie, Michaeli de Cesena, quondam generali ministro ordinis fratrum minorum, et Petro de Corbaria, et complicitibus eorum hereticis dampnatis ac scismaticis per sanctam Romanam ecclesiam adhererint aut eisdem prestiterint auxilium vel consilium, dudum per reverendum patrem magistrum ordinis fuerint sentencialiter et in scriptis carceri penisque carceralibus condemnati, dictamque condemnationem dictus magister in presenti capitulo renovavit et publice promulgavit. (...)” In: **MOPH II**. p. 197.

³⁴ **MOPH II**. p. 201-205.

³⁵ “Primus est, quod in rebus usu consumptibilibus ususfructus potest a proprietate seu dominio separari. § Secundus est, quod in rebus usu consumptibilibus potest ususfructus iustus separari a iure utendi. § Tercius est, quod Christus et apostoli nullius rei omnino habuerunt dominium in proprio vel communi nec etiam in re aliqua ius utendi, quia hec evangelice perfectioni repugnarent.” In: **MOPH II**. p. 204 e 205.

dirigentes da OP em definir pontos relativos ao modelo apostólico de pobreza, propondo uma definição que faz eco à linha padrão de considerações dos Pregadores que participaram da consulta de 1322. Lealdades divididas? Ou frades Espirituais entre os Pregadores?

Ambas possibilidades são plausíveis. Quanto as lealdades divididas, não era incomum que os frades desrespeitassem as decisões dos dirigentes em função de considerações sobre ganhos e perdas dentro de suas redes sociais locais. Da mesma forma a existência de frades Pregadores com concepções de perfeição da vida religiosa semelhantes às dos Espirituais é possível, pois frades com comportamentos “singulares” são denunciados mais de uma vez nas atas dos CG’s. Apesar de em 1321 a cúpula diretiva ter afirmado que não encontrou frades com “singularidade de vida”, em Perpiani (1327) são mencionados frades singulares na sua forma de viver. Esses frades “singulares na vida” são associados a professores do vício, contrários ao modo comum de viver aprovado pela Ordem.³⁶ Novamente nos deparamos com a associação de frades Pregadores à “singularidade de vida”. Dessa vez a “singularidade” é colocada em oposição a um modo de vida comum, aprovado. Sendo essa, nas atas de 1292 a 1350, a única vez em que aparece referência a um modo de viver comum que teria sido aprovado pela Ordem. O que seria esse modo comum de viver? Estava relacionado a proposta de um modo de interpretar e colocar em prática as Constituições e os votos de pobreza, obediência e castidade?

Considerações finais

A partir do que foi discutido nesse texto podemos afirmar que os dirigentes da OP se encontravam, entre 1321 e 1330, envolvidos tanto na resolução de conflitos internos quanto externos. Nessas disputas, que envolviam a teologia para resolução de disputas políticas internas e externas, havia uma preocupação relativa ao modo de vida dos frades, em especial o papel que a pobreza deveria ter na vida religiosa. Como proposta para o prosseguimento do trabalho elencamos os seguintes problemas: (a) a canonização de Tomás de Aquino estava relacionada a proposição de uma normativa religiosa para os frades Pregadores? Que papel os votos de obediência e pobreza tinham dentro dessa normativa? (b) Os teólogos Pregadores que participam da comissão de 1322 divergem em suas considerações acerca da pobreza? (c) É possível identificar mudanças no léxico das atas dos Capítulos e das cartas dos mestres gerais ao longo do período entre 1292 e 1350? (d) Em que nossas considerações podem auxiliar na reflexão acerca da relação dos frades Pregadores com o voto de pobreza e as formas de governo da OP, entre o final do século XIII e a primeira metade do século XIV?

³⁶ “Quicumque in nostro ordine inventi fuerint *singularem vitam quocumque modo viciosam ducentes et contra communem modum vivendi diu ab ordine approbatum, primo admoneantur, et si admoniti correcti non fuerint, separentur* et in diversis conventibus ponantur; et si in eodem persistent, per priorem provinciale vel provinciale capitulum *carcerali custodie mancipentur.*” Grifos nossos. In: **MOPH II**. p. 169.

DA TRAIÇÃO À REDENÇÃO. A FORMAÇÃO DA IDENTIDADE RÉGIA ASTURIANA NA CRÔNICA ALBELDENSE DO SÉCULO IX.

Luzia J. de Lima (UFPR)

O presente trabalho faz parte de um projeto de pesquisa de mestrado, onde pretendemos traçar um perfil que nos leve a entender a formação de uma identidade régia do Reino das Astúrias no século IX, juntamente a um projeto de Reconquista. Para tanto, destacamos apenas a parte que concerne à formação da identidade régia asturiana, usando a crônica do período.

Nossa escolha como fonte documental de pesquisa, neste caso, foi a Crônica Albeldense, que compõe parte das chamadas Crônicas Asturianas. Escritas entre os séculos IX e X, esses documentos nos fornecem informações sobre o período de formação e consolidação do Reino das Astúrias.

O território das Astúrias, situado na região montanhosa da Península Ibérica na Cordilheira Cantábrica, foi uma região ocupada por diversos grupos étnicos durante o período romano visigodo. O processo de formação do reino asturiano se dá no início do século VIII, com a chegada dos muçulmanos a península, e posteriormente a derrota dos mesmos na Batalha de Covadonga em 718.

Após a queda do Império Romano Ocidental, todo o território na atual Europa, antes parte do império, estava dividido em reinos, chamados romano-bárbaros, que constituíam grupos ligados por um sistema político formado por grupos aristocráticos e eclesiásticos, e que comumente compunham uma sociedade bastante heterogênea. Segundo Mitre “formavam estruturas estatais geralmente medíocres, financiamento precário, múltiplas células políticas, entre outros, esses foram os fatores que dificultaram a definição de espaços geopolíticos estáveis com contornos bem definidos”.¹ O corpo político formado nesse período, também se destacava por laços de fidelidade e alianças familiares, que tinham como principal finalidade a legitimação e manutenção do poder político, bem como a influência direta do poder clerical da Igreja Católica.

Breve histórico sobre a formação Reino das Astúrias.

O processo de formação do reino asturiano, posteriormente conhecido como reino Astur Leonês, tem início no século VIII, com a desestruturação do Reino Visigodo de Toledo e a tomada pelos muçulmanos, de boa parte da Península Ibérica. Com a Batalha de Covadonga em 718, vemos nascer uma nova organização político-militar, o Reino das Astúrias, que posteriormente será o precursor da chamada Reconquista Cristã.

A formação do reino das Astúrias está intrinsecamente ligada à desagregação política do reino de Toledo. A queda do rei Rodrigo, considerado usurpador, na Batalha do Guadalete, em 711, contra o exército muçulmano, trouxe a região uma instabilidade política e social, desestruturando todo o mundo hispano visigodo e facilitando a intervenção dos estrangeiros, convidados a auxiliar na recuperação do *regnum* perdido, e que acabam por tomar o poder para si, provavelmente ao perceber a incapacidade de os

¹ Esses fatores se relacionam as questões de definições de fronteira e Estado nos séculos seguintes a queda do Império Romano apresentado em FERNANDEZ, Emilio Mitre: **La Cristandad Medieval Y las formulaciones fronterizas**. Valladolid: [s.n.], 1997. p. 19.

toledanos manterem o reino unificado, causa um verdadeiro pandemônio no mundo godocristão, criando uma grande leva de nobres godos, desterrados e humilhados, a buscarem refúgio na região noroeste da Península.

A batalha de Covadonga em 718, vencida por Pelayo, um godo expulso do reino de Toledo segundo a Crônica Albeldense, vai fazer nascer naqueles que agora residem nas montanhas, um sentimento de pertencimento, uma noção de comunidade, pois temos aqui o elemento natural da região e o forasteiro, porém ambos têm dois elementos em comum: O inimigo sarraceno e a religião cristã.

Segundo a Crônica Albeldense:

Primeiro em Asturias, reinou Pelayo, em Cangas por dezoito anos. Este, segundo dissemos acima, chegou as Astúrias, expulso de Toledo pelo rei Vitiza. E uma vez que a Espanha foi ocupada pelos sarracenos, este foi o primeiro que iniciou a rebelião contra eles em Astúrias no reinado de Yusef em Cordoba e procurado por Munnuza na cidade de Gijón nas ordens dos sarracenos sobre os astures. E assim por ter aniquilado o inimigo Ismaelita, junto com Alkama, e feito prisioneiro o bispo Oppa e depois matado Munnuza. Assim desde então se devolveu a liberdade ao povo cristão.²

Ainda é um tanto obscura a relação desses refugiados astures e os invasores muçulmanos, existem muitas especulações que dão conta de afirmar, não uma dominação muçulmana, mas, uma submissão ou acordo onde os cristãos que viveriam em paz no norte da Península, apenas pagando tributos ao invasor. Em algum momento há um rompimento e surge Pelayo, que se rebela e “fazendo correr suas ordens entre os astures” é eleito por eles seu príncipe,³ vencendo a Batalha de Covadonga, e dando início ao Reino das Astúrias e ao projeto de Reconquista Cristã.

Expansão e sucessão do Reino das Astúrias.

Em 737 morre em Cangas, Pelayo, transmitindo a liderança do reino das Astúrias a seu filho Favila, que vai morrer dois anos depois em um acidente de caça. Seus filhos eram muito jovens então o genro de Pelayo, Afonso, filho do duque Pedro da Cantábria,⁴

² CRONICA ALBELDENSE: Primero em Asturias reinó Pelayo, em Cangas, durante dieciocho años. Este, según dijimos más arriba, llegó a Asturias espulsado de Toledo por el rey Vitiza. Y una vez na España fue ocupada por los sarracenos, éste fue el primero que inicó la rebelión contra ellos em Asturias, reinado Yusef em Córdoba y cumpliendo Munnuza em la ciudad de Gijón lsd órdenes de los sarracenos sobre los ástures. Y así por él es aniquilado el enemigo ismaelita, junto com Alkama, y hecho prisionero el bispo Oppa, y a la postre es muerto Munnuza. Y así, desde entonces se devolvió la libertad al pueblo cristiano. Cf. GIL FERNANDEZ, Juan. **Cronicas Asturianas**: Cronica Albeldense. Oviedo: Universidad de Oviedo, 1985. p. 247.

³ Ao que parece Munuza estaria enamorado da irmã de Pelayo, algo que este não aprovava. O governador de Gijón lhe enviou então a Córdoba, para tratar assuntos referentes ao pagamento de impostos dos astures, ao que Munuza teria aproveitado para casar-se com a sua irmã. Isto teria provocado a ira de Pelayo e no regresso a s Asturias, se declarou em rebelião contra os muçulmanos. Narra a crônica ao colocar-se a salvo das tropas que o perseguiam em Brece, se refugiou nos Picos de Europa de onde celebrou um concílio entre os montanheses, os instigando a rebeldia. Cf. Ibidem. p. 202.

⁴ As crônicas do século IX apontam um parentesco de Afonso com o duque Pedro de Cantabria, enobrecendo assim sua origem ao colocá-lo como um descendente dos godos, e por isto o próprio Pelayo o casaria com

será eleito rei.

Alfonso I será por fim, o primeiro monarca que inicia um projeto de expansão do reino até os extremos ocidental e leste do território das Astúrias, mantendo assim sua independência de Córdoba, nesse momento o grande califado muçulmano. Afonso I vai ser favorecido pelas lutas internas nos territórios muçulmanos, primeiramente a rebelião de berberes contra árabes e a evacuação de alguns que haviam se fixado no noroeste peninsular e em seguida pelo esvaziamento demográfico que pareceu afetar a região na metade do século VIII.

Fueron dos décadas de grandes expediciones bélicas las que hicieron posible el prodigioso aseguramiento del futuro reino de Asturias. Probablemente se iniciaron con la ocupacion de los centros urbanos más importantes de la Galicia de entonces: Lugo, antigua capital del convento jurídico a que dio o nombre em la época romana, y Tuy, probablemente asiento del gobierno godo em la Gallecia sueva hasta los dias de la invasion islámica. Com los dos nombres se inicia la noticia cronística del mismo siglo VIII sobre las campañas alfonsíes, seguida em su cronicón por Alfonso III. Por el *Ajbar Maymu'a* sabemos además que fue Galicia la zona primero abandonada por los berberiscos al avanzar hacia el mediodia.⁵

Após a morte de Afonso I, Fruela, seu filho, continua com o projeto de expansão, porém estão presentes problemas internos que acompanharão a monarquia até sua transferência para Leão. Separatismos regionais e revoltas na corte. O primeiro deles nas regiões mais periféricas da monarquia, Galicia e Vasconia, que viviam á mercê de incursões muçulmanas, relutava em reconhecer um poder centralizado, provocarão numerosos problemas para os monarcas asturianos que, em muitos casos, serão resolvidos pela força de armas.

Outro problema que causou instabilidade foi a subversão da nobreza, considerado como uma herança da nobreza toledana, que impregnou o reino das Astúrias com as práticas do antigo reino visigodo, pois essa nobreza buscava a desintegração do reino e buscava um projeto de feudalização do território. Fruela subjugou os bascos e tomou como esposa um nobre de nome, Munia, ligando assim pelo sangue aos vascões, seu filho Afonso, que vira a ser Afonso II.

Com a morte de Fruela, assassinado por seu irmão Vímara, seu filho Afonso ainda é muito jovem e o trono é associado a Aurélio, um suposto primo, do qual não temos muitas informações, que teria sido o responsável por frustrar as rebeliões de escravos em territórios galegos, sendo seguido por Silo, casado coma irmã de Fruela, que não deixará descendência.⁶

sua filha Hermesinda. A união de ambas linhagens, de Pelayo e de Pedro, supõe uma aliança astur-cántabra, recaindo sobre os descendentes desta união o peso do reino. Cf. GIL FERNÁNDEZ, Op. Cit.

⁵ SANCHEZ ALBORNOZ, Cláudio. **Orígenes de la Nación Española: El Reino de Asturias** (selecion). Madrid: Sarpe, 1985. V. 3, p. 122.

⁶ V. Aurelio reino siete años. Bajó su reinado los siervos que se rebelaron contra sus amos, apresados por obra suya, fueron reducidos a la inicial servidumbre. También em su tiempo Silo, el futuro rey, tomo por esposa a Adosina, hermana del rey Fruela, com La que más tarde alcanzó el trono. Mas Aurelio murió de muerte natural.

VI. Silo reino nueve años. Cuando este recibió el reino, asentó la corte em Pravia. Com España tuvo paz, a

Mauregato, irmão bastardo de Afonso I, aproveitará o momento de instabilidade para conspirar e usurpar o trono do sobrinho, levando-o a exilar-se, retomando o trono após seu tio Bermudo, sucessor de Mauregato, ceder-lhe o trono, para entrar para a vida monástica. Afonso é eleito rei, como Afonso II, chamado o Casto, conseguira manter o reino em certa estabilidade até que Ordoño, seu primo assumia.

Afonso II será o responsável pela formação das bases da igreja asturiana. A retomada da cerimônia de Unção Régia dá sentido ao título de rei e legitima seus domínios sobre o norte da Península, ligando-o a antiga tradição da monarquia visigoda, envolvendo liderança militar, colaboração da Igreja, com a criação de um episcopado e um concílio, possibilitando a formação de uma Igreja asturiana. A criação de uma capital civil do reino, em determinado momento, provavelmente no início de seu reinado, o centro de poder asturiano passa a ser Oviedo em um território mais próximo da região de Álava, na Galícia, um lugar que pode ter sido escolhido estrategicamente com função militar uma vez que, Afonso II também irá retomar as intensas disputas com os árabes pelos territórios de fronteira, o que não necessariamente parte unicamente de sua vontade.

É também durante o reinado de Afonso II, que vemos surgir timidamente algumas tentativas de atividades diplomáticas para fora da Península Ibérica. Segundo Sanchez Alborno, Afonso II, teria enviado uma embaixada ao imperador Carlos Magno em 797, para presentear-lo com o butim da batalha vencida sobre o general muçulmano Abd AL-Karim ibn Mugait.⁷

Consolidando o projeto de uma Igreja asturiana independente, e a sua união com a monarquia, Afonso II será o primeiro monarca asturiano a passar pela cerimônia de Unção Regia.⁸ Esse projeto será corroborado ainda no final do século IX com a aparição da suposta tumba de Santiago, o santo apóstolo que teria morrido em terras Ibéricas. E se durante o governo de Mauregato já se falava de um Santiago como protetor das Astúrias, é no governo de Afonso II que Santiago ganha status de protetor do cristianismo cristão-hispânico e inimigo do islamismo.⁹

Afonso II foi sucedido por Ramiro I, filho de Bermudo I, que deu continuidade aos projetos de seu antecessor, dando sequência a união Igreja-monarquia, principalmente no que tange a construção de igrejas e mosteiros, legitimando assim o domínio cristão sobre a ideologia do reino. Seu reinado foi marcado pela oscilação entre períodos de guerra e paz, porém sem descontinuar o processo de manutenção e expansão do território asturiano.

Ordoño I, seu filho, dará continuidade ao processo de expansão territorial, e será o responsável pela anexação dos territórios de Leão e Astorga, entendendo os domínios

causa de su madre. Murió allí de muerte natural, y no dejó descendência alguna.

VII. Mauregato, tras hacerse ilegítimamente com el poder, reino cinco años.

VIII. Bermudo reino três años. Este se mantuvo durante los três años clemente y piedoso. Bajo su reinado se dio una batalla em Buvia, em la era***. Luego dejó el reino voluntariamente. Cf. GIL FERNANDEZ, Op. Cit., p. 248.

⁷ SANCHEZ ALBORNOZ, C. Op. Cit., p. 159.

⁸ Para saber mais sobre como a cerimônia de Unção Regia, e como ela impacta no fortalecimento da monarquia asturiana ver: OLIVEIRA, Bruno Melo de. Unção Régia Asturiana: uma resposta às demandas políticas e sociais. **Cantareira**, Niterói, n. 13, 2008. Disponível em: <<http://www.historia.uff.br/cantareira/v3/wp-content/uploads/2013/05/e13a04.pdf>>.

⁹ Por primera vez se habló entre nosotros de la evangelización de España por Santiago em los *Comentarios al Apocalipsis* de Beato de Liébana del 786 y por primera vez se le invoco como patrono y protetor de *Hispania* em um himno litúrgico em que se evoca em um acróstico la bendición Del Rey dos Reyes para el Rey Mauregato. Cf. SÁNCHEZ ALBORNOZ, C. Op. Cit., p. 144.

asturianos para além da cordilheira Cantábrica.¹⁰

Durante o reinado de Afonso III, filho de Ordoño I, o Reino das Astúrias, alcançara sua extensão máxima, consolidando o poder do monarca asturiano. Conturbado no início devido a uma rebelião e tentativa de usurpação do trono por parte de Froila conde da Galícia¹¹, o reinado de Afonso III, será o responsável pela pacificação das rebeliões internas e da efetivação do processo de Reconquista Cristã.¹² Com a pacificação do território o reino é dividido em três regiões: galega, astur-leonesa e cantabro-castelhana. Para manter a paz e soberania nos territórios e fronteiras o rei vai casar-se com Jimena da casa de Pamplona,¹³ além de contar com inúmeras insurreições nos territórios do emirado muçulmano, que mais uma vez enfrenta a oposição dos berberes de Toledo, que fragmentam o território e facilitam a intervenção dos cristãos do norte.

Afonso III vai dar continuidade ao papel de interventor nas fronteiras árabe-cristãs, inclusive indo a favor dos muladi¹⁴ quando estes solicitavam. A dinastia Banu Qasi,¹⁵ contava invariavelmente com o apoio do rei asturiano em suas campanhas contra o emirado. As regiões fronteira são um palco de guerras constantes seja entre cristão e muçulmanos ou conflitos políticos e territoriais executado pelos diversos atores que vivem nessas terras. Ao final do X essas regiões vão ser as principais geradoras de tensões dentro do Emirado de Córdoba, espalhando-se pelas demais regiões e enfraquecendo consideravelmente o poder do emir.¹⁶

Esse novo modelo de relações extraterritoriais, mesmo levando a uma paz por um curto período, será importante para a consolidação do Reino da Astúrias, entendido agora como igual e legítimo pelos inimigos muçulmanos e futuramente será o impulso para que os cristãos levem a cabo o projeto de Reconquista iniciado pelos reis desse poderoso reino.

¹⁰ Segundo Bruno Melo de Oliveira, “De início, os acréscimos eram tímidos e circunscritos às adjacências a Cordilheira Cantábrica, com Afonso II, mas principalmente com Ramiro I e Ordoño I, as ações foram lançadas para muito além do solar cántabro e astur”. Cf. OLIVEIRA, B. M. **Reorganização Política Nortenha: O processo de Formação do Reino das Astúrias. (séculos VIII ao X).** 2010. Tese (Doutorado em História) – Centro de Estudos Gerais, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2010. p. 247.

¹¹ De acordo com a Crônica Albeldense, Froila conde da Galicia, vai tentar usurpar o trono de Afonso ainda em seu primeiro ano de reinado, obrigando o monarca (um jovem entre os 14 e 18 anos de idade, não há um consenso na cronística, sobre a idade do rei ao assumir o trono), a refugiar-se em Castela, que nesse período era um dos condados independentes do reino asturiano. Somente com o apoio do conde de Castela e seu exército, que derrota Froila, Afonso retorna ao trono.

¹² Segundo Garcia Fitz o ideal de Reconquista, tal qual se apresenta nas fontes históricas desde o século IX até o século XV, sustentaria que os monarcas e populações cristãs do norte eram herdeiros legítimos dos visigodos. Como tais teriam o direito e a obrigação histórica de recuperar aquilo que havia pertencido a seus antepassados e que como consequência da invasão muçulmana, lhes havia sido tomado injustamente. Cf. GARCÍA FITZ, 2009, p. 161.

¹³ Jimena seria filha do rei de Pamplona, anteriormente ligado a casa monárquica asturiana pelo casamento da irmã de Afonso II, com o primeiro rei de Pamplona avô de Jimena.

¹⁴ De origem visigoda, os muladi eram os convertidos ao islã, que viviam nos domínios do emirado. Também são chamados assim os filhos de casamento entre cristão e muçulmano, que segue o islã.

¹⁵ Os Banu Qasi eram descendentes do conde Cassio, que se converteu ao islã para preservar seus domínios que iam desde entre Tudela até Nájera. Banu Qasi em árabe significa “filho de Cassio”

¹⁶ Para entender melhor ver capítulo de tese em OLIVEIRA, B. M. Op. Cit., p. 306-307.

As crônicas e sua finalidade.

As crônicas são utilizadas habitualmente como fontes de pesquisa por sua organização cronológica, o que em tese facilita o trabalho de pesquisa, porém elas também nos limitam, no que concerne a seu discurso, também limitado, imposto a seus redatores, uma vez que a preservação da memória do período a que se refere é dirigida de forma a legitimar um fato ou alguma pessoa, no caso das crônicas asturianas são ambos- o Rei e a Reconquista Cristã. Juntemos a isso ainda a definição de história para os redatores e para o período, o que deveria ser considerado História, como deveria e quem estava apto a fazê-lo.

O importante em meio a isto tudo é perceber como determinadas construções ajudaram a dar forma a elementos até então dispersos, dar-lhes significação, atrelando aspectos descritivos a uma tradição historiográfica específica e ancestral. Consideraremos, por ora, as matérias com as quais devem haver-se todos aqueles que desejam trabalhar com o nebuloso passado do alvorecer da Reconquista.¹⁷

As Crônicas Asturianas vem sendo por muitos anos a base da pesquisa dos mais diversos historiadores, podendo até se dizer que quase tudo já foi extraído delas. Porém não há como se falar em um reino das Astúrias sem ligá-lo diretamente as Crônicas, já que essas são, talvez, o mais antigo documento latino sobre a formação e consolidação desse reino. Essas crônicas foram elaboradas na região das Astúrias, no norte da Península Ibérica, núcleo de resistência cristã, e integrariam uma parte das obras cristãs escritas no período após a chegada dos muçulmanos. Atualmente são consideradas as principais fontes narrativas para o estudo da Alta Idade Média Ibérica.¹⁸

Segundo Fernandes-Sordo¹⁹ as Crônicas Asturianas resultam de um impulso pessoal do monarca vigente das Astúrias, no século IX, Afonso III, que chega a batizar um dos textos com seu próprio nome. Porém independente da intencionalidade do texto, ou da redação do mesmo, havemos de reconhecer a importância dessas crônicas para a história asturiana.

Para pensarmos a construção da identidade régia, devemos pensar no que levou ao autor das crônicas a descrever o rei desta ou daquela forma, qual o momento político/social esta sendo legitimado por essa ação. A Crônica Albeldense é nesse caso, a escolha mais acertada para realizar esse tipo de abordagem teórica, pois além de ser contemporânea ao monarca é também a, que segundo os especialistas, que trás mais informações relevantes e próximas a realidade histórica, muito diferente das Crônicas de Afonso III, que segundo Bronisch "Destaca um conjunto que muitas vezes se chama "antiwítizianismo". À primeira vista, é um discurso contra o rei Witiza e toda sua

¹⁷ Ibidem. p. 24.

¹⁸ DIAS, Amanda Pereira. **As Relações Entre Cristãos E Muçulmanos Na Península Ibérica: Perspectivas E Práticas Da Igreja Ibérica A Partir Da Análise da Crônica Profética do Pseudo-Ezequiel (Século IX)**. 2010. Dissertação (Mestrado em História Social) – Departamento de História, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010. Disponível em: <<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8138/tde-23112010-111839/>>.

¹⁹ FERNANDEZ-SORDO, Alvaro Solano. **La ideología del reino de Asturias a través de sus crônicas**. Oviedo: Boletim de Letras Del Real Instituto de Estudios Asturianos, 2009. p. 05.

linhagem".²⁰

A construção da imagem efetua-se a partir de elementos semânticos.

Desta maneira, para indicar no herói a fonte divina de sua ação e da heroicidade de suas virtudes, a vida de santo, freqüentemente, lhe dá uma origem nobre. O sangue é a metáfora da graça. Daí a necessidade das genealogias. A santificação dos príncipes e o enobrecimento dos santos estão em simetria, de texto para texto: estas operações recíprocas instauram em hierarquia social uma exemplaridade religiosa, e sacralizam uma ordem estabelecida(...).²¹

A Crônica Albeldense.

Esta crônica está contida no *Codex Vigilanus* de 976, porém sua redação é datada entre os anos de 881 e 883, recebeu esse nome porque no século IX foi copiada por um monge do mosteiro de San Martín de Albelda. A Crônica Albeldense é dividida em cinco partes, e esta iniciando-se com uma abertura e uma descrição geográfica da Hispânia. A primeira parte descreve de forma física a Península Ibérica; seguida da enumeração das ilhas, rios, cidades, ópidos, províncias e povos da Península Ibérica. Posteriormente à continuação da descrição geográfica peninsular, dividindo-a em regiões, enumerando suas principais cidades, além de mencionar os rios que as cortam. Então segue-se a organização do tempo da humanidade, que remete ao mito de Adão, sendo este o ponto inicial da história.

Após abertura, a crônica se divide em cinco blocos que se referem as cinco ordens políticas que se sucederam e que coexistiam na Península Ibérica, que se inicia com a fundação de Roma, pelo rei mítico Rômulo até a queda do Império Romano do Ocidente, e seu continuador direto Bizâncio passando pelo o primeiro rei dos visigodos, Atanarico, durante o governo de Teodósio, até a queda do reino Visigodo com a invasão Árabe no ano de 714. A parte seguinte narra o estabelecimento da nova ordem cristã situada no Norte da Península Ibérica, do qual o reinado de Afonso III faz parte. A penúltima parte refere-se à construção do domínio muçulmano desde a sua chegada à península, enumerando seus governantes. A quinta e última parte é uma breve descrição da formação da segunda estrutura política cristã no Norte, o reino de Pamplona que constituiria uma espécie de concorrente do reino Asturiano a partir de fins do século IX e princípios do século X.

Um dos grandes desafios para se realizar um trabalho de pesquisa baseado em crônica esta relacionado às diferentes reproduções feitas no decorrer dos séculos e como esse material chega ao nosso tempo. Em suas diferentes versões e compilações nos chegam inclusive informações dúbias ou contraditórias. Essas discrepâncias causam certo desconforto nos pesquisadores, pois nos levam a algumas armadilhas, com propor hipóteses diferentes para um mesmo fato, ou cair na ingenuidade de associar certa

²⁰ Muitas vezes se chama "antiwítizantismo". À primeira vista, é um discurso contra o rei Witiza e toda sua linhagem. Cf. BRONISCH, Alexander Pierre. Precisiones sobre algunas informaciones históricas em la "Crônica de Alfonso III". *Edad Media: revista de historia*, Valladolid, n. 12, p. 35-66, 2011. Disponível em: <<http://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/3632423.pdf>>. O autor faz um levantamento de alguns fatos que constam nas crônicas, mas que não são corroborados por documentos visigodos do período do Reino de Toledo.

²¹ CERTEAU, Michel de. *A Escrita da História*. Tradução Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006. p. 272-273.

veracidade maior para este ou aquele documento.

No reinado de Afonso III (866-910), período em que as crônicas são escritas, haverá por parte da monarquia asturiana um esforço que pode supor um processo de Reconquista, pois esse monarca será o responsável pela pacificação das rebeliões internas e de uma tênue atividade de política externa, vai criar também uma espécie de rede de “proteção” em favor dos moçárabes²² da fronteira o que em certa medida favorece a efetivação de um processo, ainda que inicial, de Reconquista Cristã²³.

Considerações finais

A região das Astúrias foi durante parte do período Tardo Antigo, quase que uma região isolada dos problemas enfrentados pelos Godos da Península Ibérica. As constantes disputas, entre os visigodos, pelo poder régio e pela defesa territorial pouco afetaram as regiões montanhosas que se mantinham a parte dos conflitos, provavelmente considerados de pouca importância para o centro do poder Toledano.

Com a queda do reino de Toledo, muitos de seus aristocratas se refugiaram nesses territórios, numa espécie de auto-desterro, pois suas cidades e terras estavam sendo saqueadas e tomadas pelos mouros sarracenos, que impunham seus tributos e sua autoridade sobre por onde passavam. Percebemos que logo após a ocupação da Península Ibérica pelos muçulmanos, a produção textual dos cristãos caiu em declínio. O que acaba dificultando muito a realização de estudos desse período devido a pequena quantidade de documentação.

As Crônicas Asturianas vem dar conta de recriar e legitimar, a reorganização do mundo visigodo, agora refugiado nas Astúrias, de forma a dar a Pelayo o direito de governar e liderar os cristãos frente ao inimigo. A linhagem de Pelayo é um tanto confusa, pois havia a necessidade de afastá-lo daqueles reis que foram infiéis aos visigodos e as tradições, uma vez que Witiza cometeu uma série de abusos, que iam desde poligamia até a corrupção do clero, para evitar a censura do poder eclesiástico. Os abusos cometidos por Witiza são considerados a causa do fim do domínio visigodo e da perda da Hispania, pois segundo as Crônicas, seriam uma afronta a Deus e uma desvirtuação dos visigodos, perante aos ensinamentos da cristandade.²⁴ Afonso II e Afonso III serão os responsáveis por recriar essa ligação através da união com a aristocracia e a Igreja e também na idealização das Crônicas, legitimando o poder real e o projeto de Reconquista.

²² Os Moçárabes eram os cristãos que viviam nos domínios muçulmanos, mas conseguiam manter sua fé e suas tradições, com a condição de pagarem tributos aos invasores.

²³ Segundo García Fitz o ideal de Reconquista, tal qual se apresenta nas fontes históricas desde o século IX até o século XV, sustentaria que os monarcas e populações cristãs do norte eram herdeiros legítimos dos visigodos. Como tais teriam o direito e a obrigação histórica, de recuperar aquilo que havia pertencido a seus antepassados e que como consequência da invasão muçulmana, lhes havia sido tomado injustamente. Cf. GARCÍA FITZ, 2009, p. 161.

²⁴ Era necessário que Pelayo não fosse diretamente ligado a Witiza, pois esse teria sido o maior culpado pela os castigos impostos por Deus aos visigodos e também por ser considerado um mal governante, além de também criar uma distância de Opa, seu primo e traidor dos godos, o mesmo derrotado por Pelayo em Covadonga. Cf. GIL FERNANDEZ, J. Op. Cit., p. 65.

A MURALHA MEDIEVAL E SUA RELAÇÃO COM O ESPAÇO URBANO

Marcio Felipe Almeida da Silva (UFF/Translatio Studii)

O presente trabalho é fruto das reflexões propostas no curso Economia urbana e cidade medieval, oferecido pela prof. Dr. Renata Vereza, no Programa de Pós Graduação da Universidade Federal Fluminense. O objetivo do curso consistiu em analisar as redes de interação econômica na Europa Ocidental, observando a estreita relação entre os processos comerciais com a formação dos mercados urbanos e da classe burguesa durante a Idade Média. Para obter êxito nesta tarefa, foi fundamental a leitura de autores como Guy Fourquin, Henri Pirenne e Thierry Dutour.

O texto a seguir, surgiu a partir de um incômodo pessoal motivado pela afirmação de Henri Pirenne de que não é possível conceber uma cidade sem muralhas nos tempos medievais.¹ Por esta razão, adotamos como objetivo a discussão entre a estreita relação entre os núcleos urbanos da Europa Ocidental e a rede de muralhas que garantiam sua proteção. Entendemos que falar da Europa Medieval de uma maneira geral, sem reduzir a escala de observação espacial, é algo incomum dentro da historiografia atual. Contudo, acreditamos que a observação em uma escala macro nos permite contrapor modelos urbanos distintos e assim realizar uma comparação entre recintos amuralhados de diferentes sociedades. Mesmo adotando um recorte amplo, tivemos a preocupação de realizar uma discussão plausível e que se sustente frente as crítica, o que explica o grande número de referências bibliográficas.

Tentando compreender a representação do espaço físico na Europa medieval, Jacques Le Goff afirma que a organização territorial neste período foi regida não apenas por um único centro, mas por uma multiplicidade de centros (policentrismo).² Para o autor, as relações sociais na Idade Média ocorreram em certos “centros de vida social”,³ cujos principais articuladores eram a igreja, não apenas por ser o espaço da vida espiritual, mas também por ser um local de reuniões públicas; e o castelo, que representava a célula social formada pela nobreza e constituía o símbolo máximo da estrutura feudal. Paralelo à igreja e ao castelo, Le Goff caracteriza as cidades como centros por excelência.⁴ Pois, através de sua atividade econômica e da formação de novas instituições políticas, os núcleos urbanos foram capazes de delegar o papel de centro a diversos polos existentes dentro do seu espaço, tais como o mercado, a praça pública, os mosteiros e as catedrais. Na tentativa de tentar responder o que foi a cidade nos tempos medievais, o já citado Jacques Le Goff, chegou a seguinte conclusão:

A cidade medieval é, antes de mais nada, uma sociedade da abundância, concentrada num pequeno espaço em meio a vastas regiões pouco povoadas. Em seguida, é um lugar de produções e de trocas, onde se articulam o artesanato e o comércio, sustentados pela economia monetária (...). É ainda um sistema de organização de um espaço fechado

¹ PIRENNE, Henri. **Las ciudades de la Edad Media**. Madrid: Alianza, 1992. p. 99.

² LE GOFF, J. Centro/Periferia. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (Coord.). **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. Bauru, SP: Edusc, 2006. 2v., V. 2, p. 206.

³ LE GOFF, J. **A civilização do Ocidente medieval**. Lisboa: Estampa, 1995. V. 2, p. 73.

⁴ LE GOFF, J. **Centro/Periferia...** Op. Cit., p. 206.

com muralhas, onde se penetra por portas e se caminha por ruas e praças, e que é guarnecido por torres.⁵

Esta visão romântica da cidade como o espaço murado, cercado por torres e portões decorados com brasões dos grandes senhores, como foi descrita em *A Civilização do Ocidente Medieval*, é característica das obras de Le Goff. No entanto, esta perspectiva não foi uma exclusividade deste autor. Alguns historiadores como Henri Pirenne e Edith Ennen, insistem em um modelo de cidade demarcado por muralhas, supondo que é possível determinar um formato padrão para o espaço urbano, cujo modelo mais próximo nesta visão equivocada teria sido Carcassone (Anexo 1), uma cidade localizada ao sul da França cuja dupla linha de muralhas era e guarnecida por 59 torres de formato circular. Embora tenha sido construída entre os séculos IX e X para evitar os ataques muçulmanos, Carcassone foi alvo de grandes modificações no século XIII, durante o governo de Luis IX, como reforma das muralhas e a retirada dos subúrbios que nelas se apoiavam.

Além de Carcassone, outras cidades são tomadas como modelo pela historiografia francesa, como Avignon, com sua muralha de cinco metros de altura e Lyon, com pontes que atravessam os rios o Rhône e o Saône para permitir o traslado de mercadores. Contudo, a muralha como um elemento simbólico pode ser considerada um fator relevante para a caracterização de um espaço urbano, o que devemos evitar é a transformação da muralha em um fator absoluto para definir o que é e o que não é uma cidade. Nesse sentido, o próprio Le Goff, mesmo acreditando que a muralha constituiu a base da identidade urbana, assumiu que nem todos os núcleos urbanos franceses foram murados, e que alguns só o foram em meados do século XIV devido ao clima de hostilidade gerado pela a Guerra dos Cem anos.⁶ Em solo espanhol, o processo de Reconquista também contribuiu para a fortificação dos núcleos populacionais instalados ao sul da Península Ibérica, o que não nos permite dizer que as cidades da Andaluzia eram todas muradas. Pois, como destacou Renata Vereza:

A própria Sevilha, apesar de cidade mais importante dos séculos XII/XIII para al-Andaluz, não tem seu espaço intramuros inteiramente ocupado, enquanto cidades de menor perímetro urbano realizaram uma ocupação completa de seus espaços.⁷

Sendo assim, a Europa medieval abrigou ao mesmo tempo cidades sem muralhas (ou parcialmente muradas) e aldeias fortificadas que não chegam a dar origem a cidades, como *La Couvertoirade* (Anexo 2). Cidadela fundada em 1192 pelos cavaleiros templários para proteger peregrinos que iam para Jerusalém e para Santiago de Compostela dos ataques de mercenários pagãos. Em *La Couvertoirade* houve um crescimento populacional muito lento ao redor do castelo e apenas no século XV uma muralha foi construída para envolver esta população local.

Mesmo defendendo que as muralhas de uma cidade foram a mais forte fronteira

⁵ LE GOFF, J. Cidade. In: _____.; SCHMITT, Jean-Claude (Coord.). **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. Bauru, SP: Edusc, 2006. 2v., V. 1, p. 223.

⁶ LE GOFF, J. **O apogeu da cidade medieval**. São Paulo: Martins fontes, 1992. p. 30.

⁷ VEREZA, Renata. Gênese e transformação da cidade ibérica. In: MOURA, Ana Maria et al (Org.). **História Política**: Série Grupos de Pesquisa LEPH. Vassouras: Universidade Severino Sombra, 2010. p. 5.

que a Idade Média conheceu,⁸ Jacques Le Goff acredita que elas tiveram pouca utilidade. Pois, em suas análises, a paz constantemente prevaleceu sobre a guerra e o banditismo durante o medievo.⁹ Em uma Europa em meio à guerra de Reconquista na Península Ibérica, aos movimentos de Cruzada e a Guerra dos Cem Anos, entre a França e a Inglaterra, temos dificuldade em imaginar este cenário pacífico descrito por Le Goff. Contudo, somos obrigados a concordar que no período medieval os grandes cercos, e até mesmo as grandes batalhas, foram raros se compararmos com a Antiguidade. Segundo John Keegan:

Até a chegada da pólvora, todos os ataques a fortalezas tinham de ser feitos de perto. (...) O lançamento de projéteis, é bom que se diga logo, raramente valia o esforço; um muro sólido pode absorver facilmente a energia dirigida contra ele por máquinas ou molas de torção para lançar seus mísseis. Ademais, por sua própria natureza, essas engenhocas atiram seus projéteis em um ângulo ineficaz de ataque.¹⁰

Já que o arremesso de projéteis nem sempre era eficaz, restava aos invasores promover a devastação das terras no entorno do núcleo fortificado e tentativa de privar os sitiados de elementos necessários a sua sobrevivência, transformando o cerco em uma longa e demorada empreitada. O fim de uma operação de cerco poderia ser determinado pela fome, pela existência de epidemias e em alguns casos até mesmo pelo cansaço, “a paciência parece ter sido uma arma mais eficaz que a combatividade.”¹¹ Podemos citar como exemplo, a rendição de Sevilha as tropas castelhanas em 1248. Após mais de um ano de cerco as autoridades urbanas optaram por entregar a cidade ao rei Fernando III depois que suas tropas haviam saqueado os arredores de Sevilha e a frota castelhana bloqueava o abastecimento da cidade pelo rio.

Mais importante do que estabelecer se a muralha define o que foi ou não uma cidade, é compreender o papel que elas ocuparam dentro das zonas urbanas. Para Thierry Dutour, as incursões dos inimigos da cristandade e a perda da autoridade real sobre a aristocracia aceleram o processo de fortificação dos núcleos urbanos.¹² Diferente de Dutour, optamos por seguir a linha de pensamento de John Keegan, onde o processo de fortificação ocorre não pela perda da autoridade monárquica, mas devido a sua tentativa de afirmação sobre a nobreza ou sobre invasores estrangeiros. Segundo o autor, as muralhas como componentes defensivos “são produtos de Estados soberanos pequenos ou divididos, (...) proliferam quando uma autoridade central ainda não se estabeleceu, esta lutando para se afirmar ou foi derrubada.”¹³ Além disso, Keegan ainda chama atenção para outra questão, o fator econômico.¹⁴ Uma muralha não é apenas um local de proteção contra a superioridade numérica do adversário ou mesmo para a prevenção de investidas surpresas, é um símbolo de controle da área ao entorno, um local privilegiado de

⁸ LE GOFF, J. **A Civilização do...** Op. Cit., p. 51.

⁹ LE GOFF, J. **O apogeu da...** Op. Cit., p. 18.

¹⁰ KEEGAN, Jonh. **Uma história da Guerra.** São Paulo: Companhia das letras, 1995. p. 157.

¹¹ PATOUREAU, Michel. **No tempo dos cavaleiros da Távola Redonda.** São Paulo: Companhia das letras, 1989. p. 121.

¹² DUTOUR, Thierry. **La ciudad medieval: Orígenes y triunfo de la Europa urbana.** Barcelona: Paidós, 2004. p. 174.

¹³ KEEGAN, J. Op. Cit., p. 157.

¹⁴ *Ibidem.* p. 156.

abastecimento de víveres e um abrigo para a população que vive sobre o domínio de um soberano ou grupo humano que controla a cidade. Dessa maneira, a construção de uma típica muralha pedra, capaz de suportar o assédio dos atacantes e os longos cercos, foi um privilégio de sociedades com recursos financeiros disponíveis para este fim. Como bem destacou Michel Pastoureal:

A pedra geralmente é um luxo reservado aos senhores mais poderosos, reis, duques ou condes. Raros são os vassallos que podem se orgulhar de ter herdado do pai uma habitação de madeira e transmitido ao filho um castelo de pedra.¹⁵

Para John Keegan, o alto custo das fortificações de pedra levaram os construtores medievais a escolherem entre erguer uma estrutura defensiva muito pequena ou a audácia de concebê-las grandes o suficiente para serem finalizadas com os poucos recursos disponíveis.¹⁶ Até o século XII, boa parte dos núcleos defensivos eram protegidos por muros de madeira presas em inclinação ou por uma mescla de madeira e pedra, principalmente na Inglaterra, onde os progressos da arte de construção de fortificações foram mais lentos do que na França.¹⁷ Na Península Ibérica, para contornar o alto custo das construções em pedra, difundiu-se o uso do *tapial*, paredes feitas de terra prensada com pedras e endurecidas com cal. Muito tem se discutido sobre o valor defensivo do *tapial* em comparação a muralha tradicional. Todavia, as construções erguidas com esta técnica tornaram-se conhecidas por sua estabilidade e dureza, resistindo a ataques inimigos e até mesmo a ação do tempo. Algumas construções como a muralha do castelo de Burgalimar (Anexo 3), em Jaén, são exemplos da solidez e da resistência desta estrutura defensiva.

Além disso, também é importante lembrar que o tamanho dos núcleos defensivos deveria ser pensado de acordo com a população disponível na cidade para garantir um patrulhamento adequado. Com muita frequência, os camponeses que viviam no entorno dos núcleos urbanos foram chamados para contribuir com a vigilância e a manutenção da muralha quando a cidade estava ameaçada. Em Poitiers, por exemplo, Le Goff cita que os 6km de muralhas requeriam um grande número de vigias e defensores para uma cidade relativamente pequena, com apenas 15 mil habitantes.¹⁸ Através destes argumentos, somos levados a concordar com Le Goff, quando o autor propõem que “a cidade medieval (...), não é feita somente de pedras, mas em primeiro lugar de homens.”¹⁹

Independente da existência de uma muralha, a maior parte das cidades estabeleceu-se em pontos elevados para buscar proteção das inundações e principalmente garantir a defesa contra ataques inimigos. Para Le Goff, o posicionamento elevado dos núcleos urbanos tem ligação com o imaginário bíblico, “uma cidade edificada sobre um monte não pode se esconder (Mateus 5-14)”.²⁰ Entretanto, este posicionamento elevado pode ser melhor explicado pela relação entre a formação da cidade e o castelo existente nela, já que as fortificação foram em diversos casos como Edimburgo, Rouen e em boa parte da Andaluzia, os núcleos iniciais das cidades. Como bem destacou Angus Mackay, é

¹⁵ PATOUREAU, M. Op. Cit., p. 60.

¹⁶ KEEGAN, J. Op. Cit., p. 156.

¹⁷ PATOUREAU, M. Op. Cit., p. 59.

¹⁸ LE GOFF, J. **O apogeu da...** Op. Cit., p. 18.

¹⁹ LE GOFF, J. **Cidade...** Op. Cit., p. 219.

²⁰ LE GOFF, J. **O apogeu da...** Op. Cit., p. 29.

possível calcular que na Europa da Baixa Idade Média 30% dos castelos estavam localizados nas zonas urbana.²¹ É importante destacar também que o surgimento das cidades através de uma fortificação não é uma regra geral para a formação das zonas urbanas, algumas cidades como Ávila (Anexo 4) se estabeleceram independente da existência de um castelo.

A partir do século XII, com a desaceleração dos conflitos feudais, a Europa desfruta de um ligeiro clima de segurança que permite a retomada do comércio graças à redução da periculosidade nas rotas comerciais marítimas e terrestres. Segundo a tese de Pirenne, esta prosperidade econômica possibilitou o acúmulo de capital para a fortificação dos núcleos urbanos e o abandono das estruturas defensivas erguidas com madeira. A fortificação das cidades e a intensificação do comércio foram fundamentais para o crescimento populacional tanto na área urbana como na área rural. Para Pirenne, a relação entre campo e cidade é uma dependência recíproca, pois a cidade estaria condenada sem o abastecimento de provisões e sem as exportações para os centros de consumos instalados no campo.²²

Quando pensamos no papel da muralha urbana e sua relação com o campo, somos levados a discordar de Jacques Le Goff no momento em que o autor propõe que a muralha define um espaço de exclusão do mundo rural,²³ ou mesmo que as muralhas e torres urbanas foram capazes de separar o campo e a cidade.²⁴ Thierry Dutour, analisando o desenvolvimento urbano entre os séculos VIII e XIV, afirma que as cidades diferenciam-se do mundo rural através da aparição das elites comerciais que desfrutavam de um status privilegiado na vida social destes lugares.²⁵ Contudo, é importante não esquecer que mesmo que a cidade tenha sido marcada por um modo de viver que a distinguiu do ambiente rural, ela ainda permanece ligada ao campo. Dentro da historiografia, diversos autores investigam este relacionamento entre campo e cidade, observando não de maneira recíproca como Pirenne, mas enxergando uma forma de subordinação do entorno rural a área urbana. Na Península ibérica, Júlio Váldeón e José Maria Salrach destacam que as cidades possuíam ao redor delas um território de amplitude variada com que mantinha uma reação de estreita dependência com um núcleo urbano central que regia as aldeias rurais através de um mesmo *fuero*.²⁶ Esta administração central era exercida muitas vezes a partir de um castelo, que acabava delegando seu nome ao espaço controlado por ele. Frequentemente, as cidades da Andaluzia conquistadas pelos castelhanos durante a Reconquista perdiam sua nomenclatura árabe e recebiam o nome dos castelos que controlavam aquela localidade.

Jacques Le Goff, mesmo acreditando que a muralha é um símbolo de exclusão, assumiu em sua obra *La Baja Edad Media*, que o muro era um ponto de junção entre o mundo interior e o exterior, entre a cidade e o campo.²⁷ No *Verbete Cidade*, apresentado no *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*, o mesmo autor enfoca que as cidades exercem poderes jurídicos, econômicos e políticos em uma área mais ou menos vasta que

²¹ MACKAY, Angus. Ciudad y campo en la Europa Medieval. **Studia historica. Historia medieval**, n. 2, 1984. p. 43.

²² PIRENNE, H. Op. Cit., p. 98.

²³ LE GOFF, J. **O apogeu da...** Op. Cit., p. 17.

²⁴ LE GOFF, J. **A Civilização do...** Op. Cit., p. 51.

²⁵ DUTOUR, T. Op. Cit., p. 167.

²⁶ VALDEÓN, Julio; SALRACH, José Maria. **Feudalismo y Consolidación de los Pueblos Hispánicos (Siglos XI-XV)**. Barcelona: Labor, S.A., 1994. p. 80.

²⁷ LE GOFF, Jacques. **La Baja Edad Media**. Madrid: Siglo XXI, 1971. p. 45.

ultrapassa os subúrbios que circulavam o espaço urbano.²⁸ Logo, se a cidade medieval é toda ela penetrada pelo campo, de forma que “os habitantes levam ali uma vida semi-rural no interior de muralhas que albergam vinhas, hortas e até prados e campos cultivados”,²⁹ podemos perceber que a relação entre a muralha e as esferas rurais e urbanas não estão claras até mesmo para o autor.

Por fim, definir a cidade como um local murado por excelência é negar a importância histórica dos núcleos urbanos que não foram murados ou que cercaram apenas parte do seu território. Uma muralha, assim como um castelo, não pode ser considerada um artefato indispensável para o estabelecimento de um conceito concreto de núcleo urbano. O recinto amuralhado, quando existe, é um instrumento simbólico e militar que representa o controle urbano sobre um espaço e sobre as pessoas que circulam neste. Uma definição clara do que foi a cidade nos tempos medievais ainda está longe de se estabelecer na historiografia atual. Pois, ao invés de observar o espaço ocupado pelas cidades e os símbolos de poder erguidos pela sociedade urbana, os historiadores parecem mais preocupados em entender o dito “florescimento comercial e urbano” do século XII e a formação da classe burguesa.

ANEXOS



Anexo 1 - Carcassonne

²⁸ LE GOFF, J. **Cidade...** Op. Cit., p. 226.

²⁹ LE GOFF, J. **A Civilização do...** Op. Cit., p. 51.

Anexo 2 - La Couvertoirade



Anexo 3 - muralha do castelo de Burgalimar

Anexo 4 - Vista aérea da cidade Ávila



SAGRAÇÕES RÉGIAS NA INGLATERRA: ELEMENTOS MEDIEVAIS NAS CERIMÔNIAS CONTEMPORÂNEAS

Maria de Nazareth Corrêa Accioli Lobato (UFRJ)

Na Idade Média, as cerimônias de sagração régia¹ constituíam um momento marcante das relações entre os poderes espiritual e secular, quando o novo rei era ungido e coroado pelo poder eclesiástico, tornando-se, a partir de então, *Rex Dei Gratia*, num ritual de grande significado político e simbólico. Atualmente, a Inglaterra é a mais antiga monarquia do mundo ocidental, e também a única que ainda adota rituais de sagração,² caracterizados pelo que os britânicos chamam de *pageantry* – pompa –, e que atualmente denominamos de teatro do poder. No concernente ao período medieval, tais cerimônias obedeciam a regras que, a despeito de eventuais revisões, foram preservadas no *Liber Regalis* e adotadas ao longo dos séculos subsequentes, e cujo exemplo mais recente é fornecido pela sagração da atual soberana, Elizabeth II, em 1953. São vários os elementos medievais nas cerimônias contemporâneas: o cortejo (*pageant*) até a Abadia de Westminster, cenário medieval dos ritos de sagração; o reconhecimento; o juramento; a unção; a investidura; a homenagem; a eucaristia; e o *pageant* final. Nesse sentido, objetivamos, neste trabalho, destacar o papel da tradição medieval enquanto fator de legitimação e reafirmação do caráter ancestral e simbólico da monarquia nesse território insular, enfatizando dois elementos: o ritual da unção, e o lugar ocupado pelo rei Eduardo, conhecido como o Confessor, cuja lembrança, presente tanto no cenário quanto na coroação propriamente dita, reforça o vínculo entre a realeza e o carisma associado a esse ancestral. Para tanto, tomamos como ponto de partida as origens da realeza e dos rituais de unção a ela associados.

Realeza e rituais de unção

A realeza é a mais antiga instituição política, e sua criação se perde na Antiguidade mais remota. Sucedeu à família, ultrapassou os laços de sangue e se elevou acima da autoridade dos pais sobre os filhos. Essa passagem da família para o grupo configurou uma relação totalmente nova, cuja sobrevivência dependeu de três fatores: escolha divina; colaboração providencial entre um rei e seus súditos; e união eficaz entre determinada descendência familiar e um povo.³

O rei era, portanto, mediador entre Deus e seu povo. Desempenhava funções tanto civis quanto religiosas, e seu caráter sagrado era obtido através da unção com óleo, realizada em cerimônias de acesso à dignidade monárquica. Tal costume, adotado com o intuito de conferir legitimidade ao novo monarca, encontra-se mencionado no Antigo Testamento, cujos relatos sobre a unção dos reis de Israel serviram de modelo quando da posterior adoção desse ritual no medievo,⁴ sendo a unção do rei visigodo Wamba,

¹ Entendidas de acordo com Hilário Franco Júnior, para quem uma cerimônia de sagração é constituída pela unção e pela coroação. Cf. FRANCO JÚNIOR, Hilário. **A Idade Média: nascimento do Ocidente**. 2. ed. rev. e ampl. São Paulo: Brasiliense, 2001. p. 50.

² Coronations in Europe. In: **Wikipedia**. Disponível em: <https://en.wikipedia.org/wiki/Coronations_in_Europe>. Acesso em: 11 ago. 2017.

³ BERCÉ, Yves-Marie. Introduction. In: _____. (Dir.). **Les monarchies**. Paris: Presses Universitaires de France, 1997. p. 7.

⁴ WOOLEY, Reginald Maxwell. **Coronation rites**. Cambridge: At the University Press, 1915. p. 1-3.

ocorrida em 672, o mais antigo registro relativo a essa prática no Ocidente medieval. Aos visigodos seguiram-se os francos, por ocasião da ascensão de Pepino, primeiro rei da dinastia carolíngia, cujas unções em 750 pelo bispo Bonifácio e, posteriormente, pelo papa Estevão II, confirmaram a legitimidade do novo soberano.⁵

Unções régias na Inglaterra: origens e continuidades

Na Inglaterra, os mais antigos relatos sobre a prática da unção régia nos reinos anglo-saxões datam do final do século VIII, e se encontram em três manuscritos da *Anglo-Saxon Chronicle*.⁶ Os manuscritos *A* e *F7* mencionam a consagração de Ecgfrith da Mércia em 787, ao passo que, no MS *E*,⁸ a primeira referência a essa prática concerne à consagração e entronização de Eardwulf da Nortúmbria, em 796.⁹ Mas, qualquer que tenha sido o primeiro rei ungido, todos os três registros indicam que a unção de ambos foi contemporânea a uma prática já adotada pelos reis francos.

Como todo rito de cunho ancestral, as cerimônias de sagração obedeciam a um roteiro pré-estabelecido e calcado numa tradição, e cuja mais antiga descrição se encontra num *Ordine* datado do século IX, atualmente conhecido como Primeira Recensão. Posteriormente, as recensões dos séculos XI e XII foram unidas num único documento, o *Liber Regalis*, texto latino do século XIV que estabeleceu a ordem dos procedimentos a serem adotados, e cujo roteiro e liturgia foram vertidos no século XVII para o vernáculo inglês, língua que, a partir de então, tem sido adotada em todas as cerimônias.¹⁰

Pelo menos desde o *Ordine* do século IX, a unção já era um ritual que vinculava os monarcas anglo-saxões à ancestral instituição da realeza bíblica através da referência a Salomão,¹¹ rei de Israel ungido pelo sacerdote Sadoc numa cerimônia que também contou com a presença do profeta Natã, e que se encontra descrita no versículo 39 do primeiro livro de Reis: “[...] o sacerdote Sadoc tomou da tenda o chifre com óleo e ungiu Salomão; tocaram a trombeta e todo o povo aclamou: Viva o rei Salomão!”¹² Tais versículos forneceram inspiração para o hino que, desde o período anglo-saxão, tem sido entoado no momento da unção régia,¹³ sendo que, desde 1727, a versão de Handel, *Zadok the Priest*, composta especialmente para a sagração de Jorge II (1727-1760), é a que tem sido entoada nos rituais de unção.¹⁴ *Zadok the Priest*, juntamente com o texto recitado pelo arcebispo de Canterbury, preservam, portanto, o caráter bíblico, simbólico e medieval

⁵ Ibidem. p. 33-34.

⁶ GARNETT, George. Coronation. In: LAPIDGE, Michael et al. (Ed.). **The Blackwell Encyclopaedia of Anglo-Saxon England**. Oxford: Blackwell, 2008. p. 122.

⁷ Respectivamente The Winchester Manuscript (Cambridge, *Corpus Christi College*, MS 173, f. Iv-32r); e The Canterbury Manuscript (London, *British Library*, MS Cotton Domitian A viii, f. 30-70). Cf. SWANTON, Michael. Introduction. In: ANGLLO-SAXON CHRONICLE. Translated and edited by Michael Swanton. New York: Routledge, 1998. p. xxi e xxvii.

⁸ The Peterborough Manuscript (Oxford, Bodleian Library, MS Laud 636). Cf. Ibidem. p. xxvi.

⁹ ANGLLO-SAXON CHRONICLE, Op. Cit., p. 52 e 57.

¹⁰ LEGG, Leopold George Wickham. Introduction. In: ENGLISH CORONATION RECORDS. Edited by Leopold George Wickham Legg. Westminster: Archibald Constable & Co. Ltd, 1901. p. xviii-xix; WILKINSON, James. **The Queen's coronation: the inside story**. London: Scala Publishers, 2011. p. 10.

¹¹ First English Coronation Order. In: ENGLISH CORONATION RECORDS, Op. Cit., p. 10.

¹² Vulgata. In: **Bíblia Católica**. Disponível em: <<https://www.bibliacatolica.com.br/vulgata-latina/liber-i-regum/1>>. Acesso em: 14 ago. 2017. “[...] Sadoc sacerdos cornu olei de tabernaculo et unxit Salomonem et cecinerunt bucina et dixit omnis populus vivat rex Salomonem.”

¹³ LEGG, L. G. W. Op. Cit., p. xxxviii.

¹⁴ WILKINSON, J. Op. Cit., p. 16.

desse rito, numa continuidade que pode ser exemplificada através da unção de Elizabeth II, pela qual a nova soberana se tornou *Regina Dei Gratia*:

Sejam tuas Mãos unguidas com Óleo sagrado.
Seja teu Peito unguido com Óleo sagrado.
Seja tua Cabeça unguida com Óleo sagrado:
como reis, sacerdotes e profetas foram unguidos,
e como Salomão foi unguido rei
por Sadoc o sacerdote e Natã o profeta,
então esteja tu unguida, abençoada e consagrada Rainha
sobre os povos aos quais o Senhor teu Deus
te deu para reinar e governar
em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo. Amém.¹⁵

O rei Eduardo

Entretanto, se Salomão ainda é o referencial bíblico da realeza britânica, no nível insular a grande referência ancestral repousa na figura do rei saxão Eduardo (1042-1066), cuja atuação resultou não apenas na edificação desse que tem sido o cenário de todas as cerimônias de sagração, mas também na posterior construção de um carisma monárquico calcado em sua religiosidade e santidade. Nesse sentido, consideramos Eduardo como uma espécie de patriarca da realeza, na medida em que, desde o século XI, sua lembrança tem estado presente nas cerimônias de sagração de todos os monarcas de todas as dinastias inglesas.

Eduardo, rei de Wessex, era filho de Ethelredo II e Ema da Normandia, sendo, portanto, meio saxão e meio normando. Após a morte do pai, em 1016, e o consequente domínio dinamarquês na pessoa do rei Canuto, que se casou com a rainha viúva, Eduardo se refugiou na Normandia, onde viveu grande parte de sua juventude até retornar à Inglaterra, em 1041, ocasião na qual o novo rei, Harthacnut, seu irmão por parte do segundo casamento materno, reconheceu-o como sucessor.¹⁶ Com a morte do irmão, Eduardo ascendeu ao trono com o apoio dos três grandes condes que controlavam o território insular, Siward da Nortúmbria, Leofric da Mércia e Godwin de Wessex, sendo que a filha deste último, Edith, se tornou esposa de Eduardo.¹⁷

Eduardo era profundamente religioso, e a ele é atribuído o poder de taumaturgia, em virtude da cura das escrófulas pelo toque de suas mãos, um poder que também acabou sendo atribuído aos monarcas ingleses até o início do século XVIII.¹⁸ A devoção cristã de

¹⁵ **The Coronation of the Queen Elizabeth II.** The Form and Order of Service that is to be performed and the ceremonies that are to be observed in. Disponível em: <<http://www.oremus.org/liturgy/coronation/cor1953b.html>>. Acesso em: 23 jul. 2017. “Be thy Hands anointed with holy Oil./ Be thy Breast anointed with holy Oil./ Be thy Head anointed with holy Oil: / as kings, priests, and prophets were anointed:/ And as Solomon was anointed king/ by Zadok the priest and Nathan the prophet,/ so be thou anointed, blessed, and consecrated Queen/ over the Peoples, whom the Lord thy God/ hath given thee to rule and govern,/ In the name of the Father, and of the Son, and of the Holy Ghost. Amen.”

¹⁶ WILLIAMS, Ann. Edward the Confessor. In: LAPIDGE, Michael et al. (Ed.). **The Blackwell Encyclopaedia of Anglo-Saxon England.** Oxford: Blackwell, 2008. p. 161.

¹⁷ LACEY, R. **Great tales from English history.** New York: Back Bay Books, 2007. p. 52; WILLIAMS, A. Op. Cit., p. 161.

¹⁸ LACEY, R. Op. Cit., p. 53-54. A propósito do poder taumaturgo dos reis, sua crença parece ter se desenvolvido a partir da época de Eduardo, de quem se diz ter aprendido e praticado tal habilidade na

Eduardo se expressou, ainda, no empenho em dedicar grande parte de seu tempo e recursos na ampliação de uma pequena abadia beneditina localizada na parte oeste de Londres, próxima ao palácio onde residia, às margens do rio Tâmisa. Essa grande igreja de pedra, erigida em honra a São Pedro, de quem era devoto, se tornou conhecida como *west minster*, para distingui-la da *east minster*, St. Paul's Cathedral, localizada na parte leste da cidade.¹⁹ Do ponto de vista arquitetônico, sua concepção, nitidamente normanda, fez dela o primeiro edifício inglês construído no já consolidado estilo românico, além de ser uma das maiores construções europeias da época.²⁰ A igreja, conhecida como Westminster Abbey,²¹ foi consagrada no final de dezembro de 1065, mas sem a presença do soberano que, muito enfermo, faleceu uma semana depois, sendo seu corpo enterrado diante do Altar Mor.²²

Eduardo, de rei a santo

A morte e os funerais de Eduardo, juntamente com o relato de vários milagres ocorridos em seu túmulo – cegos passaram a enxergar, coxos a andar, doentes foram curados e aflitos revigorados –, são os episódios que encerram sua primeira biografia – *Vita Ædwardi Regis qui apud Westmonasterium requiescit*²³ - patrocinada pela viúva, Edith, imediatamente após sua morte, e cuja segunda parte – voltada para a santidade do rei, sua religiosidade e suposta castidade –, forneceu a base para as demais hagiografias,²⁴ as quais, produzidas nos séculos XII e XIII, são reveladoras de um crescente interesse no culto à memória de Eduardo. São elas: *Vita Sancti Edwardi Anglorum Regis et Confessoris* (1138), de Osbert of Clare, abade de Westminster;²⁵ *Vita S. Edwardi Regis et Confessoris* (c.1161-1163), de Aelred, abade de Rievaulx, endereçada ao rei Henrique II (1154-1189), amplamente baseada na *Vita* de Osbert of Clare, foi a de maior circulação e fonte para os relatos posteriores;²⁶ *La Vie d'Edouard le Confesseur* (c. 1163-1170), de uma freira

Normandia. Essa crença ficou tão enraizada que foi transmitida como um atributo da realeza até os dias da rainha Ana (1702-1714). Cf. POOLE, Austin Lane. **From Domesday Book to Magna Carta: 1087-1216**. 2. ed. Oxford: Oxford University, 1954. p. 5. O tema, investigado por Marc Bloch, se encontra em sua célebre obra: BLOCH, Marc. **Os reis taumaturgos: o caráter sobrenatural do poder régio, França e Inglaterra**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

¹⁹ HISTORY of Westminster Abbey. Disponível em: <<http://www.westminster-abbey.org/our-history/abbey-history>>. Acesso em: 20 jul. 2017.

²⁰ BLAIR, John. Westminster. In: LAPIDGE, Michael et al. (Ed.). **The Blackwell Encyclopaedia of Anglo-Saxon England**. New York: Blackwell, 2008. p. 471.

²¹ E cujo nome verdadeiro é Abbey Church of St. Peter, Westminster, e à qual iremos nos referir como Abadia de Westminster.

²² HISTORY of Westminster Abbey, Op. Cit.

²³ BARLOW, Frank (Ed.). **The Life of King Edward who rests at Westminster, attributed to a monk of St. Bertin**. Translation, Introduction and Notes by Frank Barlow. London: Thomas Nelson and Sons, 1962. p. 81. (Texto bilíngue latim/inglês moderno).

²⁴ Vita Ædwardis Regis. In: **Wikipedia**. Disponível em: <https://en.wikipedia.org/wiki/Vita_Ædwardis_Regis>. Acesso em: 16 ago. 2017; GARDINER, Juliet; WENBORN, Neil. Edward the Confessor. In: _____. (Ed.). **The History today companion to British History**. London: Collins & Brown, 1995. p. 276.

²⁵ Osbert of Clare. In: **Wikipedia**. Disponível em: <https://en.wikipedia.org/wiki/Osbert_of_Clare>. Acesso em: 16 ago. 2017. O título completo da hagiografia encontra-se mencionado em: LUARD, Henry Richards. Preface. In: LIVES of Edward the Confessor. Edited by Henry Richards Luard. London: Longman, 1898. p. xxv.

²⁶ Aelred of Rievaulx. In: **Wikipedia**. Disponível em: <https://en.wikipedia.org/wiki/Aelred_of_Rievaulx>. Acesso em: 16 ago. 2017; LUARD, Op. Cit., p. xxv; BLISS, Jane. Introduction. In: LA VIE d'Edouard le Confesseur, by a Nun of Barking. Edited and translated by Jane Bliss. Liverpool: Liverpool University Press, 2014, p. 57.

anônima da abadia de Barking, texto em versos no vernáculo anglo-normando, baseado na obra de Aelred e dividido em duas partes – vida e morte de Eduardo e milagres póstumos;²⁷ e, finalmente, *La Estoire de Seinte Aedward le Rei* (c. 1255-1260), atribuída a Matthew Paris, também em versos no vernáculo anglo-normando, patrocinada pelo rei Henrique III (1216-1272), dedicada à rainha consorte Eleonor de Provença e igualmente baseada na *Vita* de Aelred.²⁸

Todavia, foi no lapso de tempo compreendido entre as *vitae* de Osbert of Clare e Aelred of Rievaulx (1138 a c.1161-63) que ocorreu o fato de suma importância para a monarquia inglesa: a canonização de Eduardo pelo papa Alexandre III em 1161, durante o reinado do já mencionado Henrique II. Único rei inglês declarado santo pelo Papa, seu título – Confessor – colocava-o numa categoria especial de santo, que embora não martirizado, teve sua santidade e sua fé confirmadas pela dedicação espiritual ao Cristianismo e pela construção da Abadia de Westminster.²⁹ Desse modo, no entender de Austin Lane Poole, Henrique II persuadiu o papa a canonizar “[...] o mais venerável de seus ancestrais, Eduardo, o Confessor, dessa forma colocando o rei inglês acima de seus contemporâneos ocidentais, nenhum dos quais poderia reivindicar descender de um santo”, concluindo que o culto a Santo Eduardo conferiu solidez e prestígio à monarquia anglo-normanda recém-instaurada.³⁰

Criava-se, desse modo, um carisma monárquico. Para Jacques Le Goff, carismas são elementos mágicos que podem se manifestar em níveis dinástico, profissional, de categoria ou, ainda, individual.³¹ Palavra de origem grega (*khárisma*, “graça, favor”), da qual resultou o vocábulo latino *charisma*, “graça divina”,³² o carisma é definido por Max Weber como uma qualidade pessoal incomum, “[...] pela qual se atribuem a uma pessoa poderes ou qualidades sobrenaturais, sobre-humanos ou, pelo menos, extracotidianos específicos ou então se a toma como enviada por Deus, como exemplar e, portanto, como ‘líder’”.³³ Ainda segundo Weber, a dominação carismática configura um tipo de dominação legítima, e a validade do carisma estaria vinculada ao seu livre reconhecimento por parte dos dominados, reconhecimento esse obtido mediante provas da excepcionalidade do líder carismático,³⁴ as quais, no caso de Eduardo, se expressaram, como vimos, através das narrativas hagiográficas e da consequente canonização a ele conferida.

Eduardo, o Confessor: lembranças de um carisma monárquico

A Abadia de Westminster, testemunho da devoção de Eduardo a São Pedro, tem sido o cenário de todas as coroações desde 1066, bem como de inúmeras outras

²⁷ BLISS, 2014, p. 1; 12-13. O anglo-normando era o vernáculo adotado pelas cortes reais e aristocráticas inglesas desde a conquista normanda do século XI.

²⁸ COLLARD, Judith. A lesson in holy kingship: the thirteenth-century “La estoire de Seinte Aedward le Rei”. *South African Journal of Art History*, v. 15, p. 52-67, 2000; LUARD, H. R. Op. Cit., p. xxii-xxiii.

²⁹ LACEY, R. Op. Cit., p. 51.

³⁰ POOLE, A. L. Op. Cit., p. 5. (“[...] the most venerable of his ancestors, Edward the Confessor, and so exalted the English king in this respect above his continental contemporaries, none of whom could claim descent from a saint”). O mesmo historiador observa que a França precisou esperar até 1297 para ter seu primeiro rei canonizado, no caso Luís IX. Cf. Idem.

³¹ LE GOFF, Jacques. O historiador e o homem cotidiano. In: _____. **O maravilhoso e o cotidiano no Ocidente medieval**. Lisboa: Edições 70, 1989. p. 186-187.

³² Carisma. In: HOUAISS: Dicionário eletrônico da língua portuguesa 1.0. [S. l.]: Objetiva, 2009.

³³ WEBER, Max. **Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva**. 4. ed. Brasília: Universidade de Brasília, 2000. V. 1, p. 158-159.

³⁴ Ibidem. p. 159.

cerimônias reais, tais como casamentos e funerais. Sua aparência atual, todavia, é resultado de inúmeros acréscimos efetuados ao longo do tempo, o primeiro deles ocorrido no século XIII, durante o reinado do já referido Henrique III, que reconstruiu a abadia no então novo estilo gótico. O soberano fez da abadia o local de sepultamento dos monarcas, além de providenciar o traslado dos restos mortais de Eduardo – que após a canonização haviam sido transferidos para um novo túmulo – para um santuário muitíssimo suntuoso, localizado atrás do Altar-Mor e em torno do qual ainda se encontram enterrados os reis medievais e suas consortes.³⁵

No entanto, a lembrança de Eduardo, o Confessor, não está presente apenas na Abadia de Westminster enquanto palco das cerimônias de sagração, mas também no ápice destas, a coroação, onde se encontra representado na principal insígnia de poder de todos os monarcas, e que, no caso dos reis da Inglaterra são duas, a Coroa de Santo Eduardo (*Saint Edward's Crown*) e a Coroa Imperial do Estado (*Imperial State Crown*).

A Coroa de Santo Eduardo, réplica da original,³⁶ é uma das mais antigas joias da monarquia e a principal peça das insígnias régias. Acredita-se que a coroa original foi usada pelo próprio Eduardo, o Confessor, no Natal de 1065, e também por Guilherme I em sua coroação, no Natal de 1066, como símbolo de sua herança mais por direito do que por conquista.³⁷ É usada unicamente no ato da coroação, realizada pelo arcebispo de Canterbury, cujas palavras transmitem o significado desse rito ancestral, ainda adotado na coroação de Elizabeth II:

Deus coroe você com uma coroa de glória e justiça,
e que, tendo uma fé rica e muitos frutos de boas obras,
possa obter a coroa de um reino eterno
através da dádiva daquele cujo reino permanece para sempre.³⁸

Ao final da cerimônia, a Coroa de Santo Eduardo é substituída pela Coroa Imperial do Estado, símbolo da soberania do monarca, que com ela desfila ao deixar a Abadia no *pageant* final. Oriunda do século XV, desde então tem sido objeto de várias versões, e a versão atual, confeccionada para a coroação de Jorge VI em 1937, e remodelada para a coroação de Elizabeth II em 1953, vem a ser uma réplica da Coroa Imperial do Estado usada pela rainha Vitória (1837-1901) em 1838.³⁹ Ricamente ornamentada com

³⁵ HISTORY of Westminster Abbey, Op. Cit.

³⁶ As insígnias atuais são réplicas das medievais, confiscadas pelo governo republicano de Oliver Cromwell quando da execução de Carlos I em 1649 e conseqüente extinção da monarquia. O ouro foi derretido e usado para cunhagem de moedas, e as pedras preciosas, vendidas. Com a restauração da monarquia em 1660, novas insígnias foram confeccionadas para a coroação de Carlos II e seus sucessores. Cf. ENGLISH Monarchs. Disponível em: <http://www.englishmonarchs.co.uk/crown_jewels.htm>. Acesso em: 15 maio 2016.

³⁷ LINTON, Michael A. **The Crown Jewels**. A Wikipedia Compilation. [s.d.], p. 104. Disponível em: <<http://www.1066.co.nz/Mosaic%20DVD/library/the%20Crown%20jewels.pdf>>. Acesso em: 11 jul. 2017. No caso, a conquista normanda de 1066, decorrente da vitória de Guilherme na Batalha de Hastings, quando derrotou o rei saxão Haroldo, cunhado e sucessor de Eduardo.

³⁸ **The Coronation of Queen Elizabeth II**. The Form and Order of Service that is to be performed and the ceremonies that are to be observed in. Disponível em: <<http://www.oremus.org/liturgy/coronation/cor1953b.html>>. Acesso em: 23 jul. 2017. (“God crown you with a crown of glory and righteousness,/ that having a right faith and manifold fruit of good works,/ you may obtain the crown of an everlasting kingdom/ by the gift of him whose kingdom endureth for ever. Amen.”)

³⁹ LINTON, M. Op. Cit., p. 58-59.

diamantes, pérolas, esmeraldas, rubis e safiras, acredita-se que contém algumas pedras recuperadas por ocasião da restauração monárquica do século XVII, entre elas a safira de Eduardo, o Confessor,⁴⁰ nome alusivo à pedra que se considera ter pertencido ao anel de coroação de Eduardo, que com ele teria sido enterrado. Acredita-se, ainda, que a safira foi retirada do anel quando da remoção de seus restos mortais para o novo túmulo em 1163, dois anos, portanto, após sua canonização. Todavia, não está claro como a pedra sobreviveu e conseguiu ser recuperada após a restauração monárquica. Mas é certo que foi a rainha Vitória quem incluiu a safira – incrustada no centro da cruz de Malta afixada sobre um globo cravejado de diamantes, no topo da coroa –, que desse modo passou a ocupar o lugar principal, e onde ainda pode ser vista em sua versão atual,⁴¹ usada pela rainha Elizabeth II em todas as sessões anuais de abertura do Parlamento.⁴²

Considerações finais

É possível considerar que as cerimônias de sagração régia na Inglaterra contemporânea constituem uma herança medieval, e são calcadas num modelo que, muito embora estabelecido pela Igreja Católica, sobreviveu às turbulências posteriores ocasionadas tanto pela substituição do Catolicismo pelo Anglicanismo no século XVI, quanto pelo brevíssimo governo republicano do século XVII.

O mesmo pode ser afirmado quanto ao carisma atribuído ao rei Eduardo, o Confessor, cuja lembrança se encontra materializada tanto na Abadia de Westminster quanto nas duas coroas. Nesse sentido, sob a ótica do imaginário da realeza, pouco importa se a Coroa de Santo Eduardo é uma réplica da original, se a safira existiu ou não, ou se, tendo existido, foi realmente recuperada após a restauração monárquica. O que importa é o significado simbólico que tais objetos encerram enquanto representações de um personagem ancestral santificado e portador de um carisma monárquico, carisma esse cuja transmissão ao longo de sucessivas dinastias e gerações confere antiguidade, tradição e legitimidade ao poder real.

Os rituais de unção e as alusões a Eduardo, o Confessor configuram, portanto, dois significativos elementos medievais ainda presentes nas cerimônias de sagração contemporâneas.

⁴⁰ ENGLISH monarchs, Op. Cit.

⁴¹ St. Edward's Sapphire. In: **Wikipedia**. Disponível em: <https://en.wikipedia.org/wiki/St_Edward's_Sapphire>. Acesso em: 26 ago. 2017.

⁴² LINTON, Michael A. **The Crown Jewels**. A Wikipedia Compilation. [S. l.]: [s. d.], p. 60. Disponível em: <<http://www.1066.co.nz/Mosaic%20DVD/library/the%20Crown%20Jewels.pdf>>. Acesso em: 11 jul. 2017.

AS MARGENS ORNAMENTADAS DOS LIVROS DE HORAS DA BIBLIOTECA NACIONAL DO RIO DE JANEIRO

Maria Izabel Escano Duarte de Souza (PPGHS/USP - Bolsista Capes)

Há na seção de manuscritos da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro um conjunto de quatro livros de horas iluminados que pertenceram à Real Biblioteca Portuguesa. Datados do século XV e provenientes de Paris, Rouen e Flandres, eles oferecem um interessante panorama da produção e circulação de livros durante a Idade Média.

Pouco estudada, tal coleção começou a ser alvo de análises por parte de pesquisadores apenas nos últimos anos, e vem sendo cada vez mais abordada dentro dos estudos medievais e artísticos. O presente trabalho procura analisar de maneira preliminar as margens desses manuscritos, levando em conta seus motivos, significados e funções dentro da economia da página, baseada em autores como Michael Camille e Jean Claude Bonne. Este exame procura contribuir para a expansão do conhecimento sobre livros de horas e manuscritos iluminados no Brasil, e particularmente sobre tal coleção, que configura importante patrimônio histórico e artístico.

Os livros de horas

De modo geral, a partir do século XIII, os leigos, estimulados principalmente pelo desejo de levar uma vida espiritual intensa, e pelo exemplo das ordens mendicantes, passam a adotar uma nova atitude em relação ao mundo divino e à prática da vida religiosa, cuja tônica será dada pela aspiração à salvação e à purificação individual.¹

Antes reservada aos clérigos, a experiência da devoção pessoal e da meditação é agora acessível aos leigos, que praticam a devoção a fim de se sentirem agraciados pela santidade, participando, desse modo, da vida dedicada a Deus. Assim, eles demandam novos instrumentos que lhes permitam levar a cabo tais práticas.

É dentro dessas novas necessidades que surgem os primeiros livros de horas, instrumentos privilegiados da devoção e meditação pessoais. Eles podem ser definidos como livros que continham, além do Pequeno Ofício da Virgem Maria,² outros ofícios, salmos e textos – a maioria deles em latim – para recitação diária dos leigos, de acordo com as horas canônicas.³ Sua leitura também era considerada um meio eficaz de preparação para a hora da morte e para se alcançar a salvação. Esta prática da recitação cotidiana das horas foi apropriada pelos leigos como uma das principais formas de acesso direto ao mundo divino e às experiências místicas.

O livro de horas é um objeto bastante complexo, com várias camadas de significados: além do texto, tais livros geralmente continham iluminuras de página inteira, letras capitulares e a decoração nas margens dos fólhos. Todos esses elementos se

¹ BASCHET, Jérôme. **A Civilização Feudal**: do ano mil à colonização da América. Rio de Janeiro: Globo, 2005. p. 220.

² Versão resumida do Ofício da Virgem Maria, criado no século XI por Bento de Aniane, que se tornou leitura obrigatória do Ofício Divino do clero.

³ As matinas, recitadas aproximadamente às 2h30, são o ofício mais importante onde, além de salmos e hinos, as leituras são retiradas da Bíblia e alternadas por versos (respostas). As laudes (às 5h) e as vésperas (16h30) se constituem de salmos, hinos e curtas leituras (capítulos). As primas (6h), as tercias (9h), as sextas (12h), as nonas (15h), e as completas (recitadas às 18h), são mais curtas. Cf. GAUVARD, Claude; LIBERA, Alain de; ZINK, Michel. **Dictionnaire du Moyen Âge**. Paris: PUF, 2002. (Tradução da autora).

complementam durante a leitura, formando uma teia de sentidos que conduz o leitor/espectador do livro à meditação, à interiorização dos conceitos religiosos e à devoção.

As margens desses livros são um capítulo à parte. Apesar de terem sido durante muito tempo consideradas uma mera decoração nos manuscritos, ou simples *droleries*, alguns autores como Michael Camille⁴ vêm nos últimos tempos resgatando os significados e as funções destas imagens marginais. Sua relação com o texto principal e mesmo com a imagem de página inteira pode ser diversa.

Em relação à decoração das margens, os livros de horas da Biblioteca Nacional podem ser divididos em dois grupos: aqueles que possuem, em seus fólhos, imagens figurativas e abstratas florais, e aqueles que possuem somente motivos de flores, folhas e frutos.

Deste segundo grupo fazem parte os livros 50,1,016 e 50,1,019. O livro 50,1,016 é datado de 1460⁵ e foi feito segundo o uso litúrgico⁶ de Paris. Apresenta 160 fólhos, tem o texto escrito em latim e francês, e 12 miniaturas, sendo duas vinhetas marginais e três medalhões vinculados a uma miniatura de página inteira.⁷ Já o livro 50,1,19 é datado de 1430⁸ e seu uso litúrgico é rouanense. Possui 158 fólhos, texto escrito em latim e doze miniaturas.⁹ Nosso objetivo neste trabalho é analisar mais profundamente as margens destes dois códices, que chamaremos doravante de margens ornamentadas.

As margens ornamentadas dos códices 50,1,016 e 50,1,019

Segundo Myra Orth,¹⁰ a forma, o conteúdo e o formato das margens dos manuscritos são drasticamente alterados a partir do século XV em relação ao século anterior, com a introdução do que ela chama de bordas decorativas com *rincaux* e das folhas de acanto. É importante salientar que estes motivos já estavam presentes nas capitulares dos livros desde o século XIII. Seu desenvolvimento e transbordamento para a margem se dá partir do prolongamento destas capitulares. Encontramos exemplos desta nova voga nos livros iluminados pelo Mestre das Iniciais de Bruxelas – artista italiano que atuava em Paris no início do século XV, apontado como precursor no uso da folha de acanto nas margens¹¹ -, bem como nas obras do Mestre de Mazarino e do Mestre de

⁴ CAMILLE, Michael. **Image on the Edge: The Margins of Medieval Art**. Londres: Reaktion Books Ltd, 1992.

⁵ AVRIL, François. O acervo de livros de horas iluminados da Biblioteca Nacional do Brasil. In: FAILLACE, Vera Lucia. **Catálogo dos livros de horas da Biblioteca Nacional do Brasil**. Rio de Janeiro: FBN, 2016. p. 15.

⁶ Um tipo específico de liturgia (conjunto de versos, respostas, antífonas e capítulos) praticado em uma região particular ou por um grupo de pessoas. Os textos das missas e do ofício divino, bem como sua ordem durante o ano, variam de acordo com esses ritos, com celebrações relacionadas a santos locais sendo particularmente variáveis. Durante a Idade Média, alguns usos foram regulamentados por grandes catedrais ou ordens religiosas. Cf. BROWN, Michelle. **Understanding Illuminated Manuscripts: a guide to technical terms**. Los Angeles: The J. Paul Getty Museum, 1994. p. 123.

⁷ FAILLACE, Vera Lucia. **Catálogo dos livros de horas da Biblioteca Nacional do Brasil**. Rio de Janeiro: FBN, 2016. p. 130.

⁸ AVRIL, F. Op. Cit., p. 15.

⁹ FAILLACE, V. L. Op. Cit., p. 138.

¹⁰ ORTH, Myra. What goes around borders and frames in French Manuscripts. **The Journal of the Walters Art Gallery**, Maryland, v. 54, p. 189-201, 1996.

¹¹ HOFMANN, Mara. Haincelin de Hagenau et l'acanthé à Paris. In: HOFMANN, M.; ZOHL, C. (Dir.). **Quand la peinture était dans le livre. Mélange en l'honneur de François Avril**. Paris: BREPOLs, 2007. p. 99 *et seq.*

Bedford, artistas ativos em Paris na primeira metade do século XV, cujos trabalhos servirão de modelo e inspiração para diversos miniaturistas ao longo do século.

Nas margens do manuscrito 50,1,016 podemos identificar três principais categorias de decoração: frutos, folhas e flores.¹² Todos os fólhos, tanto os que possuem iluminuras de página inteira, quanto os que só possuem texto, são decorados. Os fólhos com textos possuem somente um dos lados decorados por uma faixa, que segue o alinhamento do texto, tanto em cima quanto embaixo, formando assim um bloco único: os fólhos *rectos* contam com decoração na margem direita, e os fólhos verso são decorados na margem esquerda. Essa alternância se relaciona intimamente com a encadernação, pois o lado do folio que não contém decoração marginal é justamente aquele que recebe a costura, deixando assim pouco espaço para o desenvolvimento de motivos.

Os fólhos que possuem iluminuras de página inteira são decorados nas quatro margens, embora a iluminura não esteja centralizada na página, deixando assim a margem próxima à costura com um espaço menor e, portanto, com uma decoração mais simples. O primeiro ponto que podemos apontar, então, é uma diferença na profusão da decoração entre os fólhos com texto e os fólhos com texto e com imagens, sendo estes últimos mais decorados do que os outros. Percebemos assim uma ligação direta entre o figurativo e o ornamental.

Podemos analisar mais detalhadamente os motivos das margens – frutos, folhas e flores. Dois tipos de frutos estão presentes nas margens: os morangos e um tipo de fruto pequeno, redondo e vermelho, que se assemelha a uma cereja. Na categoria das folhas, também podemos identificar dois tipos diferentes: a folha de acanto e os *rincaux*, que são as pequeninas folhas douradas que salpicam todo o fundo e complementam a decoração das margens. São eles que geralmente decoram a margem próxima à costura dos fólhos com iluminuras, e são o tipo de decoração mais utilizada nos fólhos que possuem somente textos. Já a folha de acanto, presente nas cores azul e dourado, aparece somente nos fólhos que contêm iluminuras. Ela surge geralmente dos cantos dos fólhos ou da própria moldura da iluminura. Dela saem as flores e frutos que cobrem o restante das margens do folio. A terceira categoria, das flores, é aquela onde encontramos maior variedade de motivos, relacionados ao formato das pétalas e às cores. As mais usadas são o rosa e o azul e depois o vermelho. As diferenças marcantes entre as flores e o detalhe com que cada uma é representada parece denotar uma tentativa do artista de representar plantas reais.

¹² As imagens foram retiradas do códice digitalizado, disponível no site da Biblioteca Nacional Digital, no link: http://objdigital.bn.br/acervo_digital/div_manuscritos/mss1212392/mss1212392.pdf.



Folio 13v: decoração marginal nos fólhos de texto Folio 13: Crucificação do livro 50,1,016 com as quatro margens decoradas.



Rinceaux, folhas de acanto, e os frutos identificados como morangos e cerejas nas margens do livro 50,1,016.

Algumas das flores encontradas nas margens do livro 50,1,016.

Já no livro 50,1,019,¹³ a presença da decoração marginal ocorre somente em duas situações: nos fólhos com miniatura de página inteira – o que novamente reforça a ligação entre esses dois elementos dentro da economia da página – e nos dois fólhos onde se iniciam as orações *Obsecro te* e *O Intemerata*, ambas endereçadas à Virgem. Mesmo neste segundo caso, sua presença é discreta, limitando-se a um ramo de *rinceau* que sai da capitular que inicia a oração, projetando-se poucos centímetros para cima e para baixo.

¹³ As imagens foram retiradas do código digitalizado, disponível no site da Biblioteca Nacional Digital, no link: <http://objdigital.bn.br/acervo_digital/div_manuscritos/mss1212393/mss1212393.pdf>.

Neste livro, além dos *rinceaux*, encontramos pequenas flores vermelhas, azuis e rosas, morangos e folhas verdes salpicadas entre os ramos de folhagens. Encontramos ainda, saindo dos cantos do folio ou do limite superior da iluminura, ramos verdes com morangos e flores e folhas de acanto também azuis, vermelhas e verdes.

Devemos destacar também na decoração deste livro a moldura em azul, vermelho e verde, com variados motivos fitomórficos, geométricos e florais, que delimita a área do texto e da imagem do restante do folio. Esta moldura parte da capitular decorada e, seguindo o mesmo motivo, prolonga-se para cima, emoldurando o lado esquerdo, e para baixo, emoldurando a mancha de texto abaixo da iluminura e seu lado direito. Note-se que seus motivos decorativos são diferentes.



Folio 39: Visitação do livro 50,1,019.



Folio 18v: *Obsecro te* com ramo de *rinceaux* no livro 50,1,019.



Rinceaux, morango, flores e folhas de acanto nas margens do livro 50,1,019.



Molduras dos fólhos iluminados do livro 50,1,019.

As margens ornamentadas dentro da economia da página

Para compreender as funções dessa decoração marginal dentro da sintaxe da página citaremos inicialmente Maria Cristina Pereira,¹⁴ que afirma que uma das funções que as margens podem exercer, e especialmente a margem com ornamentação floral, é de intensificação do conteúdo da página. Ela se alinha às reflexões de Jean Claude Bonne, ao classificar tal decoração como ornamental. Na origem, a palavra *ornatus* implica em algo que é necessário para que determinado objeto, lugar ou pessoa leve a cabo satisfatoriamente suas funções, objetivos ou razão de ser, uma das principais qualidades para a eficácia de um discurso.¹⁵ Já o termo ornamental designa aquilo que concerne à organização interna ou propriamente dita das formas e das cores, um modo de construção suscetível de afetar em diversos níveis toda a imagem. Sua característica de levar em consideração as propriedades materiais do suporte e as propriedades plásticas do campo de inscrição, além de sua capacidade de afetar intimamente, mas em modalidades diferentes, os níveis mais diversos de uma obra, fazem do ornamental um fenômeno estético: ele funciona como um intensivo, não representando nada de início, mas colocando seu peso estético a serviço de um sentido, graduando seus efeitos, emprestando e adaptando suas estruturas plásticas e cromáticas a múltiplas funções. Ou seja, o ornamental funciona como um mediador. Nesse sentido, o ornamento é um princípio valorativo, que valoriza aquilo que ele afeta, sem apagar suas qualidades, sentidos ou natureza, mesmo transformando sua aparência.

Segundo nos explica Jean-Claude Bonne:

Ao articular-se com o seu suporte ou o objeto (...), o ornamental vem emprestar e, assim, também adaptar suas estruturas plásticas e cromáticas a múltiplas funções. Função decorativa, reconhecidamente, mas também iconográfica, simbólica, expressiva, sintática, emblemática, ritual, mágica ...; muitas vezes ele também desempenha um papel de delimitação e enquadramento, de marcação hierárquica e funcional (para o canto e a leitura, por exemplo, no caso de uma capitular pintada ou ornada).¹⁶

¹⁴ PEREIRA, Maria Cristina. Quando a borda não enquadrava: transgressões nas miniaturas de manuscritos medievais. In: ENCONTRO REGIONAL DE HISTÓRIA, 15., 2012, Rio de Janeiro. **Anais...** Rio de Janeiro: Anpuh-Rio, 2012. p. 4-5.

¹⁵ Idem.

¹⁶ BONNE, Jean Claude. De l'ornement à l'ornementalité. La mosaïque absidiale de san Clemente de Rome. In: COLLOQUE LE RÔLE DE L'ORNEMENT DANS LA PEINTURE MURALE DU MOYEN ÂGE, Poitiers. **Actes...** Poitiers: Centre d'Études Supérieures de Civilisation Médiévale, 1997. p. 106. (tradução da autora).

Ou seja, o ornamental tem a propriedade de se adaptar à estrutura em que está inserido, e exercer a função de acordo com ela, seja decorativa, iconográfica, simbólica ou outra. Por isso podemos dizer que as margens florais dos manuscritos são ornamentais: elas são necessárias ao funcionamento das miniaturas e do texto do manuscrito, imprescindíveis ao bom funcionamento das imagens que cercavam. Neste caso, elas exercem uma função decorativa, termo que não tem somente um sentido estético, mas também de uma homenagem que é adequada ao objeto, uma valorização honorífica dada pelo ornamental.

Nas margens dos livros de horas estes motivos ornamentais exercem ainda uma função bastante específica em relação ao suporte ao qual estão atrelados: segundo João Scotus, o ornamento é o belo que desempenha seu papel em relação à beleza inteligível, ou seja, Deus.¹⁷ Assim, *imago* e *ornamentum* permitem uma ascensão a Deus que coloca em jogo a imaginação, sustentada pela memória e pelo intelecto. E as coisas naturais, como as plantas, são os *ornamenta sensibilia*, constituem um símbolo das coisas espirituais, de sua vitalidade, de sua crença, de sua fecundidade.¹⁸ Ou seja, os motivos ligados à natureza são aqueles mais propícios a suscitar esta ligação com Deus, justamente por serem criações divinas. Assim, o vegetalismo ornamental contribui para a sacralidade simbólica da *imago* medieval.¹⁹ Ao associar o vegetal a figuras, como ocorre nos livros de horas, ele adquire significados morais, hagiográficos, narrativos, didáticos, evangélicos, entre outros. Assim, a presença de flores, folhagens e frutos tem uma função simbólica, a de suscitar mais facilmente a conexão entre o fiel, leitor/espectador, e Deus, combinando-se assim com a função das próprias imagens dentro do processo de leitura do livro de horas. Podemos perceber esta ligação direta entre o ornamento vegetal e a imagem nos dois livros de horas analisados neste trabalho, principalmente no códice 50,1,019, em que somente os fólios iluminados possuem a margem profusamente decorada.

No caso da folha de acanto, onipresente nas margens ornamentadas, suas qualidades plásticas e sua beleza ornamental prestam-se a discursos ideológicos renováveis infinitamente.²⁰ Ela pode estar associada à figura de Deus e se apresentar como uma semelhança dissemelhante da virtude divina; ela pode denotar ressurreição ou regeneração por ser uma planta perene; pode ter um significado triunfal ou paradisíaco. É justamente pelo acanto não ser um símbolo portante de valor por si, mas depender da associação de outros símbolos para ganhar significado, que pode ser usado por diversas culturas.²¹ Ele é assim um necessário suplemento destinado a sustentar, com sua força estética, a reificação do sagrado.

Apesar de serem vistas como decorações menores dentro da página do manuscrito, as margens ornamentais servem para anunciar o evento principal visualmente, fazendo com que texto e imagem sejam memoráveis, celebrando assim o objeto em que elas se inserem. Mais do que isso, elas complementam e intensificam a função das imagens centrais, ao provocar no espectador, tal qual aquelas, uma ligação íntima com Deus.

¹⁷ BONNE, Jean Claude. Les ornements de l'histoire (à propôs de l'ivoire caroligien de saint Remi). **Annales, Histoire, Sciences Sociales**, Paris, v. 51, n. 1, p. 37-70, 1996.

¹⁸ Idem.

¹⁹ BONNE, Jean Claude. Le vegetalisme de l'art roman: naturalité et sacralité. In: PARAVICINI BAGLIANI, Agostino (Dir.). **Le monde végétal. Médecine, botanique, symbolique**, Firenze: Ed. del Galluzzo, p. 95-120, 2009.

²⁰ BONNE, Jean Claude. **Les ornements de l'histoire...** Op. Cit.

²¹ Idem.

Considerações finais

Vistas como uma zona do manuscrito onde há uma maior liberdade para o artista em relação às outras partes – texto e imagem central -, a margem é o local crítico do encontro do espectador medieval com a obra, um *locus* de engajamento cognitivo com o texto.²² Quaisquer que sejam suas funções, ela é antes de tudo um auxílio mnemônico para que o leitor aprecie as diversas camadas de significado do texto. Seus motivos dizem muito mais sobre a sociedade medieval do período do que sobre o próprio texto ou o próprio livro. Assim, estudar as margens desses manuscritos é, também, estudar as diversas facetas da sociedade medieval.

²² SMITH, Katrin. Margin. **Studies in Iconology**, Kalamazoo, v. 33, 2012. p. 33.

A RAINHA TERESA SEGUNDO TRÊS TEXTOS DO SÉCULO XII

Mariane Godoy da Costa Leal Ferreira¹ (PEM/PPGHC/UFRJ)

Neste artigo será analisado, a partir da análise narrativa, as menções feitas à Rainha Teresa de Leão (1095-1130) em três fontes do século XII – *Historia Compostelana*,² *Chronica Gothorum*³ e *Vita Sancti Theotonii*.⁴ Cada um desses documentos, embora tenham sido produzidos em uma periodicidade próxima, tem o seu local de produção específico e sua tipologia própria, elementos que influenciaram diretamente a construção da imagem da governante.

Sendo assim, meu objetivo será analisar com ela foi mencionada nas três obras levando em consideração sua “situação matrimonial”, ou seja, se ela estava casada com seu primeiro marido, Conde Henrique de Borgonha, se estava viúva, ou se envolvida com Conde Fernão Peres de Trava. Foi optado por esse critério levando em consideração as fases da vida da Rainha Teresa e a relevância que seu *status* teria para sua vida política e pública. Será que essa informação influencia a forma como ela foi tratada nas obras, redigidas por homens ligados à Igreja Romana? Serão considerados os interesses específicos sustentados por cada um dos documentos e como o governo da Rainha Teresa e suas ambições são questionadas ou apoiadas.

Corpus documental

Foram analisados três documentos produzidos entre meados do século XII e início do século XIII. Embora possuam locais geográficos e de produções distintos e se enquadrem em diferentes tipologias, todos retratam o contexto peninsular que estava sendo vivido pelos personagens centrais narrados (Diego Gelmírez, São Teotônio e Afonso Henriques). Sendo assim, os autores apresentam suas visões parciais dos mesmos eventos e dos mesmos personagens, entre eles, a Rainha Teresa.

O primeiro documento é a *Chronica Gothorum* (também conhecida como Crônica dos Godos), de autoria anônima, possivelmente escrita por um integrante regrante do Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra. O objetivo da obra é o de retratar desde a chegada dos povos Godos na Península Ibérica no século IV até o reinado do primeiro Rei de Portugal, Afonso Henriques, no século XII. Por ser tratar de uma crônica, os acontecimentos descritos são marcados por datas (eras), registrando governos, nascimentos e mortes de personagens marcantes, como também do processo de formação do reino portugalense.

O segundo documento é a *Vita Sancti Theotonii*, a hagiografia do primeiro prior-mor e um dos fundadores do Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra. Foi escrita por um regrante anônimo desse mosteiro, possivelmente discípulo do santo, visto que o autor

¹ Mestranda pelo Programa de História Comparada da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGHC/UFRJ). Ingressou no mestrado em março de 2018, sendo assim, durante a XII Semana de Estudos Medievais, apresentei minha comunicação como graduanda.

² HISTORIA COMPOSTELANA. Edição crítica de E. Falque. Madri: Akal, 1994.

³ CHRONICA GOTHORUM. In: BRANDÃO, Frei António (Ed.). **Terceira Parte da Monarquia Lusitana**. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1973. p. 129-137.

⁴ VITA SANCTI THEOTONII. In: NASCIMENTO, Aires A. (Ed.). **Hagiografia de Santa Cruz de Coimbra: Vida de D. Telo, Vida de D. Teotônio e Vida de Martinho de Soure**. Lisboa: Colibri, 1998. p. 138-222.

afirma que uma motivação para a redação da vida é a saudade e dor que sente após a morte recente do seu mestre. Assim como várias outras hagiografias, essa trata da trajetória de Teotônio, desde seu nascimento até a sua morte, narrando seus milagres, sua peregrinação e contato com figuras ilustres, tanto eclesiásticas como leigas no contexto da Formação do Reino de Portugal.

O terceiro documento é a *Historia Compostelana*, e se enquadra no gênero literário da crônica cartulário (*gesta + registrum*), pois narra fatos de um personagem (*gesta*), como também compila documentos e cartas, contextualizando-os (*registrum*).⁵ São narrados fatos relacionados ao bispado/arcebispado de Santiago de Compostela, Diego Gelmírez, entre 1100-1140. O próprio personagem central teria recomendado a escrita à quatro clérigos,⁶ ligados ao seu círculo pessoal, que, ao escreverem, empenharam-se em veicular um discurso pró-Gelmírez, destacando todas as suas qualidades e benfeitorias à Sede Compostelana.

A trajetória da Rainha Teresa

Durante seu reinado, Afonso VI de Leão e Castela (1065/1072-1109), visando a manutenção de uma aliança política com a região de Borgonha, uniu duas de suas filhas com nobres dessa região. Urraca, mais velha e legítima, casou-se com Raimundo, e Teresa, filha bastarda do rei, casou-se com Henrique, primo do marido de sua meia-irmã. Ambos esposos, por não serem primogênitos, teriam partido para a Península Ibérica a fim de lutar contra os mouros.

Devido ao desempenho de ambos no campo de batalha, foi concedido não só a mão das infantas, como também territórios e títulos como dote do enlace. Urraca e Raimundo passaram a ser condes da Galiza, e Teresa e Henrique, condes de Portucale.

Em governo, Henrique teria elegido cortesões franceses para ocupar cargos políticos, gerando assim impopularidade com a aristocracia hispânica, que os consideravam como intrusos, porém sem grandes complicações. O casal teria tido três filhos que atingiram a idade adulta - duas meninas (Urraca e Sancha) e um menino, Afonso Henriques, garantindo assim a sucessão do Condado Portucalense.

Porém, segundo as fontes, o casal sempre almejou aumentar o território e o poder. Eles tinham a pretensão de herdar uma parte da herança de seu pai, mesmo Teresa sendo a filha bastarda do rei. A expectativa de herança acabou sendo frustrada. O rei Afonso VI, carregando o título de “Imperador de toda Hispania”,⁷ tinha planos centralizadores, e em um primeiro momento reconheceu seu filho bastardo Sancho Afonso⁸ como seu único herdeiro. No entanto, o infante morreu na Batalha de Uclés em maio de 1108. Para resolver a situação, o rei convocou as Cortes de Toledo, na primavera/verão de 1108, e anunciou a toda a sua corte que a sua filha legítima Urraca, já viúva de Raimundo há quase

⁵ SILVEIRA, Marta de Carvalho. **Amor e poder: o casamento de Urraca e Afonso**. 1996. Dissertação (Mestrado em História Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1996. p. 30-31.

⁶ São eles Nuño Alfonso (também pode aparecer como Munio Alfonso), que trabalhou na administração da sede compostelana como tesoureiro e posteriormente se tornou bispo de Mondoñedo; Hugo, que foi arcediogo da Igreja Compostelana e posteriormente bispo de Porto; Geraldo, que foi cônego da Igreja de Santiago, e Pedro, que foi capelão da Igreja de Santiago. Cf. *Ibidem*. p. 33-45.

⁷ MATTOSO, José. **D. Afonso Henriques**. Rio de Mouro: Círculo de Leitores, 2006. p. 19.

⁸ O menino era filho bastardo do rei Afonso VI com uma mulher de origem moura chamada Zaida, batizada como Isabel.

um ano, iria se casar com o rei Afonso I de Aragão, com o intuito de unir forças contra a presença muçulmana.

Essa medida não foi favorável ao partido francês e principalmente Henrique e Teresa, pois a nova proposta de casamento romperia com toda a política borgonhesa de colocar Afonso Raimundes, filho de Urraca e do falecido Raimundo, no trono. A criança, que tinha de dois a três anos, era um príncipe com sangue de Borgonha, e caso virasse herdeira no lugar dos futuros filhos de Urraca e Afonso, permitiria que o casal de condes portugalenses tivesse influência política sob o futuro rei.

O casamento entre Urraca e Afonso I foi concretizado no mês de setembro do ano de 1109, cerca de dois meses após a morte de Afonso VI.⁹ O enlace acabou gerando a ação de diversos grupos contrários, resultando em uma crise política nos reinos cristãos do Norte da Península Ibérica, que duraria quase uma década. Marta Silveira desenvolveu sua pesquisa¹⁰ acerca dos acontecimentos que sucederam essa união no século XII. Ela afirma que os partidos, cada qual com seus interesses específicos, contribuíram para a nulidade do casamento, em 1110, oficialmente pelo papa Pascoal II (1109-1118). Porém, mesmo após a separação, conflitos armados sucederam nos reinos cristãos da Península Ibérica nos anos que se seguiram.

Dos grupos de oposição, podemos destacar os condes portugueses Teresa e Henrique, que, como já dito, tinham interesse em conquistar uma maior autonomia para o condado de Portugal e por isso, durante os conflitos, mudavam de lado de acordo com sua conveniência. Além disso, a nobreza galega, liderada pelo conde Pedro Froillaz de Trava, tinha o objetivo de conquistar a autonomia da Galiza e benefícios, caso o infante Afonso Raimundes fosse o sucessor ao trono.¹¹

Com a morte de Henrique, no ano de 1112, Teresa continuou com sua postura ambígua no cenário da Península Ibérica do século XII, fazendo e desfazendo alianças de acordo com seus interesses imediatos. Em 1116, ela se juntou com a Família Trava em um cerco à sua irmã, a Rainha Urraca, no castelo de Sobroso. Eles tinham como objetivo conquistar uma maior autonomia tanto para a região da Galiza como para o Condado Portucalense,¹² através do reconhecimento do infante Afonso Raimundes como herdeiro do trono. Em 1117, Teresa passou a se intitular rainha como uma forma de reconhecimento social da sua posição de filha do rei Afonso VI, embora bastarda, e assim, impor sua campanha militar e ambições políticas, igualando-se a sua irmã, a Rainha Urraca.

Essa aliança entre a família Trava e a Rainha Teresa foi além do campo político, visto que ela teve um relacionamento conjugal com um dos filhos de Pedro Froillaz, o Conde Fernão Peres de Trava.¹³ Juntos, o casal teve duas meninas: Sancha e Teresa.

José Mattoso¹⁴ afirma que o Conde Fernão se estabeleceu na corte de Teresa a partir de janeiro de 1121, e foi contemplado com a tenência de Coimbra. Esse novo arranjo desagradou alguns nobres do Condado Portucalense, que, nos anos seguintes, cortaram seus apoios ao governo da rainha, ao retirarem-se fisicamente da corte. Eles percebiam a

⁹ SILVEIRA, M. C. Op. Cit., p. 202.

¹⁰ Ibidem. p. 214-238.

¹¹ Silveira afirma que caso Urraca e Afonso I de Aragão viessem a ter filhos, a criança herdaria o trono no lugar de Afonso Raimundes, filho da mesma com o primeiro marido. Cf. Ibidem. p. 215-216.

¹² Ibidem. p. 31.

¹³ MATTOSO, J. Op. Cit., p. 31-32.

¹⁴ Ibidem. p. 36.

presença do companheiro da soberana, e de outros galegos, como uma intromissão à autoridade do Condado, trazendo um risco à autonomia senhorial portugalense¹⁵ como já havia acontecido anteriormente no governo do Conde Henrique, quando ele havia nomeado franceses ligados à Borgonha e à Cluny para exercer cargos eclesiásticos e leigos.

A partir da intensificação dessa rivalidade e da proximidade da Rainha Teresa com Fernão Peres de Trava, que saía da esfera política para a esfera particular, o infante Afonso Henriques, filho da Rainha com o seu primeiro marido, já armado cavaleiro em Zamora em 1125, juntou-se aos nobres revoltosos na Batalha de São Mamede, ocorrida em 1128, na qual Teresa, Fernão e seus seguidores foram derrotados e exilados do condado.¹⁶ A historiografia não possui muitas informações desse período de sua vida. Sabe-se que pelo documento contemporâneo *Chronica Gothorum* que ela, teria vivido mais dois anos, provavelmente na companhia de Fernão Peres de Trava e teria morrido no dia 1 de novembro de 1130.

A Batalha de Mamede, que gerou o exílio de Teresa, foi considerada, por documentos contemporâneos ao evento, como um possível pontapé inicial¹⁷ do reino de Portugal, do qual Afonso Henriques seria o primeiro rei da Dinastia Borgonhesa.¹⁸

Análise documental

A partir da análise narrativa, foram trabalhadas as menções dadas à Rainha Teresa em três documentos produzidos na segunda metade do século XII e início do século XIII. São eles: *Historia Compostelana*, *Vita Sancti Theotonii* e *Chronica Gothorum*.

Com o intuito de sistematizar a pesquisa, optei por analisar as alusões à Rainha Teresa de acordo com a sua situação matrimonial, ou seja, se ela estaria casada com Conde Henrique, viúva ou em um relacionamento com o Conde Fernão Peres de Trava. A escolha desse critério foi estipulada pois permite situar em qual momento da trajetória dessa mulher as quatro obras tratam, e assim, é possível contrapor as visões dos autores sobre uma mesma periodicidade. Outro objetivo que pode ser alcançado com essa discriminação é o de verificar se o status matrimonial da vida da personagem influencia a forma como os autores das obras a retratam.

I- Casamento da Rainha Teresa e do Conde Henrique

Nas três obras analisadas, o casamento dos condes portugalenses não foi retratado. Segundo Torquato de Souza Soares,¹⁹ o enlace teria sido realizado às pressas, devido a ameaça moura na região do Rio Tejo, sul do condado. O antigo senhor da região, o conde Raimundo – marido de Urraca – estaria administrando um território muito extenso (a região correspondente à Galiza e o Condado Portugalense, todas lhe concedidas em seu dote), que impossibilitou um controle efetivo das fronteiras.

Sendo assim, o rei Afonso VI optou por dividir o terreno e conceder ao nobre Henrique o condado portugalense e a mão de sua filha Teresa, uma criança de dois anos de idade, como garantia de sua fidelidade e cooperação na luta contra os mouros.

¹⁵ Ibidem. p. 36-37.

¹⁶ Ibidem. p. 46.

¹⁷ Ibidem. p. 129-137.

¹⁸ Ibidem. *passim*.

¹⁹ SOARES, Torquato de Sousa. **O governo do Conde Henrique de Borgonha**. Coimbra: Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 1975. p. 374.

Outro fator que influenciaria essa lacuna nos documentos seria a irrelevância desse acontecimento aos objetivos das obras: a boda não apresenta importância na trajetória do Santo Teotônio e do clérigo Diego Gelmírez. Na *Chronica Gothorum*, o autor simplesmente não tratou o assunto e estabeleceu um lapso temporal do dote de Raimundo ao governo de Henrique, sem explicar como se deu essa passagem.

No entanto, as três obras mencionaram o casal enquanto governantes. Nas fontes de origem portuguesa, *Chronica Gothorum* e *Vita Sancti Theotonii*, os autores visando construir uma boa imagem para o primeiro rei de Portugal Afonso Henriques, retrata seus pais como bons governantes e justos. Também é feita alusão ao pai de Teresa – o rei Afonso VI de Leão e Castela – e conseqüentemente avô materno do novo monarca. Com essa pequena genealogia, os autores puderam associar o passado vitorioso e bom reinado de Afonso VI à Afonso Henrique, lhe garantindo uma herança genética de grandeza e soberania. O fato dela ser bastarda não é trazido à tona.

Enquanto isso, a *Historia Compostelana*, por ser uma obra de origem galega, não estaria interessada em promover Afonso Henriques e muito menos o reino que viria a ser Portugal. O jovem monarca é retratado como um infante soberbo e invejoso que invade as terras de seu primo, o rei Afonso VII de Leão e Castela.²⁰ Também é feita uma referência aos seus pais, mas nesse caso seria para associar a família inteira à essa visão negativa.

II- Teresa viúva

Na *Vita Sancti Theotonii*, Teresa foi mencionada como uma rainha pecadora em uma passagem que afirma que ela ordenou ao Santo Teotônio que ele encerrasse a missa mais cedo. O religioso a repreende e afirma que no Céu existe uma rainha – Maria – bem melhor e bem mais nobre do que ela. Em seguida, Teresa teria se jogado aos pés dele, implorando por perdão. Nesse trecho é possível perceber a imagem negativa construída para a rainha, como uma mulher pecadora e com mania de grandeza. O autor ainda aproveitou para mostrar uma hierarquia entre o poder secular e o poder temporal, em que os monarcas devem se curvar perante autoridades da Igreja Romana.

Na *Historia Compostelana*, os autores retrataram o lado militar e político da rainha Teresa, também de forma negativa. Nas várias menções feitas a ela ao longo da obra, há uma associação com o antipapa Maurício Burdino. Há uma carta enviada pelo Papa Calisto II ameaçando-a de excomunhão por ter prendido um homem da Igreja (Dom Pelayo) e há várias situações em campos de batalha em que seus exércitos combatem os da rainha Urraca e do Bispo Gelmírez. Embora, ela seja o adversário dos campos de batalha, seu poderio bélico e estratégias acabam sendo lembrados como eficientes e fortes, visto que ela consegue sitiar sua irmã em diversos momentos, sendo necessário que Urraca tenha que recorrer ao seu aliado clérigo para conseguir escapar.

Desse período, a *Chronica Gothorum* também não a menciona como uma governante sozinha, nem sobre possíveis embates com os exércitos dos reinos vizinhos.

III- Rainha Teresa e Fernão Peres de Trava

Vita Sancti Theotonii e *Historia Compostelana*, por serem documentos de cunho religioso (o primeiro é uma hagiografia e o segundo trata da trajetória de um bispo),

²⁰ Também conhecido como Afonso Raimundes, filho de Urraca e Raimundo.

mencionam o relacionamento da Rainha Teresa com Fernão Peres de Trava como um adultério. Ambos os documentos fazem questão de destacar que ele não era seu legítimo marido e que tinha uma esposa anda viva.

Na *Vita Sancti Theotonii*, o autor ainda menciona uma passagem em que Teotônio teria expulsado o casal de adúlteros da Igreja durante um sermão devido à condição pecaminosa de ambos.

Na *Chronica Gothorum*, Teresa acaba não sendo associada diretamente a ele. O autor afirma que ela estava sendo uma péssima governante ao permitir que estrangeiros usurpassem negócios do trono. Pela historiografia, é possível perceber que estaria se referindo principalmente à Fernão Peres de Trava e seu cargo de tenente de Coimbra.

Porém, em outro momento a autora cita Bermudo Peres de Trava – irmão de Fernão, o colocando como cunhado da Rainha Teresa. Ao ser atribuído esse adjetivo, o autor acaba colocando o relacionamento de Teresa e Fernão na categoria de casamento, ao invés de adultério como nas obras. O que poderia explicar isso seria o fato de que embora esse documento tenha sido produzido por um integrante anônimo do Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra, ele não tem um cunho religioso. Sendo assim, não se fez necessário destacar os pecados provindos da ilicitude do relacionamento de Teresa e Fernão.

Conclusão

Analisando as menções feitas à Rainha Teresa nos três documentos, é possível perceber que há diversas semelhanças na forma como ela é descrita, mesmo que as obras possuam interesses e locais de produção distintos.

Resumidamente, a fonte *Historia Compostelana*, por ser galega e ter um choque de interesses políticos direto com o Reino de Portugal, não tece em momento nenhum, elogios a ela. Porém destaca de forma negativa suas campanhas militares, suas ações como péssima governante do Condado Portucalense e seu envolvimento com um homem casado.

Para as fontes de origem portuguesa, seu governo ao lado de Henrique é visto com bons olhos e ela permitiu uma boa herança genética ao primeiro rei de Portugal por ser filha de Afonso VI de Leão e Castela. No entanto, estando sozinha, ela teria sido uma péssima governante, por permitir interferências estrangeiras, e pecadora, por se envolver com um homem casado e ser uma má cristã.

Sendo assim, é possível concluir que sua situação matrimonial influencia diretamente nas menções dadas a ela nos três documentos. Quando é retratada com seu marido legítimo, os autores fazem uma descrição favorável (*Chronica Gothorum* e *Vita Sancti Theotonii*) e neutra (*Historia Compostelana*). Porém, quando está governando sozinha e ao lado de Fernão Peres de Trava, sua personalidade volúvel e más ações ganham destaque, em especial seu adultério.

No entanto, é importante destacar que não é apenas por seu estado matrimonial que ela é descrita de forma pejorativa. Teresa teria sido um oponente em relação ao objetivo das três obras. Sua ambição política viria contra os objetivos do bispo galego e dos partidários de Afonso Henriques do Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra.

Logo, é possível concluir que embora as três obras tenham origens e propósitos diferenciados, todas retratam a Rainha Teresa de forma pejorativa devido à sua situação

matrimonial como viúva e vivendo junto de um homem casado, bem como pelas suas ações políticas no contexto de disputas monárquicas na Península Ibérica do século XII.

O *LIBER DE DUOBUS PRINCIPIIS*: BREVES CONSIDERAÇÕES SOBRE O TRATADO DUALISTA DOS CÁTAROS LOMBARDOS

Mathews Nunes Mathias (UFF)

O *Liber de duobus principiis*¹ é uma das poucas fontes deixadas pelos heréticos dualistas conhecidos como cátaros em meio à profusão de informações sobre o catarismo que foram produzidas no âmbito das instituições que promoveram a sua repressão e que exige dos historiadores o esforço de perceber as vozes heréticas através de discursos que as silencia. Porém, o fato de o *Liber* e outras fontes como *El Ritual Occitano de Lyon*² e *La Cena Secreta*,³ terem sido produzidas nos próprios meios da heresia cátara não significa que estes documentos representam ou sintetizam a totalidade das crenças dos diversos grupos que eram identificados com o catarismo nem como fontes pertencentes à uma teologia dualista única e aceita por todos os heréticos de uma grande igreja cátara.

Nesse sentido, atentos aos possíveis contatos estabelecidos e às similitudes das práticas religiosas entre os heréticos ocidentais, entendemos que cada grupo dualista identificado com a heresia cátara possuiu especificidades próprias da região em que se desenvolveu e não restaram documentos produzidos sem o filtro característico dos meios ortodoxos que contemplassem essa diversidade. Assim, esta apresentação do *Liber* não tem pretensões gerais de relacionar o documento a todo o fenômeno do catarismo que se estabeleceu na cristandade do século XIII, mas ficará mais restrita a apreensão do contexto da península italiana, especialmente a Lombardia, meio de procedência do manuscrito.

Desde a sua descoberta em 1939, o *Liber* foi analisado e traduzido por diferentes autores. Em 1953, o historiador alemão Arno Borst foi um dos primeiros estudiosos a se debruçar sobre o documento. Concluiu que se tratava de uma obra obscura e elaborada por “um grupo medíocre (...) destinada a persuadir, não pela lógica, mas pela acumulação de argumentos massivos...”.⁴ Já na década de 1960, o francês René Nelli, afastando-se da perspectiva de Borst, destacou as bases filosóficas da crença desenvolvida pelo autor no documento.⁵ E desde os fins dos anos 1970, mas, sobretudo, dos anos 1980 até a atualidade, a preocupação dos medievalistas com os usos da escrita, têm levado a uma avaliação mais positiva do *Liber* ao reconhecer no sistema dualista exposto pelo seu autor, algumas diretrizes intelectuais utilizadas nos círculos universitários da época. Porém, ainda nos resta saber de onde vem o documento, qual a sua autoria e a sua possível datação, bem como os meios pelos quais foi transmitido e conservado.

Ora, o *Liber de duobus principiis* foi descoberto em 1939 pelo padre dominicano Antoine Dondaine na Biblioteca Nacional de Florença. O manuscrito é uma cópia única, composta, segundo a análise paleográfica de Dondaine, por dois ou três escribas lombardos entre os anos de 1250 e 1280. Até chegar a Biblioteca Nacional de Florença, o *Liber*, após a conclusão da sua cópia, ficou sob o poder dos inquisidores, no convento de

¹ LIVRE DES DEUX PRINCIPES. Introduction, texte, critique, traduction, notes et index de Christine Thouzellier. Paris: Les éditions du Cerf, 1973.

² EL RITUAL OCCITANO DE LYON. Documentos Cátaros. Espanha: Mestas, 2001.

³ LA CENA SECRETA. Documentos Cátaros. Espanha: Mestas, 2001.

⁴ BORST, Arno. *Les Cathares*. Paris: Payot, 1974. p. 229.

⁵ NELLI, René. *Les Phénomène cathare*: Perspectives philosophiques Morales et iconographiques. Privat: Presses Universitaires de France, 1963.

São Marcos pertencente à Ordem dos Frades Pregadores. Este convento possuía um dos mais ricos acervos literários e um dos maiores polos de estudo da península italiana, pois reunia um grande número de manuscritos doados por intelectuais e era financiado por membros de famílias poderosas, como Cosme de Médici (1389-1464). Assim, ao escapar das fogueiras, o *Liber* pode ter servido como parâmetro na elaboração de tratados de heresiólogos e de manuais e exposições doutrinários, para uso dos inquisidores seguindo uma tradição do combate à heresia no alvorecer da Idade Moderna.

Depois da secularização e da supressão das instituições religiosas ocorridas em 1808 e das perseguições aos mosteiros desencadeadas pela Revolução Francesa, o *Liber* e todo o fundo monástico foram transferidos para a Biblioteca Nacional de Florença, onde permanece até hoje na seção de manuscritos e obras raras.⁶

O *Liber* pode ser classificado como um tratado de teologia dualista em que o autor busca provar a existência de um princípio maligno e discutir a impossibilidade do livre arbítrio, a natureza do pecado e os limites da onipotência divina com base na autoridade das Escrituras e a partir de métodos escolásticos.⁷

O manuscrito é composto por uma série de sete pequenos estudos: o primeiro e o sexto tratado (*De libero arbitrio/De arbitrio*) propõem a discussão e a refutação da doutrina do livre arbítrio; o segundo e o terceiro tratado (*De Creatione et de signis universalibus*) investigam o significado dos termos “criar” e “fazer” nas Escrituras e o sentido que alguns símbolos universais possuem; o quarto tratado (*Compendium ad instructionem rudium*) apresenta um resumo da doutrina para os neófitos da seita; o quinto tratado (*Contra Garatenses*) visa combater a doutrina dos chamados dualistas moderados; e por fim, o sétimo tratado (*De persecutionibus*) reúne várias citações bíblicas em um relato sobre as perseguições sofridas pelos cristãos, principalmente os apóstolos e os albanenses.

Não há consenso na historiografia sobre o *Liber* a respeito da sua estrutura e da sua organização,⁸ afinal, a reconstituição do estado inicial do manuscrito é quase impossível em vista da falta de um conhecimento mais aprofundado sobre o manuseio e a utilização do documento pela Inquisição. Porém, a disposição atual dos tratados não compromete a coerência nem o entendimento do texto, pois ainda é possível perceber certa unidade do manuscrito através da lógica de composição do autor que inicia o primeiro tratado (*De libero arbitrio*) apresentando as suas razões para a elaboração da obra e termina o último tratado (*De persecutionibus*) dando graças a Deus – “o livro está finalizado, demos graças a Cristo”.⁹

O *Liber* é identificado com as crenças dos cátaros de Desenzano, um burgo próximo ao sul do lago de Garda, na província de Bréscia. Esse grupo dualista que também era conhecido como albanense, são recorrentemente associados pelas fontes anticátaras a um “dualismo radical” que professava a existência de dois princípios ou deuses opostos, o do Bem, criador do mundo espiritual, e o do Mal, criador do mundo material. No entanto, ainda que Desenzano representasse um importante centro de constituição dos

⁶ SILVA, Patrícia Antunes Serieiro. **Perspectivas de um dualismo racional:** as implicações do método escolástico no *Liber* de duobus principiis. 2013. 158 f. Dissertação (Mestrado em História). – Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista, Assis, 2013. p. 30.

⁷ *Ibidem*. p. 52.

⁸ Arno Borst propôs uma outra ordenação que não corresponde a atual. Ver: BORST, A. Op. Cit., p. 220-221 (notas 1 e 4).

⁹ LIVRE DES DEUX PRINCIPES, Op. Cit., p. 454-455.

albanenses, eles também podiam ser encontrados em outras cidades da península italiana como Verona, Pávia e Placência, como o próprio inquisidor Raineiro Sacconi destacava na *Summa de Catharis et Pauperibus de Lugdano* escrita em 1250.

O manuscrito, assim como a maior parte dos textos compostos nos séculos XII e XIII, não tem acabamento textual; não possui índice nem título. O título que atualmente conhecemos e que reúne os diversos tratados que mencionamos, foi designado pelo rubricador da coletânea como *Incipit liber de duobus principiis* com base na rubrica que, no final do primeiro parágrafo, indica o início do seguinte: *De duobus principiis*.

Em geral, as ideias contidas no *Liber* são atribuídas ao bispo lombardo Giovanni de Lugio ou Jean de Lugio, que vivia na cidade de Bérgamo e teve suas reflexões comentadas por Raineiro Sacconi em sua *Summa* e outras fontes de polêmicas anti-heréticas, como a *Brevis Summula* e o *Tractatus de hereticis*. Porém, é muito difícil precisar a autoria do manuscrito em vista das contradições que aparecem no decorrer da obra e das referências que ela encontra nessas fontes anti-heréticas.¹⁰ Assim, alguns historiadores sustentam que o *Liber* foi produto de um aluno próximo a Giovanni de Lugio ou de dois discípulos influenciados pelo pensamento lugiano e outros acreditam que o manuscrito teria sido o primeiro esboço do grande tratado do herético. Sendo mais prudente nesse caso, considerar a hipótese de uma autoria anônima.

O período exato da composição da obra também não é claro e é possível que a redação dos tratados que compõem o manuscrito tenha sido realizada em momentos distintos. No entanto, alguns elementos do manuscrito como a menção do cenário religioso da época que aparece no quinto tratado (*Contra Garatenses*), podem situar a escrita do *Liber* entre os anos 1236 e 1249.¹¹

O *Liber* apresenta as características de uma polêmica e desempenha uma função combativa, sendo o maior objetivo do autor convencer os seus principais destinatários (garatenses e católicos) da existência de dois princípios independentes e opostos que atuam no mundo, bem como revelar as incoerências da crença monista. O autor faz questão de destacar em diferentes passagens do texto que a sua principal razão para compor o manuscrito foram as constantes objeções apresentadas por católicos e pelos garatenses a respeito da impossibilidade dos albanenses de comprovarem, com base nas Escrituras, a existência de um princípio maligno, criador do mundo material.

Portanto, em resposta às denúncias dos crentes de um só princípio, o autor resolveu expor um sistema baseado em um conjunto considerável de citações bíblicas e em princípios escolásticos. Entretanto, em alguns momentos, é difícil identificar o receptor principal de cada tratado, pois o anônimo raramente recorre a nomes, como faz explicitamente no quinto tratado. Na maioria das vezes, ele prefere se referir aos opositores como “adversários” ou como “aqueles que professam um único princípio principal”. Porém, a grande parte das doutrinas expostas e refutadas pelo autor é católica; as definições do livre arbítrio que são empregadas por ele são genuinamente de base ortodoxa.

Os tratados sobre o livre arbítrio (*De libero arbitrio/De arbitrio*) são direcionados aos garatenses e aos católicos. O quinto tratado (*Contra Garatenses*), como o próprio título

¹⁰ Sobre a polêmica da autoria do *Liber* nas fontes anti-heréticas, ver: SILVA, P. A. S. Op. Cit., p. 32-36.

¹¹ A historiadora Christine Thouzellier propõe que as distintas seções da coletânea foram compostas entre 1235 e 1240/1241. Ela considera que o *Liber* foi redigido um pouco antes da *Summa*, do inquisidor Moneta de Cremona, escrita em 1244. Cf. LIVRE DES DEUX PRINCIPES, Op. Cit., p. 62.

indica, tem os dualistas moderados como alvo. Os tratados sobre a criação e os signos universais (*De Creatione et de signis universalibus*), têm como destinatários tanto os católicos como os garatenses. O caráter de manual empregado pelo autor no terceiro tratado (*Compendium ad Instructionem Rudium*) pressupõe a intenção do autor de se dirigir aos iniciantes da crença dualista, como o próprio prólogo evidencia:

Como muitos são impedidos de conhecer a verdade, eu decidi, para esclarecê-los e para exortar estes que compreendem, e também para o deleite do meu espírito, de expor, claramente, nossa verdadeira fé, de acordo com as testemunhas das divinas Escrituras e com o apoio de argumentos muito seguros, após ter invocado o apoio do Pai, do Filho e do Espírito Santo.¹²

Já o último tratado (*De persecutionibus*), por possuir um estilo de exortação, destinava-se, principalmente, aos seguidores dos albanenses, que eram aconselhados a suportar, como Cristo e os seus discípulos, todas as formas de tormentos e torturas, inclusive a morte. Essa parte do tratado pode oferecer alguns indícios do contexto de repressão à heresia na época da elaboração do manuscrito que se caracterizava por uma intensa mobilização anti-herética, calcada em uma nova postura de enfrentamento da heresia cujo o objetivo não era mais convencer do “erro”, como no século XII, mas fazer falar o indizível.¹³ Nesse sentido, a dimensão de relutância e de resistência contida no manuscrito não pode ser ignorada.

Outro aspecto que não deve ser desconsiderado é a erudição do autor do *Liber* atestada pelo seu domínio do latim, o profundo conhecimento dos textos bíblicos, tanto do Antigo quanto do Novo Testamento, e pela aplicação de determinados métodos utilizados nos meios universitários da época. Nesse sentido, o *Liber* evidencia a abrangência dos novos modelos de organização escolar, em curso desde o século XI, e do crescimento das práticas de escrita em várias partes do Ocidente, mesmo nos meios heréticos.

Na península italiana, especificamente, o desenvolvimento de uma cultura escolar e universitária esteve conectado a outros fenômenos, como, por exemplo, a formação das instituições políticas comunais, o advento de novos grupos sociais ligados ao comércio, e a presença marcante da tradição clássica materializada em forma de livros, monumentos e documentos nos ambientes urbanos que começava a ganhar uma notoriedade maior no decurso dos séculos XIII e XIV. Esse desenvolvimento permitiu o surgimento de estabelecimentos de escolas heréticas na península italiana que favoreciam a discussão e o ensino de doutrinas como as apresentadas no *Liber*.¹⁴

Ora, a pregação continuava sendo o principal meio de difusão das heresias durante o século XIII. Os heréticos italianos, por exemplo, costumavam, de forma itinerante, exortar em lugares de passagem e de concentração de pessoas como praças, mercados, tavernas e moinhos, além de poder contar com o auxílio de comerciantes ambulantes que, ao mesmo tempo que iam de cidade em cidade vendendo suas mercadorias, aproveitavam

¹² Ibidem. p. 160-161.

¹³ IOGNAPRAT, Dominique. A argumentação discursiva. In: ZERNER, M. (Org.) **Inventar a heresia?** Discursos polêmicos e poderes antes da Inquisição. São Paulo: Unicamp, 2009. p. 89-122, p. 116.

¹⁴ Esse fato é confirmado em várias fontes citadas e analisadas pela historiadora Patrícia Serieiro. Ver: SILVA, P. A. S. Op. Cit., p. 51-52.

para praticar e difundir a doutrina herética nas casas dos nobres urbanos e ricos burgueses.¹⁵

No entanto, ainda que essa oralidade ocupasse um lugar significativo na prédica das dissidências e, vale dizer, em quase todos os domínios da experiência no medievo, devemos também considerar os efeitos que a prática escrita provocou naquela cultura fundamentalmente oral que prevalecia entre os séculos XII e XIII. No caso das heresias, a relação entre a formação das doutrinas heréticas com o universo textual tem sido cada vez mais aprofundada pela historiografia que se preocupa com as implicações da *literacy* nas novas crenças surgidas a partir do século XI na cristandade.¹⁶ Porém, cabe destacar a importância que o texto bíblico, por exemplo, vinha ganhando na estruturação e na organização da realidade das comunidades heréticas.

As Escrituras são uma referência capital para o *Liber*. A cada enunciado apresentado, o autor do manuscrito mobiliza um conjunto de versículos articulados dos dois testamentos, de modo que, na maior parte das vezes, suas argumentações resumem-se num exercício contínuo de citações bíblicas. Esse método revela, por um lado, um impressionante conhecimento da *sacra scriptura*, em uma época em que muitos não podiam ter acesso ao texto integral.¹⁷

O Novo Testamento é amplamente citado pelo autor no *Liber*. O desafio de provar aos adversários que a crença nos dois princípios encontrava respaldo nos textos bíblicos se sustenta principalmente em passagens do Evangelho de São João que ofereciam a possibilidade de uma interpretação dualista em vista das constantes oposições das quais o apóstolo lança mão no seu Evangelho, como luz e trevas e verdade e mentira. O prólogo do Evangelho de São João é citado duas vezes no *Liber* dentro de uma perspectiva dualista: o versículo “tudo foi feito por ele, e sem ele nada foi feito”¹⁸ era entendido como “Sem ele foi feito o nada”.

O uso de métodos escolásticos e de réplicas muito bem fundamentadas às objeções lançadas pelos seus adversários também podem confirmar o conhecimento considerável que o autor do *Liber* possuía sobre os textos bíblicos e, de certa forma, a sua abertura ao mesmo nível intelectual dos seus contraditores.¹⁹ O autor utiliza-se das mesmas ferramentas intelectuais disponíveis nos ambientes escolásticos em suas demonstrações. O esquema didático do *pro, contra e solutio*, praticado pelos canonistas do século XI e aperfeiçoado pelos teólogos nas universidades em *questio, propositio-responsio, reprobatio* surge em várias partes da obra.

As especulações sobre a natureza de Deus, o pecado original, o livre arbítrio, a criação, tão debatidos nos círculos escolares e universitários do século XIII são abordados no *Liber*, com um sentido distinto ao outorgado pelo catolicismo, mas ainda assim podemos observar semelhanças importantes entre os tratados escritos nos meios ortodoxos e heréticos. Uma delas é a utilização dos mesmos termos depreciativos recorridos comumente pelos polemistas católicos ao se referir aos heréticos.

Ao longo de todo o manuscrito, os católicos e também os garatenses são chamados

¹⁵ DUPRÉ-THESEIDER, E. **Mondo cittadino e movimenti ereticali nel Medio Evo**. Bolonia: [s.n.], 1978. p. 401. *apud* SILVA, P. A. S. Op. Cit., p. 42.

¹⁶ *Ibidem*. p. 53.

¹⁷ VAUCHEZ, A. **A Espiritualidade na Idade Média Ocidental**. Séculos VIII a XIII. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995. p. 170.

¹⁸ JOÃO 1: 3. In: BÍBLIA: Tradução Ecumênica. São Paulo: Paulinas, 2002.

¹⁹ SILVA, P. A. S. Op. Cit., p. 53.

de “ignorantes”, “tontos”, “pessoas pouco esclarecidas”, “inimigos da verdade” ou, às vezes, ironicamente de “sábios”. Todavia, tais expressões parecem denotar um sentido distinto das que foram usadas pelos detratores católicos. Estes são “ignorantes” não por terem pouco conhecimento bíblico, mas por não compreenderem a lógica, ou seja, a existência de dois princípios contrários. Por isso, essa atitude dos dissidentes em se servir das mesmas expressões pejorativas, empregadas pelos autores ortodoxos em seus escritos, pode ser entendida como uma característica própria do gênero polêmico, uma vez que desde Santo Agostinho podemos observar o emprego do termo “ignorantes”, por exemplo, para se referir aos heréticos.

Mas também, para além da identificação do gênero discursivo utilizado pelo autor do *Liber*, podemos refletir sobre o potencial crítico que a depreciação dos adversários possui no discurso do *Liber* e de outras fontes heréticas. O estilo intransigente e irônico adotado pelo autor do manuscrito está inserido em uma tensão ligada à ordem do saber e a uma crítica ao controle eclesial sobre as Escrituras e ao monopólio interpretativo da palavra divina mantido pela Igreja há séculos e não pode ser entendido como um mero reflexo do fanatismo religioso do autor ou do seu preconceito em relação a opiniões contrárias.²⁰

Contudo, convém destacar que apesar do evidente letramento de alguns albanenses e outros heréticos da península italiana, especialmente demonstrado pelo autor do *Liber*, não podemos dizer que todos os seguidores das heresias do século XIII eram letrados. Na verdade, a grande maioria dos heréticos era formada por pessoas analfabetas e, portanto, essencialmente ouvintes e não leitoras. Somente aqueles que ocupavam a função de dignitários da seita, como bispos, “filho maior” e “filho menor” eram instruídos e capazes de proporem uma nova interpretação dos textos bíblicos e de introduzirem suas crenças religiosas aos crentes. E nesse sentido, os iletrados participavam indiretamente na cultura dos letrados, internalizando os princípios de autenticação e legitimação da escrita.²¹

Apesar da distância que os simples crentes deveriam ter das questões e das discussões mais profundas da doutrina apresentada no *Liber*, não podemos deixar de considerar a relevância do manuscrito para os estudos sobre a heresia cátara e as suas interfaces com o contexto em que foi produzido e suas diferenças e semelhanças com outros tratados produzidos naquela época por ortodoxos e heréticos. O que reforça a necessidade de pesquisas que abordem as fontes heréticas cada vez mais sobre uma perspectiva relacional e menos restrita ao campo das especificidades do catarismo.

²⁰ SILVA, P. A. S. Op. Cit., p. 44.

²¹ STOCK, B. **The Implications of Literacy. Written Language and models of interpretation in the eleventh and twelfth centuries.** Princeton: Princeton University, 1983. p. 100. *apud* SILVA, P. A. S. Op. Cit., p. 43.

O PAPEL DO *MANUAL DE INQUISIDORES*, DE NICOLAU EYMERICH, NA CONSTRUÇÃO DE UMA CULTURA INQUISITÓRIA NA BAIXA IDADE MÉDIA (SÉCULOS XI A XV)

Mayara Ramos Saldanha (UERJ)

Introdução

O século XII foi um momento de intensas transformações para a sociedade medieval e uma série de fatores contribuiu para que esse período posteriormente fosse designado como “Renascimento do século XII”.¹ As cidades se desenvolviam num ritmo constante e a interação de diferentes grupos num mesmo espaço, como judeus, sarracenos, prostitutas, representantes da Igreja, mendicantes, comerciantes, e etc., levou a uma reconfiguração do espaço social.

Além disso, o medo ainda latente do milenarismo² estimulava cada vez mais as pessoas a buscarem a salvação e, através de uma tomada de consciência e renovação espiritual, tentavam retomar ideais de simplicidade e caridade, inspirados na vida de Cristo e dos apóstolos. A Igreja, visando suprir essas novas necessidades dos fiéis, inicia então uma série de reformas estimuladas principalmente pelo Papa Gregório VII, um monge cluniacense que exerceu o pontificado entre os anos de 1073 a 1085. As chamadas “Reformas do século XII”³ tinham como principais objetivos garantir a autonomia da Igreja frente ao controle laico, regulamentar a vida interna dos clérigos, ajustar as crenças e a instituição, etc.

Nesse momento surgem também diversos críticos às políticas da Igreja, sendo em sua maioria de antigos clérigos que começam a fazer traduções e interpretações dos Evangelhos. Com sua pregação acessível ao povo eles ganham popularidade e iniciam diversos movimentos religiosos, vistos pela Igreja como heréticos por divergirem de seus dogmas, como o caso dos cátaros e os valdenses, por exemplo.

Como tentativa de reprimir esses movimentos tem início uma violenta perseguição e repressão dos grupos considerados hereges, o que leva à criação oficial do Tribunal do Santo Ofício, em 1229 no Concílio de Tolouse. Este pode ser considerado como um pontapé inicial na organização de uma legislação que daria suporte à condenação dos hereges, pois era necessário organizar normas e procedimentos capazes de identificar quem eram eles, quais suas práticas, como puni-los, etc. Os responsáveis por essa tarefa foram principalmente os dominicanos⁴ e uma das ferramentas encontradas para organizar esses processos foram os manuais de inquisição.

Nesse sentido, o *Manual dos Inquisidores* foi uma espécie de modelo escrito por um clérigo de origem catalã, Nicolau Eymerich, que ingressou na Ordem dos Dominicanos, em 1334 e se tornou inquisidor da Cataluã e de Aragão, em 1357. Posteriormente a severidade de seus métodos lhe rendeu conflitos internos com a Igreja e com o poder régio de Aragão, sendo ele exilado em Avinhão onde escreve o *Manual*, em 1376, sua obra mais célebre, baseado em autoridades da Igreja e em sua própria experiência como inquisidor.

¹ BOLTON, Brenda. **A Reforma na Idade Média: século XII**. Lisboa: Edições 70, 1983. p. 13.

² Georges Duby chama de milenarismo a crença medieval que de o fim do primeiro milênio traria consigo o Apocalipse, o que suscitava ao mesmo tempo terror e esperança nos indivíduos. Cf. DUBY, Georges. **Ano 1000, Ano 2000**. Na Pista de Nossos Medos. São Paulo: Unesp, 1998. p. 20-21.

³ Termo usado por Brenda Bolton para designar a reforma religiosa que se desenvolveu entre os séculos XI e XIII, e que teve seu ápice no século XII. Cf. BOLTON, B. Op. Cit., p. 14.

⁴ FALBEL. Nachman. **Heresias Medievais**. São Paulo: Perspectiva, 1976. p. 17.

Faleceu em Gerona no ano de 1399.

Partindo de uma reflexão sobre os processos aos quais participou, como eles se desenvolveram, seus resultados e conclusões, Eymerich escreve um documento normativo cuja proposta é ser um

[...] manual de “como fazer”, extremamente prático e direto, baseado em toda a documentação anterior e na própria prática inquisitorial do autor [...] Tudo é remetido a textos bíblicos, pontifícios, conciliares, imperiais. A astúcia teológica (e os inquisidores eram mestres nisso) vem sempre justificada pelos teólogos mais eminentes. Em casos controversos, expõe todas as teses correntes com seus prós e contras e suas convergências e divergências. Numa palavra: nele encontra-se tudo, como ele mesmo reconhece, o que é necessário para o bom exercício da Inquisição.⁵

A importância do *Manual* é tanta que ele serviu como fundamento não apenas para os processos de inquisição medievais, mas também modernos, sendo base para a produção de manuais posteriores, como o *Malleus Maleficarum*. Além disso, foi um dos primeiros textos a serem impressos, depois da Bíblia, em Barcelona, no ano de 1503.⁶ Foi reeditado e publicado diversas vezes, sendo mais conhecida a adaptação do também dominicano e canonista Francisco Peña, em 1578.

Assim, o *Manual dos Inquisidores* desempenhou um papel central na construção de uma cultura inquisitória, aqui entendida como um conjunto de ideias e práticas de diferentes grupos para os quais a Igreja, com base em sua identidade dogmática, atribui o princípio de heresia e o aplica a todas as manifestações religiosas contrárias aos seus princípios teológicos. Para melhor compreender essa definição buscam-se as noções de “práticas” e de “representações” propostas por Roger Chartier, que explicam como a partir das práticas sociais observadas nos costumes, no dia-a-dia da sociedade, nas instituições, etc. representações são criadas no campo das mentalidades ou do imaginário, podendo também ser constituídas a partir de discursos que engendram novas práticas que o corroboram e legitimam.⁷

As práticas religiosas divergentes da Igreja eram vistas por ela como sendo heréticas, daí suas representações serem negativas e, mesmo que fossem diferentes entre cada grupo herético, eram tomadas como estando baseadas em uma mesma ideia: negar a Igreja como representante de Deus e, conseqüentemente, cultivar o diabo. Esse pensamento, por sua vez, refletia-se nas próprias práticas punitivas da Igreja em relação a esses grupos. No caso do *Manual dos Inquisidores* por exemplo, ao organizar o trabalho inquisitorial Eymerich estabelece uma representação de como a inquisição deveria atuar na repressão às heresias, lançando as bases para o desenvolvimento dessa cultura inquisitória na Península Ibérica e fortalecendo-a, ao mesmo tempo em que tenta legitimar essa instituição.

Diante destas colocações, destaca-se que o objetivo deste trabalho é dimensionar a influência ideológica exercida por esta obra na construção dos processos inquisitoriais medievais. Para isso, são analisadas as principais definições e argumentos no que tange a

⁵ EYMERICH, Nicolau. **Manual dos Inquisidores**. Brasília: EDUNB, 1993. p. 14.

⁶ Idem.

⁷ CHARTIER, Roger. **A História Cultural entre práticas e representações**. Alges: Difusão, 2002.

noção de heresia e do herege.

O trabalho se divide em duas partes, primeiro é feito um breve contexto da produção do *Manual dos Inquisidores*, visando uma maior compreensão dos objetivos de Eymerich ao escrevê-lo. Depois, são analisados os conceitos de heresia e de herege conforme descritos por ele, fundamentais para entender quais eram as práticas e os grupos considerados heréticos naquele momento, e são destacados argumentos que exemplificam essa ideia inicial, reforçados por Eymerich ao longo de toda a obra.

A produção do *Manual dos Inquisidores*

A Inquisição Medieval se estabeleceu como uma tentativa de reprimir o aumento dos casos de heresia, que eram uma preocupação crescente da Igreja Católica especialmente a partir do século XI. Em vista de suas reformas internas, que visavam principalmente ordenar e centralizar os dogmas e a liturgia, era fundamental combater veementemente as crescentes ameaças que surgiam e que poderiam abalar sua estrutura e enfraquecer o seu poder. Assim, a institucionalização da inquisição no século XIII fortalece sua atuação no sentido de reprimir quaisquer contestações que pudessem vir a ameaçar essa organização.

A produção do *Manual* se deu exatamente como uma tentativa de sintetizar em um único documento uma série de conceitos e práticas que serviria a todos os inquisidores para auxiliá-los em sua tarefa de extirpar as heresias. Sua criação, no século XIV, se deu em função do aumento dos casos de heresia que tomaram Aragão e que fizeram de Eymerich inquisidor-geral do reino. Após a condenação dos albigenses, no século XIII, muitos perseguidos foram para esse território levando Roma a criar ali um Tribunal da Inquisição e a delegar inquisidores especiais para tratar dos hereges que foram procurar abrigo neste local.

Unindo sua experiência em Aragão à uma demanda por um material sistematizado e abrangente para amparar os inquisidores, Eymerich escreve o *Manual dos Inquisidores* onde

[...] não se limitou apenas a recolher, glosar ou comentar textos [...], mas com base na lei, procurou, a fim de resolver as questões práticas, apresentar soluções para os casos de heresia determinando o método técnico a seguir na prática do processo inquisitorial. Assim, o Manual discute com precisão a função do inquisidor, suas qualidades e atuação.⁸

Com o passar do tempo o Manual ganhou notoriedade, todavia, não por ter sido adotado oficialmente, o que nunca aconteceu, mas sim pelo valor dado a ele pelos inquisidores posteriores que o viram como uma base teórica ampla para o exercício de suas funções sendo, por isso, uma referência e utilizado durante toda a inquisição medieval e moderna.⁹

Eymerich registrou no *Manual* diversas normas, sempre buscando validar suas

⁸ GOMES, Daiany S. M. O. **O Tribunal do Santo Ofício Espanhol: Continuidades e Inovações nas práticas processuais (Sécs. XIV-XVI)**. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2009. p. 35-36.

⁹ Ibidem. p. 36-40.

informações se apoiando em bulas papais, escritos de teólogos consagrados, documentos de concílios e nos próprios Evangelhos. Dividiu o Manual em três partes: *Jurisdição do Inquisidor*, onde ele trata inicialmente da definição do que é heresia e de quem são os hereges; *Prática Inquisitorial*, onde ele descreve todos os passos de um processo inquisitório, desde a chegada do inquisidor ao local em que foi designado para atuar até os possíveis vereditos que ele pode aplicar em cada caso; e as *Questões Referentes à Prática do Santo Ofício da Inquisição*, parte prática composta de perguntas e respostas diretas que facilitariam a consulta rápida por um inquisidor durante o processo.

Assim, Eymerich organizou todo um aparato teórico que serviria como guia, um norteador dos trabalhos inquisitoriais, ajudando a criar e reforçar uma cultura inquisitória, que classificava e condenava diversos grupos sociais.

A heresia e o herege: uma análise do *Manual*

Os termos heresia e herege são muito discutidos por diversos intelectuais contemporâneos,¹⁰ mas a maioria parece concordar que etimologicamente as palavras derivam do grego *hairesis* e do latim *haeresis* que significa “aquele que escolhe”. A heresia é, portanto, uma escolha e o herege é aquele que escolhe, mas escolhe o que? Para a Igreja heresia era tudo aquilo que era contrário à sua doutrina, ou seja, ao conteúdo de seus livros canônicos ou ao que era declarado como verdade de fé.¹¹ Logo, se determinado indivíduo escolhia crer e praticar uma filosofia ou ensinamento que divergia em algum sentido das verdades declaradas pela Igreja, seu pensamento era herético e ele, automaticamente, um herege.

É interessante notar como esses termos são tratados por Eymerich no *Manual*, baseando-se em teólogos antigos como Isidoro de Sevilha e Pápias, ele argumenta que heresia tem um triplo significado: eleição, adesão e separação. Já nas primeiras páginas deixa claro o que isso significa e, principalmente, qual a punição para este comportamento:

[...] o herético, ficando entre uma verdadeira e uma falsa doutrina, nega a verdadeira e “escolhe” como verdadeira uma falsa e perversa. Portanto, é evidente que o herético “elege”. [...] Herético é, efetivamente, quem adere com convicção e obstinação a uma falsa doutrina considerada como verdadeira. Portanto, é lógico que o herético “adere”. [...] Herético seria quem se afasta (*erciscitur*) da vida comum. E, na verdade, o herético, ao escolher uma falsa doutrina, e, ao aderir obstinadamente a uma doutrina rejeitada por aqueles com quem convivia antes, isola-se e afasta-se, espiritualmente, da sua comunidade, de onde está imediatamente separado através da excomunhão. Depois, entregue à autoridade secular, afasta-se para sempre da comunidade dos vivos.¹²

Assim, pode-se perceber que esses conceitos são muito abrangentes e, uma vez que a Igreja ainda estava se organizando, deixam espaço para possíveis interpretações e considerações que ela julgue contrária a seus preceitos, o que facilita para que se

¹⁰ NOVINSKY, Anita Waingort. **A Inquisição**. São Paulo: Brasiliense, 1987. p. 10-11.

¹¹ EYMERICH, N. Op. Cit., p. 33.

¹² Ibidem. p. 31.

enquadrem diferentes grupos, indivíduos e práticas na acusação de heresia.

Analisando ainda a classificação dos hereges estabelecida no *Manual*, nota-se que ela engloba:

a) os excomungados; b) os simoníacos; c) quem se opuser à Igreja de Roma e contestar a autoridade que ela recebeu de Deus; d) quem cometer erros na interpretação das Sagradas Escrituras; e) quem criar uma nova seita ou aderir a uma seita já existente; f) quem não aceitar a doutrina romana no que se refere aos sacramentos; g) quem tiver opinião diferente da Igreja de Roma sobre um ou vários artigos de fé; h) quem duvidar da fé cristã.¹³

Quando ele trata no quesito *d* da interpretação das Escrituras pode estar se referindo aos pregadores que estavam muito populares naquele tempo, e as interpretações e traduções que eles faziam dos textos sagrados. Embora alguns deles fossem ortodoxos e favoráveis a Igreja, outros eram críticos e abertamente anticlericais, em sua maioria sendo clérigos renegados.¹⁴

No quesito *f* trata dos sacramentos, reconhece-se aí uma referência a grupos já perseguidos e condenados à fogueira como os cátaros ou os bogomilos, o primeiro com a adoção do rito do *consolamentum* e o segundo com a negação de alguns sacramentos, como o batismo das crianças e a eucaristia. Já no quesito *e* se refere a todas as seitas já criadas e perseguidas, como os valdenses por exemplo, citados também em outros momentos no *Manual*, e as que por acaso possam vir a se criar. Portanto, fica evidenciado como era feita essa ferrenha perseguição contra qualquer posição que contrariasse o pensamento eclesiástico ou a autoridade dominante da Igreja de Roma.

Sobre o conteúdo do *Manual*, como já foi dito anteriormente, o objetivo é claramente ser um instrumento norteador para que o inquisidor desempenhe seu papel da forma mais severa possível, uma vez que ele lida com um delito tido como altamente vil e que deve ser combatido com todas as suas forças. É relevante lembrar que em fins do século XII a heresia passa a ser tratada como crime de lesa-majestade, sendo considerada uma alta traição contra a majestade de Deus e contra a sociedade.¹⁵

Para Eymerich, portanto, o inquisidor deveria perseguir qualquer pessoa suspeita de heresia ou que tentasse atrapalhar o andamento da inquisição:

Perseguirá qualquer leigo, independente de posição ou condição, seja herege, suspeito ou simplesmente, difamado. [...] O inquisidor pode punir quem coloque entraves ao exercício da inquisição. Deve excomungar qualquer leigo, que publicamente ou não discuta questões teológicas.¹⁶

Na segunda parte do *Manual*, é feito um descritivo de como o processo de acusação deve ser realizado, desde a chegada do inquisidor na localidade a qual foi designado, sua

¹³ Ibidem. p. 36.

¹⁴ RICHARDS, Jeffrey. **Sexo, desvio e danação. As minorias na Idade Média**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993. p. 56.

¹⁵ RUST, Leandro Duarte. Bulas inquisitoriais: Ad Extirpanda (1252). **Revista Diálogos Mediterrânicos**, Curitiba, n. 7, 2014. p. 213.

¹⁶ EYMERICH, N. Op. Cit., p. 193-194.

apresentação a comunidade e ao soberano local, o sermão inicial, como proceder as acusações e abrir os processos, o detalhamento dos processos, e os vereditos finais.

Aqui se destaca o capítulo chamado *Indícios exteriores pelos quais se reconhecem os hereges*, onde são exemplificadas diversas características que para Eymerich auxiliam na identificação de um herege. Ele cita alguns grupos e por quais práticas e/ou atos eles podem ser reconhecidos, no caso dos maniqueus por exemplo, cita que eles “*Não dormem jamais com mulheres. Têm a pretensão de viver como os apóstolos*”.¹⁷ Já os valdenses “*Dizem-se imitadores dos apóstolos. Ignoram as leis e decretais do soberano pontífice. [...] Comem carne todo dia. Entregam-se totalmente aos prazeres da carne*”.¹⁸

Sobre os rejeitantes, que segundo o *Manual* são os judeus oficialmente convertidos, mas que ainda mantém práticas judaicas, afirma que “*Vão raramente à igreja, frequentam a comunidade judia. [...] Não comem carne de porco. Às sextas-feiras, comem carne*.”¹⁹ Sobre o grupo denominado “*necromantes*” são atribuídas uma série de práticas que não necessariamente tem algo em comum, mas que Eymerich coloca tudo como sendo uma coisa só, e a todos diz serem adorados do diabo:

Os mágicos heretizantes, necromantes ou invocadores do diabo – é tudo a mesma coisa – têm indícios exteriores comuns. [...]Põem-se a adivinhar o futuro, mesmo as coisas que dependem somente da vontade de Deus ou dos homens. A maioria faz alquimia ou astrologia. Se levarem ao inquisidor alguém acusado de necromancia, e se o inquisidor perceber que é astrólogo, alquimista ou adivinho, terá um indício certo: todos os adivinhos são, manifesta ou secretamente, adoradores do diabo.²⁰

Outro ponto interessante do *Manual* está na parte denominada *demonólatras ou invocadores do diabo*, o qual descreve como sendo alguns atos dos supostos adoradores de Lúcifer: votos de castidade, jejum, acender candelabros, incensos, vestir-se de preto ou branco.²¹ Este pensamento tende a ser ambíguo e aceita múltiplas interpretações, uma vez que essas práticas eram comuns e podiam ser realizadas por qualquer indivíduo, independente de suas crenças ou religião.

Além desses e dos dissidentes religiosos, outros dois grupos são citados por Eymerich, os judeus e os sarracenos. Estes são tratados como hereges logo de início, o que demonstra a intolerância da Igreja naquele momento com quaisquer outras crenças. O *Manual* diz:

Em primeiro lugar: os cristãos que aderem ao judaísmo e os judeus que, convertidos ao cristianismo, retornam, depois de algum tempo, à execrável seita judaica, são hereges e devem ser vistos como tais.²²

E ainda:

¹⁷ Ibidem. p. 130.

¹⁸ Ibidem. p. 131.

¹⁹ Ibidem. p. 132.

²⁰ Ibidem. p. 133.

²¹ Ibidem. p. 54-55.

²² Ibidem. p. 60.

A situação dos cristãos que aderiram ao islamismo ou dos sarracenos, que depois de se converterem ao cristianismo, retornam ao islamismo, e dos sarracenos que, de uma maneira ou de outra, facilitaram essa passagem, é absolutamente idêntica à situação dos judeus e rejudaizantes examinada no item anterior: idêntica a gravidade do fato, idênticas as penas.²³

Sobre a questão da tortura, o Manual é categórico ao afirmar que a tortura deve ser aplicada a todos os acusados que no interrogatório deem respostas vacilantes, que só tenham uma testemunha ou que se possuam contra ele indícios graves.²⁴ Considerando que o inquisidor possui muitos meios para levar o acusado a vacilar nas respostas e que os indícios graves possuem muitas variantes, parece ser fácil para o inquisidor manipular a aplicação da tortura de acordo com sua conveniência.

Ao afirmar que todos os suspeitos de heresia deveriam abjurar²⁵ observa-se que nesse caso se trabalha com a presunção de culpa do acusado, que deve renunciar à crença herética durante o julgamento, já assumindo, dessa maneira, sua culpa por aquele crime. Dos treze vereditos citados no Manual apenas um trata de absolvição, mas deixa claro que não é por inocência e sim por ausência de provas, o que deixa abertura para que, caso o réu seja novamente levado ao tribunal, possa ser então condenado, apesar da absolvição anterior.

Com isso, é possível compreender que o *Manual dos Inquisidores* organizou todo um arcabouço teórico, baseado em teólogos cristãos, textos eclesiásticos e práticas do tribunal da inquisição, para justificar as acusações e punições por heresia, ditando principalmente, quem deveria ser perseguido, como e por quê.

Essa cultura levou a exclusão de diversos grupos sociais, principalmente os citados anteriormente, à estigmatização negativa de suas crenças e práticas e a um forte controle, por parte do clero, do pensamento e das ações de todos os indivíduos que viviam naquela sociedade. Essas ações reforçaram o poder da Igreja Católica, legitimando sua doutrina e sua hierarquia, criando uma cultura inquisitorial que predominou até a modernidade.

Considerações finais

O presente trabalho foi uma tentativa de compreender como o *Manual dos Inquisidores* atuou na criação de uma cultura inquisitória no final da Idade Média, influenciando os processos inquisitoriais medievais e modernos. Nicolau Eymerich, ao definir heresia como tudo que é contrário à verdade católica e herege como qualquer um que discorde dessa verdade, ao citar especificamente alguns grupos como hereges, como os judeus, os sarracenos, os cristãos dissidentes, etc., e tratar suas práticas como sendo todas semelhantes, reforça sua exclusão da sociedade caracterizando-os como infiéis, e reforçando preceitos negativos e preconceituosos, que ficam marcados no tempo.

É de suma importância entender o *Manual*, em seu contexto histórico, como um instrumento utilizado para reforçar o discurso eclesiástico, que visava legitimar seu poder

²³ Ibidem. p. 61.

²⁴ Ibidem. p. 208-213.

²⁵ Ibidem. p. 228.

e sua ideologia sobre a sociedade, delimitando práticas repressivas e exclusivas que atuavam através da coerção e do medo. Assim, conclui-se que o *Manual dos Inquisidores* foi um dos principais responsáveis pela criação, organização e reprodução de uma cultura inquisitória que nasceu e se disseminou ao longo da Baixa Idade Média, séculos XI ao XV, e se manteve viva até o fim da inquisição, já na Idade Moderna.

ENTRE HERÓIS E MONSTROS: UM DEBATE SOBRE A ORGANIZAÇÃO ESPAÇO-SOCIAL EM *BEOWULF*

Nathalia Agostinho Xavier (PEM-UFRJ)

Introdução

O poema *Beowulf* narra a trajetória de um herói que se dispõe a derrotar Grendel, monstro cuja carnificina interrompe a vida social da elite no reino dos dinamarqueses. Sendo um dos primeiros manuscritos em *old english* de que temos notícia, foi comumente retomado em trabalhos sobre o medievo nórdico e/ou britânico.

Tendo em consideração as especificidades de uma narrativa de gênero literário, acreditamos que este documento possa ser, de alguma forma, representativo de valores partilhados pela nobreza no período de sua composição. *Beowulf* interessa, principalmente, por ser ambientado em um reino fictício marcado por relações hierárquicas aristocráticas e de lealdade entre guerreiros, bem como por apresentar elementos da religiosidade em cristianização.

Com enfoque particular na caracterização dos cenários em relação às personagens, considerando os lugares ocupados pelos agentes no documento, optamos por abordar a obra por meio da perspectiva dos *spacial studies*. Cabe-nos, portanto, apresentar e comparar as referências ao espaço, isso é, do cenário, como ponto de partida para a análise. *A priori*, tanto *Heorot* quanto os pântanos e cavernas que abrigam os monstros exercem uma função no poema e, conseqüentemente, são lentes usadas para o estudo das posições sociais e das relações políticas que inspiraram a construção da história, sobre as quais nos debruçamos nesta comunicação. Vemo-nas como recursos narrativos que descrevem a sacralidade do local de reunião e descanso da corte, junto a um monarca benevolente, em contraposição ao refúgio das criaturas que subverteriam a ordem política, cultural e, sobretudo, moral de uma sociedade. Em suma, propomos levantar, em sua leitura, uma associação direta entre texto e contexto.

A construção da espacialidade

Tendo com objetivo analisar as caracterizações espaciais no documento, e compreendendo o que nos informam as associações entre personagens e cenário acerca da sociedade que o produz, partimos das contribuições dos *spatial studies*.¹ Compostos por variados campos disciplinares e opções teóricas, estas últimas são relevantes como premissa, uma vez que conceituamos espaço como constructo que não independe da materialidade, mas também não se pauta apenas pela definição de fronteiras artificiais ou naturais.²

¹ Nem se limita ao estudo de comunidades herméticas e acabadas, ou mesmo de Estados. Isto é, de trabalhos que após o *spatial turn*, voltaram-se para espaço como objeto analisado como constructo social. Sobre tal vertente e seus colaboradores, ver: SCHORER, M. Entrevista: *Space-studies – Spatial Turn*. Entrevistadores: A. A. Bragança e D. G. Silva. **Brathair**, v. 12, n. 1, p. 193-201, 2012.

² Trata-se de uma continuidade das críticas já elaboradas por estudiosos de diversas vertentes à rigidez da Geografia Humana do século XIX. A crise do determinismo geográfico é comentada por Raffestin em sua obra basilar acerca do desenvolvimento da Geografia Política na Europa e, em geral, o aspecto unidimensional e descritivo destes estudos foi, conseqüentemente, apontado pelo crescimento da Escola Francesa e pela influência do materialismo histórico. Cf. QUIEROZ, T. A. N. Espaço geográfico, território usado e lugar: ensaio sobre o pensamento de Milton Santos. **Para Onde?**, v. 2, n. 8, p. 154-161, 2014.; RAFFESTIN, C. **Por uma Geografia do Poder**. São Paulo: Ática, 1993.

Observamos espaço como objeto particular; como local geográfica e socialmente marcado, hierarquicamente organizado, e que não pode ser restrito a um palco sobre o qual os agentes se movem. A rigor, é flexível, abrangente, e manejado discursivamente em meio a disputas. Não pode ser compreendido como essência e apenas pode ser observado por meio da ação humana que o erige, qualifica, aparelha, cria normativas de acesso/restrrição, formas de segregação ou identidades que lhe pareçam inerentes.

Neste sentido, avaliamos a significação e a descrição dos cenários como escolhas e como caracterização de tipo espacial, as quais deixam entrever interpretações das estruturas políticas que servem de inspiração ao poema. *Beowulf* é como qualquer fonte primária: uma obra com objetivos e públicos pretendidos próprios e que, portanto, antevê uma sociedade e formula uma visão de mundo. Neste caminho, constrói a espacialidade pelo posicionamento e interação entre as personagens. E para abordá-lo, apropriamo-nos da teoria de Pierre Bourdieu acerca do espaço social, conceituando-o como um “conjunto de posições distintas e coexistentes, externas umas de outras, definidas em relação umas as outras, por sua exterioridade mútua e por relações de proximidade, de vizinhança ou de alojamento e também por relações de ordem (...)”³

A partir das ferramentas teóricas supracitadas, resta-nos investigar os dispositivos de distinção que a lenda heroica naturaliza, ou seja, a reiteração de um *habitus*.⁴ Isto implica em considerar que as práticas simbólicas apresentadas demarcam as disputas por classificação. Por esta via, pensamos em *Beowulf* não apenas como produto de uma estrutura, mas também como elemento de sua construção; fruto de uma perspectiva prévia que se entrelaça ao enredo e se desenvolve pela lógica própria de uma saga fictícia.

Entre heróis e monstros: uma proposta de leitura para *Beowulf*

Lido como indicativo da construção de uma raça ou nação ou como representativo do ambiente cultura pós-conversão ao cristianismo,⁵ o poema foi um dos documentos mais pesquisados para o medievo britânico. Chama-nos atenção pela forma como foi usado, tangencialmente, para caracterizar realza anglo-saxônica⁶ e como, de fato, volta-se para a exaltação de um tipo de monarquia e de nobreza cortesã.⁷

Com efeito, ainda que pareçam ser o fio condutor da narrativa, as lutas travadas contra os monstros são conflitos que destacam o que é verdadeiramente central na obra: a construção de um perfil de herói. As batalhas não se resumem a um conjunto de escolhas

³ BOURDIEU, Pierre. **Razones prácticas sobre la teoría de la acción**. Barcelona: Anagrama, 1997. p. 16. (Tradução nossa).

⁴ Junto aos demais conceitos sobre as disputas simbólicas em campos, *habitus* pode ser resumido, na leitura da obra de Bourdieu, como conjunto de “princípios geradores de práticas distintivas e distintas”. Cf. *Ibidem*. p. 20. (Tradução nossa).

⁵ Ao tratar de uma crítica à produção nacionalista que firmou datações rígidas ao documento, Liuzza afirma que tal corrente teria buscado no poema referências ao “comportamento inglês”, anacronicamente considerado, frente às invasões nórdicas. E visto as claras referências a um monoteísmo de tipo cristão, o documento é frequentemente datado como pertencente aos séculos VII-VIII. Sobre os debates acerca da datação, ver: LIUZZA, R. M. **On the Dating of *Beowulf***. New York: Baker, 1995. p. 281-302.

⁶ CAMPBELL, J. Bede I. In: _____. **Essays in Anglo-Saxon History**. London: The Hambledon Press, 1986. p. 14; YORKE, B. **Kings and Kingdoms of early Anglo-Saxon England**. London: Taylor and Francis e-library, 2003. p. 17.

⁷ Fugindo de quaisquer anacronismos que o termo “cortesã” pode suscitar, apresentamos, desde já, este como forma de descrição da nobreza que circunda o palácio real, manifestando-se em banquetes e recebendo as benesses dos reis “doadores de anéis”.

estilísticas, de gênero, ou mesmo aspectos usados para entretenimento, outrossim, aparecem como embasamento daquilo que é verossímil ou identificável para o público. Assim sendo, sem necessariamente esvaziar a forma, atentamos para o conteúdo e para o que ele relata acerca dos protocolos e códigos morais que confeririam valor à elite, pois é neste meio nascem os guerreiros e apresenta-se o protagonista.

É na constância de indícios valorativos acerca da vida na corte que encontramos fonte rica para o estudo das relações de poder dos reinos britânicos, independente da dificuldade de associação direta entre o poema e um contexto específico. Metodologicamente, optamos por creditar aos recursos de oposição e adjetivação entre agentes/conduas e os locais onde estes atuam um propósito de distinção, vendo entre as linhas da narrativa épica uma apresentação de um espaço social cujos poder, honra e virtude, estão restritos a poucos, mas são exaltados universalmente.⁸

Sabemos que qualquer debate acerca da efetividade deste discurso, ou mesmo de seus propósitos, conscientes ou não, depende de uma verificação de seu público e, todavia, há uma quase insuperável dificuldade em observar sua recepção na época, visto a escassez de documentos para o período e ausência de manuscritos pares que demonstrem sua circulação.⁹ Escusamo-nos, portanto, de oferecer afirmativas acerca do curso ou sucesso da história, porém, temos como premissa teórica de que a produção do documento *per se* é indicativa de uma propensa recepção, sobretudo se considerarmos a oralidade que o compõe.¹⁰ Lemo-lo, deste modo, por meio suas prováveis intenções, pela perspectiva acerca das práticas sociais.

Vista por este prisma, a saber, o de que o delineamento de personagens e cenários a partir do que informam sobre quaisquer organizações políticas, observamos o poema como dividido, grosso modo, em dois momentos: o período anterior e posterior ao reinado de *Beowulf*. Ou seja, suas batalhas no reino dos dinamarqueses da lança, e a seu último confronto, já como rei dos *geats*.

O conflito inicia-se quando o âmbito palaciano em que se reúnem os homens do rei *Hrothgar* é atacado pelo monstro *Grendel*. Em meio à trama, os versos de *Beowulf* parecem se amparar em valores e práticas identificados e identificáveis como positivos, bem como em uma ideia de desordem proporcionada pela invasão de um local cuja deferência deveria ser intransponível.

Heorot, salão de festas dos dinamarqueses, é a representação de um espaço social¹¹ e, conseqüentemente, de um *habitus*. É permeado por um conjunto de normas e de

⁸ Em sua análise do documento, Ary Gonzalez Galvão, propõe *Beowulf* pode ser lido de duas maneiras: a partir das ideias de uma “raça” ou “nação” acerca de si mesma, ou como defesa de uma universalidade das vicissitudes humanas. Por meio de nossa análise, não podemos deixar de notar a tendência universalizante da obra. Cf. GALVÃO, A. G. Ideais Nacionais e Universais em *Beowulf*. In: *BEOWULF*. São Paulo: Hucitec, 1992. p. 13.

⁹ Existiu apenas um manuscrito, que remonta ao século X, pertencente ao *Cottonian Collection* do Museu Britânico, que se não houvesse sido copiado por um pesquisador no século XVIII teria sido perdido em um incêndio. Cf. *Ibidem*. p. 9.

¹⁰ A métrica do texto original utiliza aliterações e possui uma sonoridade em rimas que é levada em consideração, inclusive, pelos tradutores na hora de transpor para outras línguas, com o intuito de demonstrar e preservar sua oralidade.

¹¹ Visto que observamos em sua descrição, as lutas simbólicas por classificação, por posicionamento. Como antes ressaltado, partimos das contribuições de Pierre Bourdieu para analisar os valores defendidos no texto, relacionados à nobreza, o que vai de encontro à afirmação do sociólogo acerca do conceito: “o espaço social é, com efeito, a realidade primeira e última, visto que segue ordenando as representações que os agentes sociais possam ter dele.” Cf. BOURDIEU, P. Op. Cit., p. 25. (Tradução nossa).

características distintivas, dentre elas, a hospitalidade, a generosidade e a coragem. Para garantir o reconhecimento de tais características, o texto remonta, concomitantemente, à mitologia nórdica¹² e a referências cristãs.¹³ Isso parece pouco ter contribuído para a difícil e não consensual datação do documento,¹⁴ mas é ponto que indica os argumentos de universalização da história. Bem e mal, assim como ordem e caos, são exibidos por meio de uma roupagem que se apresenta como compartilhada, a despeito das diferenças sociais, econômicas ou mesmo religiosas do medievo e do fosso que separava nobres e camponeses. Dentre estes argumentos, a referência bíblica que explica a presença de *Grendel* no mundo como um descendente de Caim, sublinha como a história se baseia em uma já conhecida linha cronológica que submeteria a todos e tornar-se-ia uma referência de mundo, para além da ficção.

No que tange à própria divisão entre dois lados, valorados negativa e positivamente, a criatura e o salão de festas são apresentados sempre em oposição um ao outro. Se tivéssemos que indicar um único recurso a ser sublinhado no texto, certamente seria a antítese. Ambos definem-se mutuamente.

Então seu coração ansiou por construir para si um Palácio de festas, o mais imponente de todos jamais vistos pelos homens, um palácio condigno de sua fama (...). E assim foi feita a sua vontade, e com destreza, terminado, espaçoso e potentoso – o mais famoso de todos os palácios. Heorot ele o batizou (...). Não esqueceu também de dar anéis e oferecer riquezas – fartura nas festas. v. 85-100.¹⁵

Assim que *Heorot* e sua construção são citados, *Grendel* aparece na história, no mesmo “raio” que o palácio, mas em situação oposta:

Mas o monstro, que emboscado nas sombras, estava poderoso demônio, sofria malignamente quando a folia, a vozeria, a algazarra e a alegria em

¹² Sobretudo pela criação de uma genealogia para os dinamarqueses, originada em Scyld Scefing, que lembra a associação entre os reinos anglo-saxônicos e sua fundação por Hengist e Horsa, ancestrais de cunho mitológico reconhecidos nos textos de Bede e Nennius. John Hill, por sua vez, defende a ideia de que o autor de *Beowulf* teria “reformado” lendas e não as repetido. Há, entretanto, uma característica predominantemente pagã para o poema, segundo Ary Galvão. Cf. GALVÃO, A. G. Op. Cit., p. 25; HILL, J. **The Functions of History and Legendary Matter in *Beowulf***. Disponível em: <https://www.academia.edu/9969155/Beowulf_and_Germanic_Legend>. Acesso em: 15 dez. 2017. p. 5.

¹³ Há constantes referências a uma deidade única que submete a todos e concede a graça aos reis e a vitória aos heróis, além da associação entre *Grendel* e Caim. Não nos restam dúvidas de que o(s) autor(es) de *Beowulf* eram conhecedores do cristianismo. Todavia, não nos debruçamos sobre a perspectiva, tão comum entre os estudiosos, de busca por uma predominância cristã ou pagã no manuscrito, visto que tal dicotomia cultural não se aplica, a nosso ver, para o período. Assim sendo, o próprio sincretismo do documento – e na falta de uma palavra melhor nos desculpamos – basta para compreendermos este como um texto que buscaria ampla aceitação.

¹⁴ Segundo Roy Liuzza, a dificuldade de definir rigidamente uma datação para o documento vem do fato de que não há referências a períodos específicos e afirma que: “no caso de *Beowulf* a data é por si só um ato de interpretação”. Cf. LIUZZA, R. M. Op. Cit., p. 295. O tradutor e comentarista da versão que aqui utilizamos, Ary Gonzales Galvão, defende que o poema teria sido escrito por volta de 750, na Northumbria. Cf. BEOWULF, Op. Cit., p. 9.

¹⁵ *Ibidem*. p. 34.

Heorot dia a dia ouvia. (...) E assim os seres e todas as tribos viveram por muito tempo, alegres, felizes e abençoadas até que o demônio inimigo seus crimes perpetrasse. v. 107-124.¹⁶

A constante oposição entre luz/escuridão, festa/solidão, banquete/podridão realizam, assim, o duplo objetivo de expor a associação entre heróis e monstros com ambientes diametralmente fixados e exaltar a comunhão em tono da figura real. Neste sentido, o salão de festas representa um espaço de sociabilidade erigido como símbolo dos valores que unem e guiam a nobreza e justificam determinada organização política. Ficam claras as expectativas criadas sobre a monarquia. Por isso, observamos na obra a divisão supracitada para história, pré e pós reinado de *Beowulf*, uma vez que tal personagem se desenvolve indo de um vínculo com os monarcas até uma posição que em ocupa, ele mesmo, o trono, sempre guiado pelos mesmos paradigmas.

O que define o herói na narrativa é sua capacidade de ser excepcional entre pares e liderar respeitando normas de convivência claramente delineadas no texto, de acordo com os valores e prestígios encontrados nessas relações. Deste modo, defendemos uma perspectiva que não busca somente o que pode ser apurado material ou historicamente no documento, mas que visa a observar a função que a descrição do herói, ou a utilização de mitos, tem na formação de arquétipos desejáveis.¹⁷ Doador de dádivas, criador de um consenso, defensor da lealdade e provedor de uma ação militar: esses pontos marcam a construção de um *habitus* que sustenta a realeza e a nobreza que a circunda, compõe e legitima.

Igualmente, quando já monarca e em seu último confronto com um monstro que ataca seus domínios, *Beowulf* se vale destes dispositivos e padrões comportamentais para atingir vitória, pois é auxiliado por um de seus companheiros, o guerreiro *Wyglaf*, que afirma:

Bem me lembro quando bebíamos mulso e hidromel nos prândios nos salões, e quando em grupos de guerreiros – todos em obediência ao nosso senhor generoso que nos dava armas, espadas e elmos para que se algum dia precisasse de nossa presença nos embates da batalha; (...) vamos

¹⁶ BEOWULF. Op. Cit., p. 35.

¹⁷ A crítica a essa perspectiva foi elaborada em uma famosa palestra de J. R. R. Tolkien em 1936, na qual o filólogo defendia as características artísticas do texto e criticava aqueles que viam em *Beowulf* um conjunto de imprecisões fantasiosas, em suas buscas por origens e referências historicamente posicionadas. Ainda que concordemos em parte com Tolkien, acreditamos que *Beowulf* pode e deve ser lido como fonte histórica, sem ater-se somente à sua forma métrica, beleza poética ou às suas idiossincrasias estilísticas. Há um meio termo que nos permitiria uma abordagem histórica do documento, sem que fosse preciso buscar nele dados rigidamente precisos. Tais esforços, geralmente, servem apenas para a criação de uma linha cronológica, de tipo positivista, para o contexto anglo-saxônico. Neste ponto, aproveitamos o debate levantado por Diego Klautau que contrapõe esta leitura de Tolkien à atenção de Borges aos detalhes de obra: o segundo relacionaria o texto à determinada conjuntura, com vistas a inseri-lo no início de uma história da literatura inglesa. Por esta via, aproximar-nos-famos, certamente, da proposta de Borges, visto sua tentativa em delimitar um contexto de produção, apontando para as virtudes encarnadas por *Beowulf* como virtudes de cavaleiros medievais. Cf. KLAUTAU, D. Os dois olhos do dragão: uma análise de *Beowulf* a partir de Tolkien e Borges. **Ciberteologia. Revista de Teologia & Cultura**, ano 7, n. 33, p. 49-68, 2011; TOLKIEN, J. R. R. The Monsters and the Critics. In: DONOGHUE, D. (Ed.). **Beowulf: A Verse Translation**. New York: Norton Critical Editions, 2002. p. 103-129.

ajudá-lo nessa luta de fúria e fogo; prefiro que a minha carne seja devorada pelas chamas, junto ao meu senhor (...)" v. 2639-2656.¹⁸

Mais uma vez, as trocas nos salões, em contraposição ao isolamento e escuridão em que se encontram as criaturas inimigas, desenham favoravelmente as relações entre famílias, e rechaçam quaisquer intervenções e intervenções desse *status quo*. Herói e monarca não são âmbitos separados na narrativa, mas representam um mesmo constructo, elaborado a partir da inserção de um inimigo que subverte a ordem estabelecida.

É, pois, com tristeza e sofrimento no coração que conto a qualquer um a vergonha que Grendel me trouxe, cruelmente destruindo Heort. Meus guerreiros definharam, meu palácio reluzente empobreceu; bravos cavaleiros pelo destino foram arrastados para as entranhas malditas de Grendel. v. 559-567.¹⁹

Em linhas gerais, *Hrothgar* e *Beowulf* representam a responsabilidade na manutenção da paz e da benesse. O texto trabalha com a dicotomia, com a constante tensão entre centro e marginalidade que, ao fim, serve para demarcar o que não deve fazer um monarca:

É um milagre como um Deus Todo-Poderoso dá aos homens dádivas divinas (...) Então o orgulho aumenta e se inflama infesto –o guardião da alma adormecido está. (...) numa ira avara não mais doa dádivas e anéis e esquece as honras que o Rei da Glória lhe dera; inevitável é o fim; envelhecido, o corpo enfraquece e lhe falha; outro então herda tudo e, irresponsável, dissipa as riquezas; preciosidades e tesouros distribui em feitos de mérito duvidoso. v. 1860-1984.²⁰

Consequentemente, a interrupção do cotidiano nos reinos pela destruição causada por monstros pode ser vista como forma de castigo divino²¹ e/ou como relembração do papel real frente o mundo. Trata-se do conceito de *luck* que, investido de símbolos cristãos,²² refere-se ao acúmulo de vitórias que tanto garantem a sustentação de um “doador de anéis” quanto conferem certa sacralidade à figura monárquica, representando uma sociedade que associa as virtudes dos governantes à prosperidade dos súditos.²³ Por

¹⁸ BEOWULF. Op. Cit., p. 119.

¹⁹ BEOWULF. Op. Cit., p. 50.

²⁰ Ibidem. p. 93-94.

²¹ Na obra percebemos constantes referências à possibilidade de que os palácios sejam atacados por algum erro dos reis. Dentre outros, podemos citar os seguintes versos: “Beowulf logo soube do horror seu próprio palácio havia sido devorado pelas chamas, suntuoso átrio, e o sólio soberano dos geats; sofrimento ceifou seu coração generoso; pensou que tivesse suscitado a ira de Deus, o eterno Senhor: alguma falta cometida no passado; e seu coração encheu-se de agourentos presságios.” v. 2374-2380. Cf. Ibidem. p. 110.

²² Neste ponto, Chaney elabora uma hipótese acerca dos paralelismos entre o paganismo nórdico e o cristianismo, dentre outros, defendendo que houve nos reinos dos anglo-saxões um discurso de transposição da *luck* real para a lógica cristã. Cf. CHANEY, W. A. Paganism to Chritianity in Anglo-Saxon England. **The Harvard Theological Review**, v. 53, n. 3, p. 197-217, 1960. p. 207-212.

²³ “Um bom rei é também um rei rico”. Cf. YORKE, B. Op. Cit., p. 17. (Tradução nossa).

esta via, a paz, a benesse e o combate às forças destrutivas dependem de uma regular manutenção das relações entre nobres e de um equilíbrio garantido na renovação de vínculos sociais. Tanto o palácio dos dinamarqueses, quanto o dos *geats*, quando sob ataque, imaginam a defesa de normativas de convívio e de práticas frente ao caos ou, em suma, a defesa de determinado espaço social.

Considerações finais

A saga do herói *Beowulf*, de importância reconhecida entre os estudiosos do período anglo-saxônico, foi observada por meio de variadas perspectivas, historiográficas ou não. De nossa parte, abordando diretamente o conflito central de destruição de palácios de convivência e trocas de uma elite, interessou-nos a caracterização destes cenários em comparação com a descrição dos monstros em seus covis.

Com auxílio das contribuições dos estudiosos do espaço e da construção teórica de Pierre Bourdieu sobre a movimentação dos agentes em um espaço social, notamos como os recursos narrativos da obra, sobretudo de adjetivação e antítese, exercem função discursiva; constroem e corroboram as relações de poder, legitimando determinada organização sociopolítica, e exaltando as práticas distintivas do *habitus* da nobreza guerreira.

Ao comparamos como *Heorot* e o palácio dos *geats* são descritos de forma diametralmente oposta aos monstros, desenhando uma visão universalizada e rigidamente dicotômica acerca do bem e do mal, da ordem e da desordem, que percebemos como a obra não somente buscou descrever o funcionamento do cotidiano monárquico, mas propor-lhes um conjunto de valores. Por meio de uma narrativa fantasiosa, que se vale de diversificadas referências da época, a produção de *Beowulf* corrobora com uma estrutura, protege condutas e valores e reforça as hierarquias políticas. Considerando as diferentes lentes teóricas e metodologias que podem dispor as variáveis, não podemos deixar de crer que há de se pensar em novas possibilidades para a análise de um documento cuja forte atração sobre os estudiosos não foi suficiente para esgotar a sua leitura.

NORMAS E CONDUTAS: BATIZADOS E BATIZANTES NO *DE TRINA MERSIONE* E *DE CORRECTIONE RUSTICORUM*

Nathália Serenado da Silva (PEM/UFRJ)

Introdução

O Batismo era um rito que objetivava introduzir os neófitos no âmbito da religião no reino suevo, no tocante ao projeto de cristianização que ocorreu no século VI. Neste sentido, entendemos que controlá-lo em seus aspectos rituais conferiria ao episcopado galaico importante posição no campo religioso. Sendo assim, pretendemos neste texto identificar procedimentos associados ao rito batismal, bem como avaliar em que medida tais procedimentos se relacionam ao poder episcopal. Em contrapartida tencionamos abordar os aspectos da conduta esperada daqueles que seriam batizados no reino suevo do sexto século, a fim de compreender como se pretendia realizar o controle sobre os neófitos.

O batismo é um tema recorrente nas obras martinianas, a insistência na temática é informativa do batismo coletivo e da instrução rudimentar, que ocorria apenas vinte dias antes do rito a partir da conversão do rei e, por conseguinte, do reino suevo.¹ Mesmo presentes em outros documentos, tais como as Atas Conciliares e os *Capitula Martini*, optamos em fazer uma seleção específica de documentos que tivessem como fio condutor e/ou tema crucial para seu desenvolvimento o Batismo. Por conseguinte, interessa-nos as epístolas *De Trina Mersione* e *De Correctione Rusticorum*.

A obra martiniana *De Trina Mersione*, produzida em meados do século VI, é descrita como uma resposta ao bispo Bonifácio, que questiona a forma como é realizado o batismo entre os suevos, entretanto, serve também como documento de cunho normatizador para os outros bispos das dioceses galaicas — público alvo da obra que possui uma linguagem específica e teológica. É um documento que incide sobre a organização litúrgica do batismo na região e na legitimação da *Gallaecia*, no âmbito do discurso, como localidade em que o rito é realizado corretamente e em consonância com Roma. A datação da *De Trina Mersione* vem sendo debatida pela parca historiografia interessada no documento. A obra teria sido produzida entre a sagração episcopal de Martinho de Braga, em 556, e o I Concílio de Braga de 561, segundo Ferreira,² outros autores como Silva o localizam entre 562-567.³

Em *De Correctione Rusticorum*, Martinho escreve a Polémio de Astorga e constrói uma obra que demonstra a importância do esforço dos bispos na cristianização das populações que habitavam as áreas rurais da *Gallaecia*, especialmente por se tratar de um sermão litúrgico pastoral. A conversão dessas populações busca alcançar nobres e camponeses de origem sueva ou não, e até mesmo sacerdotes. Além disso, também trata

¹ SILVA, L. R. O *De Correctione Rusticorum* Como Instrumento de Evangelização. In: SILVA, Leila Rodrigues da; SILVA, Andréia Crisitna Lopes Frazão da (Org.). **Fontes Medievais: Anotações para um estudo Crítico**. Rio de Janeiro: URFJ/SR1, 1996. p. 81.

² FERREIRO, A. Martin of Braga, *De Trina Mersione* and the See of Rome. **Periodicum Semestre Instituti Patristici "Augustinianum"**, Roma, v. 1, 2000. p. 196.

³ SILVA, Leila Rodrigues. **Monarquia e Igreja na Galiza na segunda metade do século VI: o modelo de monarca nas obras de Martinho de Braga dedicadas ao rei suevo**. Rio de Janeiro: EdUFF, 2008. (Coleção Estante Medieval, 4). p. 82-83.

de estereótipos da religiosidade “pagã” romana, e a consolidação do batismo como pacto entre o fiel e Deus. A referida obra tem como destinatário as populações do campo galaico e os sacerdotes dessas comunidades, com o intuito de que estes possuíssem um sermão pronto para a catequização.

Episcopado galaico: os batizantes

A conjuntura político-religiosa do reino a noroeste da Península Ibérica no século VI é produto da associação realizada entre a Monarquia sueva e a Igreja⁴ galaica. A política religiosa empregada pelo seu episcopado construiu um empenho de legitimação realizada com a dupla atuação das instituições a partir da conversão da coroa sueva ao cristianismo niceno. Tal processo de legitimação desemboca em um movimento de cristianização empreendido no reino que resultou nas demandas de reorganização, revigoramento e autenticação da Igreja da região e na busca por homogeneização procurada pela Monarquia. Em meio a este contexto, a atuação de Martinho de Braga é exemplo dos elementos que constituem os âmbitos de atuação das autoridades política e religiosa do reino suevo do século VI. O papel episcopal do bispo de Braga se dilatou tanto no campo religioso como no político, sendo assim esses espaços não estavam dissociados, pois ao estimular o empenho dos bispos na conversão da população autóctone e a uniformização do rito, foi construída uma atmosfera propícia para a harmonia política.

Os bispos eram os detentores da tradição e da cultura ortodoxa, e foram autorizados a identificar e manipular a natureza religiosa de qualquer fenômeno no campo religioso. A função administrativa da salvação direciona ao episcopado as obrigações e direitos particulares à sua categoria, possuindo assim uma condição específica e superior na sociedade do século VI. O contexto de fortalecimento do poder episcopal atrela-se com a desagregação dos poderes civis romanos, deste modo, o bispo passa a ser a primeira autoridade local, além de fazer parte das famílias aristocráticas e também senatoriais, vinculando um poder civil ao de guia espiritual.⁵ Segundo J. Arce, o bispo é figura diligente em todas as atividades da vida cerimonial ou política, desde os aspectos salutareis até os costumes cotidianos; é comumente um protagonista de potência e ascendência aristocrata, que possui forte influência nas políticas estatais monárquicas; sendo assim, é um personagem que dita as políticas e assume lados nas relações de poder. Além disso, reclama a ocupação central nas comunidades religiosas, tornando-se um líder para a população, suas concorrências religiosas movem massas e originam disputas e motins, além de serem — segundo a instituição eclesiástica — responsáveis pela caridade, questão que mobiliza múltiplos estratos da sociedade.

Na península Ibérica, e em meio a uma concentração populacional no mundo rural, alguns centros urbanos ganharam importância episcopal que passaram a unir — no contexto de desagregação das instituições romanas — uma elite autóctone à atividade

⁴ Entendemos a Igreja em constante formação, construção e transformação, não cabendo em uso durante essa monografia a concepção de uma instituição fechada, inflexível e não produtora /produzida por seu tempo.

Compreendemos Igreja como um evento de longa duração temporal, que desta maneira assumirá diferentes aspectos e demandas. Cf. GEREMEK, Bronislav. Igreja. In: LE GOFF, Jacques (Dir.). **Enciclopédia Einaudi**. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1987. V. 12, p. 161-214.

⁵ ARCE MARTÍNEZ, Javier. Obispos. In: _____. **Esperando a los árabes. Los visigodos en Hispania (507-711)**. Madrid: Marcial Pons, 2011. p. 263.

eclesiástica. Silva aponta que o controle de núcleos de saber e o favorecimento monástico possibilitou a ampliação do poder episcopal nas cidades, de forma que as escolas episcopais conferiam prestígio à formação dos bispos; essas instituições educacionais não ensinavam apenas os ofícios religiosos, mas capacitavam os para a ocupação de espaços e cargos da administração civil, agora de incumbência episcopal.⁶ Outro aspecto importante para o alastramento da influência episcopal foi a conversão tanto do reino Suevo como do Visigodo, pois possibilitou o favorecimento monárquico e a participação da nobreza na alta hierarquia eclesiástica. De acordo com a autora esse movimento de atuação do episcopado junto à monarquia possibilitou tornar responsabilidade da Instituição eclesiástica o cuidado da caridade, algo que colocava em sua região de influência boa parte da sociedade, os necessitados. Por outro lado, também tornou os bispos juízes da comunidade de fiéis,⁷ com o uso da excomunhão, algo que nesse contexto em que a religião invade todos os âmbitos da vida social, visto que desloca o excomungado para margem da sociedade.

A proximidade política da Monarquia sueva e a Igreja galaica marca a conformação político-religiosa assumida no noroeste peninsular no posterior à conversão régia; cabe apontar que a realização da conversão régia demarca o funcionamento anterior da instituição eclesiástica, de grupos alinhados ao culto niceno e a proximidade com o comportamento religioso de Roma, aspectos que, no posterior à mudança religiosa, possibilitaram a afiliação entre as autoridades políticas e eclesiásticas do reino suevo,⁸ o que proporcionou um ambiente auspicioso a consolidação política.

Neste sentido, as diretrizes legitimadoras serão colocadas em prática pelas duas instituições formadoras dessa política de contornos religiosos, que encontra as demandas de reorganização, revigoramento e autenticação da Igreja da região. Um exemplo dessa associação será o processo de fixação das sedes episcopais e seus domínios, que ocasionou a mudança de número e definição hierárquica destas ocorridas no século VI, passando de oito para treze sedes, e adequando-se ao esquema administrativo do reino, como percebemos pelo *Parrochiale Suevum*.⁹ Mesmo que tenha sido realizada uma reorganização territorial das sedes episcopais em conformidade com a administração sueva, a Igreja galaica contou com estruturas e instituições precedentes fundadas em uma infraestrutura econômica, administrativa e religiosa que atraísse a população, caracterizando certa funcionalidade coletiva.¹⁰ Devemos levar em consideração que as instituições que se relacionam se beneficia-se da seguinte forma: à medida que a cristianização se torna homogênea no reino, há uma tendência a, da mesma forma, uma homogeneidade e aceitação do governo e do reino suevo entre as populações locais; nesta relação, Martinho de Braga é um dos personagens principais.

O bispo de Braga foi o agente político crucial neste empenho pela cristianização e uniformização atuando como abade de Dume — o qual foi fundador e depois bispo a partir da sagração como sede episcopal —, bispo de Braga, conselheiro régio, além de escritor de obras literárias religiosas. Maciel dá a seguinte cronologia para a vida e atuação político-religiosa de Martinho de Braga: nascimento — entre 518 e 525; sagração episcopal — 5 de abril de 556; dedicação da Basílica de Dume — 558; I Concílio de Braga

⁶ SILVA, Leila Rodrigues da. **Monarquia e Igreja na Galiza...** Op. Cit. p. 77.

⁷ Ibidem. p. 80.

⁸ Ibidem. p. 50-53.

⁹ DÍAZ MARTINEZ, P. C. El *Parrochiale Suevum*: organización eclesiástica, poder político y poblamiento en la Gallaecia tardoantigua. In: ALVAR, J. (Ed.). **Homenaje a Jose M. Blázquez**, v. 6, 1990. p. 40-41.

¹⁰ Ibidem. p. 239.

— 1 de maio de 561; II Concílio de Braga — 1 de Junho de 572; falecimento — 20 de Março de 579.¹¹

Os batizados: *De Trina Mersione* e *De Correctione Rusticorum*

De Trina Mersione é uma epístola de cunho litúrgico-teológico que pretende atender aos questionamentos em torno da realização do rito do batismo no reino suevo. A obra é testemunha da preocupação do episcopado local em defender a autoridade da tradição romana, apoiado na fórmula batismal trinitária, além de inserir seu autor em meio aos debates teológicos a respeito da natureza de Cristo. Sua argumentação busca aproximar-se dos centros de poder religioso a partir da fórmula do batismo — em nome único da trindade e com três imersões e rememorada como modelo apostólico dado pela “*cátedra do beatíssimo Pedro*” na carta a Profuturo de Braga.

O Batismo é o tema central da obra, e o foco da argumentação de Martinho de Braga que converge seu empenho para a importância em torno da unificação da fórmula batismal, a qual deveria ser ministrada com menção ao nome da trindade de forma unívoca e com a tripla imersão ou aspersão — por tanto a unificação da fórmula batismal perpassa toda obra *De Trina Mersione* como fio condutor. Essa delimitação pretende afirmar ritualisticamente que esta fórmula devia demonstrar a importância da unidade de substância e a diferença das pessoas da deidade, norteados aos seus iguais — os bispos responsáveis pela configuração do batismo como veículo de orientações religiosas — a necessidade de uma ritualização correta que abarque uma relação dos fiéis com o divino. Portanto, ao debruçar-se sobre os aspectos cerimoniais, o bispo de Braga tenciona vincular o batismo com uma instauração pela divindade, de modo a assegurar a obrigação de manter o rito de forma correta, a fim de garantir a “eficácia” ritualística e a vinculação dos batizados.

Sendo assim, acreditamos que a epístola *De Trina Mersione* foi escrita com o intuito de apontar diretrizes rituais que deveriam ser empregadas nos domínios suevos, a fim de debruçar-se sobre as questões cerimoniais e seus significados. Nesse sentido, o bispo de Braga afirma — utilizando-se da carta de Paulo aos Efésios — que mediante um só batismo dá-se a anexação desses indivíduos por meio de uma cerimônia que celebre a unidade da fé, e diz: “*Há muitos que ouvindo o apóstolo dizer: um batismo, quiseram entender uma só imersão, e não a da Igreja Católica, dado que o batismo se celebra em todas as partes da mesma maneira*”.¹²

O *De Correctione Rusticorum* é um sermão em forma de epístola vinculado à ação pastoral. Produzida no posterior ao II Concílio de Braga, aponta para a utilização de conhecimentos práticos sobre o noroeste peninsular e não se limita às questões religiosas. O documento possui um vocabulário simples que busca atingir e adequar-se à linguagem do público a quem é destinado, os “rústicos” do reino segundo seu autor, e também aos padres próximos a esse grupo.¹³

¹¹ MACIEL, Manuel Justino Pinheiro. O “De Correctione Rusticorum”. **Bracara Augusta**, Braga, v. 34, 1980. p. 446.

¹² MARTÍN DE BRAGA. De Trina Mersione. In: _____. **Obras completas**. Ursicino Dominguez del Val. Madrid: Fundación Universitaria Española, 1990. p. 168. “*Multi, velaudientes in Apostolo dici: Unumbaptisma, non pro unitate Catholicae, e o quod ubique uno modo baptismacelebretur*”. Cf: BARLOW, C. (Ed.). *Martini Episcopi Bracarenensis: Opera Omnia*. New Haven: Yale University, 1950. p. 288-304.

¹³ SILVA, Leila Rodrigues. O De Correctione Rusticorum... Op. Cit. p. 78.

Tendo como tema principal a admoestação das populações do reino contra as “idolatrias” e “práticas pagãs”, o batismo aparece na obra como um momento de compromisso entre o converso e Deus. Para Nascimento, o *De Correctione Rusticorum* aponta de forma simples uma argumentação que pretende mostrar as inconsistências de tais práticas para Martinho, a fim de lembrar os compromissos tomados no batismo e propondo atuações fundadas na observância das leis religiosas que são dadas no sermão e que refletiriam a vontade da deidade.¹⁴ Diferentemente de *De Trina Mersione*, o sermão não faz grandes considerações as diferentes pessoas da trindade e sua importância litúrgica batismal, apenas apresenta a menção a deidade trina e a fórmula do sinal da cruz na realização do batismo.

Acreditamos que ao debater em *De Correctione Rusticorum* as práticas ditas supersticiosas relacionando-as à quebra de compromissos com Deus, o bispo as configura como aquilo do qual se separou por intermédio da cerimônia batismal. E busca delimitar o batismo como um rito de caráter inclusivo, que se dá por uma separação de um meio leigo que é “personificado” por “espíritos” demonstrado como as práticas ditas pagãs ao qual se pretende exorcizar, realizando, portanto uma iniciação/agregação que fez (re)nascer um converso. Nesse sentido o rito batismal afastaria os ídolos, augúrios e perjúrios, práticas que para Martinho de Braga induzem ao culto dos demônios e afasta o batizado das benesses salvíficas recebidas por meio do rito: “Com efeito, [...] os que não foram batizados, [...] os que, tendo-o sido realmente, depois do batismo de novo voltaram aos ídolos [...] todos os que assim forem encontrados serão condenados com o diabo.”¹⁵

Considerações finais

O batismo na *Gallaecia* sueva era concebido como um ato de gênero especial, que delineava orientações sociais, e a Igreja Galaica aparece como mediadora e reguladora dessas novas orientações e, portanto, da comunidade cristã. A fórmula trinitária pretendia demonstrar a importância da unidade de substância e a diferença das pessoas da deidade, buscando apontar por meio do batismo a unidade da Igreja galaica. A tripla imersão e a unificação nominal aparecem nos dois documentos de formas diferentes, o que aponta para um discurso que procurou se alastrar por diversos grupos da sociedade em meio a um projeto de uniformização religiosa empreendida pela Instituição eclesiástica.

As diferentes abordagens acerca do batismo, o público a qual foram destinadas tais epístolas e os dessemelhantes usos da unificação da fórmula batismal, do batismo instaurado pela divindade e deste como regulador da inserção do fiel demonstram o intuito de estabelecer a liturgia batismal como um rito de passagem que diferencia os âmbitos e grupos do campo religioso no reino suevo. Nesse sentido, o episcopado suevo é, no *De Trina Mersione* e *De Correctione Rusticorum*, o regulador da manutenção do fiel na comunidade religiosa por meio da consolidação do batismo como pacto entre o fiel e Deus e do controle das práticas religiosas no cotidiano.

¹⁴ NASCIMENTO, Aires A. A Cultura bracarense no séc. VI: uma revisitação necessária. **Notas Diplomáticas. Estudos em homenagem ao professor doutor José Marques**, Lisboa, v. 1, p. 87-104, 2006. p. 59.

¹⁵ MARTINHO DE BRAGA. **Instrução pastoral sobre superstições populares**: De Correctione Rusticorum. Edição, tradução, introdução e comentários de Aires A. Nascimento, com a colaboração de Maria João V. Branco. Lisboa: Cosmos, 1997. p. 117-119. *Nam illiqui increduli fuerunt aut non fuerunt baptizati aut certe, si baptizati sunt, post baptismum suum iterum ad idola et homicidia et adulteria et auguria vel ad periuria et alia mala reuersi sunt et sine poenitentia sunt defuncti, omnes qui tales fuerint in aeternum damnabuntur cum diabolo et cum omnibus daemones quos coluerunt et quorum opera fecerunt, et in aeterno [...].*

A AVAREZA E A MORTE NO SÉCULO XV: ENTRE A RIQUEZA MATERIAL E ESPIRITUAL¹

Patrícia Marques de Souza (PPGHIS/UFRJ)

Mas, acumulem para vós tesouros nos Céus, onde a traça e a ferrugem não destroem e onde os ladrões não arrombam nem furtam. Pois onde estiver o seu tesouro, aí também estará o seu coração.²

A ênfase no combate ao pecado da avareza pela Igreja Católica pode ser associada ao crescimento do mundo urbano e mercantil na Europa, a partir do século XII, pois o dinheiro passou a moldar as novas relações comerciais e sociais. Na narrativa moralizante da *Arte de Bien Morir*, a avareza foi o último pecado utilizado pelo Diabo para tentar o cristão antes do passamento da sua alma. Segundo este texto, a *avaritia* era o pecado associado, sobretudo, aos leigos que amavam em demasia os familiares e os bens materiais e que, por isso, corriam o risco de serem condenados à danação eterna.

No Manual de Confissão que acompanha a *Arte de Bien Morir* são enumeradas algumas características que servem para identificar os avaros e que visam oferecer subsídios para os fiéis se confessarem e pedirem a remissão das suas graves faltas. Neste sentido, os objetivos deste *paper* são: explicitar a definição do pecado da avareza e as formas de combatê-la antes da hora da morte, além de analisar a sua representação iconográfica no incunábulo da *Arte de Bien Morir y Breve Confessionario*. Este códice - que foi traduzido do latim para o castelhano e que possui onze gravuras - foi impresso em c. 1480, na cidade de Saragoça, reinão de Aragão, pela oficina de Pablo Hurus.³

Aprendendo a bem morrer

Como citado na passagem de Mateus (ver epígrafe) e no texto da *Arte de Bien Morir*, a avareza era um pecado cometido pelos que amavam os bens deste mundo em excesso; pelos que gastaram estes bens muito rapidamente e sem responsabilidade; pelos que foram simoníacos, isto é, os que vendiam bens espirituais; pelos que furtaram ou roubaram e pelos que obtiveram algo a mais pela ganância, ou seja, pelo lucro. Estas atitudes contrárias à ordem estabelecida pela Igreja eram interpretadas como inspirações e manifestações da vontade diabólica que confundia e pervertia os homens. Como o objetivo da *Arte de Bien Morir* é fortalecer a fé dos cristãos, sobretudo antes da hora da morte, a narrativa aponta os artifícios usados pelo Diabo para capturar novas vítimas e levá-las ao abismo infernal. Vamos a elas.

¹ Este *paper* é um desdobramento da dissertação intitulada: **Entre a Salvação e a Danação: As Gravuras, a Persuasão e a Memória da Paixão na Arte de Bien Morir (1480-84)**.

² Mateus 6, 20-21.

³ Durante a pesquisa de mestrado foi consultado tanto o códice original que se encontra atualmente na Biblioteca do Real Monastério de São Lourenço de Escorial, na Espanha - este período de investigação foi financiado pela bolsa europeia *Fellow Mundus - Erasmus Mundus* - quanto a edição fac-símile com estudo introdutório e transcrição realizada por Francisco Gago Jover.

A tentação pela avareza

A avareza foi o último ato contrário à vontade divina a ser mencionado na *Arte de Bien Morir*. Segundo o autor anônimo deste livro, a avareza era o pecado mortal associado diretamente aos leigos, pois estes muito se ocupavam das pessoas terrenas - como mulheres, filhos, parentes e amigos - e do amor em demasia às riquezas materiais. Desta forma, disse o Diabo com o intuito desviar o fiel do caminho de Deus:

¡O mezquino de ombre! Tú ya desamparas todos los bienes temporales que por muy grandes trabajos e cuidados has adquirido e ayuntado; e también dexas a tu muger e hijos, parientes e amigos muy amados, e todas las otras cosas deletables e deseadas, en cuya compañía star et perseverar aun grand solaz e alegría te sería, e non menos a ellos grand bien se seguirá de tu presencia.⁴

Convém destacar do trecho acima, as armadilhas criadas pela fala do Diabo para convencer o moribundo: a primeira delas indica que o homem estaria abandonando seus entes queridos e seus bens que tanto lutou para conquistar. E que seria muito bom poder continuar na presença deles por mais tempo, para que ele pudesse melhor aproveitá-los. Assim, a ação maléfica demonstrou o inverso da doutrina.

A partir do *exemplum* citado, o narrador informou que muitas formas de avareza eram ensinadas pelo Diabo e pelos seus seguidores com o objetivo de que o apego à vida terrena atrapalhasse o destino da alma no *post-mortem*. Por isso, o cristão não deveria reduzir a sua memória à lembrança da mulher, dos filhos, dos amigos e dos bens temporais, salvo se estes contribuíssem para a saúde da sua alma. Neste caso, a memória era entendida como um recurso negativo e prejudicial ao homem, pois esta atrapalhava e distraía a sua concentração e o seu desejo de encontrar a morada celeste.

⁴ Tradução minha: "Ó homem, pobrezinho! Tu já abandonaste todos os bens temporais que com muito trabalho e cuidado foste adquirido e guardado, e também, deixa mulher e filhos, parentes e amigos muito amados, além de todas as outras coisas deleitáveis e desejadas, cuja companhia seriam-te de grande alegria, e não menos grandioso seria continuar na presença deles."



Figura 1. A tentação pela avareza. f. 17r. *Arte de Bien Morir*. c. 1480. Em castelhano. Impresso em Saragoça por Pablo Hurus. Monastério de São Lourenço Escorial, Espanha.

O enfermo representado visualmente na gravura da tentação pela avareza poderia ser um mercador – e o da pior espécie – um usurário (figura 1). No caso específico desta estampa, o homem foi retratado como um avaro que no final de sua vida não conseguia se desligar das riquezas amadas e adquiridas. Como foi lembrado pelo autor da *Arte de Bien Morir*, era muito perigoso que o moribundo se preocupasse com as miseráveis coisas terrenas e temporais e se esquecesse da recompensa que o aguardava no reino dos Céus. Esta foi justamente a tática que os demônios utilizaram para convencê-lo na estampa: as duas criaturas demoníacas apontavam para os “pontos fracos” do doente. O agente tentador indicava os companheiros, os amigos e os familiares queridos, incluindo uma criança, que provavelmente poderia ser o filho do enfermo. A lembrança deles poderia fazer com que o homem se desesperasse e desejasse mais as alegrias terrenas do que as eternas. O segundo agente maléfico também mostrava outras conquistas materiais: uma propriedade com uma torre e que continha uma adega e uma estrebaria que abrigava um cavalo. A recordação destes bens terrenos preciosos era a última cartada para convencer definitivamente o enfermo e levá-lo para o Inferno.

Para entender o motivo, pelo qual, a avareza foi escolhida como a “cartada final” para levar o moribundo à condenação eterna, é preciso lembrar como a definição deste pecado foi se refinando ao longo da Idade Média. Primeiramente é preciso recordar que o binômio *codicia* (o desejo de adquirir) e a *avaricia* (o desejo de guardar o adquirido) eram

fortemente condenados pelo clero. A reprovação destas práticas remontava aos textos bíblicos. São Paulo, por exemplo, já dizia que os avarentos não seriam salvos e associava a avareza com a idolatria: “[...] sabeis-o bem: nenhum impuro ou avarento – verdadeiros idólatras! – terá herança no Reino dos Céus e de Deus”⁵. Na primeira carta aos Coríntios, mais uma vez a avareza foi definida como um dos motivos para a condenação eterna: “nem os ladrões, nem os avarentos, nem os bêbados, nem os difamadores, nem os assaltantes hão de possuir o Reino dos Céus”.⁶

Santo Agostinho defendia que existiam dois tipos de avareza: uma genérica (o amor pelas riquezas materiais) e uma específica (o amor pelo dinheiro). Segundo Isidoro de Sevilha no livro das *Etimologias*, a palavra latina *avarus* é o mesmo que *avidus aeris* que significa “ávido de dinheiro [cobre]”, em consonância com a palavra correspondente em grego, *filargina*, que é o “amor à prata”.⁷ Gregório Magno chegou a dizer no *Corpus Christianorum* que a avareza era a líder do exército dos vícios e que a seu mando estavam a traição, a astúcia, a fraude, o perjúrio, a inquietude, a dureza do coração e a violência.⁸ Como definiu São Tomás de Aquino no segundo *Livro das Sentenças*, o homem era muito propenso a cair no pecado da avareza, pois o objeto dela era o dinheiro que prometia fornecer todas as coisas necessárias ao homem.⁹ Assim, a avareza escravizava o desejo do fiel que ficava refém da sua ganância: por causa deste pecado, o cristão vendia a sua alma e a sua vida.

Apesar de ser criticada pelo clero desde o início do cristianismo, a usura só foi condenada oficialmente em 1179.¹⁰ Esta proibição explica, de certo modo, o papel dos judeus na vida econômica do Ocidente, isto é, eles podiam realizar os empréstimos que eram condenados pela instituição eclesiástica. O manual de confissão, que acompanhava a *Arte de Bien Morir*, definia a avareza como: o desejo de adquirir, a todo custo, as honras e os bens deste mundo; o ato de guardar as riquezas com grande zelo; a simonia, o ato de comprar ou vender as coisas espirituais; o furto e por fim, a venda de dinheiro, de trigo ou de qualquer outra coisa e em troca receber um excedente excessivo e ilícito, isto é, obter lucro.

Como salientou Jacques Le Goff, a usura se tornou um problema a partir do século XIII porque ela estabelecia uma tensão entre a “economia” e a religião, entre a moeda e a salvação, a tal ponto que a avareza destronou a *superbia* – considerada pelo historiador como um pecado feudal – como a rainha do setenário dos pecados capitais.¹¹ Assim, o usurário - especialista em empréstimo a juros - tornou-se um personagem social e religioso que era ao mesmo tempo necessário e detestado, poderoso e frágil. E a usura tornou-se um pecado “profissional”, a base de uma classe emergente de banqueiros.¹²

⁵ Efésios 5,5.

⁶ 1 Coríntios 6,10

⁷ *Apud* SANTO TOMÁS DE AQUINO (1225-1274). **Sobre O Ensino (De Magistro) / Os Sete Pecados Capitais**. Martins Fontes: Rio de Janeiro, 2001. p. 100.

⁸ CASAGRANDE, Carla; VECCHIO, Silvana. **Histoire des péchés capitaux au Moyen Âge**. Paris: Aubier, 2003. p. 8.; CABRER, Martín Alvira. “Senhor, per les nostres peccatz”. In: MANCHADO, Ana Isabel Carrasco; OBRADÓ, María del Pilar Rábade (Coord.). **Pecar en la Edad Media**. Madrid: Sílex, 2008. p. 105.

⁹ SANTO TOMÁS DE AQUINO. Op. Cit. p. 127.

¹⁰ GONZÁLEZ, María Asenjo. “Integración y exclusión. Vicios y pecados em la convivencia urbana”. In: MANCHADO, Ana Isabel Carrasco; OBRADÓ, María del Pilar Rábade (Coord.). **Pecar en la Edad Media**. Madrid: Sílex, 2008. p. 197.

¹¹ LE GOFF, Jacques. **A bolsa e a vida. A usura na Idade Média**. Tradução Rogerio Silveira. São Paulo: Brasiliense, 2004. p. 6.

¹² CASAGRANDE, Carla; VECCHIO, Silvana. Pecado. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (Coord.). **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. Bauru, SP: Edusc, 2006. 2v., V. 2, p. 349.

Apesar do combate moral à prática do empréstimo a juros vários cristãos eram usurários e, por isso, muitos *exempla* apresentavam os malefícios desta conduta. Nestas histórias edificantes, os maus ricos eram condenados por conta da injustiça feita aos pobres, já que para os frades mendicantes, o lucro era entendido como um pecado ou como uma fraqueza humana.¹³ Nas narrativas moralizantes, a avareza tinha uma particularidade: ela era um pecado que era realizado, quase sempre, sem interrupção, pois o usurário beneficiava-se constantemente de seus lucros. Não havia repouso para a ganância. Os frades pregadores contavam em alguns de seus sermões que enquanto o usurário dormia, comia e bebia seu dinheiro crescia a custa do trabalho dos outros. Este era outro ponto muito condenado no medievo: a obtenção de dinheiro sem trabalho, apenas havia a espera do passar do tempo, pois se entendia que o usurário roubava o tempo que era um bem de todas as criaturas.¹⁴

A escolha da última tentação na *Arte de Bien Morir* foi bastante significativa, pois a avareza era o pecado mais combatido na Baixa Idade Média e que representava o oposto das virtudes da justiça e da caridade além da falta de desapego aos bens físicos pregados pela Igreja. Entendia-se que a ganância sem controle fazia com que o homem não se preocupasse com o seu destino no além-túmulo, pois o amor pelas riquezas terrenas era maior. O tópico a seguir abordará as ferramentas necessárias para resistir à última prova antes da morte.

A boa inspiração contra a avareza e o desapego da vida terrena

O décimo capítulo da *Arte de Bien Morir* foi iniciado com o último conselho angélico necessário para que o homem escapasse das artimanhas malignas: o bom anjo ofereceu inspiração e conselho dizendo que era necessário se afastar completamente das artimanhas do Diabo e apagar da memória as lembranças terrenas. Ouvir os conselhos demoníacos seria o equivalente a ter uma cegueira física que dificultaria o cristão, um *homo viator*, a encontrar o seu longo e tortuoso caminho para a salvação. Várias frases do próprio Cristo presentes nos Evangelhos também foram mobilizadas para reafirmar a veracidade e a urgência do recado angélico:

¡O ombre, aparta tus orejas de las falsas e mortíferas sugestiones e consejos del diablo, con que te piensa e procura engañar e cegar! E ante, todas cosas olvida e postpone todos los bienes e cosas temporales del todo, cuya memoria, por cierto, ninguna cosa de salud te puede causar e dar, mas antes muy grand impedimento e estorvo de tu salud spiritual. E debes te acordar de las palabras del Redemptor Nuestro Señor Ihesu Cristo que dize assí a los que se alegan a las cosas mundanas: "Si alguno non renunciare a todas las cosas que posee, non puede ser mi discípulo". E en outra parte dize: "Si alguno viene a mí e non aborresce a su padre e madre e a su muger e hijos e hermanos e hermanas, aun non puede ser mi discípulo". [...]
Remiémbrate también de la pobredad de Ihesu Cristo Nuestro Señor, pendiente en la cruz por ti e desamparante la su madre e discípulo Sant Johan muy amados de muy buena voluntad por la tu salvación. Considera también, quantos santos ombres, menospreciando estas cosas temporales, han seguido a Él, padesciendo muchas persecuciones por oír aquella

¹³ LE GOFF, Jacques. **A Idade Média e o dinheiro. Ensaio de antropologia histórica.** Tradução Marcos de Castro. 3. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015. p. 233; 234.

¹⁴ GONZÁLEZ, M. A. Op. Cit., p. 197-198.

palabra dulce: "Venid, benditos de mi padre, poseed el regno aparejado para vosotros del comienzo del mundo".¹⁵

O anjo prosseguiu seu diálogo e pediu que o enfermo escolhesse a *pobreza voluntária* - assim como faziam os irmãos mendicantes ao adotar a *Regula* -, pois esta muito agradava a Deus. Além disso, a criatura angélica também pediu que o cristão lembrasse, apenas, da Paixão do Cristo, sobretudo, do amor de Jesus crucificado pela humanidade. Além disso, as outras figuras que mereciam ser lembradas eram a Virgem e São João Evangelista, exemplos de comportamento e apoio voluntário na hora mais crítica da Crucificação. Também era preciso considerar os santos que menosprezaram as coisas materiais e seguiram o caminho da cruz padecendo muitas perseguições e obstáculos para ouvir futuramente as seguintes palavras do Senhor: "*Venid, benditos de mi padre, poseed El regno aparejado para vosotros del comienzo del mundo*".¹⁶

A ideia do abandono das riquezas e da vida material foi uma nova forma de pobreza que surgiu com as ordens mendicantes no século XIII: os franciscanos e os dominicanos, sobretudo, a ordem de São Francisco de Assis. A nova riqueza que surgia das trocas comerciais se opunha à pobreza voluntária: esta já não era fruto do Pecado Original ou da miséria sofrida por Jó, mas sim uma pobreza valorizada, que estava ligada à mudança na imagem de Jesus na espiritualidade cristã.¹⁷ Esta nova concepção de abandono do mundo material era resultado de um esforço, de uma *escolha*. Por isso, o bom anjo alertava o fiel sobre a necessidade de abandonar as coisas transitórias e depositar a confiança somente em Jesus.

Por fim, o autor/narrador forneceu informações de como se deveriam ajudar os que estavam sendo tentados pela avareza: primeiramente, era preciso lembrar que o amor às coisas terrenas afastava o homem de Deus, conforme disse São Gregório: "*En tanto es cada uno de Dios apartado quanto aquí baxo en las creaturas se deleita*".¹⁸ E em segundo, era necessário considerar que a pobreza voluntária tornava o homem bem-aventurado e o levaria ao Céu, segundo disse Jesus: "*Los pobres de espíritu son bienaventurados, por quanto d'ellos es el regno de los cielos*".¹⁹

¹⁵ Tradução minha: "Ó homem, cobre tuas orelhas das falsas e mortíferas sugestões e conselhos do Diabo que pensa em lhe enganar e cegar! E diante de todas as coisas, esqueça e afasta todos os bens e coisas temporais da tua memória, pois nenhuma coisa saudável elas lhe podem causar e dar, mas sim um grande impedimento e mal para tua saúde espiritual. E tu debes recordar as palavras do Redentor, Nosso Senhor Jesus Cristo, que disse assim aos que se alegravam com as coisas mundanas: 'Se não renunciarees a todas as coisas que possui não podereis ser meu discípulo'. Em outra parte disse: 'Se alguém vem a mim e não abandona seu pai, sua mãe, sua mulher, seus filhos, seus irmãos e irmãs, este não pode ser meu discípulo'. [...]. Lembra-te também da pobreza de Jesus Cristo, Nosso Senhor, pedinte na cruz e que abandonou sua mãe e seu discípulo muito amado de boa vontade para tua salvação. Considera também quantos santos homens menosprezaram estas coisas temporais e seguiram Ele, padecendo muitas perseguições por ouvir aquela doce palavra: 'Venham, benditos de meu Pai, recebam o reino preparado para vós desde o começo do mundo'."

¹⁶ Mateus 25,34.

¹⁷ LE GOFF, J. **A Idade Média e o...** Op. Cit., p. 133.

¹⁸ Tradução minha: "Toda vez que alguém é afastado de Deus, as criaturas aqui de baixo se deleitam".

¹⁹ Tradução minha: "Os humildes de espírito são bem-aventurados porque deles é feito o reino dos Céus".



Figura 2. A boa inspiração contra a avareza. f. 18r. *Arte de Bien Morir*. c. 1480. Em castelhano. Impresso em Saragoça por Pablo Hurus. Monastério de São Lourenço Escorial, Espanha.

Na gravura da boa inspiração contra a avareza, os dois anjos tiveram como missão manter o enfermo no caminho rumo ao Paraíso (figura 2). No caso da *Arte de Bien Morir*, o pecado da avareza não se remetia apenas aos bens materiais, mas também ao apego às pessoas queridas que poderiam ser utilizadas pelos demônios como instrumentos de tentação. Para conquistar a salvação pessoal, o cristão deveria aprender a abrir seu coração e voltar a sua mente para as coisas celestes, especialmente para o Cristo penitente e a para a Virgem Maria. A insistência na recordação do momento da Paixão era uma prerrogativa muito em voga na *devotio* moderna, que oferecia uma possibilidade de vivência religiosa mais íntima e pessoal do fiel com o divino. Não por acaso, na imagem, o primeiro anjo, que está de frente para a cama, apontava para o alto em direção ao Jesus crucificado e para a sua mãe. A partir deste gesto foi traçado um paralelo entre o momento da agonia do homem e os últimos instantes de Deus encarnado na terra. Ambos, criatura e criador, tornaram-se semelhantes na dor e no sofrimento para provar a sua fé.

A reflexão sobre a trajetória da vida do Cristo e sobre os desafios enfrentados pelo moribundo deveria servir como exemplo para os leitores/espectadores/ouvintes do livro. Não apenas o personagem da gravura deveria voltar os pensamentos para Jesus, mas todo o público desta mensagem edificante, pois se pregava que não havia hora e nem lugar para a morte chegar. Portanto, homens e mulheres deveriam estar preparados para ela. E a

melhor forma de alcançar a boa morte era considerar os ensinamentos contidos na *Arte de Bien Morir*.

O segundo exemplo extraído da estampa foi sobre a importância dos acompanhantes do jacente para o sucesso ou fracasso do seu fim terreno. Enquanto Maria era, mais uma vez, usada como um modelo de comportamento e de fortaleza, o moribundo já não tinha tanto sucesso com seus parentes e amigos. De acordo com o segundo anjo era preciso afastar completamente do campo de visão qualquer lembrança terrena que não favorecesse a saúde espiritual do enfermo. Isto incluía apartar a presença ou a lembrança da mulher, dos filhos, dos vizinhos, dos amigos e dos animais. Era preciso aprender a se despedir e, por este motivo, foi utilizado o recurso visual de esconder as figuras queridas com um pano. Este ato mostrava que apesar de ser muito doloroso, o fiel precisava entender que dali por diante ele precisaria seguir, sozinho, a viagem em busca da sua morada no Céu. Após a escolha do doente em seguir o caminho do bem, os dois demônios derrotados tentavam se esconder - embaixo da cama, exatamente na parte inferior da gravura - do campo de visão das criaturas angélicas.

Considerações Finais

É interessante notar que a pobreza voluntária foi a última qualidade a ser exaltada e foi o último conselho dado ao enfermo antes do fim de sua vida terrena. Esta escolha narrativa é bastante relevante, pois ela se remete ao lugar de criação e de circulação do texto da *Arte de Bien Morir*. A maior parte dos pesquisadores concordam que o gênero da *Ars Moriendi* tem origem dominicana, pois o objetivo desta ordem era combater, inicialmente, as heresias – sobretudo, os cátaros - e propagar a fé católica em um novo cenário urbano. O estilo de vida mendicante era uma oposição ao mundo material e ao acúmulo de riquezas. O voto de pobreza era uma das características mais importantes e distintivas destes frades: o desejo de retornar à pobreza evangélica e à simplicidade dos apóstolos fez com que estes homens abdicassem do dinheiro e do luxo.

A cidade, especialmente, mostrava o mundo corrompido pelos desejos carnis e pelos bens temporais. Por isso, era necessário intervir e pregar pelo desapego dos bens materiais. Segundo Tomás de Aquino: “Da avareza procede uma dureza contrária à misericórdia, que impede o coração de se abrandar e de ter compaixão para com as riquezas e para socorrer os miseráveis”.²⁰ E o pecado da avareza não atingia apenas os mais abastados, mas também aos pobres que eram avaros de coração. Ao contrário, o homem deveria se lembrar de que o Cristo é o verdadeiro tesouro que é recebido por todo cristão durante o sacramento da Comunhão.

Como salienta Jérôme Baschet,²¹ na Idade Média, a *caritas* era muito mais que ofertar esmolas aos pobres. Ela era um atributo essencial do próprio Deus, como lembra a passagem de Jó: “Deus é caridade”²² e que era associada de maneira privilegiada ao Espírito Santo, que a difundia no coração dos cristãos.²³ Assim, a caridade era a virtude por excelência, pois ela consistia em amar a Deus e ao próximo, ao mesmo tempo em que se construía uma relação fraternal entre os homens. Esta virtude se opunha diretamente ao pecado da avareza:

²⁰ SANTO TOMÁS DE AQUINO. Op. Cit., p. 130.

²¹ BASCHET, Jérôme. *A Civilização Feudal*. São Paulo: Globo, 2006. p. 478.

²² I Jó 4, 16.

²³ Romanos 5,5.

Ela [a caridade] é uma efusão de amor espiritual que une o fiel a Deus, mas também os homens entre si, através de sua relação comum com Deus. O amor espiritual da caridade, oposto tanto ao amor carnal concupiscente quanto à avareza, é o laço fundamental que une os membros da cristandade, do mesmo modo, como dizem os exegetas, que o cimento junta as pedras do edifício eclesial.²⁴

Por fim, a principal mensagem extraída dos últimos capítulos da *Arte de Bien Morir* foi que apenas pelo arrependimento sincero e pela confissão, o homem poderia se salvar. Caso a lembrança da vida terrena e do desejo de viver e gozar dos bens materiais fossem mais fortes em seu coração, o fiel perderia definitivamente a chance de escapar da danação. Neste sentido, a pobreza voluntária era uma das atitudes recomendadas pela narrativa para aqueles que desejavam encontrar o repouso eterno: era preciso abondar as riquezas terrenas para alcançar as eternas no pós-morte.

²⁴ BASCHET, J. Op. Cit., p. 478.

IDENTIDADE ÉTNICA, PODER E HISTORICIDADE NA ESPANHA VISIGODA (SÉCULOS IV-VIII)

Patrick Zanon Guzzo (UFF)¹

O terreno do estudo do passado dos povos do continente europeu é campo de muitas disputas, condicionadas pelos mais diversos interesses ao longo da história. A produção historiográfica do período entre o fim do século XIX e meados do XX, não raramente, esteve vinculada a projetos políticos corroborando, ou desmantelando concepções do passado maquinadas conforme as convicções e anseios de classes, ou frações destas, prestando-se à produção de muitas “tradições inventadas”² a respeito deste tema.

Na etapa imperialista do Capitalismo, a História, enquanto Disciplina, esteve atrelada ao avanço das teorias científicas que se desenvolveram à sombra das interpretações do mundo pelo paradigma evolucionista, dando respaldo a conclusões sobre origens dos povos derivadas da *etnografia*. Neste campo da Antropologia, a ideia de *etnogênese* esteve a serviço de interesses nacionais, condicionando, portanto, o conhecimento científico às justificativas dos nacionalismos que se constituíram sob esta premissa étnica que, ao se estruturar, partia de vários aspectos como a linguística e a genética.³ As narrativas derivadas desta concepção do passado reforçaram ideias anacrônicas e anihistóricas de que os povos europeus teriam em suas estruturas sociais, bem como biológicas, características provenientes de seu pretense “passado germânico”.

O elemento étnico tornou-se justificativa para uma enorme demanda de ações políticas ao longo dos tempos, sendo estas baseadas em discussões referentes às origens e direitos de conquistas dos vários povos.⁴ A produção historiográfica nas nações

¹ Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense (PPGH-UFF) e vinculado aos laboratórios de pesquisa NIEP-Marx-Prék e *Translatio Studii*.

² Este conceito é aqui utilizado segundo o sentido que lhe foi conferido por Eric J. Hobsbawm e Terence Ranger, que o define da seguinte maneira: “Por tradições inventadas entende-se um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácitas ou abertamente aceitas; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica automaticamente: uma continuidade em relação ao passado. Aliás, sempre que possível tenta-se estabelecer continuidade com um passado histórico apropriado.” In: HOBBSAWM, Eric; RANGER, Terence (Org.). **A invenção das tradições**. São Paulo: Paz e Terra, 1984. p. 9.

³ Recorro novamente a Hobsbawm, que sobre o tema tece as seguintes considerações: “Os liames entre o racismo e o nacionalismo são óbvios. A língua e a “raça” eram facilmente confundidas como no caso de “arianos” e “semitas”, para indignação de estudiosos, escrupulosos como Max Muller, para quem a “raça”, um conceito genético, não podia ser inferida da língua, que não era herdada. Além disso, há uma evidente analogia entre a insistência dos racistas na pureza racial e nos horrores da miscigenação, e também a insistência de tantas formas de nacionalismo linguístico – a maioria, talvez – sobre a necessidade de purificar a língua nacional de elementos estrangeiros. No século XIX, os ingleses foram bastante excepcionais em exagerar suas origens híbridas (bretões, anglo-saxões, escandinavos, normandos, escoceses, irlandeses, etc.) e orgulhar-se da mistura filológica de sua língua. Contudo, o que trouxe a “raça” e a “nação” mais perto ainda foi a prática de usá-las como sinônimos possíveis, generalizando, de modo igualmente inexacto, o caráter “racial/nacional”, como era então a moda.” In: HOBBSAWM, Eric. **Nações e nacionalismo desde 1780**: programa, mito e realidade. São Paulo: Paz e Terra, 1991. p. 132.

⁴ Nos dias de hoje os grupos supremacistas brancos reivindicam suas supostas origens étnica “germânicas” como justificativa de suas teorias de superioridade racial, tal como aconteceu recentemente no caso de Charlottesville, nos EUA. Diante desta situação se faz necessário que os historiadores, em especial os medievalistas, desconstruam tais argumentações falaciosas promovendo a compreensão histórica dos processos de constituição destes povos, tal como tem acontecido, segundo a matéria intitulada *What to do*

envolvidas direta, ou indiretamente foi, por conta disso tudo, amplamente influenciada, e na mesma medida atuou como elemento de influência em tais processos políticos desde então.⁵

Mas, a historiografia mais recente aponta que a defesa da questão da etnogênese pelos ideólogos nacionalistas como uma justificativa para a existência dos Estados nacionais foi, e continua sendo, uma invenção política.⁶ Sendo assim, se faz necessário reavaliar que os processos históricos que se desencadearam a partir destes povos não obedecem aos modelos atribuídos pelas premissas manifestas neste discurso: entender processos tão complexos quanto a evolução de um povo como algo uno, sistemático e, principalmente, teleológico – como muitas vezes defenderam os partidários das ideias nacionalistas –, é incorrer no erro de produzir um discurso historiográfico sem a matéria-prima da própria história.⁷

Postas estas premissas, deve-se considerar, portanto, que o contexto histórico sobre o qual este trabalho versa é marcado por uma dinâmica que caracteriza a discussão sobre a questão étnica nos seguintes termos, segundo Alessandro Barbero:

A identidade étnica (...) era continuamente negociada e reconstruída, dependia dos vários deslocamentos dos grupos e a abordagem classificatória dos escritores romanos não deve induzir a pensar que se tratasse de grupos construídos de forma definitiva.⁸

No mais, o próprio conceito de “germano”, para além de Tácito, fora usado muito poucas vezes na documentação romana. “Godos”, “Francos” e muitas outras palavras foram empregadas nas fontes romanas para designar de forma genérica imensas coletividades que se organizavam de forma muito intrincada e praticamente inatingível pelos estudiosos até aqui. Deste modo, embora os avanços da Arqueologia – hoje desvencilhada da abordagem etnocêntrica de sua vertente pseudocientífica da *etnoarqueologia*⁹ –, sejam notáveis, tais dados levam à conclusão de que se deve desconsiderar qualquer indício de formação unilinear destes “povos germânicos”, que mais tarde adotaram estes termos como “etiquetas étnicas” na formação de seus *regna*.

when nazis are obsessed with your fild: How medieval historians can conter White supermacy, assinada por David M. Perry no site Pacific Standart. Um grupo de pesquisadores criou o coletivo “medievalists of color”, cujo intuito é o fomento do estudo das críticas às teorias raciais e aos estudos étnicos, de modo a propiciar um melhor entendimento das ideologias que sustentam e reproduzem as relações de poder no mundo. Cf. PERRY, David M., **What to do when nazis are obsessed with your fild: How medieval historians can conter White supermacy**. Pacific Standart. Disponível em: <<https://psmag.com/education/nazis-love-taylor-swift-and-also-the-crusades>>. Acesso em: 14. jan. 2017.

⁵ Para mais informações a respeito do tema consultar: WOOD, Ian. Barbarians, Historians, and the Construction of National Identities. *Journal of Late Antiquity*, Baltimore, v. 1, n. 1, p. 61-81, 2008.

⁶ GEARY, P. **O Mito das Nações**. São Paulo: Conrad, 2005. p. 27-55.

⁷ Sobre isso Hobsbawn faz uma consideração extremamente importante, que ajuda a entender o processo eminentemente contraditório de tentativa imposição e “naturalização” do passado enquanto projeto de poder: “O passado histórico no qual a nova tradição é inserida não precisa ser remoto nas brumas do tempo. (...) Contudo, na medida em que há referências a um passado histórico, as “tradições inventadas” caracterizam-se por estabelecer com ele uma continuidade bastante artificial.” In: HOBBSAWM, E.; RANGER, T. Op. Cit., p. 9-10.

⁸ BARBERO, Alessandro. **9 de agosto de 378: O dia dos bárbaros**. São Paulo: Estação Liberdade, 2010. p. 33-49, 53-71, p. 34.

⁹ GEARY, P. Op. Cit., p. 48-50.

Mas, enquanto não se pode obter dados mais concretos sobre a formação/evolução destes grupos, entendo, tal qual Santiago Castellanos, esta questão, com relação ao caso godo, sob a seguinte perspectiva:

Os godos eram, segundo a tradição acadêmica, um destes grupos populacionais, que estavam dotados de coesão interna e sentimento de pertença a um entorno suprafamiliar, *gentes*. Pode aqui recordar-se aquela citação de Virgílio, onde as *gentes* barbaras viriam a ser definidas como *uiriae linguis, habitu tam uesti et armi*, ‘distintas por suas várias línguas, por seus aspectos, por suas vestimentas e por suas armas’, em parte referenciada por Isidoro de Sevilha em pleno reino hispanovisigodo.¹⁰

Procurando, então, considerar o problema da etnicidade na sociedade visigoda, segundo a historicidade que lhe é própria, inicialmente se deve ter em vista a questão da “identidade”. Quer seja individualmente, ou coletivamente, este é um mecanismo cognitivo básico para os homens se entenderem enquanto tais, sendo ela a base para a “identidade social”, como defende o sociólogo Richard Jenkins.¹¹ A identidade, para se efetivar naqueles que a constroem, se vale de uma estratégia conceitual que se ampara em um artifício de oposição binária, processo segundo o qual pode-se distinguir os sujeitos por meio de comparações.

Os indivíduos e os grupos sociais, deste modo, não têm etnicidade, mas a produzem – e identificam-se –, de acordo com esta.¹² A identidade étnica, segundo Walter Pohl, deve ser entendida conforme a definição abaixo:

Identidade étnica denota uma relação recíproca entre uma pessoa e um grupo que é reproduzida através de declarações verbais ou simbólicas e atos de identificação e complementada por atribuições de alteridade. Identidade étnica é assim criada por identificações em série e tornam-se cotidianas de acordo com o padrão de discurso de etnicidade atual na respectiva sociedade. Essas identificações, e os marcadores simbólicos usados nelas, são considerados expressões de um ego interior (individualmente) e de uma comunidade natural (coletivamente). É essa crença na natureza arraigada da identidade étnica em uma pessoa que está no cerne do conceito.¹³

Como se pode notar, a crença da pertença à determinada filiação étnica se constrói em decorrência de uma série de atividades que reforçam esta identificação. Sendo assim, é importante ter em vista que a concepção da identidade étnica visigoda na Alta Idade

¹⁰ SANTIAGO CASTELLANOS, *Los Godos y La Cruz: Recaredo y la unidad de Spania*. Madrid: Alianza, 2007. p. 46.

¹¹ JENKINS, Richard. Rethinking Ethnicity. p. 13-46 *apud* POHL, W.; HEYDEMANN, G. **Strategies of identification. Ethnicity and Religion in Early Medieval Europe**. Turnhout: Brepols, 2013. p. 1

¹² POHL, Walter. Conceptions of Ethnicity in Early Medieval Studies. In: LITTLE Lester K.; ROSENWEIN Barbara H. (Ed.). **Debating the Middle Ages: Issues and Readings**. Malden: Blackwell Publishers, 1998. p. 2.

¹³ Idem.

Média não está vinculada às suas características de ordem essencial/natural, mas são uma determinação de cunho histórico-relacional. A reafirmação de suas características nestes termos são o terreno de constituição das premissas segundo as quais a classe aristocrática, em todas as suas configurações, se legitima enquanto tal, ao passo que se contrapõe às demais, tanto internamente quanto diante das outras *gens*.

Porém, deve-se ter em conta que tal empenho em buscar a identidade étnica nas sociedades da Alta Idade Média enfrenta uma série de complicações em termos histórico-metodológicos. As determinações dos padrões étnicos não se encontram explicitadas plenamente nas evidências materiais, de forma que não há possibilidades de encontrar comprovações da identidade étnica, bem como sua evolução, dada a parte subjetiva que a integra. Deste modo, recorro a mais uma das proposições de Walter Pohl ao referir-se aos estudos arqueológicos que buscam dados de natureza étnica das sociedades do alto medievo. A respeito deste tema, o autor faz a seguinte ponderação:

Muitos dos objetos encontrados por arqueólogos podem ser expressões diretas ou indiretas ou símbolos de identidade étnica – especialmente se eles foram deixados para trás em forma cerimonial (por exemplo, em enterros) – mas não há objeto ou grupo de objetos que é etnicamente inequívoco. Tanto quanto as muitas tentativas de listar características distintivas e etnicamente típicas têm mostrado, quase tudo pode ter ou perder o significado étnico. Somente um conjunto de objetos e hábitos pode servir de base para a interpretação étnica.¹⁴

Fogem, deste modo, ao entendimento dos que se debruçam sobre este tema, as reais apreensões dos indivíduos sobre a pertença, ou não, em seus vários níveis de identificação a determinado grupo. Mas como lembra Peter Geary: “A etnicidade não foi um fenômeno objetivo... Mas também não era inteiramente arbitrária.”¹⁵

Walter Pohl recomenda, ainda, cautela a respeito das identidades étnicas apreendidas por meio de possibilidades de reconhecimento de grupos familiares registrados por fontes escritas. Segundo o autor, a identificação de grupos étnicos não pode ser reduzida ao reconhecimento do uso de nomes que denotem laços étnicos, dado que, sob contextos diferentes, *gentes* diferentes podem ter usado a mesma denominação.¹⁶ As especificidades do estudo da identidade étnica, portanto, devem ser consideradas em suas sutilezas, sendo este empreendimento algo complexo, de modo que não possa ser balizado por apreensões e concepções anihistóricas e anacrônicas.¹⁷

Considerando as definições e precauções sobre a questão da identidade étnica colocadas até aqui, procurar-se-á apreciar o tema, a partir de então, por meio da análise da historicidade da concepção da *gens Gothorum*, segundo Isidoro de Sevilha. Para tanto, é necessário avaliar as questões que afetam sua visão sobre este tema, tais como posição

¹⁴ Ibidem. p. 21.

¹⁵ GEARY, P. Ethnic identity as a situational construct in the Early Middle Ages. **Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien**, v. 113, 1983. p. 15-26.

¹⁶ POHL, W. Op. Cit., p. 21.

¹⁷ As contribuições de Izabel Velásquez vão de encontro às visões ideológicas e teleológicas, por exemplo, de que as monarquias teriam representado as origens da nação espanhola. Cf. SORIANO Izabel Velázquez. Pro patriae gentisque Gothorum statv (4th Council of Toledo, Canon 75, a. 633). In: GOETZ, H.-W.; JARNUT, J.; POHL, W. (Dir.). **Regna and Gentes. The Relationship between Late Antique and Early Medieval Peoples and Kingdoms in the Transformation of the Roman World**. Leiden: Brill, 2003. p. 161-217.

social, condição econômica e filiação religiosa. São estas as plataformas segundo as quais o religioso forja seu olhar sobre os godos.

Isidoro era um homem imerso no mundo aristocrático religioso. Filho de Severiano e Teodora, membros da aristocracia hispano romana,¹⁸ teve como seu antecessor direto na Sé Metropolitana de Sevilha, seu irmão Leandro, enquanto que seu irmão mais novo Fulgêncio presidia o Bispado de Astigi. Já sobre sua irmã Florentina, que era freira, há notícias de que ela administrava mais de quarenta conventos, estando a seus serviços aproximadamente mil religiosos. Sendo assim, a concepção do mundo pelos olhos de Isidoro de Sevilha não poderia se afastar desta realidade aristocrático-religiosa, que desde o seu nascimento foram os seus referenciais.¹⁹

Membro de uma família poderosa da aristocracia hispânica, e sendo bispo de Sevilha, uma das cidades mais importantes do Reino, Isidoro, ao conceber os godos em sua etnicidade, o faz em consonância com as autoridades da política vigente da época. Desde o Concílio III de Toledo, a ideia de *gens Gothorum*, segundo a definição de Teillet, poderia ser entendida como sendo “uma comunidade nascida da conversão religiosa ou, em outras palavras, a partir de unidade religiosa e, portanto, refere-se assim tanto a hispano-romanos como aos godos e sob um único nome, *Gothi*.”²⁰

Porém, Izabel Velázquez Soriano acredita que este conceito “representa aqui um grupo humano que, liderado por seu rei, converteu-se ao catolicismo.”²¹ No mais, a autora enfatiza que no Concílio a expressão *gens Gothorum* é majoritariamente usada pelo rei em suas intervenções, e em sua utilização o monarca frequentemente refere-se ao seu povo que abjurou a fé ariana. O rei, na ocasião, junto dos membros das aristocracias religiosa e laica, representava a totalidade do povo visigodo, sendo estes caracterizados por Leandro de Sevilha como detentores de coragem e virtude que está associada aos godos desde os tempos de César.²² Isidoro, em consonância com esta atribuição da virtude da coragem dos *Gothi*, em sua *Historia Gothorum* enfatiza este aspecto ao referir-se às “grandezas de seus combates” no passado nos tempos do império.²³

Outro aspecto a ser considerado com relação à questão da identidade étnica segundo o pensamento de Isidoro de Sevilha, no que tange aos elementos de autorreferenciação visigoda, é a concepção da *gens Gothorum* em relação a outras *gentes*. Simon Harison,²⁴ ao propor a discussão sobre o problema da identidade, informa que a questão da etnicidade e da “nacionalidade” na Alta Idade Média deve ser considerada a partir de uma perspectiva relacional. Desta forma, estes conceitos devem ser tomados não como noções de diferenciação, ou de percepções diferentes, mas sim de semelhanças disfarçadas, ou negadas. Segundo tal modelo explicativo, “um grupo étnico ou nação representa a si mesmo não simplesmente como distinto dos demais, mas com distinções em comum e formas bastante específicas de identificação com esses outros”.²⁵

¹⁸ THROOP, Priscilla. **Isidore of Seville's Etymologies: Complete English Translation**. Vermont: Medieval MS, 2005. p. xi.

¹⁹ NEW ADVENT. ST. ISIDORE OF SEVILHE. Disponível em: <<http://www.newadvent.org/cathen/08186a.htm>>. Acesso em: 14 set. 2015.

²⁰ SORIANO, I. V. Op. Cit., p. 168.

²¹ Idem.

²² Idem.

²³ ISIDORO DE SEVILHA. **Historia Gothorum**. Edição bilíngue latim-espanhol. Tradução e edição crítica Cristóbal Rodríguez Alonso. Léon: Centro de Estudios “San Isidoro”, 1975.

²⁴ HARISON, Simon. Cultural Difference as Denied Resemblance: Reconsidering Nationalism and Ethnicity. **Comparative Studies in Society and History**, Cambridge, v. 45, n. 2, p. 343-361, 2003.

²⁵ Ibidem. p. 345.

Sob esta perspectiva, Isidoro não considera os *Gothi* como uma entidade social destacada do contexto das demais *gens*, de modo que em suas obras sempre há menções, ainda que breves, dos processos políticos em que se envolvem as outras nações. Seu olhar para este contexto é marcado pela ideia de que existe um “mundo de *gentes*”, tal como definem Walter Pohl e Philipp Dörler.²⁶ Ainda sobre esta questão, estes autores propõem uma interpretação muito interessante sobre os conceitos aqui utilizados. Segundo estes autores, “o termo ‘etnia’ não indica uma origem comum real. Além disso, a etnia não denota um modo particularmente bárbaro de identificação em comparação com formas mais universais romanas e cristãs de comunidade”.²⁷

No contexto do Concílio IV de Toledo, presidido por Isidoro de Sevilha em 633, se percebe o que Izabel Velásquez chama de “definição de poder”, uma vez que pela primeira vez se pode notar uma correlação clara entre *gens*, *patria* e *rex*, e, portanto, as qualidades que um rei deve ter e os deveres a cumprir.²⁸ Nas atas deste Concílio se encontra o extenso Cânon LXXV, provavelmente de autoria isidoriana,²⁹ cujo tema era a “admoestação ao povo” para que não pequem contra os reis. Em seu intento maior, este Cânon busca, segundo os conciliares, fortalecer o poder dos reis e estabilizar o povo dos godos.³⁰ Por meio desta deliberação, as autoridades que conduzem o concílio advertem aqueles que prometem fidelidade por juramento ao rei, mas cometem traições. Os bispos, aristocratas e o rei entendem que no coração destes traidores abriga a impiedade da infidelidade pois, com palavras que aparentam fé, juram aos reis e depois faltam com a confiança prometida. E ao apontarem estes traidores como pessoas não tementes a Deus, indicam que o juramento feito aos monarcas estende-se também a Ele.³¹ A menção dos versículos bíblico “não toqueis em meu ungido”³² e “Quem estenderá a mão contra o ungido do Senhor será inocente?”³³ podem ser apontados como referências à realização, já neste momento, dos ritos de unção régia que, segundo Idelfonso de Toledo, indicava nos monarcas, a exemplo dos sacerdotes, uma “unção mística pela qual se figurava o futuro Cristo, Rei e Sacerdote”.³⁴

A constituição do projeto político de *Patria* e *gens*, segundo a perspectiva defendida por Isidoro, como se pode perceber, se arquitetava sobre as bases do poder régio, da aristocracia visigoda e da Igreja. Assim, ao imaginar a realidade social peninsular como um “mundo de *gens*”, como mencionado acima, o religioso, em sua obra e atuação política, entendem *gens Gothorum* como sendo um grupo em especial no mosaico étnico que era a realidade social ibérica.

²⁶ POHL, Walter; DÖRLER, Philip. Isidore and the gens Gothorum. In: **Antiquité Tardive 23: Isidore de Séville et son temps**. 2015, p. 134. Disponível em: <<https://doi.org/10.1484/J.AT.5.109374>>. Acesso em: 14 set. 2015.

²⁷ Ibidem. p. 134.

²⁸ SORIANO, I. V. Op. Cit., p. 196.

²⁹ VIVES, José et al (Ed.). **ConcÍlios VisigÓticos e Hispano-Romanos**. Barcelona-Madrid: CSIC, 1963. p. 217-222.

³⁰ “*pro robore nostrorum regum et stabilitate gentis Gothorum*” In: Ibidem. p. 217.

³¹ Ibidem. p. 217.

³² Esta frase aparece em dois momentos do Antigo Testamento: I Crônicas 16.22 e no Salmo 105.15, porém o Cânon não indica qual delas seria a referenciada. Cf. BÍBLIA SAGRADA. Tradução Dom Estêvão Bettencourt. São Paulo: Paulinas, 2009.

³³ I Samuel 26, 9. In: Ibidem, 2009.

³⁴ Ild., De Cog. Bap., 123: “*Sacerdotibus autem et Regibus erat haec mystica unctio tantum, qua Christus Rex et Sacerdos futurus figurabatur*” In: Ild., De Cog. Bap. ILDEPHONSUS TOLETANUS EPISCOPUS. *De Cognitione Baptismi*. In: CAMPOS, J.; BLANCO, V. (Ed.). **Santos Padres Españoles I. San Ildefonso de Toledo**. Madrid: BAC, 1971.

Nestes termos, a sua ideia de etnicidade, constituída por meio de uma visão amplamente influenciada pelas premissas religiosas, estava a serviço da constituição de um núcleo social que garantisse a manutenção e reprodução do poder. Os reis, a partir de então, seriam eleitos pelos membros da aristocracia visigoda e pelo alto clero da Igreja. E mais tarde, em uma nova reunião conciliar, estas mesmas elites decidirão que tais monarcas seriam exclusivamente escolhidos entre os indivíduos de etnia visigoda.³⁵ Portanto, estas facções constituintes da recém-estruturada classe dominante terão, juntas, como premissas do seu desenvolvimento, um sistema que, tal qual afirma Izabel Soriano Velázquez, terá como objetivo garantir a harmonia social, impedindo a desunião da *Patria*, e *gens*, como resultado da ambição e violência.³⁶

A vinculação das duas ideias, portanto, se constitui claramente neste momento da história. A associação mútua entre *Patria*, e *gens*, que se projetaram teoricamente no pensamento aristocrático-religioso de Isidoro e de seus confrades, se efetiva na estruturação burocrática do exercício do poder por meio dos Concílio III e IV de Toledo. Desta confluência de acontecimentos emerge o novo Estado visigodo do *regnum* toledano. Um constructo político social erigido sob os preceitos do catolicismo romano e das tradições germânicas características do exercício do poder secular. Este se construirá, portanto, no âmbito das relações entre as facções de sua classe dominante, estando a noção de etnicidade submetida aos condicionantes derivados da dinâmica relacionais entre estes grupos, passando estes a valer por sobre o conjunto da população.

Considerada nestes termos, a identidade étnica visigoda, além de assumir outros papéis subjetivos que fogem ao alcance dos que se debruçam sobre esta questão, irá se prestar a consolidar as instituições derivadas das relações intraclassistas aristocráticas. Sob esta premissa se entende, por exemplo, que a adoção de práticas jurídicas romanas,³⁷ bem como a apropriação de sinais de distinção régia provindos dos ritos imperiais de tradição cristã,³⁸ como o uso de coroas,³⁹ ou o uso de insígnias e símbolos que se alteram ao longo do tempo, em conformidade com o convívio com a aristocracia de origem hispano romana,⁴⁰ além do óbvio processo de aculturação que apontam, ganham um sentido histórico mais apurado se considerados pelo prisma da constituição da etnicidade e da identidade cultural visigoda.

Mais do que procurar entender, ou aferir os níveis de “goticidade”, ou “romanidade” da sociedade visigótica, é necessário buscar as razões desta integração a partir de Recaredo, cujo objetivo fora instituir as bases do poder aristocrático sob o trinômio Igreja/aristocracia/realidade do estado toledano.

³⁵ Cãnon III do Concílio de Toledo V. In: VIVES, J. Op. Cit., p. 228.

³⁶ SORIANO, I. V. Op. Cit., p. 200.

³⁷ ZEUMER, Karl. **Historia de la legislación visigoda**. Barcelona: Universidad de Barcelona, Facultad de Derecho, 1944.

³⁸ MORENO, Luiz A. Garcia. **Historia de España Visigoda**. Madrid: Cátedra, S.A., 1998. p. 120.

³⁹ GÓMEZ, José Antonio Molina. Las coronas de donación regia del tesoro de guarrazar: la religiosidad en la monarquía visigoda y el uso de modelos bizantinos. **Sacralidad y Arqueología, Antig. Crist.** Murcia, n. 21, p. 459-472, 2004.

⁴⁰ PORTOCARRERO, Gustavo. Fivelas de cinturões visigóticos da coleção estrada (séc. V-VIII): formas e simbolismos identitários, sócio económicos e funerários. In: JORNADAS INTERNACIONAIS DO MUSEU IBÉRICO DE ARQUEOLOGIA E ARTE, 2; 3, 2011, Abrantes. **Actas...** Abrantes: MIAA, 2011. p. 47-52. Disponível em: <[http://repositorio.ul.pt/bitstream/10451/20684/2/ULFBA_AG_5_1104\(2013\)_1GustavoPortoCarrero.pdf](http://repositorio.ul.pt/bitstream/10451/20684/2/ULFBA_AG_5_1104(2013)_1GustavoPortoCarrero.pdf)>. Acesso em: 13 ago. 2016.

O ASPECTO TRANSCENDENTAL DA VERDADE NA FILOSOFIA DE TOMÁS DE AQUINO

Paulo Marins Gomes (UFPR)

Jan Aertsen defende a ideia de que a filosofia medieval pode ser considerada como um modo de pensamento transcendental.¹ Este modo de pensamento é tipicamente medieval, surgido no século XIII, mas suas raízes remontam a Aristóteles. O estagirita demonstrou, na obra *Metafísica*, que todos os conteúdos do nosso pensamento podem ser reduzidos a dois conceitos: “ente” e “uno”. Os filósofos escolásticos adotaram esta ideia, mas também foram mais além. Enquanto Aristóteles chegou a estes dois conceitos a partir da redução dos conceitos mais complexos, os filósofos cristãos consideraram o ente de acordo com sua origem no “ser primeiro, verdadeiro e bom”. E assim, mais dois termos foram acrescentados aos transcendentais: “verdade” e bem”.

Entretanto, é interessante observar que a introdução da verdade entre os transcendentais resulta em um desacordo com o pensamento aristotélico e uma inclinação ao neoplatonismo. Isso porque Aristóteles afirma, também na *Metafísica*, que “falsidade e verdade não estão nas coisas - o bom, por exemplo, sendo verdadeiro e o mal, falso - mas no pensamento.”²

Isso nos leva ao complexo contexto filosófico em que estava inserido Tomás de Aquino. Segundo Van de Wiele, havia duas tendências diferentes na concepção da verdade, uma aristotélica e outra neoplatônica. Para a primeira a verdade era lógica, enquanto que para a segunda a verdade era ontológica.³ Ambas as tradições tiveram profunda influência no pensamento de Tomás de Aquino, e a solução que ele encontrou para lidar com este problema foi a conciliação, ao invés de optar por uma ou outra.

A mais completa exposição de Tomás de Aquino sobre os transcendentais encontra-se nas Questões Disputadas Sobre a Verdade (*De Veritate*), e data do período de regência na universidade de Paris, entre 1256 e 1259, quando participou de várias Questões Disputadas, um método de debate medieval no qual o mestre respondia a diversos argumentos contra ou a favor de uma tese proposta inicialmente e apresentava uma solução final confirmando ou corrigindo a tese inicial. As diversas disputas conduzidas por Tomás foram compiladas em um conjunto que recebeu o nome do título da primeira delas: Questões Disputadas Acerca da Verdade (*De Veritate*).

Em *De Veritate* a primeira questão levantada é “o que é a verdade?”. A tese proposta é a de que “o verdadeiro é totalmente idêntico ao ente” e sete argumentos são enumerados a favor, incluindo citações de Agostinho, Boécio e Aristóteles. Em sua resposta, Tomás parte do princípio que todas as demonstrações⁴ precisam partir do ente, pois este é o conceito mais fundamental de todos e o mais evidente.⁵ Segundo ele, se não houvesse um princípio evidente à inteligência, nosso questionamento seria uma

¹ AERTSEN, Jan. **Medieval Philosophy and the transcendentals**: The case of Thomas Aquinas. Leiden, New York, Köln: Brill, 1996. p. 30.

² ARISTÓTELES. **Metafísica**. São Paulo: Edipro, 2012. p. 287.

³ VAN DE WIELE, Jozef. Le problème de la vérité ontologique dans la philosophie de saint Thomas. **Revue Philosophique de Louvain**. Troisième série, tome 52, n. 36, 1954. p. 543.

⁴ Tomás utiliza “demonstração” no sentido Aristotélico mesmo do termo. Ou seja, a demonstração é essencialmente um silogismo.

⁵ TOMÁS DE AQUINO. Questões disputadas acerca da verdade. In: Lauand, J. L.; Sproviero, M. B. **Verdade e Conhecimento**. Tradução, estudos introdutórios e notas. São Paulo: Martins Fontes, 2013. p. 145.

regressão ao infinito, e jamais seriam possíveis a ciência e o conhecimento das coisas. Portanto, Tomás de Aquino segue o mesmo caminho de Avicena, sustentando a tese segundo a qual “todos os outros conceitos da inteligência se obtêm por acréscimo ao ente”.⁶

Entretanto, não é possível acrescentar ao ente nada estranho a si, pois tudo o que existe é ente. Como é demonstrado por Aristóteles, o ente não pode ser um gênero e, portanto, não se lhe pode acrescentar diferenças específicas ou acidentes. A única forma de se acrescentar algo ao ente é afirmando algum modo do mesmo que não é expresso pelo termo “ente”. Tomás prossegue afirmando que existem apenas duas formas em que isso pode ser feito: (1) demonstrando um modo especial do ente, e (2) demonstrando um modo do ente que é comum a todos os entes.

A primeira forma (1. modo especial) refere-se às dez categorias de Aristóteles: substância, quantidade, qualidade, relação, lugar, tempo, posição, posse, ação e paixão.⁷ As categorias, tal como entende Aquino, são modos do ente, diferentes graus do ente, que dão origem à grande diversidade de gêneros de coisas. Elas não acrescentam nada estranho ao ente, mas apenas especificam um modo do mesmo.

A segunda forma (2. modo comum a todos os entes) refere-se aos transcendentais: predicados que podem ser aplicados a todo e qualquer ente, e por isso transcendem às 10 categorias. São cinco os transcendentais reconhecidos por Aquino: Coisa (*res*), Uno (*unum*), Algo (*aliquid*), Bem (*bonum*) e Verdadeiro (*verum*).⁸ A filosofia dos transcendentais é uma marca da filosofia medieval. Mas não podemos entendê-los no sentido que foi desenvolvido por Kant, pois na Idade Média os transcendentais referiam-se não ao modo da nossa cognição dos objetos, mas a propriedades reais do Ser.⁹ Os transcendentais não estão acima do ente, mas apenas expressam características do ente que não são expressas pelo termo “ente”. São termos que possuem a mesma extensão, mas significados diferentes.

São diversos os modos como os transcendentais se aplicam ao ente. Tomás demonstra cada um da seguinte forma: algo pode ser dito de todo ente considerado em si mesmo. De forma positiva apenas a essência pode ser dita de todo ente e, portanto, do ato de ser em si alguma coisa se aplica a todo ente o transcendental *Res* (coisa). Negativamente, pode-se dizer que todo ente é indiviso, e disso se reconhece o transcendental Uno. Mas também algo pode ser dito de todo ente em relação a alguma outra coisa. E isso também pode ocorrer de dois modos. Conforme a distinção de uma coisa da outra, pode-se dizer que todo ente é algo, enquanto diferente de todas as outras coisas. Por isso o Algo (*aliquid*) se aplica como transcendental. O outro modo é conforme a concordância de um ente com outro. Neste caso, só há um ente capaz de estabelecer concordância com todos os demais entes. Esta é a alma, que segundo Tomás (citando Aristóteles) “em certo sentido é tudo”. A alma, dotada de uma faculdade cognoscitiva e outra tendencial é capaz de concordar com todo e qualquer ente de duas formas. A concordância do ente com a faculdade tendencial (*appetitiva*) é chamada de Bem,

⁶ TOMÁS DE AQUINO. Op. Cit.

⁷ ARISTÓTELES. **Tratados de Lógica (Órganon) I**. Madrid: Gredos, 1982. p. 33.

⁸ Importante explicar que estamos seguindo o raciocínio de Aquino tal como expresso em *De Veritate*. É sabido que ele reconhece também o Ser como transcendental, embora este não seja citado aqui (talvez por ser o mais genérico de todos e, portanto, estar em um nível distinto) e também o Belo. Mas este último é controverso, e Tomás de Aquino talvez ainda não tivesse um posicionamento sobre ele na época das Questões Disputadas.

⁹ AERTSEN, J. Op. Cit., p. 21.

enquanto que a concordância do ente com a inteligência recebe o termo Verdadeiro.

Assim chegamos à verdade enquanto transcendental. Este conceito de verdade expressa a relação que o ente possui com a inteligência. Portanto, o verdadeiro não é “*totalmente* idêntico ao ente”, como colocava a tese inicial em *De Veritate*. A resposta de Tomás demonstra que embora o verdadeiro seja convertível com o ente, ele expressa um conceito que o termo “ente” não expressa, pois o “verdadeiro” designa o próprio ente enquanto inteligido.

Mas isto levanta uma objeção: Se o ente é verdadeiro na medida em que é inteligido, então não seriam verdadeiras as coisas desconhecidas por nós? Afinal, utilizando a expressão de Agostinho, se a verdade dependesse do nosso conhecimento então não seriam verdadeiras “as mais ocultas pedras nas vísceras da terra”.¹⁰

A princípio, esta objeção pareceria indicar uma falha na definição, mas para entendermos a solução deste problema é preciso termos em mente o contexto geral do pensamento de Tomás, especialmente sua cosmologia. Temos que lembrar de que Tomás de Aquino tem provada a existência de Deus. (E aqui o argumento é ainda filosófico e não teológico, visto que Tomás prova com argumentos racionais a existência de Deus. Se a prova é válida ou não, isto é uma questão a ser discutida ainda dentro do campo da filosofia.)¹¹ E por isso, o mundo não é conhecido apenas pelo intelecto humano, mas também (e principalmente) pelo intelecto divino. É pelo intelecto divino que todas as coisas existem, e por isso elas não dependem do conhecimento humano.

Então, assim chegamos a perceber que no pensamento tomista há dois polos inteligentes: De um lado há Deus, a causa eficiente de todas as coisas, que as cria pelo seu intelecto; e de outro lado há o homem, que inteligem a criação.

É importante salientar que são duas formas diferentes de conhecer. Enquanto o conhecimento que Deus tem dos entes é prático, o conhecimento humano é teórico. O primeiro cria as coisas e por isso é a própria medida delas. O segundo recebe as coisas e por isso elas constituem a sua medida. Mas a afinidade entre o intelecto de Deus e o intelecto humano gera um efeito que é fundamental para o desenvolvimento da filosofia tomista: a convicção de que tudo é inteligível ao ser humano. Para Tomás de Aquino, não é possível existir um ente que não possa ser concebido pela mente humana:

nada existe que não possa ser apreendido, em ato, pela mente divina, e em potencia pelo intelecto humano, visto que o intelecto agente [Deus] se define como aquele que pode fazer tudo, e o intelecto possível [humano] se define como aquele que é passível de tornar-se qualquer coisa.¹²

¹⁰ TOMÁS DE AQUINO, Op. Cit., p. 159.

¹¹ MCINERNEY, Ralph; O'CALLAGHAN, John. Saint Thomas Aquinas. **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, summer 2018. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/aquinas/>>.: “*The first and major formal difference between philosophy and theology is found in their principles, that is, starting points. The presuppositions of the philosopher, that to which his discussions and arguments are ultimately driven back, are in the public domain, as it were. They are things that everyone in principle can know upon reflection; they are where disagreement between us must come to an end. These principles are not themselves the products of deductive proof—which does not of course mean that they are immune to rational analysis and inquiry—and thus they are said to be known by themselves (per se, as opposed to per alia).*”

¹² TOMÁS DE AQUINO. Op. Cit., p. 165.

Na concepção tomista, há uma relação de proporcionalidade entre o mundo criado e a inteligência humana. Jean Lauand esclarece: "As coisas enquanto pensadas por Deus não são dotadas apenas de sua essência (como que 'exclusivamente para si mesmas'), mas, enquanto pensadas por Deus, detêm também um ser 'para nós'".¹³

Mas o universo não é apenas inteligível, como também "almeja" ser inteligido. Pois, já que o fim último de cada coisa é dado pelo seu autor, e o primeiro autor e causa motora do universo é uma inteligência (Deus), então fim supremo do universo é o bem da inteligência. E o bem da inteligência, ou seja, para onde tende a inteligência é a verdade. Por isso Tomás conclui: "Consequentemente, a verdade será o fim último de todo o universo, e a grande preocupação primária da sabedoria consistirá no estudo desta verdade."¹⁴ Este argumento é apresentado na introdução à Suma Contra os Gentios.

Isto leva a uma segunda pergunta: Onde então reside a verdade, no objeto ou no intelecto? O conceito de verdade como transcendental nos deixa a impressão de que a verdade está nas coisas, já que os transcendentais indicam características próprias do ente em si. Por outro lado, a verdade apresentada enquanto o bem do intelecto faz parecer óbvio que seu lugar é o intelecto!

Antes de respondermos a esta questão é preciso saber que Tomás de Aquino reconhece que há três formas de definir a verdade. A primeira baseia-se no que precede a noção de verdade. Nesta forma se enquadra a definição de Agostinho: "o verdadeiro é aquilo que é", que deve referir-se ao fundamento da verdade na realidade. Aquino interpreta esta definição assumindo que o "é" indica não o ato de ser, mas sim a cópula verbal. Assim o verdadeiro é aquilo que é realmente conforme o que se afirma.

A segunda forma de definir a verdade é a mais própria, porque se baseia naquilo em que formalmente se realiza a noção de verdadeiro. E aqui Tomás se apropria da célebre definição do filósofo judeu Ysaac: "a verdade é a adequação da coisa e do intelecto".

Por fim, uma terceira forma de definir a verdade baseia-se no efeito consequente da verdade. Esta é a verdade da proposição, exemplificada pela definição de Hilário: "o verdadeiro é declarativo e manifestativo do ser".

Nisto se pode observar uma das principais características de Tomás de Aquino: seu constante esforço por levar em consideração as diferentes contribuições da tradição filosófica, buscando conciliar as diferentes perspectivas, mas sem prejuízo de sua própria busca pela verdade.

O segundo artigo em *De Veritate* inquirere se a verdade encontra-se antes¹⁵ no intelecto do que nas coisas. A tese à qual Tomás irá responder é a de que não, ou seja, de que a verdade se encontra antes nas coisas. Para responder a esta questão Tomás utiliza o exemplo do alimento, do qual se diz que é saudável, quando na verdade apenas um animal é que pode ter saúde. O alimento pode ser dito saudável por ser causa da saúde no animal. Paralelamente, as coisas podem ser ditas verdadeiras por serem a causa da

¹³ LAUAND, L. J.; Verdade como ser-pensado. In: Lauand, J. L.; Sproviero, M. B. **Verdade e Conhecimento**. Tradução, estudos introdutórios e notas. São Paulo: Martins Fontes, 2013. p. 28.

¹⁴ TOMÁS DE AQUINO. *Súmula Contra os Gentios* (Fragmento). In: TOMÁS DE AQUINO. São Paulo: Nova Cultural, 2004. (Coleção "Os Pensadores"). p. 130.

¹⁵ O termo latino "*principalis*" é traduzido em algumas edições como "antes" e em outras edições como "principalmente". Este último termo está ligado à etimologia do termo latino, entretanto, o seu uso atual difere um pouco da sua raiz, pois "*principalis*" denota o que vem primeiro, por isso a outra tradução expressa melhor o sentido da frase.

verdade no intelecto. Portanto, a verdade reside primeiramente no intelecto, pois é nele que se encontra primeiramente a noção completa de verdade. O argumento é apoiado também pela autoridade de Aristóteles, o qual afirma que “o bem e o mal são nas coisas, o verdadeiro e o falso porém na mente”.¹⁶ Mesmo assim, as coisas podem ser ditas verdadeiras devido à adequação ao intelecto, assim como o alimento se diz saudável devido à saúde que ele proporciona ao animal.

Étienne Gilson resume bem o efeito destes dois diferentes olhares sobre a verdade:

Portanto, no pensamento é onde reside a verdade propriamente dita. Em outros termos, os pensamentos são verdadeiros, e não as coisas. Por outro lado, se se contempla a relação de pensamento com as coisas desde o ponto de vista de seu fundamento, será necessário dizer que a verdade se encontra nas coisas, mais do que o pensamento.¹⁷

Conclui-se que a verdade reside propriamente no intelecto, mas fundamenta-se na realidade (res). E devido a este fundamento na realidade pode-se dizer que as coisas são verdadeiras. Assim temos a verdade propriamente dita, que está no intelecto, e a verdade enquanto transcendental, que está nas coisas.

¹⁶ TOMÁS DE AQUINO, *Questões disputadas acerca...* Op. Cit., p. 161.

¹⁷ GILSON, ÉTIENNE. *El tomismo*. Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino. Buenos Aires: Desclée, 1951. p. 329: “Por tanto en el pensamiento es donde reside la verdad propiamente dicha. En otros términos, los pensamientos son verdaderos, y no las cosas. Por lo contrario, si se contempla la relación de pensamiento con las cosas desde el punto de vista de su fundamento, habrá de decirse que la verdad se halla en las cosas, más bien que en el pensamiento.”

JUDEUS: UMA REFLEXÃO A PARTIR DO *FUERO REAL*

Rayane Araujo Lopes (PEM/UERJ)

Introdução

Ao longo da Idade Média, alguns grupos que constituíam essa sociedade foram marcados pela discriminação e excluídos do corpo social. Isso acontece com mais intensidade a partir do século XII, principalmente após a reforma eclesiástica que fomentou discursos teológicos disciplinadores em relação a esses grupos.

Os judeus fizeram parte da minoria constituída na sociedade medieval, antes excluídos devido suas diferenças em relação a suas crenças e sua forma de viver. Após o Concílio Lateranense (1215) uma série de práticas de intolerância contra os judeus perpetuaram-se na sociedade.

Em uma análise do *Fuero Real*, pode-se entender como os judeus eram vistos pelos monarcas castelhanos e a forma como se davam as relações entre cristãos e judeus naquela sociedade. Apesar de um discurso estigmatizador, há nas leis castelhanas elementos que caracterizam um certa tolerância em relação às comunidades judaicas devido à importância que possuíam na corte afonsina.

Os judeus: um breve histórico

No império Romano não há evidências de um sentimento antissemita para com as comunidades judaicas. Os judeus tinham liberdade de praticar sua religião sem serem hostilizados, por meio de pagamentos que assegurassem alguns privilégios. Desde o nascimento do cristianismo o receio por parte da igreja de que as pessoas estivessem convertendo-se ao judaísmo, estabeleceu conflitos entre as duas religiões durante o Império Romano. Richards aponta o proselitismo e o exclusivismo, identificados nos discursos de Tácito, como característicos dos judeus e que os diferenciavam mais ainda do restante da sociedade.¹

A partir do momento em que o cristianismo se tornou a “religião oficial” do Império Romano, a relação entre os judeus e a sociedade cristã, alteou-se. Algumas leis e depois concílios declaravam que os judeus não poderiam exercer funções públicas ou se relacionar em ato de matrimônio com cristãos. No concílio de Orléans (538), isso fica bem claro com decretos que estabeleciam regras de convivência entre judeus e cristãos e a proibição do proselitismo judaico.²

Agostinho considerava em seus preceitos a importância dos judeus como testemunhas dos feitos de Cristo, já que ele fora prometido aos judeus que o recusaram por não acreditarem em suas palavras. No entanto a conversão dos judeus era algo significativo nos fundamentos de Agostinho, pois através desse acontecimento se daria o marco do milênio.³

Feldman assinala nos discursos de Agostinho que:

¹ RICHARDS, Jeffrey. **Sexo, desvios e danação**: as minorias na Idade Média. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993. p. 95.

² Ibidem. p. 96.

³ Ibidem. p. 99.

São uma espécie de “testemunha das Escrituras”, e Agostinho considera-os como se fossem um “bibliotecário-escravo”. A sua desgraça e dispersão são parte do testemunho. Alguns analistas denominam esta condição como “povo testemunha”, e tal postura explica a sobrevivência judaica e sua tolerância no seio da Cristandade, sob um status de inferioridade.⁴

No século IV já havia leis nos impérios de Teodósio e Justiniano, que limitavam funções dos judeus em alguns setores da sociedade. Logo, a Reforma Gregoriana, como meio de afirmar os princípios da doutrina cristã, vai estabelecer preceitos que limitaram ainda a convivência dos grupos judaicos na sociedade medieval. Os *Concilios Lateranenses*, realizado entre os séc. XII e XIII, também estabeleceram mais restrições em relação a esse povo.

A partir dos discursos teológicos é possível ter possíveis interpretações da origem dos judeus na Península Ibérica. Feldman informa que há tradições que tratam da presença dos judeus na região desde o período do cativo na Babilônia quando os mesmos foram exilados no império de “Nabucodonosor”. Há também outra possibilidade, que seria a de que a partir da queda do Império Romano, os judeus teriam se refugiado.⁵ No entanto esse discurso em relação à origem dos grupos judaicos ultrapassa uma questão de temporalidade, e segundo Silveira, parte de um fator cultural, pois essa concepção está diretamente ligada à interpretação de que os judeus que descendem dos grupos judaicos que chegaram à época do cativo da Babilônia não seriam culpados pela morte de Cristo, no entanto os judeus que chegaram na época do império já estariam ligados a morte de Jesus.⁶

No reino visigodo, os embates em relação aos judeus foram constantes, o que levou a intensificação das tentativas de conversão dos grupos judaicos. Como meio de consolidar seu poder, o reino visigodo promoveu a substituição do arianismo pelo cristianismo, contribuindo pela reafirmação de um único discurso teológico cristão, onde os judeus, que já não gozavam de uma condição favorável na sociedade, passaram a ocupar uma situação de maior inferioridade.

A permanência dos judeus na Península foi cercada por momentos conflituosos. No entanto, em territórios ocupados por muçulmanos, segundo Silveira, eles eram tolerados e “ocupavam importantes funções sociais” que podem ser explicadas pela semelhança existente entre as práticas e rituais de ambas as religiões.⁷ Esta situação foi alterada no momento em que os cristãos iniciaram as tentativas de reconquista nos territórios peninsulares. Para Feldman, no momento em que os muçulmanos de origem norte africana, conhecidos por mouros, ocuparam os territórios peninsulares, a partir de um pedido de ajuda dos muçulmanos da Península, para combater os cristãos, instauraram suas ideologias teológicas radicais, o que promoveu um deslocamento dos grupos

⁴ FELDMAN, Sergio Alberto, **Os judeus em Castela: da Reconquista às conversões forçadas. Tolerância e exclusão social nos séculos XIII e XIV.** In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, 25., 2009, Fortaleza. **Atas...** Fortaleza: Anpuh, 2009. p. 591. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/his/v28n1/21.pdf>>.

⁵ Ibidem. p. 2.

⁶ SILVEIRA, Marta de Carvalho, Uma visão jurídica dos judeus à luz do Fuero Real. **Brathair**, Rio de Janeiro, v. 15, n. 2, 2015. p. 207. Disponível em: <<http://ppg.revistas.uema.br/index.php/brathair/article/view/1087/>>.

⁷ Ibidem. p. 208.

judaicos para outros territórios peninsulares.⁸

Uma grande comunidade judaica permaneceu na cidade de Toledo, a antiga capital do reino visigodo. Lá os grupos judaicos podiam comercializar e trabalhar sob suas próprias leis e mesmo com a aproximação dos cristãos, os judeus não recuaram da região.

Com o avanço da reconquista do território peninsular, as comunidades judaicas foram construindo o seu espaço nas cortes onde contribuía, com suas habilidades em relação às finanças e em questões administrativas, para o sucesso dos cofres monárquicos.

A Monarquia e os Judeus

A princípio os judeus tinham um grande valor nas cortes castelhanas, pois para os reis de Castela, eram importantes não só nas suas habilidades financeiras, mas também em outras áreas de saber como a medicina e a alquimia. A eles foram atribuídos cargos importantes nas cortes, gerando uma certa revolta nos demais componentes da sociedade ibérica, principalmente quando foram designados pelo monarca para se tornarem cobradores de impostos.⁹ Feldman identifica o período que se estendeu do reinado de Fernando III à ascensão dos Trantâmaras, como o momento onde o descontentamento em relação à comunidade judaica castelhana foi maior, havendo exceções durante os reinados de Fernando IV e Afonso XI.¹⁰

Esses conflitos levaram Afonso VI a adotar uma prática que era comum entre os monarcas medievais: a de tratar os judeus como sua propriedade. Richards cita em sua obra *Sexo, desvio e danação*, que esse tipo de prática era utilizado como forma de proteger os judeus da hostilidade da sociedade e da Igreja. Ainda assim, ele cita que:

A insegurança que os obrigou a se colocarem cada vez mais sob a “proteção” das monarquias européias transformou efetivamente os judeus em “propriedade” da coroa, e os reis usavam continuamente como uma fonte conveniente e regular de dinheiro.¹¹

O início das cruzadas estimulou uma série de perseguições a esses grupos. Além de serem considerados assassinos de Cristo, principal fato da rejeição a esse povo, os judeus passaram a ser vistos como hereges, o que endossa o sentimento antissemita. No entanto, a proteção dada pelos monarcas, como Afonso VI, a esse grupo foi realizada, para consolidar a autoridade monárquica local além de viabilizar outros benefícios, principalmente financeiros, possíveis de serem alcançados através desse povo.¹²

Enquanto no restante do ocidente medieval a situação dos judeus é marcada pelo antissemitismo, na Península Ibérica, apesar de haver essa mesma pressão eclesiástica para consolidar a exclusão desse grupo, os monarcas, por necessidade de fortalecer a administração real, aceitaram e estimularam a presença do povo judeu em seu reino, mas dentro de alguns parâmetros. A igreja castelhana, na percepção de Feldman, apesar de ser contra essa “proteção” aos judeus, não a via como algo totalmente inadequado, pois essa

⁸ FELDMAN, S. A. Op. Cit., p. 3.

⁹ Ibidem. p. 7.

¹⁰ Ibidem. p. 8.

¹¹ RICHARDS, J. Op. Cit., p. 115.

¹² SILVEIRA, M. C. Op. Cit., p. 207.

atitude não contrariava a doutrina agostiniana, desde que houvesse controles e limitações a essas comunidades judaicas e combate às suas posturas proselitistas. Feldman afirma que “a igreja exige uma postura coerente de controle dos judeus e de sua inserção na sociedade tendo em vista em evitar a possibilidade de conversão de cristãos”.¹³

O medo que assombrava o povo judaico no ocidente estimulou a migração de novas comunidades judaicas para a Península, em busca da proteção dos monarcas castelhanos em troca das suas contribuições para com o reino. É interessante analisar como, apesar das turbulências, essas comunidades judaicas foram tão importantes para a sociedade castelhana, a ponto de estarem presentes nas leis criadas pelo monarca Afonso X.

Análise da fonte: *Fuero Real*

O século XIII foi um período importante na consolidação do poder monárquico, e, portanto, na legitimidade e na ampliação desse poder por todo o Ocidente europeu. Assim esse século foi marcado por figuras como Afonso X e Fernando III, que segundo Silveira, estão diretamente ligados a um “projeto político de busca pela centralidade do poder monárquico”. Esse projeto teve início com Fernando III, que como forma de unificar os territórios conquistados, implantou códigos jurídicos, estabelecendo e resguardando o seu poder local.¹⁴

Afonso X mais conhecido como Afonso, o Sábio, primogênito de Fernando III, e após a sua morte, veio a ser rei de Castela e Leão entre (1252-1284). É reconhecido pelas suas obras de cunho legislativo e literário. Senko afirma que Afonso X estimulou a construção de trabalhos “legislativos durante seu governo” relacionando a política e a fins sociais daquela conjuntura.¹⁵

Ao levar em frente à proposta política e jurídica desenvolvida por Fernando III, Afonso produziu o *Fuero Real*, um conjunto de leis utilizado como meio de alcançar uma uniformidade jurídica no reino de Castela e Leão. Domingo em seu artigo *El Fuero de Verviesca versus Fuero Real. Orígenes e innovaciones procesales (1996)* diz que:

El Fuero Real, redactado entre 1252 y 1255, sin conocerse el autor de la redacción, no se promulgó con carácter general, sino que se concedió como Fuero local a aquellas ciudades que carecían de fuero y se juzgaban por fazañas. Se trata de un Fuero acomodado en gran parte a las leyes, usos y costumbres de Castilla, al que el monarca trató de darlo enseguida por ley al reino.¹⁶

O *Fuero Real* é dividido em quatro livros, subdivididos em títulos e leis. No quarto livro pode-se identificar um dos títulos específicos para os judeus, que tratava da forma como eles deveriam conviver na sociedade castelhana. Suárez, ao refletir sobre as leis referentes aos judeus, diz que é “uma obra com um mayor carácter pragmático que

¹³ FELDMAN, S. A. Op. Cit., p. 6.

¹⁴ SILVEIRA, M. C. Op. Cit., p. 213.

¹⁵ SENKO, Elaine Cristina. **O CONCEITO DE JUSTIÇA NO TRABALHO JURÍDICO DO REI AFONSO X, O SÁBIO (1221-1284): LAS SIETE PARTIDAS**. 2016. Tese (Doutorado em História Medieval) – Instituto de Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2016. p. 131.

¹⁶ DOMINGO, Rafael Sánchez. *El Fuero de Verviesca versus Fuero Real: Orígenes e innovaciones procesales. Cuadernos de historia del derecho*, Madrid, n. 3, 1996. p. 192.

doctrinal” e que se pode” conocer la realidad de la situación jurídica de los judíos.”¹⁷

É interessante analisar que são elaboradas sete leis específicas para os judeus em relação à convivência em Castela, do que era proibido a eles. Logo, Sérgio Feldman argumenta que “há nas leis elementos de crenças, de superstições e preconceitos contra a minoria judaica.¹⁸ Uma das leis mencionava a proibição da usura, a quinta lei diz que: “Judío ninguno non faga enprestido a usuras nin de outra manera sobre cuerpo de Cristiano puedase yr libremiente quando quisiere, e pena nin pleyto que sobre si faga para non se podir yr, non vala.”¹⁹

Em *A Idade Média e o dinheiro* (2014), Jacques Le Goff explicita a concepção eclesiástica em relação ao dinheiro. Segundo o autor, o dinheiro na Idade Média não é uma “entidade econômica”²⁰, mas faz parte de uma concepção religiosa. Assim ele define que a prática da usura é:

arrecadação de juros por um emprestador nas operações que não devem dar lugar ao juro. Não é portanto a cobrança de qualquer juro. Usura e juro não são sinônimos, nem usura e lucro: a usura intervém onde não há produção ou transformação material de bens concretos.²¹

Logo o fato da usura está ligado a uma ação na qual há uma cobrança de juros sobre o tempo do empréstimo realizado é um dos problemas centrais dessa prática na visão cristã, pois o tempo por não ser parte do indivíduo, mas pertencer a Deus não é algo que possa ser cobrado pelas pessoas, mas somente por Deus.

Na Idade Média qualquer pensamento que se opõe aos dogmas da igreja católica era condenado. Logo, no *Fuero Real* há uma lei específica para os judeus que desrespeitasse os pensamentos cristãos, através de práticas de leituras que fossem contra as ideologias da igreja. Na lei há o seguinte termo:

Defendemos que ningun judío non sea osado de leer libros ningunos que fablen en su ley que sean contra ella para desfacarla, nin de los tener ascondidos: et si alguno los oviere o los fallarem quemelos a la puerta de la sinagoga conceiramiente. Otrosí defendemos que non lean nin tegan libros a sabiendas que fablen en nuestra ley que sean contra ella porá desfacarla: mas otorgamos que peudan leer e tener todos los libros de su ley, asi como fue dado por Moises e por los profetas: et si alguno toviere ó leyere libros contra nuestro defendimiento, asi como es sobredicho, el cuerpo e el haver este a mercet del rey.”²²

Portanto nessa condição estabelecida pelas leis castelhanas, os judeus que não se sujeitavam a norma monárquica, segundo Silveira, estariam desrespeitando o rei em pelo menos dois sentidos: tanto por ser o maior representante da sociedade castelhana

¹⁷ SUÁREZ, L.F. **Historia de España. Edad Media**. Madrid: Gredos, 1978.

¹⁸ FELDMAN, S. A. Op. Cit., p. 6.

¹⁹ FUERO Real del rey Don Alonso El Sabio. La real academia de la historia. Madrid: Imprensa Real, 1836. Livros IV, II, 5. p. 119. Disponível em <https://bibliotecadigital.jcyl.es/es/catalogo_imagenes/grupo.cmd?path=10071927>.

²⁰ LE GOFF, Jacques. **A Idade Média e o dinheiro**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014. p. 246.

²¹ Idem. **A bolsa e a vida**: a usura na Idade Média. São Paulo: Brasiliense, 2004. p. 14.

²² FUERO, Op. Cit., livro, IV, II, 1, p. 118.

em geral, quanto por ser ele o suserano direto dos judeus, já que eles eram entendidos como propriedades do rei.²³

É importante destacar que também é proibida aos judeus a tentativa de impedir e de perseguir os judeus que, por sua própria escolha, se convertessem e optassem pela fé cristã. A lei diz que “Firmemiente defendemos que ninguno judio non sea osado de sosacar cristiano ninguno, que se torne de su ley, nin lo retaiar, e el que ficiere muera por ello, e todo lo que oviere sea del rey”.²⁴

A comunidade judaica ia contra aqueles que abandonassem sua crença e se convertesse ao cristianismo, Silveira entende que os judeus convertidos eram perseguidos pela sua família que não lhes entregava a parte dos bens familiares a que tinham direito.²⁵

As outras leis expressam a preocupação que a Igreja tinha nos percalços trazidos pela convivência cotidiana entre cristãos e judeus, já que o clero temia a “contaminação judaica” e os cristãos fossem atraídos para esse dogma. Feldman aponta em suas análises que esse medo do clero, estava relacionado principalmente à possibilidade de que houvessem casamentos mistos. Nas leis elaboradas por Afonso X, há proibições quanto a qualquer tipo de relação familiar entre judeus e cristãos, sendo punidos aqueles que infligissem às ordens do monarca.²⁶

Na quarta lei, pode-se observar como fica clara a proibição: “Ningun judio nin judia non sea osado de criar fijo de cristiano nin de Cristiana, nin de dar su fijo a criar a Cristiano nin a Cristiana, e El que lo ficiere, peche cincuenta maravedis al Rey, e non lo faga”.²⁷

Logo, as leis citadas acima demonstram como era a convivência entre os judeus e os cristãos, e continuaram em vigor por longo tempo.

Conclusão

As relações entre as comunidades judaicas e cristãs foram marcadas por conflitos devido a uma série de fatores, sendo o primordial a concepção teológica vigente acerca dos judeus.

No entanto mesmo sendo coagidas e submetidas a diversas leis, na Península Ibérica as comunidades judaicas foram toleradas nas cortes castelhanas, devido as suas habilidades, seus conhecimentos e a riqueza que possuíam, contribuindo para o enriquecimento e o fortalecimento do reino.

²³ SILVEIRA, M. C. Op. Cit., p. 207.

²⁴ FUERO, Op. Cit., livro, IV, II, 2, p. 118.

²⁵ SILVEIRA, M. C. Op. Cit.

²⁶ FELDMAN, S. A. Op. Cit., p. 10.

²⁷ FUERO, Op. Cit., livro, IV, II, 4, p. 119.

ENTRE ANTIGUIDADE E IDADE MÉDIA: UMA ANÁLISE DA REPRESENTAÇÃO BÉLICA NA SÉRIE *GAME OF THRONES*

Renan Cardoso Pinho da Silva (Estudos Interdisciplinares da Antiguidade Clássica-PPGLC/UFRJ)

Em sua construção, a Ficção representa uma forma de comunicação da Literatura com a História, ou seja, entre o real e o imaginário. Entretanto, apesar de a História, por vezes, se utilizar de registros literários como fontes para pesquisa, dificilmente considera-se o uso de obras ficcionais como fontes primárias em um estudo histórico, principalmente porque o discurso presente nestas narrativas sofre diversas alterações de acordo com a vontade do autor, afastando-se assim de um relato verídico de um determinado fato ou acontecimento.

Contudo, é preciso lembrar que, antes da História se tornar musa, o mito construía-se como uma representação conjunta da História e da Literatura (e/ou da Oralidade), sendo ele o responsável por contar e cantar os fatos do passado e manter a memória de um povo ou nação.

Desde meados do século XX, a História vem reformulando seus paradigmas, e o estudo histórico tem procurado se expandir para além de uma narrativa cronológica e factual, a cerca de grandes guerras, de reis e líderes, movendo então sua perspectiva, antes do alto, para uma “história vista de baixo”. Isso significa não só uma mudança no foco e no objeto de estudo, mas também uma ampliação e uma maior interação da História com outros campos do saber, como os estudos estético-literários e linguísticos, culturais, sociais, antropológicos, dentre muitos outros, retomando a ligação da disciplina com o campo da Literatura.

Destarte, o presente artigo pretende explorar uma possibilidade de estudo comparado, fazendo uso de uma obra de Ficção para uma análise acerca da representação de fatos históricos que dizem respeito à prática bélica medieval e de uma suposta presença de pressupostos romanos nas campanhas militares ao longo da Idade Média, largamente debatidos como sendo influência de manuais de guerra, como *De Rei Militari*, de Flávio Vegécio, e de episódios históricos famosos, como o narrado por Júlio César, em *Comentarii de Bello Gallica*.

Assim sendo, nosso objetivo será construído através da análise de imagens reproduzidas pela série televisiva *Game Of Thrones*, em conjunto com informações históricas a respeito da arte bélica romana e medieval, além de um arcabouço teórico sobre o processo de representação imagética produzido através de um imaginário medieval que persiste até os dias atuais.

A prática bélica na Idade Média

Como estabelecido anteriormente, o foco do presente trabalho está na análise de representações bélicas em uma obra de “fantasia medieval”. Dessa forma, inicialmente é pertinente nos atermos às características conhecidas a respeito de armamentos e estratégias utilizadas ao longo da Idade Média.

De início, esse período teve muito pouco desenvolvimento bélico principalmente em relação aos armamentos, e se comparado ao período romano, por exemplo, o que

também pode ser observado nos âmbitos do combate e da estratégia militar. Nesse assunto, é muito comum vermos referências a obra de Vegécio, *De Re Militari*, como grande influência para comandantes medievais.

Todavia, uma característica de destaque do período foi a evolução da cavalaria e, conseqüentemente, o aumento da importância da figura do cavaleiro. Contudo, apesar de ser a representação popular padrão da categoria, o cavaleiro totalmente coberto por armadura configura um luxo que apenas aqueles que eram de linhagem nobre ou que serviam a alta nobreza podiam pagar, devido ao grande custo de armas, armadura, treinamento e montaria.

Em adição ao seu papel militar, o cavaleiro também posteriormente reviveu o arquétipo de herói, assimilando-o através principalmente de romances de cavalaria e canções de gesta. Assim, a Literatura, e por consequência o imaginário, conferiram ao cavaleiro o status de bastião da justiça, e os mais justos entre estes estariam reunidos em ordens de cavalaria.

Em relação ao treinamento, percebemos um diferencial marcante da Idade Média para com Roma, por exemplo, a medida que os soldados medievais não eram profissionais da guerra, mas, em grande maioria, camponeses brevemente treinados para campanhas militares, enquanto que, no caso do Império Romano, alguns cidadãos viviam a guerra como profissão e meio de vida.

Com a evolução da cavalaria leve e pesada, também novas formas de defesa se tornaram necessárias, o que incluía não apenas uma evolução no uso de armas de haste pela infantaria como também a evolução das fortificações, como os castelos, que, nesse primeiro momento, não eram castelos luxuosos usados pela nobreza, mas estruturas de defesa.

Conseqüentemente, a Idade Média se mostrou ainda inovadora a respeito de táticas e armas de cerco, como mangoneis, *ballistas*, catapultas, etc., e outras formas de combate a distância, como a besta e até a criação da pólvora, mais tardiamente, até porque seria necessário para vencer os gigantescos muros de pedra que protegiam o oponente. E, por outro lado, as estratégias de defesa dos castelos também se adaptaram a partir de uma maior utilização de fossos, pontes, o uso de substâncias químicas, como o óleo quente.

Por conta do escopo do presente trabalho, nos limitaremos ao combate terrestre, mas é importante frisar que a Idade Média também teve grande importância no desenvolvimento da guerra marítima, e, como veremos a seguir, a época teve grande influência da Antiguidade Clássica também em seu fazer bélico.

A máquina de guerra romana

A partir de historiadores e classicistas especialistas em Roma, como Segado-Uceda, Oscar Vancea e Mike Bishop, recolhemos informações a respeito de alguns aspectos específicos do fazer bélico romano pós-Reformas Marianas, sendo eles o armamento individual do legionário, a unidade de formação tática das legiões e as estratégias gerais utilizadas em batalha. A escolha desse corte temporal específico se justifica porque será justamente a imagem desta máquina de guerra romana formada após as mudanças realizadas por Caio Mario, em meados do século I A.C., que será mantida em nosso imaginário nos dias atuais.

Como formação tática padrão, a legião dividia seus 4.800 soldados de infantaria em 10 coortes, cada uma formada por 10 centúrias de 60 a 100 homens. Cada uma das centúrias era comandada por um centurião, um legionário mais experiente, sendo o veterano dentre estes legionários apontado para o comando geral. O comando da legião, entretanto, era exercido por um legado – um senador nomeado diretamente pelo *imperator* – e seis tribunos.

Ainda existiam também os contingentes de mercenários e auxiliares que completavam tanto a infantaria leve quanto a cavalaria. Dessa forma, a força de batalha romana ainda se compunha por mais 300 soldados de cavalaria e a tropa de *auxilia* e *velites*, sem contar ainda mais 300 soldados de artilharia, 100 engenheiros ou artífices e por volta de 1.600 não-combatentes.

Em relação ao equipamento individual das tropas romanas, cada legionário carregava mais de 20 kg entre armadura, que até o final do século I D. C. foi utilizada cota de malha, depois sendo introduzido o uso da *lorica segmentata* (feita de tiras de ferro presa por ganchos, correias ou tiras de couro, cobrindo o ombro e a parte superior do corpo), evoluindo para a forma de *lorica hamata* (uma cota de malha composta de anéis de ferro e bronze), um *gladius*, um escudo (retangular e feito de tiras de madeira laminada, cobertas com couro presas em vergões de bronze), dois *pila* (um pesado e outro leve) e alimento para 15 dias, além de ferramentas para cavar e construir uma *castra*.

O equipamento da tropa auxiliar, por sua vez, era considerado de segunda classe, possuindo qualidade inferior ao das legiões. A infantaria pesada auxiliar usava uma cota de malha, capacetes gauleses e um *scutum* oval para proteção, e também o *gladius*. A arqueria possuía armadura similar, e eram armados de *gladius* e de arco composto, capaz de alcançar aproximadamente 600 m. Os fundibulários eram representados vestidos com uma túnica, mostrando que tinham função de batedores, seus fundíbulos são mais curtos que antigamente e os projéteis são do tamanho de bolas de tênis. Já o cavaleiro romano, componente da tropa auxiliar, ia armado com uma lança como arma principal, mas utilizando a *spatha* quando em combate a pé, também um escudo oval para ser usado quando desmontado, ele era coberto por cota de malha, deixando apenas as pernas descobertas, e possuía um capacete de ferro, preso com tiras com viseiras feitas de bronze.

A respeito da movimentação de tropas e estratégias gerais de combate, a legião, ao se deslocar para batalha, marchava em diversas colunas para melhor mobilidade, posicionando uma vanguarda de elite precedendo o corpo principal da tropa, incluindo batedores, cavalaria e infantaria leve, logo depois era posicionada a infantaria pesada. Cada legião marchava em uma formação distinta e era acompanhada por seu próprio comboio de bagagens, cabendo normalmente à última legião cuidar da retaguarda.

Um dos grandes diferenciais do exército romano estava na habilidade de fortificação e montagem do acampamento militar. As legiões em campanha construía rapidamente praças que incluíam a utilização de paliçadas e fossos profundos, fornecendo uma boa base para suprimentos, triagem de tropas e defesa. Os acampamentos eram construídos sempre que havia a movimentação das tropas e tudo era padronizado, do posicionamento da bagagem e equipamentos até as ordens dadas para as sentinelas e recolha de recursos para os dias posteriores.

E, como a premissa básica da estratégia romana consistia em finalizar o confronto de forma rápida e eficaz, outra especialização do exército romano foi a guerra de cerco, utilizando da mesma tática dos gregos antigos para conquistar uma cidade: montando acampamento do lado de fora das cidades e fortificações, privando os habitantes de

alimentação, até que estes se rendessem pela falta de comida e água.

Em meados do século III D. C., os romanos melhoraram modelos de máquinas de cerco já existentes, algumas destas máquinas foram: a *ballista*, uma nova versão do *lithobolos*, que lançava pedras com uma maior precisão e alcance, apoiada em bases reconstruídas e com molas mais tensas; o *scorpio*, versão romana do *oxybeles*, que disparava flechas, sendo construídas em tamanho menor para melhor mobilidade e com reforço de metal e braços curvos para maior potência; a *cheiromballistra*, que mantinha o desenho e os princípios gregos, formada por uma base quase inteiramente de metal, com molas produzidas a partir de cilindros de bronze para proteção contra as intempéries e fogo inimigo, com a substituição dos braços de madeira por metal para maior potência, além da adição de uma mira para melhor precisão; e o *onager* (nomeado em semelhança ao asno silvestre), uma máquina simples de construir, que podia lançar o peso equivalente das *ballistae* de braço duplo, mas sem a mesma precisão.

Ao engajar em combate corpo-a-corpo, após a utilização das máquinas para ataques a longa distância e despachar os batedores, a legião iniciava o embate com as coortes menos experientes, depois acionando o contingente principal da infantaria pesada, onde as fileiras de frente lançavam seus *pila* e as seguintes as empunhavam sobre as cabeças dos soldados da linha de frente. Após o lançamento dos *pila* utilizava-se o escudo para fornecer proteção ao corpo, enquanto se fazia uso do gládio para estocada, minimizando a exposição e risco. Em momentos de baixa estamina, as fileiras de frente recuavam por entre as seguintes, para que estas adentrassem o confronto e dessem prosseguimento com o combate, até que o lado inimigo cedesse e declarasse derrotado.

A representação bélica em *Game of Thrones*

Tendo em vista as características observadas nos tópicos anteriores, confere agora analisarmos algumas imagens provindas da série televisiva *Game of Thrones*, produzida pela HBO e baseada nos romances de George R. R. Martin, *As Crônicas de Gelo e Fogo*.

Na figura 1, temos o Cerco de Meereen, que ocorre no terceiro episódio da quarta temporada, onde podemos ver aqui utilização de armas de cerco que se assemelham tanto ao padrão romano quanto ao medieval, e em seguida vemos o exército dos Imaculados dispostos similarmente a coortes romanas.



Figura 1: Cerco de Meereen

Em seguida, nas figuras 2, 3 e 4, temos a Batalha dos Bastardos, encenada no nono episódio da sexta temporada, onde vemos novamente a utilização das coortes romanas, junto com uma formação manipular intercalada, também a disposição dos arqueiros e da cavalaria se assemelham a prática comum romana que fora “herdada” depois pela Idade Média. Podemos ver também a cavalaria sendo usada como tropa de choque de início de confronto, e uma estratégia de cerco similar a tática do Anvil e Martelo, pressionando o exército inimigo com uma estrutura manipular em combinação com a utilização básica de escudo e lança. E por fim temos a cavalaria utilizada como ataque flanqueado para quebrar a infantaria desprevenida.



Figura 2: Batalha dos Bastardos



Figura 3: Tática 1



Figura 4: Tática 2

Nas imagens 5 e 6 temos dois eventos ocorridos do 3º episódio da 7ª temporada. Na primeira, está o Cerco de Rochedo Casterly, onde vemos o exército Imaculado atacando a muralha, marchando em coortes. E na segunda, temos o Saque de Jardim de Cima, que mostra também a tropa Lannister em uma formação de coorte.



Figura 5: Coorte Imaculados



Figura 6: Coorte Lannister

Por fim, temos as imagens 7 e 8, do 4º episódio da sétima temporada, onde ocorre o Segundo Campo de Fogo, onde agora vemos o exército Lannister utilizar uma formação manipular como defesa de uma gigantesca cavalaria inimiga. E podemos ver também um exemplo de ballistra modificada.



Figura 7: Defesa manipular



Figura 8: Ballistra gigantesca

Em conclusão, três são apontamentos a serem feitos sobre as imagens observadas: i) A organização militar e, frequentemente, também o armamento que vemos nos mais variados exércitos é claramente baseada na disciplina romana, pois, como dito antes, o exército medieval não era tão intensivamente treinado para isso; ii) É muito comum vermos a cavalaria ser utilizada em proporções gigantescas na fantasia medieval, não só em *Game of Thrones*, mas pela História tal feito seria bem improvável de ocorrer com frequência e de tal magnitude devido aos custos e visto que muitos exércitos utilizavam cavalaria mercenária; iii) Também vemos muito a utilização do sobrenatural como incremento de tropa, por exemplo temos na série uma gigantesca muralha de gelo como fortificação; gigantes como soldados “de elite” na infantaria, na cavalaria e até na arquearia; e também, é claro, os dragões usados também como cavalaria “de elite”.

O imaginário medieval e a cultura popular

Tendo em vista as semelhanças entre os casos estudados acima, nos atentemos agora para a questão do imaginário e da forma como este se manifesta através do que

Jacques Le Goff chama de *mirabilia*, para que então possamos discursar a respeito da influência romana na representação bélica de uma obra de Ficção que busca uma estética medieval.

Esse elemento maravilhoso, ou *mirabilia*, é descrito por Le Goff, em *O maravilhoso e o cotidiano no ocidente medieval*, como algo mais profundo do que apenas uma categoria literária. E, de acordo com Pierre Mabille, em seu livro *Le Miroir du merveilleux* (1962), o termo *mirabilia* tem uma forte semelhança etimológica com *miroir* (espelho, em francês), estabelecendo uma ligação do maravilhoso com o sentido da visão, associando o maravilhoso narrativo como um reflexo das necessidades do homem perante um mundo científico e desencantador.

É a partir desse elemento maravilhoso, e de sua capacidade utópica e crítica, que hoje conhecemos narrativas ficcionais capazes de construir mundos fantásticos, como forma de representar uma realidade alternativa àquela na qual vivemos.

O processo de irrupção do maravilhoso na cultura é de grande importância para o presente trabalho, não só porque foi o responsável por alimentar o imaginário moderno que perpassa por diversas narrativas de fantasia medieval, como também através dele podemos compreender como imaginários mais antigos também constituem o substrato para o atual.

Destarte, é importante compreender que o componente principal desse imaginário medieval presente na Fantasia também possui reminiscências de culturas anteriores, influenciando e moldando o próprio imaginário da época a respeito do passado. É precisamente este o caso das características bélicas na obra de Martin, onde, apesar de ser uma “realidade medieval”, podemos conferir elementos vários da cultura bélica romana.

A despeito disso, João Gouveia Monteiro nos informa, em seu artigo “Vegécio e a prática militar medieval – influência real e condicionalismos”, que existe um acalentando debate a respeito do quanto manuais de guerra, principalmente a *Epitoma*, de Vegécio, tiveram uma influência direta na forma como os comandantes medievais conduziam suas campanhas.

Sendo assim, através dos trabalhos de R. C. Smail, Stephen Morillo, Bernard Bachrach, Christopher Allmand, Philippe Richardot, sobre o exército romano, em comparação com os estudos de medievalistas como Marc Bloch, Georges Duby e Jacques Le Goff, podemos notar as diferenças entre ambos os exércitos. Contudo, tendo em vista a discussão apresentada por Monteiro, e a ciência de que a obra de Vegécio de fato possuía uma acentuada circulação ao longo da Idade Média, é possível afirmar que há grande possibilidade de ensinamentos romanos transmitidos por antigos manuais de guerra possam ter, pelo menos, resultado na ampliação de um imaginário bélico na Idade Média, este posteriormente apropriado pela Fantasia medieval.

Considerações finais

Por fim, apresentemos então as conclusões alcançadas em relação à questões essenciais abordadas ao longo deste trabalho. Primeiramente, sobre a representação de características bélicas romanas em obras Fantasia medieval, pudemos conferir a presença tanto de elementos que podem ter sido transmitidos da cultura romana para a medieval através de fatos históricos – manuais de guerra – ou da produção literária da época –

imaginário medieval –, quanto de elementos que podem ter sido recuperados pelo imaginário contemporâneo da Idade Média a respeito da Antiguidade Clássica (e não se limitando apenas a Roma). Isso significa dizer que, da mesma forma que a *Fantasia* criou seu imaginário a partir de um substrato medieval, a Idade Média se utilizou de outros substratos para criar o seu imaginário.

E, em segundo lugar, nos atentemos ao julgamento que se faz a obras de Fantasia a em relação a utilização de um substrato histórico. No decorrer de todo o trabalho encontramos semelhanças e divergências entre o real e o imaginário no que concerne à construção de obras literárias, e no que diz respeito às obras que se apropriam de elementos do medievo em suas representações, somos induzidos a compará-las ao que conhecemos (ou achamos que conhecemos) sobre a real Idade Média.

Contudo, podemos considerar que essas narrativas ficcionais se distanciam da problematização da veracidade histórica por serem obras voltadas para o entretenimento, como explica José Rivair Macedo (2009). E, acrescentamos ainda que, ao criar sua própria realidade ou universo, essas narrativas não necessariamente mantêm relações lógicas com a nossa realidade, obedecendo apenas a verossimilhança de sua própria narrativa.

Desse modo, entendemos que o discurso literário parte de elementos tangíveis da realidade para criar uma outra realidade (neste caso específico, uma representação não-realista), sendo a literatura envolta de maravilhoso produzida tendo por base um sonho de Idade Média.¹

Todavia, é possível avaliar a origem das inspirações que deram forma à narrativa como um caminho para a análise da obra, no que diz respeito, principalmente, à verossimilhança dessa construção narrativa e/ou cinematográfica.

É nessa questão que há a possibilidade do erro: muitas vezes, a partir da representação da Idade Média, cria-se uma proximidade entre Ficção e História no imaginário popular, e o resultado dessa aproximação com o real é o descrédito da obra aos olhos daqueles que procuram a veracidade histórica e, por outro lado, a absorção de “verdades” sobre a Idade Média, que criam no meio popular um falso conhecimento dos fatos, o que acaba por influenciar a formação do pensamento de uma camada da sociedade, em geral leiga no assunto, criando-se ideologias e conceitos errôneos e, no caso, por vezes depreciativos.

Dessa forma, chegamos à conclusão que a Fantasia, sendo uma literatura imbuída de maravilhoso, não se apropria de elementos do medievo a fim de representar a Idade Média, mas sim de recriar seu próprio mundo a partir de conceitos, ideais, estéticas, desejos, etc. provenientes do medievo, mas por intermédio de seu autor, formando assim **uma** Idade Média.

¹ ECO, Umberto. **Sobre os espelhos e outros ensaios**. 3. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1989. p. 74-85.

ASPECTOS DO PERFIL EPISCOPAL NA *VITA DESIDERII*

Renan Costa da Silva (PEM/UFRJ)

O presente artigo está integrado à pesquisa iniciada na graduação, que deu origem à um trabalho de conclusão de curso sob a orientação da professora Leila Rodrigues da Silva. O estudo diz respeito à *Vita Desiderii*, uma hagiografia atípica, possivelmente escrita em torno do ano de 613. O texto possui uma autoria incomum, uma vez que foi escrita pelo rei visigodo Sisebuto e não por uma autoridade eclesiástica. Outra questão que marca uma diferenciação desta vida de santo é o fato de ter como mote a história de enfrentamento entre o bispo Desidério de Vienne e os rei Teodorico II da Burgúndia e sua avó Brunequilda. Sendo assim, refere-se a acontecimentos externos ao reino visigodo.

No entanto, partimos da perspectiva de que a construção dos personagens presentes neste relato dialoga com determinados preceitos ideológicos vigentes no reino visigodo, principalmente no que concerne ao ideal de bispo. Entendendo que a hagiografia cumpre o papel de fornecer certos modelos comportamento e de autoridade por meio do discurso de vida exemplar, o objetivo central nesta oportunidade é o de discutir o perfil episcopal presente nesta vida de santo, à luz dos conceitos de autoridade espiritual, ascética e pragmática formulados por Claudia Rapp e de ideologia religiosa de Pierre Bourdieu.

Construção da problemática

Como apontamos no resumo, a VD¹ possui aspectos incomuns. Primeiramente, de acordo com a edição aqui utilizada² e pela historiografia dedicada ao estudo de tal documento, o seu autor foi o monarca Sisebuto (612 - 621), e não uma autoridade da Igreja, como na maioria dos outros textos desse tipo. Outro ponto de particularidade desta vida de santo é o de tratar de acontecimentos externos ao seu local de produção, visto que se destina a narrar a história de enfrentamento entre o bispo Desidério de Viena e os monarcas francos da Burgúndia Teodorico e Brunequilda.

Devido a tais fatores, uma parte considerável da historiografia se destinou à análise da VD buscando identificar e discutir as causas que levaram o rei visigodo a escrever dito texto, enfatizando as tensas relações políticas, matrimoniais e militares entre francos e visigodos nos anos que antecederam o escrito de Sisebuto.³ A redação da VD foi entendida por esses autores como um documento de cunho diplomático, pelo qual o rei visigodo Sisebuto referendava moralmente a ação do rei Clotário II da Nêustria, que derrotou Brunequilda em batalha.

Por outro lado, encontramos publicações que buscaram o entendimento da VD

¹ A partir deste ponto e ao longo do texto, mencionaremos a *Vita Desiderii* a partir da sigla VD.

² DIAZ Y DIAZ, P. R. Tres Biografías latino medievales de San Desiderio de Viena (traducción y notas). **Fortunatae**, La Laguna, n. 5, p. 215-252, 1993.

³ Sobre as relações franco-visigóticas que antecederam a redação da VD: FONTAINE, J. King Sisebut's *Vita Desiderii* and the political function of Visigothic Hagiography. In: JAMES, E. (Ed.). **Visigothic Spain: new approaches**. Oxford: Clarendon, 1980. p. 93-129.; CASTELLANOS, Santiago. **Hagiografia visigoda, Domínio Social y proyección cultural**. Logroño: Fundación San Millan de la Cogolla, 2004. p. 160-302.; VELÁZQUEZ SORIANO, I. **Hagiografía y culto a los santos en la Hispania visigoda**: aproximación a sus manifestaciones literarias. Mérida: Museo Nacional Romano, Asociación de Amigos del Museo. Fundación de Estudios Romanos, 2005. (Cuadernos Emeritenses, 32), p. 164-177.

dentro do contexto ideológico visigodo, sobretudo no que concerne à construção dos ideais de realeza,⁴ pelo qual o rei Sisebuto se autoprotetava no texto, ao traçar os perfis tiranos e de má realeza nos antagonistas da hagiografia e assim se colocar como um modelo contrário, próximo do episcopado e defensor da Igreja.

Acreditamos que essas questões estão bem assentadas pela historiografia e não iremos refutá-las ou negá-las. De fato, a VD pode ser vista como uma obra de caráter diplomático, bem como se articula com a construção de um ideal de realeza idealizado no reino visigodo. No entanto, esses trabalhos pouco se preocuparam em analisar a caracterização do bispo narrado pelo rei Sisebuto à luz do processo de fortalecimento do episcopado visigodo, principal objetivo de nossa pesquisa.

Tomamos como ponto de partida contextual sobre essa progressiva consolidação eclesiástica no reino visigodo a conversão da monarquia ao credo niceno no III Concílio de Toledo em 589. Neste momento, efetivava-se a fé como vínculo unificador entre *rex* e *regnum*, por meio da exaltação do rei como escolhido do Deus cristão.⁵ O rei, dentro de uma perspectiva antropomórfica,⁶ ocuparia o lugar de cabeça, exercendo o cume da regência do *regnum*, sendo responsável por proteger a Igreja e manter a *salus* de todos os seus súditos. Os bispos, eram coparticipantes desse membro diretor, operando como olhos, incumbidos pela vigilância dos demais componentes do corpo de Cristo, entendida como a sociedade em geral. A partir de tal leitura, podemos observar que a partir daqui se desenvolverá um ideal político que configura a posição social de bispos e reis nos papéis de dirigentes incumbidos de encaminhar todo reino à salvação, ambos revestidos de um ideal pastoral.

Ao mesmo tempo que os bispos reunido em concílio alçavam a figura do monarca em tal posição, foram estabelecidos cânones que cooperaram para a fortificação dos bispos nicenos. Neste sentido, deu-se a garantia da perpetuidade das propriedades diocesanas, inclusive em oposição ao poder régio, imunidades fiscais para clérigos e escravos da Igreja e transferiu-se a jurisdição dos bens da igreja ariana aos católicos.⁷

Como parte integrante de tal processo de fortalecimento, a normatização do comportamento dos agentes eclesiásticos, incluindo os bispos, não deixou de preocupar os monarcas e os membros da alta hierarquia eclesiástica. Embora não consideremos tal projeto como algo previamente elaborado, percebemos a aplicação de um esforço partindo do episcopado em tratar de temáticas referentes ao ofício episcopal, como a elaboração de um variado conjunto de textos, como hagiografias e textos litúrgicos, a

⁴ SANTIAGO CASTELLANOS. Obispos y santos. La Construcción de la História Cósmica en la Hispania Visigoda. In: AURELL, Martín; GARCÍA DE LA BORBOLLA, Angele. **La imagen del obispo hispano en la Edad Media**. Pamplona: EUNSA, 2004. p. 15-36.; ESTEVES, Germano Miguel Fávoro. **O Espelho de Sisebuto: religiosidade e monarquia na *Vita Desiderii***. 2011. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Ciência e Letras de Assis, Universidade Estadual Paulista, Assis, 2011.; SOUSA, Adriana Conceição de. **Realeza, santidade e tirania nas narrativas visigodas: uma análise comparativa da *Vita Desiderii*, do rei Sisebuto, e da *Historia Wambae*, do Bispo Julian de Toledo (século VII)**. 2012. Dissertação (Mestrado em História Comparada) – Instituto de História, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2012.

⁵ ANDRADE FILHO, R. O Reino Visigodo Católico (séculos VI-VIII): Cristianização ou Conversão. **Politeia: História e Sociedade**. Vitória da Conquista, v. 5, n. 1, p. 91-101, 2005. p. 92-93.

⁶ ANDRADE FILHO, R. **Imagem e reflexo: Religiosidade e Monarquia no Reino Visigodo de Toledo (séculos VI-VIII)**. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2012. p. 88-87. Tal analogia proposta pelo autor está baseada nas passagens bíblicas na qual a Igreja é apresentada como um corpo, em que Cristo ocupa a posição de cabeça. Ver passagens nas cartas paulinas Romanos 12: 4-5, Efésios 5:22, Colossenses 1:24.

⁷ GARCIA-MORENO, L. A. **História de Espanha visigoda**. Madri: Cátedra, 1989. p. 138.

formação de escolas episcopais e monásticas e a convocação de concílios.⁸

É neste contexto em que sobe ao poder Sisebuto. Seu governo foi marcado por vitórias militares sobre os Bizantinos em territórios peninsulares,⁹ concluídas no reinado de seu sucessor Suintila, e por episódios de intervenção monárquica em nomeações episcopais.¹⁰ É reconhecido pela historiografia a sua amizade literária com Isidoro de Sevilha, principal figura intelectual do meio episcopal do período, por meio do qual o rei teve acesso a algumas de suas obras, como as *sentenças*, da qual absorveu o modelo de monarca ideal.¹¹ Partindo dessas questões, a despeito da intencionalidade política em direção à nova conjuntura do reino franco, partiremos da perspectiva de que a construção dos personagens nesta hagiografia dialoga com o contexto ideológico visigodo, sobretudo na construção da figura episcopal. Levando em consideração que o texto que foi escrito por um monarca e não por uma autoridade da Igreja, levantamos as seguintes problemáticas: Quais são os elementos da autoridade episcopal de Desidério no discurso hagiográfico postos em relevo por Sisebuto? Como tais pontos dialogam com outros textos da época visigoda, sobretudo isidorianos, produzidos neste período?

O bispo na *Vita Desiderii*

Embora não seja um texto de caráter normativo, consideramos que a hagiografia, por meio do discurso de vida exemplar,¹² fornece modelos a serem seguidos pelos cristãos, estimulando a estes a andarem em consonância com os santos. Concordamos que a hagiografia em solo hispânico não é um processo casual ou aleatório, estando articulada a um plano cultural, religioso e político,¹³ portando por isso uma forte carga ideológica. Elas são verdadeiros mecanismos de projeção cultural¹⁴ ligadas a construções de ideais por parte das elites políticas da sociedade visigoda, da qual participavam o episcopado e a monarquia.

Trabalhando nesta lógica, um primeiro conceito essencial que abordaremos é o de *ideologia religiosa* de Pierre Bourdieu. Segundo o sociólogo, a ideologia religiosa se dá por meio de um sistema simbólico que busca a todo tempo reorganizar a existências dos agentes religiosos. Ela possui uma função prática e política, com a finalidade última de reforçar os componentes materiais e simbólicos, possível de ser mobilizada por meio de um mecanismo de legitimação e consagração, naturalizando os ordenamentos hierárquicos do mundo social. Na lógica do campo religioso a legitimação está sempre ligada a interesses religiosos de grupos ou de classes, de modo a justificar as propriedades materiais e simbólicas associadas a uma posição determinada na estrutura social.¹⁵

⁸ SILVA, Leila Rodrigues da. O bispo na obra *De Ecclesiasticis Officiis* de Isidoro de Sevilha. In: SANTOS, Bento Silva; COSTA, Ricardo da. (Org.). ENCONTRO INTERNACIONAL DE ESTUDOS MEDIEVAIS - AS MÚLTIPLAS EXPRESSÕES DA IDADE MÉDIA: FILOSOFIA, ARTES, LETRAS, HISTÓRIA E DIREITO, 8., 2011, Mato Grosso. **Anais...** Cuiabá: EDUFMS, 2011. p. 19-24. p. 19.

⁹ ORLANDIS, J. **Historia del reino visigodo español**. Madrid: Rialp, 1990. p. 105-107.

¹⁰ GARCÍA MORENO, L. Op. Cit., p. 152-153.

¹¹ FONTAINE, J. Op. Cit., p. 94-97; GARCÍA MORENO, L. Op. Cit., p. 148; ORLANDIS, J. Op. Cit., p. 102.

¹² BROWN, Peter. The Saint as an exemplar in Late Antiquity. **Representantios**, Califórnia, n. 2, p. 1-25, 1983.

¹³ CASTELLANOS, Santiago. Planteamiento Conceptual. In: _____. **Hagiografia visigoda, Domínio Social y proyección cultural**. Logroño: Fundación San Millan de la Cogolla, 2004. p. 14-15.

¹⁴ Ibidem. p. 25.

¹⁵ Nas palavras do próprio Bourdieu: "[...] a religião está predisposta a assumir uma *função ideológica*, *função prática e política de absolutização do relativo e de legitimação* do arbitrário, que só poderá cumprir na medida em que passa suprir uma *função lógica e gnosiológica* consistente em reforçar a força material

Ao olharmos para o nosso objeto de pesquisa é possível elencarmos essa lógica de legitimação ao discurso hagiográfico presente na *VD*. Enxergamos a noção de santidade¹⁶ presente no discurso hagiográfico e de ideal episcopal como estratégias de legitimação de grupos, a saber, o episcopado e a monarquia, por meio de um conjunto de virtudes e práticas imputadas ao bispo. Assim, esse modelo satisfaz o interesse religioso desses grupos ao fornecer-lhes a justificação de suas atuações dentro do âmbito político-religioso. Articulando tais pressupostos ao processo de organização da Igreja visigoda, relacionamos a santidade ao modelo episcopal que o bispo deveria cumprir, ou seja, concebemos a santidade e este referido modelo como aspectos de suma importância na construção de identidade desta categoria.

Para uma análise mais detida sobre o perfil episcopal, partiremos do modelo tripartido da autoridade episcopal, formulado por Claudia Rapp, nas quais figuram as autoridades espiritual, ascética e pragmática.¹⁷

O espiritual, faz referência ao *pneuma*, ao espírito de Deus recebido pelo santo, e por isso, na conformação do discurso hagiográfico independe do reconhecimento dos outros, visto que é concedido pela divindade como uma dádiva. O ascético, diz respeito aos esforços para manter uma vida cristã perfeita, que se manifesta no corpo, e por isso é visível e condicionada à avaliação dos outros, sendo por isso a face visível da autoridade espiritual. O ponto pragmático se refere a quando os bispos colocam seu poder, prestígio, riqueza e controle do sobrenatural em favor dos que o cercam. O sucesso das ações pragmáticas depende da autoridade espiritual do bispo e de seu comportamento ascético virtuoso, sem os quais estaria impossibilitado de seu serviço, visto que todas essas ações são moralmente justificadas.

Feita essa exposição conceitual, exporemos alguns trechos da *VD*, a fim de analisarmos o modelo episcopal presente nesta hagiografia.

O primeiro trecho em que Sisebuto descreve Desidério se encontra logo no parágrafo 2, no qual fala sobre suas práticas antes da ascensão ao episcopado, enfatizando sua infância e juventude. Nesta passagem podemos observar os aspectos da autoridade espiritual e pragmática, bem como suas confluências. A autoridade espiritual é afirmada pela sua capacidade intelectual. Sisebuto enfatiza a precocidade intelectual de Desidério pela rápida compreensão dos mistérios bíblicos e gramaticais, "já superando os entendidos". Vemos aqui que essas virtudes foram outorgadas ao santo sem nenhum tipo de preparo anterior, visto que, este estava "já desde seu berço consagrado a Deus".¹⁸

ou simbólica possível de ser mobilizada por um grupo ou uma classe, assegurando a legitimação de todas as propriedades características de um estilo de vida singular, propriedades arbitrárias que se encontram objetivamente associadas a este grupo ou classe *na medida em que ele ocupa uma posição determinada na estrutura social (efeito de consagração como sacralização pela "naturalização e pela eternização")*. Cf. BOURDIEU. P. Estrutura e gênese do campo religioso. In: _____. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectivas, 2007. p. 46.

¹⁶ Segundo Sofia Gajano a santidade é um "fenômeno social ela é um fator de coesão e identificação dos grupos e das comunidades; fenômeno institucional, ela está no fundamento das estruturas eclesiais e monásticas; fenômeno político, enfim, ela é um ponto de interferência ou de coincidência da religião e do poder." Cf. GAJANO, Sofia. B. Santidade. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (Coord.). **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. Bauru, SP: Edusc, 2006. 2v., V. 1, p. 449.

¹⁷ RAPP, Claudia. The nature of leadership in Late Antiquity. In: _____. **Holy bishops in Late Antiquity**. The nature of Christian leadership in an age of transition. Berkeley: University of California, 2005. p. 01-22.

¹⁸ A separação para o ofício divino desde antes do nascimento se constitui como um elemento comum na descrição de profetas e apóstolos no texto bíblico, como atestam as passagens de Jeremias 1:5 e Gálatas 1:15.

Sisebuto intensifica a autoridade espiritual de Desidério utilizando-se de um *topoi* do gênero hagiográfico, aproximando o bispo da figura de Cristo, o qual também se destacou no conhecimento das escrituras desde a tenra idade frente aos mestres da lei mosaica.¹⁹ Por fim, a autoridade espiritual como um presente concedido pela graça divina fica manifesta no discurso hagiográfico, visto que as obras do santo foram "outorgadas pela verdadeira luz",²⁰ subordinando todas as realizações de Desidério ao poder diretamente recebido da divindade. A confluência entre esses elementos espirituais e a autoridade pragmática se determinam pelo fato que essas benesses outorgadas pela graça divina ao santo o preparam para o exercício exortativo em meio a comunidade de fiéis, tendo em vista que o enfoque aqui recai sobre as propriedades intelectuais do bispo. Considerando o contexto ideológico de produção, nas obras de Isidoro de Sevilha Tal fator está ligado a necessidade do conhecimento do bispo das escrituras para o bom andamento das pregações e direcionamento do rebanho.²¹

Ainda no parágrafo 2, observamos a interconexão entre a autoridade ascética e pragmática.

(...) o que é mais importante que tudo isso, permaneceu em todos os seus gestos contrito. Conforme ao mandamento evangélico, deu de comer ao faminto e de beber ao sedento, proporcionou consolo ao afligido e ao detento, refúgio ao peregrino e vestes ao desnudo. Não o ensoberbeceu a arrogância, inimiga de todas as virtudes, não o incapacitou uma lânguida embriaguez, não o debilitou o excesso de comida, não o corrompeu um voraz descontrole sexual, não o desviou a enganosa mentira, não o seduziu uma ânsia nociva de riquezas.

A ênfase maior nos elementos da ascese neste trecho é destacada por meio de um recurso estilístico, utilizando-se do anáfora *não*,²² o qual promove um efeito de realce da vida em retidão do santo e de sua renúncia aos pecados. Sisebuto também lançou mão de trechos bíblicos nesse ponto, visto que esses delitos renegados pelo santo são muito próximos daqueles que deviam ser evitados por bispos, anciãos e diáconos em Tito 1:7-8 e 1 Timóteo 3: 1-10. Esta última, serviu de base para autores patrísticos fundamentarem as exigências morais demandadas dos episcopos.²³

Esta dimensão ascética também aparece ligada aos ofícios pragmáticos. Os serviços de Desidério, mesmo antes de alcançar o episcopado, caminham no sentido de amparar o outro: seguindo o "mandamento evangélico, deu de comer ao faminto e de beber ao sedento, proporcionou consolo ao afligido e ao detento, refúgio ao peregrino e vestes ao desnudo". Sem lugar a dúvidas, uma clara referência às práticas de caridade enunciadas por Jesus no livro de Mateus 25:35-36, o que coloca em evidência que o serviço episcopal em benefício dos fiéis, diferentemente das autoridades civis, era permeada por um ideal moral. Isidoro, ao tratar dos deveres hospitaleiros dos bispos, também inseriu essa

¹⁹ Passagem presente em Lucas 2: 41-50.

²⁰ Segundo Martín, a imagem da luz é uma metáfora da obra de Deus na passagem bíblica de I João 1:5. Cf. MARTÍN, José Carlos. Caracterización de personajes y tópicos del género hagiográfico en la *Vita Desidérii* de Sisebuto. *Helmantia* 48, v. 145-146, p. 111-133, 1997. p. 116.

²¹ ISIDORO DE SEVILLA. *De los oficios eclesiásticos*. Introducción y traducción Antonio Viñayo González. Leon: Isidoriana, 2007. p. 105, 115-116.

²² MARTÍN, J. C. Op. Cit., p. 116.

²³ RAPP, C. Op. Cit., p. 33.

passagem em suas obras.²⁴

Outro trecho chave que diz respeito ao perfil do bispo presente na VD está no parágrafo 3, que trata sobre a aclamação de Desidério ao episcopado e os benefícios trazidos à cidade de Viena enquanto ocupou o cargo. Este parágrafo é ilustrativo quanto ao reconhecimento da autoridade pragmática do santo bispo por sua comunidade. Por meio da "discretíssima pregação", Sisebuto afirma que Desidério foi capaz de afastar uma série de transgressões cometidas por pecadores, elevando assim a moralidade da cidade dentro dos princípios cristãos, mais por meio do "exemplo que com palavras", ligando o sucesso da prédica em favor dos habitantes de Viena à vida ascética do santo. Aqui, mais uma vez o modelo Isidoriano se faz presente. Segundo Silva, o comportamento moral do bispo no pensamento do bispo sevilhano possui uma função pedagógica, ligando conduta exemplar às obrigações do ofício,²⁵ aspecto este indispensável para que a pregação vista como legítima pelos fiéis.

Ainda mais significativo sobre a autoridade pragmática de Desidério, é o parágrafo 11, no qual se dá o retorno de Desidério após o exílio.

(...) Alegando-se de que o enfermo havia encontrado médico, o afligido havia encontrado consolo (...), pois ao compadecer-se o Senhor pela simples presença de seu santo varão, pôs fim as penúrias por desastres naturais, as frequentes epidemias de peste e as turbulentas revoltas de toda a cidade, que sem lugar a dúvidas enquanto o pastor foi apartado do seu rebanho, foram ocasionadas por sua ausência.²⁶

Mais uma vez, Sisebuto enfatiza a ligação afetiva entre bispo e comunidade. Enumera uma série de favores concedidos pelo bispo à cidade em contraposição ao que sucedia enquanto o cargo fora ocupado por um bispo chamado Dómnulo.²⁷ Desta forma, o discurso hagiográfico toma contornos de um ambiente de unanimidade social e consenso em torno da figura do santo, um estado de alegria que Santiago Castellanos denomina *gaudium*.²⁸ O autor afirma que este quadro possui uma forte carga ideológica em termos de projeção cultural e controle social num contexto de conflito, na qual a figura do homem santo é alçada no papel de reconciliador pelas classes dominantes, o que parece ser o nosso caso. Tal fator está em consonância com nossos pressupostos teóricos no sentido de enxergar no discurso hagiográfico elementos que corroboram para a legitimação de grupos, em especial o episcopado e a monarquia, os quais usam da santidade como forma de construção de sua identidade. Essa perspectiva justifica a atuação destes agentes nos âmbitos religioso e político, reforçando sua posição na hierarquia social, função última da ideologia religiosa segundo Bourdieu.

A VD ainda apresenta momentos de contato direto entre bispo e comunidade,

²⁴ SILVA, L. R. A construção paradigmática da figura episcopal nos *De Ecclesiasticis Officiis* e *Sententiarum Libri Tres* de Isidoro de Sevilha. **Territórios e Fronteiras**, Cuiabá, v. 1, n. 2, p. 6-24, 2008. p. 16.

²⁵ *Ibidem*. p. 22.

²⁶ VD, 11.

²⁷ Segundo Esteves, o nome Domnulus significa "o que carece de dons". Cf. ESTEVES, G. M. F. Op. Cit., p. 112. Esse bispo é assumido o posto de bispo de Viena após a deposição de Desidério no parágrafo 4, quando é acusado em concílio injustamente de um delito sexual por uma nobre chamada Justa em trama com os reis Burgúndios.

²⁸ CASTELLANOS, Santiago. The significance of social unanimity in a visigothic hagiography: keys to an ideological screen. **Journal of Early Christian Studies**, Baltimore, v. 11, n. 3, p. 387-419, 2003.

precisamente no momento do martírio de Desidério. Assim os habitantes falam ao bispo no parágrafo 17: “Por que, padre misericordioso, abandonas o seu rebanho? Por que deixas perecer a seu rebanho? Não nos lance, por Deus, às faces dos lobos (...)”.²⁹ Os seguidores clamam dramaticamente para que o santo bispo permaneça junto de sua diocese, e até mesmo se oferecem para sofrerem um martírio conjuntamente com Desidério. Dentro de nossa análise, este é um modo pelo qual Sisebuto insere mais uma vez o reconhecimento da autoridade pragmática dos bispos pela comunidade. Defendemos a esse respeito que esses diálogos entre bispo e comunidade na VD servem para reforçar a autoridade episcopal no meio social, o que dentro do contexto visigodo atendia aos interesses de cristianização e unificação do reino almejados pela monarquia e pela alta hierarquia eclesiástica no pós-conversão.

É interessante destacarmos ainda sobre último trecho citado a inserção da figura do bispo de Viena como pastor, o que certamente consideramos como uma atribuição pragmática do ofício episcopal. Nestas passagens, segundo Martín, o monarca visigodo recorre aos tópicos bíblicos do bom pastor, consoante sobretudo com os trechos bíblicos de I Reis 22:17, Ezequiel 34:5-6 e 22:27 e Sofonias 3:3. Nos textos mencionados, a ausência do pastor é causa da perda do rebanho diante de feras e da errância das ovelhas, imagem a qual Sisebuto faz referência diretamente. Da mesma forma, os príncipes e reis são identificados como lobos diante do rebanho de Deus quando não cumprem adequadamente sua função, aproximando os monarcas burgúndios de tal imagem tirânica.³⁰

Esses atributos pastorais concedidos ao bispo na VD aproximam-se do mesmo dever demandado dos monarcas como condutor do reino que foi gestado no III Concílio de Toledo, como apontamos anteriormente. Na hagiografia de Sisebuto, o exercício pastoral em meio à comunidade coube muito mais ao bispo do que aos monarcas. Por meio de tal operação, Sisebuto aproxima-se discursivamente do episcopado ao conferir ao grupo o papel legítimo de regente do reino dentro dos preceitos cristãos, tarefa que acordo com a teoria política visigoda seria de maior responsabilidade dos reis.³¹

Conclusões

De acordo com os parágrafos selecionados, concluímos que o perfil do bispo na VD, de acordo com a tipologia aqui aplicada, corresponde em sua maioria ao modelo pragmático e ascético do ofício episcopal, sobretudo no que se refere à conduta moral, a elevação das ações do bispo à condição de exemplaridade, o reforço da figura episcopal como líder da comunidade cristã e o ideal pastoral. De acordo com Rapp, esses são os dois aspectos visíveis da autoridade episcopal, uma vez que a ascese se manifesta no corpo do santo e as ações pragmática agem em amparo aos outros. Acrescentando a noção de ideologia religiosa de Pierre Bourdieu, esses traços da santidade atuam de modo a legitimar e reforçar as propriedades materiais e simbólicas de bispos e reis, cooperando para a conservação de suas respectivas posições sociais.

Assim, esse modelo satisfaz o interesse religioso e político do episcopado e da

²⁹ VD, 17

³⁰ MARTÍN, J. C. Op. Cit., p. 125.

³¹ ANDRADE FILHO, Op. Cit. p. 365; GUERRAS MARTÍN, Maria Sonsoles. A teoria política visigoda. **Veritas**, Porto Alegre, v. 40, n. 159, p. 369-378, 1995. p. 373.; CREMONEZE, Cristina. **Poder régio na Hispania visigoda**: usurpação, tirania e legitimação - 550 a 633. 2004. Dissertação (Mestrado em História) – Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2004. p. 88.

monarquia ao fornecer-lhes ideologicamente a justificação de suas atuações dentro do âmbito político-religioso. Articulando tal raciocínio ao processo de organização da Igreja visigoda, relacionamos a santidade ao modelo episcopal que o bispo deveria cumprir, ou seja, concebemos a santidade como um aspecto de suma importância na construção de identidade desta categoria, daí a necessidade do realce dos aspectos concernentes à ascese e ao serviço episcopal junto à comunidade de fiéis, ponto também referenciados nas obras de Isidoro de Sevilha. Acrescenta-se a isso ainda o fato de que a despeito do texto hagiográfico narrar um conflito entre bispos e reis, Sisebuto reconhece a autoridade episcopal, narrando a trajetória de um bispo santo e projeta sobre esse em maior relevância elementos pastorais, o que de acordo com a teoria política visigoda, era papel tanto de bispos como reis, ajudando a legitimar assim a sua posição de bom monarca em oposição à Brunequilda e Teodorico.

A REPRESENTAÇÃO DA MULHER PORTUGUESA ATRAVÉS DE ALGUMAS PEÇAS DE GIL VICENTE

Renata de Jesus Aragão Mendes¹ (UEMA)

Introdução

O tema que será apresentado insere-se em uma pesquisa mais ampla, referente às representações das mulheres portuguesas mediante análise de algumas peças de Gil Vicente² (146? - 153?). Para pensarmos o objeto e chegarmos aos resultados que iremos apresentar a seguir, analisamos os aspectos mais relevantes no tocante ao feminino em 5 peças vicentinas representadas no século XVI: *O Auto da Índia* (1509), *O Auto da Sibila Cassandra* (1513), *O Auto da Barca do Inferno* (1517), *Pranto de Maria Parda* (1522), e *A Farsa de Inês Pereira* (1523). Ao todo foram oito tipos sociais³ femininos incorporados em nossa análise. No entanto, dar-se maior ênfase neste artigo a três personagens centrais, que mostraremos a seguir. Fazemos concomitantemente a relação destas com os personagens masculinos, visto o teatrólogo ter delineado – com base em certos preceitos ideológicos – o comportamento feminino a partir da relação que mantém com o sexo oposto.

Gil Vicente e a sociedade portuguesa (séculos XV-XVI)

Ora, Gil Vicente viveu entre a Baixa Idade Média e início do que se intitulou enquanto Idade Moderna, “mais voltado para a tradição que para modernidade”.⁴ Logo, testemunhou as transformações em Portugal entre dois séculos, e não quaisquer séculos, visto que entre estes dois espaços de tempo a Europa viveu um momento de mudanças em vários âmbitos: social, político, econômico, religioso e cultural, – sendo um dos principais palcos a Península Ibérica, a dizer Portugal.

Foi neste contexto que o teatrólogo escreveu suas peças, evidenciando, muitas vezes, as consequências destas transformações para a manutenção do modelo ideal de comportamento feminino que defendia. Ora, Gil Vicente era devoto aos princípios cristãos que a Igreja sempre buscou que fossem incorporados na sociedade medieval,

¹ O presente artigo foi escrito a partir do financiamento da pesquisa de iniciação científica pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – CNPq, sob a orientação da Prof.^a Dr.^a Adriana Zierer (CECEN-UEMA).

² Sobre Gil Vicente sabemos ainda muito pouco, pois em sua biografia há muitas incertezas, principalmente no que diz respeito ao ano e local em que nasceu. Segundo a maioria dos autores vicentinos teria nascido talvez na cidade de Guimarães ou Beira entre 1465 a 1470 e morrido entre 1536 a 1537, ocupando inúmeras funções, dentre as quais a de teatrólogo, comediógrafo, ator, músico, organizador de espetáculos, poeta de corte e dramaturgo. Teria produzido mais de 40 peças, com algumas incertezas em relação a sua divisão, além de ter convivido com os reis D. Manuel I, D. João III e a rainha Dona Leonor, gozando assim dos privilégios da Corte. Ver as principais referências sobre o tema: CRUZ, Maria Leonor García da. **Gil Vicente e a sociedade portuguesa de Quinhentos**: Leitura Crítica num Mundo de “Cara Atrás” (As personagens e o palco de sua acção). Lisboa: Gradiva, 1990.; BERARDINELLI, Cleonice. **Gil Vicente**: autos: organização, apresentação e ensaios. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2012.; TEYSSIER, Paul. **Gil Vicente**: O Autor e a Obra. Lisboa: ICALP, 1982. (Biblioteca Breve, v. 67).

³ Não era comum Gil Vicente nomear os seus personagens, até porque o pensamento do teatrólogo estava inserido dentro uma forma de pensar tipicamente medieval. Logo, os tipos sociais eram generalizados e dificilmente individualizados. Cf. *Ibidem*. p. 118.

⁴ Cf. BERARDINELLI, C. Op. Cit., p. 452.

principalmente no que tange aos deveres das mulheres.

A mudança no âmbito econômico, a dizer a substituição da sociedade de ordens pela sociedade estamental⁵ foi, no entanto, a que ganhou um papel de destaque muito maior por parte do teatrólogo, sobretudo na crítica as personagens femininas, como se verá a seguir.

No entanto, dentro da ideologia compartilhada pelo teatrólogo “a ideia central é a de que a ordem social é um bem e que não deve ser alterada”.⁶ Neste sentido, segundo a ótica vicentina a mudança acima referida afetaria a harmonia social, conseqüentemente levando os membros sociais ao pecado, tendo em vista a possibilidade de ascensão social.

Por isso, a “[...] mobilidade social, que tanto marcava a sociedade desde finais do século XIV e se acentuava com novos ingredientes no período expansionista é, de fato, veiculada como realidade vigente e como motivo de crítica em toda a obra vicentina”.⁷

Nesse sentido, foi mediante a análise das obras supracitadas que constatamos a peculiaridade de Gil Vicente em sua defesa do modelo mariano, como padrão ideal de comportamento. Afinal, evidenciou-se que o teatrólogo, nas peças em questão, fazia um exercício crítico inverso ao exercer sua tarefa pedagógica, tendo em vista que a simples condenação dos atos comportamentais considerados viciosos – em sua ótica religiosa – tornava-se automaticamente um indicativo, do que contraditoriamente aos vícios, deveria ser seguido enquanto modelo ideal.

A partir desta constatação entendemos que sua função era muito mais complexa do que simplesmente encantar a corte portuguesa.⁸ Ao contrário, pareceu ser outra a sua tarefa: criticar, como forma de punir, tentando evitar que tais desvios fossem cometidos. Nesse sentido, era preciso reeducar os tipos sociais viciosos. Esta pareceu ser uma de suas principais funções em seu longo tempo de vida dedicado ao teatro.

As mulheres portuguesas em Gil Vicente

Muito embora no século XVI ainda coubesse às mulheres portuguesas os mesmos papéis sociais pregados ao feminino desde o início do período medieval,⁹ Gil Vicente evidencia, em contrapartida, a partir das personagens femininas que coloca em cena, que as mulheres da sociedade quinhentista estavam negando estes mesmos papéis e deveres – recriando novos – que deveriam cumprir.

Tais evidências de contramodelos femininos se encontram principalmente nos “heróis individuais”¹⁰ representados pelas personagens femininas Inês Pereira,

⁵ “Na sociedade de ordens cada indivíduo é de determinada camada, na sociedade estamental [...] ele está numa certa camada”. Cf. FRANCO JÚNIOR, Hilário. **Idade Média: Nascimento do Ocidente**. São Paulo: Brasiliense, 2006. p. 97.

⁶ TEYSSIER, P. Op. Cit., p. 141.

⁷ CRUZ, M. L. G. Op. Cit., p. 136.

⁸ Gil Vicente era um poeta de corte e foi nela, na corte e para a corte – no sentido de fidelidade ao Monarca –, que apresentou a maioria das suas peças, com permissão dos reis católicos que lá estavam presentes. Cf. TEYSSIER, P. Op. Cit., p. 137.

⁹ POLÓNIA, Amélia. Reflexões sobre alguns aspectos da vida quotidiana no século XVI. **Revista de História**, Portugal, v. 13, p. 75-95, 1995. Disponível em: <<http://ler.letra.up.pt/uploads/ficheiros/6357.pdf>>. Acesso em: 30 jul. 2017.

¹⁰ São aqueles personagens individuais que irão desempenhar nas peças o papel central, os quais Gil Vicente mais detém sua crítica, pois eles apresentam muitas vezes os padrões comportamentais que divergem do que o autor defende como ideal. Sobre os heróis individuais. Cf. TEYSSIER, P. Op. Cit., p. 121.

Constança e Cassandra. Foi em grande parte mediante a análise destas personagens que constatamos os componentes necessários à compreensão do feminino na sociedade portuguesa de Quinhentos. Por isso, ser justamente em torno delas que giram as mais relevantes considerações aqui apresentadas.

Constança é a personagem que na farsa¹¹ *Auto da Índia* de 1509 ocupa papel de destaque. Somente ela coleciona vícios que na ótica vicentina a torna “[...] a menos constante das criaturas”,¹² referindo-me aqui a interpretação feita por Paul Teyssier ao explicar a possível alusão do teatrólogo ao nome Constança.

Esta personagem, identificada ao longo de quase toda peça como Ama, é representada enquanto uma mulher casada, que fez todo o mau uso que poderia fazer da condição de cônjuge, ao trair o personagem Marido com dois amantes, quando o mesmo se aventurou em uma viagem às Índias, em busca de riqueza.

É logo no início da farsa que nos deparamos com os vícios da Ama sendo desmascarados por sua própria serviçal, a personagem Moça: “virtuosa está minha ama, do triste dele hei dó”.¹³ O sentimento de pena da Moça para com seu amo se dá porque sua Ama ao saber que o Marido havia partido para as Índias aproveitou para colocar a sua infidelidade em destaque.

Expressado mais uma vez pela Moça sabemos “quantas artes, quantas manhas” sabia fazer sua ama “um na rua outro na cama”,¹⁴ referindo-se aos dois amantes de Constança – na rua o personagem Castelhana e na cama temos o outro, Lemos.

É quando do desembarque do Marido, que temos conhecimento de outro vício de Constança, a ira. Tal personagem ficou tão furiosa com a notícia – que iria atrapalhar seus encontros amorosos – que ordenou a sua moça o seguinte: AMA: “Quebra-te aquelas tigelas/ e três ou quatro panelas, / que não ache em que comer/ [...] fecha-me aquelas janelas,/ deita essa carne [a] esses gatos, / desfaze toda essa cama”.¹⁵

Foi a partir da volta indesejada do Marido que chegamos aos outros vícios da infiel esposa, ao exagerar saudades que nunca sentiu de seu amo:

AMA: E eu, oh, **quanto chorei**,/ quando a armada foi de cá!/ E quando vi desferir,/ que começastes de partir,/ **Jesu eu fiquei finada; três dias não comi nada**,/ a alma se me queria sair. [...] **Juro-vos que de saudade/ tanto de pão não comia... /a triste de mi, cada dia,/doente, era ua piedade.** [...] ¹⁶ (grifo nosso).

Porém, não é simplesmente a mentira desta personagem que nos chama atenção, mas sua ambição. Tanto que a primeira preocupação da interesseira foi saber se o marido

¹¹ A farsa é um gênero que, embora na Idade tivesse “como objetivo produzir o riso sem pretensões moralizantes ou didáticas” em Gil Vicente tem seu significado readaptado. No teatro vicentino se tornou um gênero de cunho satírico que buscava criticar os tipos sociais que se desviavam do padrão de comportamento defendido pelo teatrólogo. Cf. GARCÍA, Flávio. **Copilaçam de estudos vicentinos**. Rio de Janeiro: Dialogarts, 2006. p. 23.

¹² TEYSSIER. P. Op. Cit., p. 123.

¹³ BERARDINELLI, C. Op. Cit., p. 249. (*Auto da Índia*)

¹⁴ *Ibidem*. p. 260.

¹⁵ *Ibidem*. p. 261.

¹⁶ *Ibidem*. p. 263-264.

chegou rico. “AMA: **Porém vinde vós muito rico?** MARIDO: Se não foras o capitão, eu trouxera, a meu quinhão/um milhão vos certifico. [...]”¹⁷ (grifo nosso). Percebe-se, no entanto, que riqueza nenhuma o marido trouxe na aventura que teve em terras desconhecidas.

Muito distantes das virtudes no *Auto da Índia* são os vícios que definem o comportamento das personagens ao longo da farsa. Sabendo que o meio influencia “na formação moral”¹⁸ a Moça ao conviver com sua “inconstante” ama aprendeu a imitá-la quanto aos vícios.

Assim como sua Ama a personagem Moça é ambiciosa como se verifica nesta expressão: MOÇA: “Dai-m’ alvíssissaras, Senhoras,/já vai lá de foz e fora./AMA: **Dou-te ua touca de seda,**/ou, quando ele vier,/ **dai-me do que vos trazer**”¹⁹ (grifo nosso). Acreditando que o seu amo voltaria rico da viagem às Índias, não quis a touca de seda, imaginando assim que seu amo poderia trazer presente melhor.

A Moça mostrou ainda sua luxúria²⁰ – nona filha do diabo – quando Constança pediu a ela que matasse o fogo – no sentido de apagar o fogo – para que quando o Marido chegasse não houvesse como a Moça fazer comida para ele. Porém, ironicamente a pecadora atribuiu outro sentido ao pedido de sua ama ao dizer-lhe: “Digo que o matarei logo”,²¹ querendo assim dizer que apagaria o fogo do seu amo em outro momento, o que sugere o possível relacionamento da moça com o marido alheio.

Em outro extremo temos Cassandra do auto de moralidade²² homônimo de 1513. Representa uma camponesa profetisa que acredita ser a reencarnação da Virgem Maria. Segundo esta moça seria ela a virgem que daria luz ao menino Jesus. Por isso, conserva-se virgem.

Ora, esta pastora é dentre as personagens já mencionadas a que mais se distancia inicialmente de uma moça imprudente, quase se revelando “[...] uma moça virtuosa quando persiste na preservação dos valores morais”,²³ principalmente a virgindade.²⁴

Porém, evidencia a negação do casamento por saber que tinha como obrigação cumprir os deveres da vida conjugal – que sabia que ia enfrentar – e entre eles estavam as

¹⁷ BERARDINELLI, C. Op. Cit., p. 265.

¹⁸ SILVA, Julia Maria Sousa Alves da. **A mulher em Gil Vicente**. 24. ed. Braga: APPACDM, 1995. p. 90. (Coleção Humanidades)

¹⁹ BERARDINELLI, C. Op. Cit., p. 249.

²⁰ Le Goff destaca que segundo o pensamento medieval o diabo teria tido nove filhas e cada uma delas teria desposado um tipo humano. A simonia que teria possuído os clérigos seculares, a hipocrisia que desposou os monges, a rapina foi possuída pelos cavaleiros, o sacrilégio pelos camponeses, o fingimento pelos oficiais de justiça, a usura pelos burgueses, os luxos pelas matronas e, por fim nona filha que não teria desposado ninguém, pois todos os tipos podiam a ter como amante. Cf. LE GOFF, Jacques (Dir.). **O homem medieval**. Lisboa: Presença, 1989. p. 25.

²¹ SPINA *apud* BERARDINELLI, C. Op. Cit., p. 262.

²² São conhecidas como moralidades obras de cunho religioso, que tratam de passagens da Bíblia – dar continuidades aos *mistérios* –, de festividades religiosas (Natal, Páscoa). Porém, apresentam simultaneamente um caráter profano, com a existência da crítica aos devaneios dos diferentes tipos sociais, envolvem ainda a questão da salvação, da constante luta do Bem e do Mal. Cf. GARCÍA, F. Op. Cit., p. 8; SILVA, Rosângela Divina Santos Moraes da. Teatro português medieval: Cenário histórico. **Revista Philologus**, Rio de Janeiro, ano 16, n. 46, 2010. p. 98.

²³ SILVA, J. M. S. A. Op. Cit., p. 117.

²⁴ A virgindade estava centrada na figura da Virgem Maria, como a redentora e protetora dos pecadores em contraposição a figura de Eva. Cf. MACEDO, José Rivair. **A mulher na Idade Média**. 5. ed. São Paulo: Contexto, 2002.

obrigações domésticas. O casamento segundo ela lhe reservaria uma vida de cativo, cansativa, perdida, triste, um verdadeiro purgatório.

Cuál es la dama polida, /que su vida/ juega casando,/ **su libertad cautivando** [...] **abatida y subjuzgada**/ Y piensan que ser casada/ que es alguna buena estrena!/ [...] Muchos de ellos es **notório purgatório** [...] / Não quero verme **perdida/ entristecida**/ de ser **celosa** o ser celada [...] / Madre, não seré casada/ por no ver vida **cansada** [...].²⁵ (grifo nosso)

Nega ainda a submissão e obediência ao marido, de ter que “afirmar que el blanco es d’outra color”.²⁶

Por conhecer as consequências do casamento o nega de todas as formas. Porém, segundo Franco Júnior²⁷ no século XVI, o matrimônio foi imposto como obrigatório pelo Concílio de Trento.

É exatamente pelo seu desejo de permanecer virgem, tratando o seu principal pretendente com arrogância que Cassandra vai aos poucos perdendo o título de moça virtuosa, tão caro para Gil Vicente. Tal personagem acaba adquirindo o pecado do orgulho. Afinal, ao acreditar que guardando a virgindade seria a moça com as qualidades mais adequadas a reencarnar a Virgem, Cassandra humilha seu pretendente Salomão, o trata como um homem inferior a ela, em expressões como “[...] Cuál será pastor nacido/ tan polido/ ahotas que meresca!/ Alguno hay que e paresca/ em cuerpo, vista e sentido?”.²⁸

Desta forma, embora esta camponesa tenha guardado a sua virgindade a utilizou de forma imprudente. Cada vez que Salomão buscava convencê-la que devia casar-se com ele, mais a profetisa perdia os valores e as virtudes necessárias para estar inserida dentro do modelo mariano. Seu desejo desesperador de reencarnar a Virgem a torna soberba, perde então a humildade, que segundo Júlia Maria da Silva²⁹ seria necessária à moça virtuosa.

Finalmente compondo o triângulo vicioso feminino surge Inês Pereira, na farsa de 1523 que leva seu nome, enquanto uma cópia de vícios melhor modelada de Cassandra e Constança. Se estas colecionavam vícios a sonhadora Inês os tomava como fundamentos para conseguir seus desejos.

É em grande medida a partir desta personagem que Gil Vicente indica o mau exemplo de mulher, vivenciada em suas principais fases. Afinal, Inês Pereira vive no longo enredo composto pelo teatrólogo quatro fases distintas, mostrando-se imprudente em ambas.

A primeira fase se constitui no momento em que ela ainda era uma moça desejosa de se casar. É representada como uma camponesa da vila, humilde, condicionada a vida árdua do ambiente doméstico, mas que não aguentava mais o ato rotineiro e cansativo de bordar. Desta feita, o teatrólogo apresenta logo de início seu primeiro vício que constituísse enquanto pecado capital, a dizer a preguiça.

²⁵ VICENTE, Gil. Auto da Sibila Cassandra. In: _____. **História e antologia da Literatura portuguesa século XVI**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1999. p. 21.

²⁶ Ibidem. p. 22.

²⁷ FRANCO JÚNIOR, H. Op. Cit., p. 128.

²⁸ VICENTE, G. Op. Cit., p. 21.

²⁹ SILVA, J. M. S. A. Op. Cit., p. 115.

INÊS: **Renego deste lavrar / e do primeiro que o usou!** / Ao Diabo que eu o dou, / que tão mal é de aturar! / Oh Jesus, que enfadamento / e que raiva, e que tormento, / que cegueira e que canseira! / **Eu hei de buscar maneira / de algum outro aviamento** / Coitada! Assim hei-de estar / **encerrada nesta casa** / como panela sem asa, / que sempre está num lugar? / E assim hão-de ser logrados / dois dias amargurados / que eu posso durar vida? / **E assim hei-de estar cativa / em poder de desafiados?** / [...] já tenho a **vida cansada/ de jazer sempre um cabo.**³⁰ (grifo nosso).

Desta citação acima se pode aferir ainda que Inês desejava uma vida diferente da que possuía. Acreditando que o casamento era uma “solução para a situação de clausura, de aprisionamento dos afazeres do lar”³¹ – aqui se diferindo de Cassandra – esta moça apressava-se para casar. Porém, a mesma desejava um homem discreto e com características palacianas: um homem culto, músico, corajoso e que soubesse se expressar bem. INÊS: “Porém não hei-de casar / senão com homem avisado/Ainda que pobre e pelado, / seja discreto em falar: que assim o tenho assentado”.³²

Desse modo, Gil Vicente satiriza tal personagem não só pela preguiça apresentada quando moça, mas principalmente por ser desejosa de casar-se com alguém pertencente a uma camada superior a dela. Ora, um homem com as qualidades que Inês procurava só poderia ser encontrado na Corte, entre nobres. Logo, não estava à procura de qualquer relação matrimonial, buscava acima de tudo *status* na hierarquia social.

Por isso, na primeira oportunidade de casar-se Inês rejeita o pretendente, Pero Marques, que é apresentado a ela pela ambiciosa alcoviteira Leonor Vaz, mesmo com o camponês a querendo sem o dote, que era dado naquela época pela família da mulher. Afinal, desde o século XII “o dote levado pela mulher aumenta e adquire um pouco mais de consistência em relação ao dote ou as doações e contribuições do marido [...]”.³³ Porém, Inês não o desejava como marido, por este homem ser rústico e não possuir as qualidades supracitadas no homem que ela considerava ideal, como o escudeiro Brás da Mata, apresentado pelos judeus casamenteiros Vidal e Latão.

No entanto, Brás da Mata sabendo das aspirações da moça sobre o perfil de marido que desejava a engana com a voz, cantando e expressando-se de forma culta, já que apesar de não ter posses, ao contrário do primeiro pretendente, ele tinha uma linguagem palaciana, tão almejada por Inês. ESCUDEIRO: “Sei bem ler / E muito bem escrever, / e bom jogador de bola; / E, quanto a tanger viola, / Logo me ouvirdes tanger”.³⁴

Por vezes durante a peça a Mãe de Inês lhe deu vários conselhos, principalmente lhe precavendo os efeitos de casar-se sem pensar nas conseqüências. MÃE: “mata o cavalo

³⁰ VICENTE, Gil. Farsa de Inês Pereira. In: _____. **Auto da Barca da Índia, Auto da Barca do inferno e a Farsa de Inês Pereira**. Apresentação e notas de Benjamin Abdala Júnior. São Paulo: SENAC, 1996. p. 74-75.

³¹ BRITO, Maria Cristina Souza. O discurso Popular feminino na Farsa de Inês Pereira. In: MALEVAL, Maria do Amparo Tavares (Org.). ENCONTRO INTERNACIONAL DE ESTUDOS MEDIEVAIS, 3., 1999. Rio de Janeiro. **Atas...** Rio de Janeiro: Ágon da Ilha, 2001. p. 293.

³² VICENTE, G. Op. Cit., p. 80.

³³ KLAPISCH-ZUBER, Christiane. A mulher e a família. In: LE GOFF, Jacques (Dir.). **O homem medieval**. Lisboa: Presença, 1989. p. 196.

³⁴ VICENTE, G. Op. Cit., p. 94.

de sela, bom é o asno que me leva”.³⁵ Ou seja, dizia a ela que muito melhor casar-se com um “asno” – pessoa besta, tosca – do que com um “cavalo”. Porém, ao falar em asno a Mãe de Inês demonstrava corroborar com a autonomia e insubmissão da filha diante da figura masculina, visando unicamente que esta tivesse um vantajoso casamento com o rico camponês Pero Marques.

É depois de consumado o casamento que se dá a segunda fase vivenciada por Inês. A partir daí não se trata mais de uma moça sonhadora, mas de uma esposa realista, que sentiu na prática as consequências de sua imprudência. Percebe depois de casada que tudo não passava de um engano e que o escudeiro nem mesmo posses tinha. Se antes quando solteira não tinha liberdade, casada muito menos, já que Brás da Mata a prende dentro de casa, não podendo sair, cantar e nem mesmo chegar à janela.

ESCUDEIRO- Vós não haveis de falar/ Com homem nem mulher que seja;/Nem somente ir a Igreja/ não vos quero eu deixar./ Já vos preguei as janelas/ Para que vos não ponhais nelas;/ Estareis aqui encerrada, / Nesta casa tão fechada, Como freira de Oliveiras.³⁶

A sátira vicentina a esta personagem começa a partir desta fase, evidenciando as consequências terrenas de atitudes comportamentais indevidas, ao mesmo tempo em que evidenciava sua ideologia em defesa da manutenção de relações hierárquicas de gênero, principalmente no ambiente conjugal. Sendo assim, cabia às mulheres portuguesas do século XVI a submissão,³⁷ muito embora não fosse o que elas desejassem.

Chegamos à constatação acima referida, pois apesar de tudo que Inês passou não lhe serviu o aprendizado. Tanto que, após a morte do marido, tornou-se ainda mais imprudente, ao apresentar outros pecados evidentemente ainda mais condenáveis que os apresentados quando moça.

Inicia-se desta maneira duas outras fases que se inter cruzam. Passa rapidamente de viúva para esposa. Porém, a Inês da quarta fase não é mesma da segunda. Trata-se de uma esposa leviana tal qual Constança, mas que apresenta pecados ainda mais avantajados.

Casou-se novamente, escolheu seu primeiro pretendente, Pero Marques e, enfim teve o casamento que desejou em que controlava os rumos da relação conjugal e extraconjugal. Revelou-se adúltera e conseqüentemente luxuriosa. Afinal, traiu o novo marido com o antigo namorado, Ermitão.

ERMITÃO: Señora, tengo **servido**/ y vos a mi despreciado,/ haced que el tempo pasado/ no se cuente por perdido./ INÊS: Padre, mui bem vos entendo,/ ó Demo vos encomendo,/que bem sabeis vós pedir!/ **Eu pretendo lá ir/ à ernida**, Deus querendo. Ermitão: E quando? Inês: Podes ir, meu santo,/ [...] Canta Inês Pereira: INÊS: Marido **cuco** me

³⁵ Ibidem. p. 82.

³⁶ Ibidem. p. 102.

³⁷ Mesmo depois de casada a própria Igreja tentou impor que a mulher fosse submissa, passiva e obediente ao homem. Cf. MACEDO, J. R. Op. Cit., p. 20. Mesmo quando solteiras eram também dependentes do sexo masculino, pai, irmão ou tutor, “calando as suas íntimas aspirações para aceitar o homem que escolheram para ela”. Cf. KLAPISCH-ZUBER, C. Op. Cit., p. 197.

levades / E mais duas lousas / [...] Sempre fostes destinado para **gamo** / [...] Sempre fostes destinado para **servo**.³⁸ (grifo nosso).

Porém, mesmo depois de ter conseguido a liberdade conjugal que tanto desejava, não deixou de ser novamente satirizada pelo teatrólogo, ao ver-se obrigada a casar com o antigo pretendente da camada camponesa ao qual tanto rejeitou. Se toda história tem uma moral a de Inês foi a seguinte: «mais quero asno que me leve, que cavalo que me derrube». Como se viu esta legenda com a qual a obra inicia confere sentido a todo desenrolar desta farsa.

Sem dúvida Gil Vicente estrategicamente para conseguir alcançar sua crítica máxima a esta personagem e principalmente àquelas que na vida real as encarnavam a faz vivenciar as principais fases pelas quais as mulheres teriam que passar – moça, esposa, viúva. Se Inês teve que experimentar todas aquelas situações para deixar de ser viciosa, Gil estava dando oportunidade às mulheres daquela sociedade – que com ela se identificavam – de conhecer as consequências de tais atitudes, fazendo-lhes evitar passar da primeira fase.

Fica evidente tanto pelo posicionamento de Cassandra quanto as obrigações da mulher casada – “subjuzgada”, “abatida”, “celosa”, “cansada” – e por Inês quanto as obrigações da moça no lar – “lavar”, “jazer sempre um cabo”, “cativa” – que a mulher da sociedade quinhentista continuava – pelo menos no âmbito das ideias, não necessariamente na prática – tendo que cumprir suas obrigações diárias de moça e esposa dentro do lar, estabelecidas desde a Idade Média.

Conclusão

Viu-se que a sátira de Gil Vicente abrange especialmente moças e esposas da camada camponesa. Com este dado ficou claro que a lição em forma de punição aos personagens não foi direcionada ao público masculino, tão frequentemente encontrado nas peças em questão, mas especialmente ao feminino. O castigo reserva-se às mulheres, que são obrigadas a aceitar a sua condição ao não terem seus desejos de ascensão social alcançados.

Tornou-se evidente a identificação da maioria das personagens, principalmente as de maior destaque, ao vício da ambição, tanto material quanto de status social. Vimos que ambas as formas de pecado são profundamente condenadas dentro da ótica medieval vicentina.

Por sua vez, estes resultados nos levaram a compreender a complexidade da análise do feminino na sociedade portuguesa do século XVI. Ora, se as representações femininas medievais exerciam influência na composição do comportamento ideal a ser seguido pelas mulheres portuguesas, em que pesa o cumprimento dos papéis sociais na hierarquia de gênero, em contrapartida identifica-se – nas peças vicentinas referidas – outro elemento fundamental inerente à compreensão do comportamento feminino na época de Gil Vicente: a satisfação com a condição social.

Mediante as questões supracitadas evidenciamos que o teatrólogo confere a satisfação social o mesmo peso e relevância que as outras virtudes. Devendo ser assim

³⁸ Ibidem. p. 112-114.

mais uma virtude a ser incorporada pelas mulheres para que alcancem o modelo ideal. Porém, para além das representações, no que concernem as práticas sociais Gil Vicente evidencia exatamente a inversão no cotidiano do que se propunha a ensinar, a dizer a crescente busca por mobilidade social, sendo este um vício que àquela época somava-se aos demais, relegando-se cada vez mais o modelo mariano no espaço social ao campo da representação.

O CORPO DA CRUZADA: LÓGICA SIMBÓLICA NA CONSTRUÇÃO DA REPRESENTAÇÃO DA TOMADA DE JERUSALÉM NA CRÔNICA DE FOUCHER DE CHARTES

Rodrigo Frasson (UFMT)

Introdução

A Primeira Cruzada, promulgada em Clermont em 27 de novembro de 1095, pelo papa Urbano II busca a libertação de Jerusalém que está sob controle dos infiéis. Pouco tempo depois do concílio em Clermont, a Europa, cristã, atende a este chamado. Tanto a aristocracia como os camponeses se juntam nesta empreitada. Conduzidos pela fé, segundo os relatos de Foucher de Chartres,¹ numa intensa e agressiva batalha pela retomada da santa cidade. A tomada de Jerusalém é narrada como ápice da agressividade e insanidade na Primeira Cruzada. É nesse sentido, que a especialista em religião, Karen Armstrong, analisa em seu livro lançado no ano de 2016 “*Campos de sangue: religião e a história da violência*”. Assim sendo, a forma como ela trata a Primeira Cruzada em seu livro se expressa, assim:

A guerra foi bem descrita como ‘uma psicose causada pela incapacidade de ver relacionamentos’. A Primeira Cruzada foi especialmente psicótica. Em todas as avaliações, os cruzados pareciam semienlouquecidos. Como eles não tiveram relações normais com o mundo à sua volta por três anos, o estado mental deles, diante do terror prolongado e da desnutrição, era suscetível a anormalidades.²

Dessa forma, a minha pesquisa busca entender o cenário de violência que é narrado e perpetuado.

Nesse sentido, a força que um acontecimento como a Primeira Cruzada causa na mentalidade da sociedade medieval é irreconhecível. As cruzadas, como um todo, ainda continuam a ser interpretadas como um ato de insanidade em jornais, filmes, quadrinhos, etc. Simplesmente buscam associá-la a um tempo de trevas e pestilência. Contudo, isso não é uma visão equivocada? A agressividade tem o mesmo significado para os homens medievais do que para as pessoas do século XXI? A insanidade atribuída esse evento é interpretada com a noção da cosmologia do homem medieval? A problemática que busco responder em minha pesquisa é: a violência tem algum sentido na Primeira Cruzada? No caso, para este ensaio vou me ater somente à tomada de Jerusalém.

Para responder a tal pergunta utilizo da crônica de Foucher de Chartres.³ No caso, a crônica se encontra publicada no Editorial Inquérito na coleção Inquérito História, a obra em questão é “A 1ª Cruzada: um relatado de quem lá esteve”. Contudo, essa é uma crônica

¹ CHARTRES, Foucher de. **A 1ª Cruzada**: um relato de quem lá esteve. Portugal: Inquérito, 2003.

² A partir desta citação se deu o início dessa pesquisa. A colocação de Karen Armstrong sobre uma loucura coletiva despertou o problema que construo no artigo. Cf. ARMSTRONG, Karen. **Campos de sangue**: a religião e a história da violência. São Paulo: Companhia das Letras, 2016. p. 229.

³ Foucher de Chartres (1058-1127) é um importante cronista medieval e um dos poucos cronistas presentes na Primeira Cruzada e onde reconstrói a história da rota de Jerusalém. Após a tomada de Jerusalém se torna capelão de Sepulcro do Senhor e o último escrito que temos dele até o momento é de 1128.

traduzida para o português, a mesma se encontra reduzida e pode conter vários erros de tradução. Entretanto, uma tradução completa e mais confiável já foi adquirida. Outra fonte que busco, para responder o problema, são as Epístolas aos Hebreus de Paulo e o Evangelho segundo Mateus, no caso ambas são da editora Sociedade Bíblica do Brasil. A obra em questão é a segunda edição publicada em 1999 e traduzida por João Ferreira de Almeida. Assim sendo, tenho ciência de que estas não as melhores edições documentais, mas estas edições permitem uma análise pertinente a um primeiro esforço de pesquisa.

A narrativa primordial

Apresentadas as fontes, a narrativa da Tomada de Jerusalém será o foco para este ensaio como dito anteriormente. Foucher de Chartres narra este evento de uma maneira peculiar, com uma visão totalmente focada em sua realidade cristã e, sendo assim, narrando de modo que permita entender o pensamento cristão de um bispo sobre uma guerra. Dessa forma, busca e transcorre através de sua crônica uma narrativa repleta de agressividade, como na sangrenta batalha pela tomada da cidade santa. A muralha caindo, infiéis correndo pelas ruas de Jerusalém, cavaleiros cristãos tomando a casas de muçulmanos, homens degolados, o ventre dos infiéis sendo aberto, templos sendo tomados e crianças e mulheres sendo brutalmente assassinadas. A narrativa cria um cenário de violência, o que me causa a pergunta: por que um bispo do século XII enfatiza esses aspectos na narrativa? Nessa perspectiva, Foucher ao colocar seu olhar sobre essa paisagem, demonstra grande interesse em sinais que acabam por ser recorrentes na narrativa como: sangue derramado, corpos mutilados e templos depredados. Dessa forma, a descrição que o cronista se pauta começa a buscar elementos que legitimem a violência que ocorre na Primeira Cruzada através dos símbolos.

A hipótese em que estou me pautando para responder à pergunta, até o momento, em torno do sentido da violência que ocorre na Primeira Cruzada, é que a narrativa de Foucher assume uma forma de regressão no tempo para o cristianismo primitivo, o que leva a assumir um sentido de pureza sobre os acontecimentos. A relação do cronista com a história narrada é expressa de maneira muito realista. Neste sentido, ao analisar como a ação é narrada pelos pontos que o cronista mais enfatiza, percebo que o elo que conecta a violência com o cristianismo primitivo é o derramamento de sangue. Por esse motivo, a crônica é pautada como uma regressão aos tempos bíblicos. No caso, o derramamento de sangue ocupa um lugar de destaque na narrativa como símbolo de purificação, de tal forma que permite lembrar do lugar que o derramamento de sangue também ocupa nos Evangelhos, marcada a diferença de se tratar, neste caso, do sacrifício de sua divindade, Cristo. Através disso, a expressão da violência, que tomo aqui como derramamento de sangue, segue uma linha de regressão às origens e a pureza. O sangue para, Foucher de Chartres, é um elo de ligação com a salvação. Com isso, a narrativa reporta a relatos bíblicos. Assim sendo, vou separar em dois blocos os argumentos que fundamentam a minha hipótese: a relação do tempo como retorno ao cristianismo primitivo e o derramamento de sangue como purificação.

Tempo como retorno ao cristianismo primitivo

A busca por entender o que passa na visão de um bispo que narra a Primeira Cruzada é também uma busca por compreender as tramas simbólicas que atravessam o cristianismo na história. A narrativa que um bispo toma como primordial, a bíblica, é

perpetuada para toda uma sociedade e dessa forma molda o imaginário coletivo. Dessa forma, o tempo da bíblia,⁴ segundo o medievalista francês Jacques Le Goff, é entendido como ponto de partida da história da humanidade para a sociedade medieval. Nesse contexto, a noção do tempo só existe quando Deus cria o homem. Dessa forma, o cronista se volta a essa perspectiva, onde retroceder ao tempo de Cristo é estar em um tempo que ainda tem pureza. Sendo assim, para um eclesiástico medieval a relação com o tempo é uma relação com Deus,⁵ tendo a salvação como finalidade. Assim, a formulação que se pauta é que não há uma interrupção no tempo entre as ocorrências sagradas – tempo da bíblia, tempo dos apóstolos, tempo da Encarnação de Cristo – e a época vivida pelos medievais, mas sim continuidade do tempo onde a melhor resposta que Foucher toma se ocupa pelo retorno ao verdadeiro tempo o de Cristo o que leva a representar a purificação de Jerusalém e dos cristãos.

Dessa forma, quando analisamos o tempo do cronista sob a ótica de um autor como Aaron Gurevitch,⁶ a mentalidade de Foucher transmite uma colocação de valores e expressões que formula sua maneira de ver a violência e o tempo presente na crônica. Com a ajuda de umas das obras de Slavoj Žižek, em que o autor apresenta a diferença entre a realidade e o Real, podemos afirmar que: “a ‘realidade’ é a realidade social dos indivíduos efetivos implicados em interações e nos processos produtivos...”.⁷ A realidade do cronista é inseparável de suas interações simbólicas, entra as quais se expressam as funções da violência através da religião que cerca a sociedade medieval. A realidade social da Primeira Cruzada é definida pelas interações simbólicas pautadas na expressão dos tempos bíblicos, onde o tempo é um forte elemento cultural cristão.

Passo agora a analisar uma relação simbólica importante encontrada na fonte, que é a figuração do templo como tempo. Para isso, utilizarei o seguinte trecho de Foucher: “Oh tempo tão ardentemente desejado! Oh tempo memorável entre todos os tempos! Oh acontecimento preferível a todos os acontecimentos! Este tempo era verdadeiramente o tempo desejado na sinceridade do coração.”⁸ Este trecho se passa após a tomada de Jerusalém. Dessa forma, ao analisar essa passagem, percebe-se uma analogia possível entre o tempo da cruzada e o tempo da vida de Cristo. Outro trecho onde a referência do templo não é meramente espacial, mas temporal, é a anterior em que o cronista incorpora referências bíblicas para nomear os lugares: “Fortaleza de David”, “Templo de Salomão”, “Templo do Senhor”. Assim sendo, referências como essas poderiam remeter o leitor ou ouvinte a uma passagem como esta que se encontra no Evangelho Segundo Mateus:

Tendo Jesus entrado no templo, expulsou todos que ali vendiam e compravam; também derribou as mesas dos cambistas e as cadeiras dos que vendiam pombas. E disse-lhes: Está escrito: A minha será chamada

⁴ LE GOFF, Jacques. Na Idade Média: tempo da Igreja e tempo do mercador. In: LE GOFF, Jacques. **Para um novo conceito da Idade Média**. Lisboa: Estampa, 1979. p. 45. Em relação ao tempo de Deus, ver também: LE GOFF, Jacques. **O Deus da Idade Média**: conversas com Jean-Luc Pouthier. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.; RUST, Leandro Duarte. Jacques Le Goff e as representações do tempo na Idade Média. **Revista Fênix**, v. 5, p. 1-19, 2008.; LE GOFF, Jacques. **A bolsa e vida**: economia e religião na Idade Média. São Paulo: Brasiliense, 2004.

⁵ LE GOFF, J. **Na Idade Média...** Op. Cit., p. 49.

⁶ GUREVITCH, Aron. O que é o tempo?. In: _____. **As Categorias da Cultura Medieval**. Lisboa: Caminho, 1990. p. 132.

⁷ ŽIŽEK, Slavoj. **Violência**: seis reflexões laterais. São Paulo: Boitempo, 2014. p. 26

⁸ CHARTRES, F. Op. Cit., p. 71.

casa de oração, vós, porém, transformais em covil de salteadores.⁹

Assim como a descrição expressa sobre o templo e o tempo no primeiro trecho citado da crônica, a regressão ao tempo do cristianismo primitivo é, na visão do cronista, a forma do verdadeiro cristianismo. Sendo assim, o cronista está imerso no passado cristão. O novo caracteriza no imaginário medieval uma forma de pecado e contra a noção do tempo que, para homens como Foucher, é voltado para o passado e sua contemplação está relacionada a tempos bíblicos. Nesse sentido, o imaginário da sociedade medieval se pauta que a novidade é uma forma de heresia.¹⁰ Assim, retomando a visão do cronista, a ideia de que tudo está relacionado ao tempo mais importante para os cristãos, o tempo da vida de Cristo, se torna plausível. Dessa forma, a Primeira Cruzada é interpretada, segundo Foucher, como um retorno ao tempo primordial.

A purificação pelo derramamento de sangue

Agora, por sua vez, vou demonstrar como a lógica simbólica empregada pelo cronista transforma o uso da agressão física como uma maneira de purificação da cidade de Jerusalém. Para isso, vou utilizar um dos mais emblemáticos trechos da obra:

Alguns desses Sarracenos, tanto árabes como etíopes, conseguiram, é verdade, introduzir-se fugindo para a fortaleza de David; mas muitos outros foram reduzidos a fecharem-se no templo do Senhor e no de Salomão. Os nossos atacam-nos nos pátios interiores destes templos, com o mais violento ardor; em parte alguma estes infiéis encontram forma de escapar à espada dos cristãos; daqueles que, fugindo, tinham subido até ao cimo do templo de Salomão, a maior parte pereceu trespassada por flechas, e caiu miseravelmente precipitada do cimo do telhado; cerca de dez mil Sarracenos são assim massacrados neste templo. Quem lá se encontrasse teria tido os pés tingidos até aos tornozelos do sangue dos homens degolados. O que direi mais? Nenhum dos infiéis salvou a vida; nem as mulheres nem as crianças pequenas foram poupadas.¹¹

A brutalidade narrada nesta cena é de grande ajuda para compreender a noção que Foucher de Chartres quer passar. Neste sentido, ao analisar este trecho, palavras como templo e sangue são associadas conjuntamente ao tempo e a pureza. Contudo, como já foi descrito anteriormente, na relação do tempo, ficarei agora somente com a análise do uso da força como purificação. Um dos pontos que este trecho nos coloca é o uso da espada. Contudo, são os cristãos que a estão empunhando, mas, qual o sentido disso em uma religião que prega a não violência? Para responder a essa indagação, o cronista legitima a narrativa com vários trechos que remetem à bíblia, como já descrito na relação do tempo, apresentando de maneira similar o uso da força. Agora, quanto ao uso da espada, remeto a uma passagem do Evangelho Segundo Mateus: “Não pensem que vim trazer paz à terra; não vim trazer paz, mas espada.”¹² Nesse sentido, a espada leva a verdadeira paz. Para o cronista essa relação é algo condizente com a experiência do sagrado em razão de sua mentalidade. Essa condição para a ativação da agressividade é algo sutil quando não se

⁹ Mateus 21: 12,13.

¹⁰ GUREVITCH, A. Op. Cit., p. 150.

¹¹ CHARTRES, F. Op. Cit., p. 70-71.

¹² Mateus 10:34

olha para a bíblia. Por sua vez, quanto à relação do sangue como purificação, a referência aparece, de maneira mais clara, no trecho a seguir: “Os nossos, percorrendo Jerusalém com a espada desembainhada, não deram tréguas a ninguém, nem àqueles que lhes imploravam misericórdia, e o povo dos infiéis caiu sob seu golpe, como caem, de um ramo sacudido, os frutos podres do carvalho [...]”.¹³ As palavras “espada” e “fruto” remontam, de forma simbólica, no caso da primeira, à justiça que os cristãos causam sobre os corpos dos infiéis, no da segunda, os corpos dos muçulmanos são como o fruto podre que deve ser arrancado. No estudo de José Carlos Rodrigues encontro uma reflexão sobre o corpo mortal e o espiritual, que me ajuda a elucidar esse sentido simbólico. Na cultura medieval, segundo esse autor, categoriza-se o corpo mortal como uma forma simbólica que o transforma em uma extensão para o corpo espiritual. Em outras palavras, o que o corpo carnal repercute no plano espiritual ou melhor sobre sua alma.

Portanto, a alma, é uma forma de continuidade da vida para sociedade medieval. Contudo, o cuidado com o corpo é uma maneira de preservar a alma, que está presa ainda nesta forma. Porém, o corpo e a alma do infiel são diferentes. Qual a mensagem que a destruição do corpo muçulmano envia no trecho da crônica acima? Essa mensagem não é para o plano terreno, mas, sim, para o Além, demonstrando que a violência que ocorre neste trecho é uma justiça, não humana, e, sim, divina. O que, para o cronista, se torna uma verdade, que passa para corpo do infiel que é caracterizado como símbolo de podridão que deve ser arrancado e jogado fora assim como os frutos podres do carvalho. Portanto, para restaurar a Terra Santa, na lógica simbólica empregada por Foucher de Chartres, Jerusalém só poderá se tornar espiritualmente pura novamente quando os corpos dos infiéis forem expurgados desta terra.

Neste sentido, as palavras podem remontar à simbologia que se encontra na bíblia, o que por sua vez a coloca como uma forma de pureza que leva de volta ao tempo primordial. No caso, a representação bíblica pode se encontrar em trechos como estes no Evangelho Segundo Mateus: “Já está posto o machado à raiz das árvores; toda árvore, pois, que não produz bom é cortada e lançada ao fogo”¹⁴ e também neste trecho: “Toda a árvore que não produz bom fruto é cortada e lançada ao fogo. Assim, pois, pelos seus frutos os conhecereis. Nem todo o que me diz: Senhor, Senhor! Encontrará no reino dos céus, mas aquele que faz a vontade de meu Pai, que está nos céus.”¹⁵ No caso, as palavras como fruto e fogo se juntam através do significado do sacrifício. Voltando à hipótese, as palavras “fruto podre do carvalho” e “fogo” se encontram de maneira a elucidar um sinal de pureza dos acontecimentos. Nesse sentido, o “fruto podre” é o corpo do infiel e o “fogo” é o ato de purificação que se deve fazer para limpar a sujeira encarnada nessas pessoas. Ao voltar à Epistola aos Hebreus, encontramos uma passagem que elucida os sentidos espirituais que podem ser assumidos pelo ato de derramar sangue: “Com efeito, quase todas as coisas, segundo a lei, se purificam com sangue; e, sem derramamento de sangue, não há remissão.”¹⁶ Nesse sentido, a construção de uma narrativa que passa por um bispo do século XII é totalmente voltada à sua condição como agente de sua própria história, um ser pensante que imagina e entende o mundo a sua volta através do seu tempo. Por assim dizer, não existe aí distinção clara entre passado e presente, pois o passado renasce e regressa sem parar, tornando-se o conteúdo real do presente.¹⁷

¹³ CHARTRES, F. Op. Cit., p. 71.

¹⁴ Mateus 3: 10

¹⁵ Mateus 7: 19,20,21

¹⁶ Epistolas aos Hebreus 9:22.

¹⁷ GUREVITCH, A. Op. Cit., p. 120-121.

Um ponto intrigante sobre a relação da representação do corpo do infiel é neste seguinte trecho:

As lanças não tardam a seguir as flechas; com a rapidez necessária todos nossos cavaleiros, como se tivessem feito entre si juramento, atiram-se com o mais violento ardor e ânsia para o meio dos pagãos; aqueles dos Infiéis cujos cavalos não se mostram prontos para a corrida são imediatamente precipitados nas sombras da morte, e em poucas horas uma multidão de cadáveres pálidos e privados de vida cobre a terra.¹⁸

O trecho é rico em detalhes para a análise, começando com as palavras “violento ardor”, em seguida “a queda dos cavalos” e a “multidão de cadáveres pálidos e privados de vida”. Contudo, a pergunta que pode se encaixar é: por que numa cena onde corpos são representados apenas como “pálidos e privados de vida” não se encontra o elemento sangue? Essa pergunta é importante, entre outras razões, porque ela desafia minha hipótese. Esse trecho tem um problema muito interessante que é a mistura de corpos de animais e de homens. Sendo que, como já vimos, o sinal de pureza colocado por Foucher é o derramamento de sangue. Porém, o sangue só pode ser de humanos e o contato que o mesmo tem com o sangue dos animais não pode mais purificar ou retomar o tempo de Cristo. Assim sendo, a purificação só pode ser feita através e somente do sangue da humanidade. Na cultura medieval, o sangue, sêmen e o sangue menstrual não eram considerados o lixo do corpo como para nossa mentalidade iluminista, ao qual venera a razão. Portanto, entender a simbologia da sociedade medieval é um ato de se desprender da maneira como o mundo é categorizado.

Assim, a hipótese que proponho até o momento, ganha mais folego, com a ideia de que o derramamento de sangue na primeira cruzada é um ato de volta ao tempo do cristianismo primitivo e também a purificação de Jerusalém. Ao retornar à Epistola aos Hebreus, o trecho seguinte elucida que só o sangue do homem pode ser purificado:

Portanto, se o sangue de bodes e de touros e a cinza de uma novilha, aspergidos sobre os contaminados, os santificam, quanto à purificação da carne, muito mais o sangue de Cristo, que, pelo Espírito eterno, a si mesmo se ofereceu sem mácula a Deus, purificará a nossa consciência de obras mortas, para servimos ao Deus vivo!¹⁹

Levando-se em consideração os aspectos levantados sobre a utilização do sangue, o corpo da cruzada é um mecanismo simbólico para a purificação da Cidade Santa na visão do cronista.

Considerações finais

Em vista dos argumentos apresentados, a agressão enfurecida, a brutalidade que jorra incontrolavelmente na cena da tomada de Jerusalém na crônica aqui analisada é narrada por Foucher de Chartres conforme os padrões culturais de um eclesiástico do

¹⁸ CHARTRES, F. Op. Cit., p. 74.

¹⁹ Hebreus 9: 13,14

século XII. Dessa forma, a hipótese que defendo, com minha pesquisa ainda no começo, é que a brutalidade descrita na tomada de Jerusalém pela visão do cronista é um ato de purificação que retorna a um verdadeiro cristianismo, no caso o cristianismo de Foucher de Chartres. Não se trata, portanto, de uma narrativa sobre irracionalidade nem uma psicose coletiva. Assim, demonstrando que a relação com o tempo não é algo natural ao ser humano, mas que se trata de um recurso usado de forma variável pelos agentes da história.

IGUERET HASHMAD: DRAMAS E DILEMAS NO JUDAÍSMO RABÍNICO MEDIEVAL E A DISCURSIVIDADE DE MAIMÔNIDES. SÉC XII (1160-1165)

Tatiane Santos de Souza¹ (UFRRJ/PPHR)

Este presente artigo, trata-se de uma introdução e composição de reflexões no tocante ao corpus documental redigido por Maimônides: *Igueret Hashmad* – A Epístola sobre o extermínio,² que é a fonte primária da temática desta pesquisa em desenvolvimento na pós-graduação em História na UFRRJ.

Nossa temática aborda questões sobre intolerância religiosa no século XII nas relações judaico-muçulmanas. Tendo como conjuntura a região da Península Ibérica, o que conhecemos hoje por Espanha³ no século XII, partindo de questões como a (in)tolerância religiosa dos Almôada,⁴ que teria desembocado em conversões obrigatórias do judaísmo para o *Islam*, e a partir disto o surgimento de conflitos identitários e sociais.

Nesse âmbito, nosso objeto em questão são as possibilidades de uma existência judaica, uma *judaicidade* que persiste mesmo com as conversões obrigatórias ao *Islam*, no qual através do corpus documental de Maimônides é possível apontar e problematizar os dramas e dilemas vividos por judeus da época.

Para compreender este processo histórico, é importante destacar que durante este período, o poder islâmico dos Almôadas (1130-1269), que alcançou uma dominação incluindo o atual Marrocos, Argélia, Tunísia e sobretudo na Espanha muçulmana, realizou diversas políticas de conversões obrigatórias aos judeus e cristãos numa tentativa de retirar toda a ameaça que eles representariam à ideia de uma restauração do unitarismo islâmico. Maimônides foi uma figura que viveu e escreveu engajadamente sobre tal momento político, pois ao receber diversas cartas de judeus em terras islâmicas pedindo orientação sobre como agir diante de uma conversão imposta, é que o rabino se debruça sobre questões como intolerância, pertencimento, alteridade, memória e constrói esta epístola.

- *Igueret Hashmad* como fonte histórica: surgimento e contextualização

¹ Mestranda e bolsista Capes em História pelo PPHR, na Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, linha de pesquisa Relações de Poder, Linguagens e História Intelectual. Atua como pesquisadora junto ao Núcleo Interdisciplinar de Estudos Históricos - PLURALITAS (UFRRJ-CNPq)

² MAIMONIDES. The epistle on martyrdom, 1165. In: HALKIN, Abraham. **Maimonides. Epistles of Maimonides: Crisis and Leadership.** Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1985. (Discussions by David Hartman).

³ Assim como Albert Hourani em seu livro usamos nomes de países modernos para indicar regiões geográficas, mesmo quando estes nomes não eram usados no passado. Cf. HOURANI, Albert. **Uma História dos povos árabes.** São Paulo: Companhia da Letras, 2006.

⁴ O domínio Almôada foi uma potência religiosa tendo se destacado do século XII até meados do século XIII. Surgiram na região do atual Marrocos no século XII, descontentes com o insucesso dos almorávidas em revigorar os domínios muçulmanos na península Ibérica, bem como em sustentar a reconquista cristã. *Ibn Tumar* foi considerado o precursor deste movimento unitarista, autoproclamou-se *mahdi* ("o guiado" ou "o escolhido", profeta redentor do Islão) e exortou todos os muçulmanos, especialmente os da península Ibérica, a retornar às origens da sua fé, o Corão. Cf. GIORDANI, Mario Curtis. **História do Mundo Árabe Medieval.** Petrópolis: Vozes, 2006. p. 115.

Dentre os extensos conjuntos textuais rabínicos produzidos na Idade Média, a *Igueret Hashmad* – A Epístola sobre o Extermínio – redigida por Maimônides, representa um dos pilares da literatura sefaradí referente à temática das conversões coletivas obrigatórias ao *Islam*. Rabi Moshe ben Maimon - Maimônides - foi um rabino que vivenciou o período de estreitamento conflituoso das relações judaico-muçulmanas a partir do rigorismo dos Almôadas na Península Ibérica e Norte da África.

Em relação a este corpus documental vamos explicitar seu contexto de surgimento e os aspectos técnicos deste epistolário, para que seja possível um vislumbre sobre os dramas vivenciados por diversos judeus na época em questão.

Esta documentação epistolar redigida por Maimônides pode ser entendida como um conjunto de dezenas de proposições, feitas a judeus perante a série de medidas radicais de uma nova era de governos muçulmanos: os Almôadas. Esta epístola é, ainda, um tratado legislativo quanto à forma de se entender como “judeu”, quanto à condição de pertencimento a uma comunidade judaica, perante o novo quadro que emergiu naquele momento, a imposição da conversão ou martírio.

De acordo com Leon D. Stitskin a “Epístola sobre o extermínio”, *Igueret Hashmad*, foi o primeiro documento público escrito por Maimonides. Ao que tudo indica, esta epístola foi escrita entre 1160 e 1161, não se sabe a datação exata, porém foi escrita pelo menos sete anos antes da conclusão de seu primeiro mais conhecido trabalho, “Os comentários sobre a Mishná” em 1168. Maimônides tinha aproximadamente vinte e seis anos quando escreveu esta famosa epístola, originalmente em árabe.

Segundo Leon D. Stitskin, a epístola refere-se um tempo de perseguição religiosa na região do atual Marrocos e na Espanha, sendo esta perseguição provocada pelo que o autor denomina de uma “nova seita”, os Almôadas. O fundador foi Abdallah ibn Tumart, compreendido como um seguidor do filósofo Al Gazali, que concebia um islamismo mais combativo, dedicado ao Corão e a espada: “*As a religious enthusiast, he was anxious to combat luxury in living and dress, and was against poetry, music and art*”.⁵ Enfatizando a superioridade do Islã, Abdallah ibn Tumart propagou a ideia de uma confissão unitária de fé - uma expressão altamente abstrata de Unidade de Deus que faria fronteira com o panteísmo - que todos eram obrigados a professar. E como um político, tinha por objetivo um domínio islâmico mundial governado pela espada e Maomé.

Mediante a essa conjuntura muitos judeus não tiveram nenhum refúgio, e muitos sofreram o martírio. Uma grande maioria concordou externamente e pronunciou a fé islâmica, submetendo-se a conversão: “*Não há Deus senão Alá e Maomé é o seu Profeta*”. Segundo Leon Stitskin em algumas ocasiões, eles participaram e foram até mesquitas, contudo, secretamente, eles teriam praticaram os ritos judaicos.

Leon Stitskin destaca que outra epístola escrita pelo pai de Maimônides teria circulado antes mesmo da compilação da *Igueret Hashmad*, seria uma carta de encorajamento traduzida como *Letter of Consolation* (“Carta de Consolação”),⁶ na qual o pai de Maimônides exortava os judeus a não se desesperarem em circunstâncias difíceis, pois D-us não os abandonaria. Leon Stitskin enfatiza que na época teria sido possível lê-la como um bom remédio fluindo sobre as feridas daqueles que passavam por tal adversidade.

⁵ STITSKIN, Leon D. From the page of traditions: Maimonides Letter on Apostacy: The Advent of the Messiah and Shivat Zion (Return to Zion). **Tradition: A Journal of Orthodox Jewish Thought**, v. 14, n. 2, 1973. p. 103.

⁶ Ibidem. p. 104.

Esta epístola redigida pelo pai de Maimônides teria chegado aos mãos de um outro rabino, e este teria condenado a comunidade judaica que havia se submetido as conversões obrigatórias para fugir da perseguição, alegando que as mesmas praticavam idolatria, transgredindo os princípios judaicos e jamais poderiam retomar o status de sua identidade judaica plenamente.

Vejamos:

There was, however, a Maghrib pietist residing in Fez who was not pleased with the lenient tone of Maimon's letter and decided to inquire of a foreign Rabbi to render an halakhic decision on this matter of pretended submission to Islam. The reply of this anonymous authority to the inquiry was quick, uncompromisingly harsh and diametrically opposed to Maimon's "Letter of Consolation." He declared that any Jew who publicly uttered the Moslem confession, although secretly performing all of Jewish precepts, could no longer be regarded as a Jew. The Moslems were idolaters and the only course for a steadfast Jew was not to submit to compulsion in any form but accept martyrdom.⁷

Esta resposta, desse autor que condenava os conversos, foi amplamente divulgada entre a Península Ibérica e o norte da África causando o pânico e a consternação. Sob uma carga de culpa, diversos judeus buscaram Maimônides para esclarecimentos, sobre sua *judaicidade*: se seriam considerados apóstatas e marginais no judaísmo devido a conversão imposta. Maimonides teria ficado indignado com a “intolerância” e julgamento severo do crítico que havia redigido essas palavras, e se propôs a esclarecer questões em relação a este processo histórico.

Maimonides proceeded to get to the heart of the matter by examining the problem, first from an historical and then from an halakhic perspective. The over-all issue was Kiddush ha-Shem (Sanctification of the Holy Name) and its opposite Chilul haShem (the desecration of the Holy Name).⁸

Nessa epístola Maimônides trata de esclarecer as condições em que se deram essas coerções, e qual seria o melhor modo, segundo ele, de agir nessa situação. Embasado e pautado numa lógica racional de compreender e usar os ensinamentos religiosos, a *Torá* e o *Talmud* são utilizados como dois grandes pilares legitimadores de seus argumentos, sendo, ao longo da epístola, levantado diversos exemplos para fundamentar sua opinião, já que para ele era impossível falar de algo que não se conhecesse, tampouco que não se pudesse justificar a partir da Torá. Afinal esta, para ele, era o um “sagrado” parâmetro para a vida social, política e religiosa.

Ao longo dessa documentação epistolar, o rabino propôs uma divisão temática sobre o próprio assunto: conversão obrigatória, explicando *as formas* de conversão, *as condições* em que poderiam surgir *e como* se portar diante delas. Detalhou também, em quais casos as transgressões seriam “permitidas” ou “condenáveis”. Uma estratégia aparentemente

⁷ Idem.

⁸ Idem.

didática que nos apresenta a preocupação do autor com entendimento, a clareza, e o receio em não abrir margens para dúvidas em seus escritos acerca da temática da conversão.

Quanto aos aspectos técnicos desse corpus documental, Leon D. Stitskin afirma que a versão em original escrita em árabe foi perdida, porém houveram traduções para o hebraico antes de sua perda. Deste modo, ele destaca também a primeira tradução, e a última edição mais difundida que é, transliterando para o inglês: *M'aamer Kiddush ha-Shem*.

It was translated into Hebrew by an unknown translator and printed for the first time by Abraham Geiger in 1850 from a Munich manuscript. Another printing appeared in 1856 in Koenigsberg by Zvi Hirsh Edelman in his work *Hemdah Genuzah* from a Bodleian manuscript. A third edition appeared in Leipzig in 1860 by Lichtenberg in his *Kobez Teshubot ha-Rambam V'Iggerotoith*. In the last edition the letter was entitled *M'aamer Kiddush ha-Shem*.⁹

Ainda sobre as traduções e edições, esta última edição apontada por Leon D. Stitskin, é reafirmada por Tania Maria Garcia Arévalo, como outro título para a mesma epístola, segundo a autora mais fiel ao hebraico: a *Igueret Hashmad*, a Epístola do Extermínio. Nessa edição apontada pelos autores a *Igueret Hashmad* foi conhecida também como "*Tratado de la santificación del Nombre*", transliterando para o espanhol: *Ma'amar Qiddush ha-Shem*.

Tania Maria Garcia Arévalo foi responsável por redigir um guia sobre as epístolas e suas traduções, oferecendo uma compilação resumida contendo as principais edições de cada epístola de Maimônides, destacando a novidade das traduções para o inglês e espanhol: "*La Epístola ha sido editada en seis ocasiones de acuerdo a los manuscritos Bodleian y Hebreo 315 de Munich, y traducida casi en una docena de ocasiones al hebreo, inglés y español, estas últimas en las obras de del Valle (1989) y Cano-Ferre.*"¹⁰

E por último, é importante ressaltar os estudos de Jacob Israel Dienstag,¹¹ que foi um dos principais intelectuais que se dedicou a oferecer uma visão panorâmica sobre as traduções, edições e estudos das diversas epístolas de Maimônides como ponto de partida para qualquer estudo posterior a ser iniciado.

Dado este panorama, a princípio, trabalharemos com a versão em inglês deste corpus documental de Abraham Halkim,¹² de 1985, que pode ser encontrada no livro: *Crisis and Leadership: Epistles of Maimonides*. Este livro compila a tradução de mais duas epístolas de Maimônides, e também contém discussões sobre as mesmas feitas por David Hartman.

⁹ AREVALO, Tania Maria Garcia. **Cartas de Maimônides**: Guia de ediciones, traduciones e estudios. Granada: Universidade de Granada; Biblid, 2009. p. 87-111.

¹⁰ Ibidem. p. 101.

¹¹ DIENSTAG, Jacob Israel. **Iggeret ha-Shemad or Ma'amar Kiddush ha-Shem**: A Bibliography of Editions, Translations and Studies. [s.l.]: Kiryat Sefer, 1981. p. 356-368.

¹² Abraham Halkin foi um literato, professor de hebraico, literatura e cultura judaica na Universidade da cidade de Nova York 1939-1970, atou também como professor no Seminário Teológico Judaico em Jerusalém, onde faleceu aos 77 anos.

- Dilemas judaicos e o judaísmo rabínico de Maimônides

Ao analisarmos o epistolário maimonidiano, percebemos os dilemas judaicos e como Maimônides trata de esclarecer as condições em que se deram essas coerções, e qual era o melhor modo, segundo ele, de agir nessa situação.

Na documentação Maimônides expõe que a epístola trata-se de um esclarecimento àqueles que receberam informações equivocadas de outro líder judeu,¹³ como já explicitado anteriormente. E que segundo ele, foi insensível ao tema, não levando em conta as particularidades das conversões e aconselhava o martírio, ao invés de pensar em formas de manter a comunidade judaica fora de perigo e a conservar da melhor maneira nos preceitos judaicos.

Maimônides se mostra muito indignado diante do conselho dado numa suposta epístola de um outro rabino que não conhecia a realidade sefaradí, e expõe uma das dúvidas gerais que havia recebido de judeus que viviam ante a imposição da conversão religiosa:

[...] e ele gostaria de saber se ele deveria fazer a confissão (de fé) para não ser morto, ainda que seus filhos se percam entre os gentios, ou se ele deveria morrer sem reconhecer aquilo que é pedido a ele, sendo que desta forma ele faz aquilo que é pedido pela Torá de Moisés e se a confissão leva à renúncia a todos os mandamentos.¹⁴

Ainda:

Ao homem para o qual foi feita a inquirição foi oferecida uma resposta fraca e sem sentido, de conteúdo e forma odiosos. Ele fez afirmações claramente prejudiciais em si mesmas, como até mesmo mulheres de cabeça vazia podem perceber. Ainda que a sua resposta tenha sido fraca, tediosa e confusa, eu acho que é meu dever reproduzi-la de forma extensa. [...] Eu devo agora me incumbir da tarefa de definir a magnitude do erro que desviou este pobre miserável e como ele feriu a si próprio sem o saber. Ele pensou estar realizando um feito generoso, mas ao invés disso tornou-se culpado de muitos males...¹⁵

Nesta epístola Maimônides trava um embate entre as respostas ditas por esse “rabino, sábio” anônimo, e suas as proposições quanto a questão das conversões. Ele defendia que os líderes deveriam aconselhar “*amorosamente*” suas comunidades judaicas, ao invés de se voltarem contra elas. Desse modo, temos a evidência do início dos conflitos rabínicos, e como a discordância era presente entre os rabinatos judaicos.

Ao longo da construção de seu pensamento, Maimônides vale-se de diversos exemplos rabínicos para ilustrar como se deveria agir diante de uma situação que ameaçasse a vida. A historiadora Renata Sancovsky¹⁶ problematiza estes exemplos, à luz

¹³ Sobre este líder Maimônides não informa seu nome, nem outras informações. Apenas relata sobre as respostas deste líder anônimo.

¹⁴ MAIMONIDES. Op. Cit., p. 1. (Tradução nossa).

¹⁵ Ibidem. p. 3.

¹⁶ SANCOVSKY, Renata Rozental. **Inimigos da Fé: judeus, conversos, judaizantes na Península Ibérica,**

da história e da literatura rabínico-talmúdica, como o caso de Rabi Meir, que havia sido aprisionado e torturado. A fonte não explicita exatamente quando ocorreu e nem o executor. Entretanto, neste episódio, Maimônides conta que este rabino teria sido questionado por ser judeu, e impuseram-lhe a ingestão contrária a dietética judaica:

É de conhecimento comum que no decurso de uma perseguição na qual sábios judeus foram executados, o rabi Méir foi aprisionado. Alguns que o conheciam disseram: “você é Meir, não é? E ele respondeu: “eu não sou”. Apontando para presunto, eles ordenaram: “come isso se você não é judeu”. Ele respondeu: “eu devo prontamente comê-lo” e ele deu a impressão de estar comendo, mas ele não estava de fato. Ao olhar para esta pessoa modesta, que conhece o verdadeiro sentido da Tora, o rabino Meir parece ser indubitavelmente um gentio, pois seu exemplo determina: aquele que age abertamente como um gentio, ainda que secretamente se comporte como um judeu, é um gentio, uma vez que, de acordo com ele, a adoração a Deus é aberta, e ele a escondeu, assim como fez o rabino Meir.¹⁷

Segundo o relato epistolar, o Rabi Meir prontamente teria comido a carne, transgredindo uma doutrina: as leis dietéticas do judaísmo, mas liberando-se da morte. Desse modo, Maimônides atenta para um fato desconsiderado pelo sábio que havia aconselhado os remetentes da carta: “*Este homem não percebeu que eles não são rebeldes por escolha. D-us não vai abandoná-los ou prejudicá-los.*”¹⁸

Apresentando um segundo exemplo, agora sobre Rabi Eliezer, Maimônides se faz mais claro quanto à complexidade do pensamento que ele formaria nesta epístola. Rabi Eliezer teria sido inquirido a se converter a uma heresia. De acordo com Renata Rozental Sancovsky, “*Talmud relata que no ano de 109 d.C., em meio ao mandato do imperador Trajano (98-117) – conhecido por sua intolerância aos cristãos da Palestina – Rabi Eliezer é acusado de seguir o cristianismo, sendo preso.*”¹⁹

O rabino Eliezer foi um celebrado especialista nas ciências. Eles inquiriram: como você pode ter tal nível de conhecimento e ainda acreditar na religião? Ele respondeu a eles de uma forma que os fez acreditar que ele adotou a doutrina deles, enquanto que na sua resposta ele estava pensando na verdadeira religião e em nenhuma outra.²⁰

Maimônides ressalta a capacidade do rabino Eliezer em atuar, em mascarar uma resposta a fim de tentar salvar sua vida, antes um instrumento desenvolvido pela inteligência do indivíduo para o prolongamento de seus dias, que não feriria seus credos religiosos. Maimônides viu a transgressão como ato *instrumentalizado* com a finalidade

Século VII. Rio de Janeiro: Imprinta Express, 2010. Cap. VIII, p. 304.

¹⁷ MAIMONIDES. Op. Cit., p. 7. (Tradução nossa).

¹⁸ Ibidem. p. 3.

¹⁹ SANCOVSKY, R. R. Op. Cit., p. 314.

²⁰ MOSHE, Maimon ben. The epistle on martyrdom. In: HALKIN, Abraham. **Maimonides. Epistles of Maimonides: Crisis and Leadership.** Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1985. (Discussions by David Hartman). p. 6. (Tradução nossa).

de um bem maior, *da preservação da vida*. Isto pode ser percebido na fonte, continuação deste exemplo:

O comandante o trouxe para a capital e disse a ele: “diga, velho, estará uma pessoa como você envolvida com essas coisas?” Ele respondeu: “eu tenho fé no juiz”. O comandante pensou que ele se referia a ele, enquanto que ele estava realmente pensando em Deus, e o comandante continuou: “rabino, levando em conta que você tem fé em mim [...] Por Deus, você está livre!”. É claro que o rabino Eliezer fingiu ser um herético diante do comandante, ainda que ele fosse sinceramente devotado a Deus.²¹

Para além de valores religiosos, o que Maimônides percebe nessas ações é um *agir político*, a subordinação das práticas através do pensamento. Para Maimônides o campo do pensamento e da imaginação seriam *inatingíveis*. Para o crente, suas ações, práticas e gestos poderiam ser afetados e modificados por outras circunstâncias, mas não o âmbito do pensamento.

Aqui há um ponto chave no pensamento de Maimônides que é a diferenciação entre cometer a transgressão, e parecer que ali existira uma transgressão. Para ele “*nós não estamos falando sério de forma nenhuma, e que nós estamos simplesmente enganando o governante*”,²² portanto não é fingir ser um transgressor através de atos religiosos favoráveis a crenças impostas, e sim deixar que acreditem que consideravam o que lhes era imposto como “verdadeira fé”. Para Maimônides a performance e a teatralidade seriam um caminho ideal para a manutenção de uma *judaicidade*.

Na tradição mishnaico-talmudista, duas escolas interpretativas se tornaram célebres desde o século II d.C nas figuras dos rabinos Hillel e Shammai. Explicitando sobre as duas escolas, Maimônides destaca o posicionamento em relação à elas:

A Escola de Shammai especifica que eles podem confirmar isso com uma promessa; a Escola de Hillel expande isso de forma a incluir mesmo um juramento. Isso é escrito explicitamente. Estas questões são claras e não carecem de argumentos de apoio de qualquer natureza, pois como pode alguém sugerir que a lei com relação a alguém que agiu sob coerção e alguém que agiu voluntariamente é a mesma?²³

Portanto, existiria uma drástica diferença entre aqueles que *agiram sob coerção* e os que *agiram levemente*. Maimônides argumenta que todo pecado tem sua punição e seu perdão. Portanto a transgressão seria perdoada de acordo com os motivos e circunstâncias em que se dava. E, ainda sim, transgredir seria seu conselho final a todos os que o questionaram.

Além da emergência dessa possibilidade, Maimônides nos mostra espaços possíveis de estudo do judaísmo rabínico medieval como um conjunto de vias de prática de fé, apresentava-se em constante (re)adaptação e releitura das interpretações da lei para o cotidiano vivido. A vivência religiosa nesse caso não era entendida como exclusiva do

²¹ Idem.

²² Idem.

²³ Ibidem. p. 16.

regramento teológico com objetivos sempre punitivos. A religiosidade judaica de Maimônides compreende nessa historicidade aspectos de um papel social e identitário. O próprio rabino entendia a sua religião como um sobrevivente, resistente às intempéries da vida, periodizadas por ele, mescladas à própria existência coletiva do povo judeu:

Desde que nós fomos exilados da nossa terra, a perseguição é a nossa sempiterna sorte, porque desde a nossa juventude ela cresceu conosco como um pai e desde o útero da nossa mãe ela nos dirigiu [Jó 31,18]. Mas nós frequentemente encontramos no Talmude que “uma perseguição provavelmente passará.” Que Deus ponha um fim a esta e que possa a profecia ser realizada! ²⁴

²⁴ Ibidem. p. 20. (Tradução nossa).

MATRIMÔNIO DE BERENGUELA DE CASTELA E ALFONSO IX DE LEÃO: MOTIVOS E PERSPECTIVAS

Thais do Rosário (NEMED/UFPR)

Introdução

Na Idade Média o matrimônio foi uma entre as muitas práticas diplomáticas utilizadas. Considerando-se a extensão do período e a pluralidade cultural dos reinos, as características desses arranjos matrimoniais foram diversas, no entanto, podemos identificar, de maneira geral, que eram três as razões fundamentais que levavam às negociações: “manter una política exterior de alianzas, sostener el equilibrio entre los distintos grupos de poder dentro del reino, y cuidar las buenas relaciones con la cúpula de la Iglesia.”¹ Neste trabalho buscamos apresentar o casamento de Alfonso IX de Leão (1171 - 1230)² e Berenguela de Castela (1180 - 1246) para tentar compreender quais as necessidades políticas dos reinos envolvidos para que chegassem a negociar essa aliança matrimonial e apresentar algumas de suas especificidades.

Para o desenvolvimento deste estudo buscamos trabalhar principalmente com a análise de fragmentos de três crônicas castelhana-leonesas elaboradas no século XIII: 1) *A Historia de los hechos de España* (em latim *De rebus Hispaniae*), elaborada em 1243 por Rodrigo Jiménez de Rada (1170 – 1247), bispo de Toledo, sob encomenda de Fernando III (1199 – 1252), filho de Alfonso IX e Berenguela, e, neste momento, rei de Castela e Leão. 2) *A Crónica Latina de los Reyes de Castilla* (*Chronica latina regum Castellae*), atribuída ao bispo de Osmá, Juan Domínguez (? – 1246), chanceler de Fernando III. Foi escrita em dois momentos: a princípio de 1230 e retomada após 1236. 3) *A Estoria de España*, escrita entre 1270 e 1274 por iniciativa de Alfonso X (1221 – 1284).³

É importante que destaquemos que as crônicas medievais não têm o sentido que o nome pode suscitar se pensamos no gênero atualmente, pois é uma narrativa na qual há uma intenção de verdade, embora seja composta por elementos ficcionais que pudessem contribuir para a construção da verdade almejada por aqueles que as escreviam e os que as encomendavam.⁴

Através delas podemos observar a construção de uma narrativa histórica de acordo com a concepção de história naquele momento, de maneira que é preciso que levemos em conta, como ao analisar quaisquer documentos, questionamentos sobre sua elaboração e buscar outro tipo de documentação (de chancelaria, eclesiástica, etc.) Por esse motivo, optamos por tratar do discurso cronístico em consonância com os estudos de pesquisadores que ao analisá-lo trataram também de recorrer a outros documentos.

¹ FUENTE PÉREZ, María Jesús. **Reinas medievales en los reinos hispánicos**. Madrid: La Esfera de los Libros, 2003. p. 32.

² Todas as datas entre parênteses após o nome dos personagens históricos correspondem aos anos de seu nascimento e sua morte, respectivamente.

³ As edições dessas crônicas utilizadas neste trabalho são: 1) DE RADA, Rodrigo Jiménez. **Historia de los hechos de España**. Edición Juan Fernández Valverde. Madrid: Alianza, 1989. 2) RODRÍGUEZ, Juan. **Crónica Latina de los Reyes de Castilla**. Organización Luis Charlo Brea. Madrid: Akal, 1999. 3) ALFONSO X. **Primera Crónica General de España que mandó componer Alonso el Sabio y se continuaba bajo Sancho IV en 1289**. Edición Menéndez Pidal. Madrid: Gredos, 1955.

⁴ GUIMARÃES, Marcella Lopes. Crônica de um gênero histórico. **Revista Diálogos Mediterrânicos**, Curitiba, n. 2, p. 67-78, 2012. p. 70.

1. Os conflitos entre Alfonso VIII e Alfonso IX

A imprecisão das fronteiras na Península Ibérica na Plena Idade Média (séculos XII e XIII) causava diversos conflitos, armados ou não, e esses foram recorrentes não só contra os muçulmanos, mas também entre reinos cristãos. Em Castela e Leão essas lutas fronteiriças foram muito frequentes nos períodos em que os reinos se encontravam separados e no momento do matrimônio entre Berenguela de Castela e Alfonso IX de Leão, haviam se passado 40 anos desde a separação. Consideramos que dois momentos são essenciais para a compreensão dessa aliança matrimonial: 1) as cortes em Carrión e 2) a batalha de Alarcos.

As tensões entre Alfonso VIII de Castela e Alfonso IX de Leão tiveram início já em 1188, quando o último assumiu o trono após falecimento de Fernando II (1137 – 1188), quando o rei de Castela deu início à apropriação de castelos e vilas em Leão. Mas, em junho deste mesmo ano, foram convocadas cortes pelo rei castelhano em Carrión. Esta celebração tinha como alguns de seus propósitos discutir as relações de Castela com Leão e, principalmente, estabelecê-las com o Sacro Império Romano-Germânico. Porém, os objetivos castelhanos não foram atingidos, como veremos a seguir.

O quadro entre Castela e Leão se complicaria ainda mais depois que o leonês:

se presentó ante el rey de Castilla, y tras ser armado caballero por éste en las cortes celebradas en Carrión, le besó la mano ante el pleno de las cortes; y en esas mismas cortes el noble rey Alfonso de Castilla armó también caballero a Conrado, hijo de Federico, el emperador romano, y le prometió en matrimonio a su hija primogénita Berenguela.⁵

O primeiro agravante identificado no trecho supracitado foi o ato de Alfonso IX ao beijar a mão de Alfonso VIII, pois ao fazê-lo se colocava em posição de vassalo do castelhano. “Este acto cayó muy bien a los castellanos”,⁶ mas não agradou aos nobres leoneses que viam seu rei submeter-se a Castela. Além disso, como recém coroado rei de Leão, Alfonso IX estaria ali para negociar seu casamento com uma das filhas de Alfonso VIII, segundo narrativa da *Crónica Latina de los reyes de Castilla*.⁷

Mas o acordo não foi levado a cabo e em 1191 o rei leonês casou-se com Teresa de Portugal (1178 – 1250), filha de Sancho I (1154 – 1211), matrimônio este anulado pelo papa Celestino III (1106 – 1198) e dissolvido em 1194.⁸ Não se sabe ao certo com qual das filhas de Alfonso VIII se casaria Alfonso IX, comente que, neste primeiro momento, não seria com Berenguela, a mais desejada entre as infantas por ser a filha mais velha e possível herdeira do trono na falta de um filho homem, pois, como observamos nos relatos

⁵ DE RADA, R. J. Op. Cit., cap. 24.

⁶ CALLEJA GONZÁLEZ, María Valentina. La personalidad histórica de D^a Berenguela la Grande. **Publicaciones de la Institución Tello Téllez de Meneses**, n. 36, p. 45-56, 1975. p. 48.

⁷ RODRÍGUEZ, J. Op. Cit., cap. 11.

⁸ Os cônjuges eram primos, a mãe de Alfonso IX, Urraca de Portugal (1148 – 1211), era irmã do rei português. Neste momento, a normativa eclesiástica impedia matrimônios entre pessoas com até 7 graus de parentesco, punindo o casal com excomunhão até sua dissolução e penitência, mas é importante que destaquemos que essas uniões seguiam ocorrendo se atendessem aos interesses dos envolvidos na aliança e, inclusive, os da Igreja, sendo então dissolvidos também por essas questões. Para mais informações ver: LANZ, Eukene. Incesto marital en el derecho y en la literatura europea medieval. **Clio y Crimen**, v. 7, p. 16-40, 2010.

das três crônicas sobre a corte de 1188, negociou-se o casamento desta com Conrado (1172 -1196), filho do imperador romano-germânico Frederico I (1122 – 1190), e até este período Alfonso VIII e Leonor Plantageneta ainda não haviam gerado um filho homem, de maneira que a coroa caberia à filha mais velha.

Ao Império Romano Germânico lhe interessava uma união com Castela por conta da possibilidade de receber a coroa deste reino hispânico que vinha intensificando suas relações políticas com outros reinos importantes de fora da Península Ibérica, como a Inglaterra, e que possuía já alguma influência para além dos Pirineus.⁹ E aos castelhanos lhes interessava expandir suas alianças fora da península e, sobretudo, unir-se a uma dinastia imperial.¹⁰ Negociar a herdeira do trono com o Sacro Império Romano Germânico demonstrava as prioridades políticas de Castela que buscava cada vez mais projeção fora da Península Ibérica e aborrecia ainda mais o rei leonês que estaria excluído da sucessão da coroa castelhana.

As tensões se acentuariam alguns anos depois, após a batalha de Alarcos, em julho 1195. Alarcos estava situada ao sul do reino castelhano, próxima ao limite com o território almóada e foi atacada pelos homens do califa Abu Lúçufe Iacube Almançor (1160 – 1199). Alfonso VIII havia convocado seus homens para retomar o território e buscado ajuda em Leão e Navarra. Contudo, ao chegarem em território castelhano e descobrirem que “cayó el ejercito cristiano”¹¹ de Alfonso VIII perante o “ejercito infinito”¹² dos almóadas, os outros dois reis hispânicos decidiram não seguir até Alarcos.

Sancho VII de Navarra (1194 -1234) voltou imediatamente a seu reino, mas o leonês avançou até Toledo para permanecer alguns dias com o rei de Castela, mas “poco después los dos irrumpieron en son de guerra en el reino de Castilla”,¹³ pois o rei leonês firmou aliança com os almóadas contra Castela, motivo pelo qual acreditamos ter descido até Toledo, cidade que estava mais próxima a Alarcos, aproveitando-se da debilidade castelhana naquele território. Não entraremos nos pormenores desta aliança almóada-leonesa por falta de informações em nossas fontes, mas podemos identificar que os homens do califa Almançor seguiram adentrando Castela, sitiaram Toledo e chegaram também a “Madrid, Alcalá, Huete, Cuenca y Úcles”¹⁴ Jiménez de Rada informa que também foram cedidos alguns almóadaa a Leão, que assim “entró sus tropas en el reino de Castilla por la Tierra de Campos, destruyendo, robando y asolando”.¹⁵

Terra de Campos foi um território onde haviam sido estabelecidas as fronteiras por Fernando II de Leão e Alfonso VIII de Castela pela última vez, em 1183, através do Tratado Fresno-Lavandera. Neste documento, a relação dos territórios é feita de norte a sul e

no existe ningún accidente natural (río o montaña) que las separe, las referencias geográficas del tratadose cifran exclusivamente a lugares habitados (villas, aldeas y plazas fuertes). Se señala que ninguno de los

⁹ A esposa de Alfonso VIII, Leonor Plantageneta, era filha de Henrique II da Inglaterra (1133 – 1189) e Leonor da Aquitânia (1122 ou 1124 – 1204).

¹⁰ DIAGO HERNANDO, Máximo. La monarquía castellana y los Staufer: contactos políticos y diplomáticos en los siglos XII y XIII. **Espacio Tiempo y Forma. Serie III, Historia Medieval**, n. 8, 1995. p. 60.

¹¹ DE RADA, R. J. Op. Cit., cap. 29.

¹² Idem.

¹³ Ibidem. cap. 30.

¹⁴ Idem.

¹⁵ Idem.

pactantes podrá edificar una fortificación o pertrechar lugar alguno que no fuera Urueña, Villagarcía, Villafrechós y Peña Mellera, es decir, una plaza leonesa y tres castellanas.¹⁶

Alfonso VIII já havia quebrado este pacto no ano da morte de Fernando II ao invadir território leonês, mas quando Alfonso IX também o fez, o rei castelhano conseguiu o apoio de Pedro II de Aragão (1178 – 1213) e “irrumpió en las tierras de León y conquistó muchos Castillos”.¹⁷ A partir daí, as crônicas narram as outras conquistas almóadas em território castelhano, apontando que coseguiam sitiar as cidades que estavam sem proteção. É importante que nos acordemos que também era necessário defender-se dos ataques do rei de Navarra, que se voltou contra Castela após a batalha de Alarcos. Deste modo, Alfonso VIII “estableció durante algún tiempo una tregua con el rey de los árabes para tener las manos libres contra los reyes vecinos.”¹⁸

Embora tréguas e alianças com os muçulmanos fossem comuns na Península Ibérica, é fundamental que nos recordemos que este momento está inserido no longo período que se convencionou chamar *Reconquista* (VIII – XIII no reino de Portugal, VIII- XV nos reinos hispânicos), no qual os reinos cristãos da península lutaram para recuperar territórios que haviam sido ocupados pelos muçulmanos. Uma configuração nas relações entre cristãos e muçulmanos que formou um programa de atuação política no qual também se encontravam traços do ideal de guerra santa – luta pela defesa e liberação da Igreja - e também de guerra justa – recuperação do território dos visigodos, povos dos quais os reinos cristãos do norte se consideravam herdeiros.¹⁹

Portanto, como rei cristão, Alfonso VIII tinha como dever a defesa da cristandade, que também contribuiria com a manutenção de sua boa relação com a Igreja que, além das ordens religioso-militares, contava com os reis hispânicos na luta contra os chamados infiéis. Ademais, o castelhano também aspirava recuperar seus territórios que ainda estavam sob domínio almóada ao sul do reino e os que haviam sido conquistados pelos seus vizinhos rivais. Esses propósitos por parte de Castela é que deram luz à possibilidade de negociar um acordo de paz com Leão através do casamento entre Berenguela e Alfonso IX.

2. O enlace

Como apresentado anteriormente, Berenguela havia sido prometida a Conrado de Rothenburg, filho do imperador Frederico I, porém o acordo não chegou a realizar-se. Não se sabe exatamente qual das partes perdeu o interesse de fato, porém são apontadas algumas possibilidades através da análise de algumas fontes. A tese tradicional sugere que o imperador teria desistido de seguir com o projeto após o nascimento de um filho homem de Alfonso VIII em 1189,²⁰ pois no contrato matrimonial²¹ se nota a importância dada ao

¹⁶ JUNTA DE CASTILLA Y LEÓN. Consejería de Cultura y Turismo. **Fortificaciones de los siglos XII y XIII en las fronteras del reino de León.** [s.l.: s.n.], 2012. p. 27.

¹⁷ DE RADA, R. J. Op. Cit., cap. 30.

¹⁸ Idem.

¹⁹ GARCÍA FITZ, Francisco. **Relaciones políticas y guerra:** la experiencia castellano-leonesa frente al Islam, siglos XI-XIII. Sevilla: Universidad de Sevilla, 2002. p. 21.

²⁰ DIAGO HERNANDO, M. Op. Cit., p. 60.

²¹ O documento pode ser encontrado integralmente em: TEXTOS para la historia de las mujeres en España. Barcelona: Cátedra, p. 149-150.

fato de Berenguela ser herdeira do trono através de vários itens que buscam essa garantia. Entretanto, é preciso considerar que o nascimento de um filho homem não faria com que o Sacro Império perdesse imediatamente o interesse nesta aliança, não só pelo dote que receberia em forma de território, pelas já estabelecidas relações diplomáticas de Castela com outros reinos importantes pelo território da atual Europa, mas também porque a mortalidade infantil atingia altos níveis durante a Idade Média mesmo entre as famílias nobres.

A outra tese aponta a interferência de Leonor da Aquitânia (1122 ou 1124 – 1204) para que este pacto tivesse fim. O motivo que teria levado Leonor da Aquitânia, avó de Berenguela, a interferir seria o interesse da Inglaterra que o Sacro Império ficasse neutro nos conflitos franco-ingleses, em troca ela faria um acordo com o rei de Navarra para que seu filho Ricardo²² se casasse com Berenguela de Navarra e não mais com Adelaide, a irmã do rei da França. Isso faria com que Ricardo, que estava na Sicília apoiando o principal adversário do imperador na disputa pelo trono siciliano, Tancredo de Lecce, abandonasse o lugar para se preparar para um conflito com o rei da França pela quebra de acordo, facilitando uma vitória por parte do Sacro Império.²³

Para que Leonor da Aquitânia conseguisse levar adiante esse projeto, era preciso que o Sacro Império não estivesse alinhado politicamente com Castela, pois Navarra era então um dos reinos cristãos com os quais lutava,²⁴ e, assim, não seria possível uma aliança Inglaterra – Sacro Império – Navarra. Esta tese se sustenta pois a rainha consorte da Inglaterra se encontrou com o imperador Henrique VI²⁵ e logo após este encontro, deslocou-se até o papa. Em seguida a sua visita, segundo as narrativas cronísticas, um cardeal de Roma foi enviado a Castela para reunir-se com Berenguela e convencê-la a não se casar.

Embora naquele momento a Igreja entendia, em teoria, que para que um casamento se realizasse, a vontade dos contraentes fosse essencial²⁶ e, portanto, o argumento utilizado pelo toledano faça alguma sentido, acreditamos que essa negociação do emissário de Roma tenha se dado com o rei castelhano a quem, juntamente com seu conselho, cabia realmente a decisão, considerando a pouca idade e experiência política de Berenguela. Assim, diz-nos Jiménez de Rada que:

“la citada doncella rechazó en seguida el contrato nupcial, y una vez levada a cabo la separación por intermedio de Gonzalo, primado de Toledo, y del cardenal Gregorio, diácono de Sant’Angelo, legado de la sede apostólica, la joven Berenguela quedó soltera”²⁷

No trecho supramencionado, notamos a necessidade de que o contrato fosse anulado por membros da Igreja, geralmente eram bispos de alguma diocese importante

²² Futuro Ricardo I, também conhecido como Ricardo Coração de Leão (1157 – 1199).

²³ DIAGO HERNANDO, M. Op. Cit., p. 61.

²⁴ “La expansión navarra forzaba inevitablemente el conflicto con sus pares cristianos ya que este reino no compartía frontera con los territorios árabes”. Cf. CERDA, José Manuel. Leonor Plantagenet y la consolidación castellana en el reinado de Alfonso VIII. **Anuario de estudios medievales**, v. 42, n. 2, p. 629-652, 2012. p. 631.

²⁵ Frederico I faleceu em 1189.

²⁶ FUENTE PÉREZ, M. J. Op. Cit., p. 216.

²⁷ DE RADA, R. J. Op. Cit., cap. 24.

de cada reino, como o castelhano citado Gonzalo Pérez, que foi bispo de Toledo de 1182 a 1191. A presença destes homens da Igreja também se fazia necessária também no momento de validação do contrato, considerando sua índole canônica.

A partir deste momento, Alfonso VIII não havia voltado a propor alianças políticas que envolvessem sua filha Berenguela, mas após Alarcos, em 1195, as guerras intermitentes entre Castela e Leão preocupavam os nobres desses reinos por conta dos gastos e por acreditarem que esse desgaste bélico deveria voltar-se contra os muçulmanos.²⁸ Assim, em 1197, ano seguinte ao início dos ataques de Leão ao território castelhano, muitos consideraram que a única solução seria o casamento entre Alfonso IX e Berenguela, mas para que os esponsais fossem realizados era necessário convencer ambos os reis e é aí que as crônicas destacam a atuação de Leonor Plantageneta.

Segundo as crônicas o maior problema desse matrimônio seria a consanguinidade, pois Alfonso VIII e Alfonso IX eram netos de Alfonso VII, portanto primos. O que colocava os reinos em uma situação complicada: não haveria paz sem matrimônio, mas também não poderia haver matrimônio sem uma dispensa papal do impedimento de consanguinidade. Conseguí-la era importante não somente pela relação dos reis com a Igreja, mas também porque, segundo as leis canônicas, uma vez que o papa anulasse o casamento os filhos poderiam ser considerados ilegítimos e isso poderia supor o fim de uma dinastia.

A crônica de Jiménez de Rada aponta que

aunque el noble rey era reticente a esto, porque él y el rey leonés estaban emparentados, la reina Leonor, esposa del noble Alfonso, que era sumamente juiciosa, calibraba con clar y profundo discernimiento el riesgo de la situación, que podía solucionarse con un enlace tal.²⁹

Como observamos, nessa narrativa há a informação de que Alfonso IX era, a princípio, contrário a tal aliança pela questão da consanguinidade, mas não há detalhes de como Leonor o teria convencido, de que meios teria se utilizado. Mas podemos refletir sobre o andamento das negociações a partir do relato da *Primera Crónica General de España*, escrita sob encomenda de Alfonso X (1221 – 1284):

Y a pesar de que el rey de Castilla rechazase el consejo [del matrimonio] porque él y el rey de León eran parientes, [los castellanos] esperaban que la reina doña Leonor, mujer del noble rey don Alfonso de Castilla, que era una mujer muy sabia y muy entendida y muy perspicaz y entendía los peligros de las cosas y las muertes de las gentes que vendrían por este desamor y se podrían evitar si se hiciese este casamiento, se fueron a ella y hablaron con ella en secreto; y le expusieron las razones y ella lo tuvo por bien;³⁰

²⁸ CALLEJA GONZÁLEZ, María Valentina. La personalidad histórica de D^a Berenguela la Grande. **Publicaciones de la Institución Tello Téllez de Meneses**, n. 36, p. 45-56, 1975. p. 4.

²⁹ DE RADA, R. J. Op. Cit., cap. 31.

³⁰ ALFONSO X, Op. Cit., p. 683.

Vemos aí que houve uma reunião ou mais dos nobres de Castela com sua rainha sem a presença do rei para discutir a primordialidade do enlace. Ainda que a crônica não nos diga exatamente quem eram esses nobres, consideramos que muito provavelmente fossem os representantes dos conselhos, que eram parte integrante das Cortes, e cujas sugestões eram ouvidas com bastante atenção. O relato segue:

dijéronle que el matrimonio entre los reyes, de donde tantos bienes podían venir y tantos males ser evitados, más era una gracia [de Dios] que no un pecado; y que aun cuando lo fuese, que todos darían limosnas y pagarían tributos y ayunarían para que fuese perdonado; aun más, que el casamiento podría durar por algún tiempo, hasta que produjesen algunos herederos; después, o el papa aprobaría el casamiento o se podrían ellos separar según la ley; mientras tanto pasarían las gentes el tiempo en paz y bienestar, evitándose muchos males. La reina, como era muy entendida, según hemos dicho, cuando oyó a los hombres buenos tan buenas razones, díjoles que le placía de corazón, y que ella se encargaría de buscar el modo cómo se hiciese aquel casamiento³¹

Então, justifica-se que, ainda que um casamento consanguíneo fosse um pecado, era urgente que houvesse paz entre os reinos, pois já eram muitos os estragos. Em alguns outros momentos, a crônica alfonsina expõe a situação calamitosa que consideravam envergonhar os cristãos da Península Ibérica perante os peregrinos do caminho de Santiago que vinham de outras terras, pois se assustavam ao deparar-se com tamanho desentendimento entre dois reis cristãos ao ponto de que um deles firmasse aliança com os muçulmanos para lutar contra o outro. Haja vista esta situação, a proposta foi de que se realizasse o casamento mesmo sem a dispensa papal e depois o papa poderia aprovar o casamento, pensando talvez que isso ocorresse após o nascimento de um herdeiro, ou, no caso disso não ocorrer, o casal se separaria depois de gerar um herdeiro. Ainda que não fosse definitivo, o casamento parecia a única solução.

Como colocado anteriormente, a questão da consanguinidade era facilmente colocada de lado pelos reis e nobres frente à necessidade de acordos, de maneira que foram enviados mensageiros a Alfonso IX em Leão e conseguiram que este fosse até Castela para pedir a mão de Berenguela a seu pai. Acreditamos que o argumento de que o leonês fosse rei vassalo do castelhano após o beija-mão em Carrión pode ter sido evocado para que o pedido partisse dele. Assim, Alfonso IX aceita participar da curia que se realizaria em Valladolid pelo rei castelhano para pedir-lhe a mão de sua filha e, desde este momento, as chancelarias dos dois reinos começaram a trabalhar em um tratado de paz baseado no acordo matrimonial. Então, em outubro de 1197, o rei leonês

Como dote o noivo recebeu de volta todas as terras que Alfonso VIII havia conquistado do território leonês e, como presente para a noiva, concedeu-lhe mais de trinta castelos. Esse acordo foi confiado à tenência de 12 cavaleiros que seriam vassalos de Berenguela e serviriam ao rei de Leão com o *plácet* do rei castelhano.³²

³¹ ALFONSO X, Op. Cit., p. 683.

³² CALLEJA GONZÁLEZ, M. V. Op. Cit., p. 4.

3. Considerações finais

O matrimônio entre Berenguela de Castela e Alfonso IX de Leão foi um acordo que proporcionou alguns anos de paz entre os reinos, mas o papa Celestino III não aceitou nenhum dos pedidos de dispensa dos reis e seu sucessor, Inocêncio III (1161 – 1216), que foi papa de 1198 até o ano de sua morte, ordenou a anulação do casamento em 1204, embora o filho homem mais velho fruto dessa união tenha sido considerado legítimo.³³

Observamos que essas negociações “podem revelar interesses os quais ultrapassavam as fronteiras dos próprios reinos diretamente envolvidos”,³⁴ mobilizando ações como no caso da interferência de Leonor da Aquitânia no tratado entre Alfonso VIII de Castela e o imperador romano-germânico Frederico I. E possibilitam também uma diversidade de oportunidades em momentos posteriores de sucessão. Neste caso específico, o matrimônio de Berenguela de Castela e Alfonso IX de Leão, permitiu uma série de estratégias políticas que culminariam na unificação dos reinos sob Fernando III (1199 – 1252).

³³ No Tratado de Cabreros, em 1206, Alfonso IX designou seu filho Fernando como sucessor legítimo de Leão, o que foi confirmado pelo papa Honório III em 1218, um ano após sua ascensão ao trono castelhano.

³⁴ GIMENEZ, José Carlos. Reinos em guerras, infantas aflitas: a mulher nas vicissitudes políticas das monarquias Ibéricas Medievais. **Revista Diálogos Mediterrânicos**, Curitiba, n. 2, p. 98-109, 2012.

A FAMÍLIA DE GREGÓRIO DE TOURS E O CULTO DE SÃO MARTINHO (V-VI)

Tomás de Almeida Pessoa (UFF)

Introdução

Após voltar do Concílio de Berny-Rivière (580) em que havia se defendido das acusações do rei Chilperico I (c.539-584), Gregório (573-594), décimo nono bispo da cidade, havia voltado para Tours. Ao chegar lá, ele descobriu que o padre Riculfo estava comportando-se como bispo na sua ausência:

Enquanto eu estava ainda com o rei este homem foi vergonhosamente à casa episcopal como se já fosse um bispo [...]. Para os mais importantes clérigos ele deu presentes e distribuiu vinhas e prados; (nos) menos importantes (clérigos), ele bateu com maçãs e com sua própria mão, dizendo: “Reconheçam seu mestre, aquele que triunfou sobre seus inimigos e pela sua determinação livrou Tours das pessoas da Auvérnia”.¹

Ao saber que o padre estava afirmando isso Gregório, ele mesmo proveniente da Auvérnia (atualmente região de Clermont-Ferrand), se defendeu escrevendo que “A pessoa miserável não considerou que, com exceção de cinco bispos, todos aqueles que possuíram o cargo de bispo de Tours eram conectados à minha família”.²

Contrariamente a outras cidades como Clermont e Vienne em que existia uma série de cultos com diversas famílias (que os patrocinavam) em competição, Tours era relativamente pequena.³ Dessa maneira, existia um culto predominante, aquele de São Martinho, e conseqüentemente, também uma família predominante como podemos observar pela afirmação de Gregório acima reproduzida.⁴

O presente estudo pretende, portanto, demonstrar que esta proeminência da família de Gregório dentre os bispos de Tours deveu-se principalmente à sua relação com a Igreja de São Martinho no século V. Sendo assim, iremos abordar mais especificamente o contexto de construção da mesma no episcopado do bispo Perpétuo (458/9-488/9).

O culto de São Martinho em Tours nos séculos V e VI

São Martinho foi um monge e bispo de Tours do século IV d.C. Ele nasceu em uma família pagã na Sabaria, região da Panônia (atual Hungria), em c. 316 e serviu por um

¹ BREHAUT, Ernest. **The History of the Franks**. New York: Columbia University, 1916. p. 139-140.

² HEINZELMANN, Martin. **Gregory of Tours: History and Society in the Sixth Century**. Cambridge: Cambridge University, 2001. p. 23.

³ WOOD, Ian. Topographies of Holy Power in sixth century Gaul. In: DE JONG, Mayke; THEUWS, Frans; RHYN, Carine Von (Ed.). **Topographies of Power in the Early Middle Ages**. Leiden: Brill, 2001. p. 145.

⁴ A partir do século V, os membros das famílias senatoriais da Gália (como a de Gregório de Tours) utilizaram-se dos cargos episcopais como uma oportunidade de manter seu papel proeminente na sociedade local. Eles assim o fizeram por meio do incentivo a diferentes cultos de santos. Para uma análise sobre os bispos e a aristocracia ver RAPP, Claudia. **Holy Bishops in Late Antiquity. The Nature of Christian Leadership in an Age of Transition**. Berkeley; Los Angeles: University of California, 2005. p. 188-195. Para a aristocracia e o culto dos santos na Gália ver VAN DAM, Raymond. **Saints and Their Miracles in Late Antique Gaul**. Princeton: Princeton University, 1993.

período o exército romano assim como seu pai. Após a morte do bispo de Tours, Lidório, Martinho acaba sendo ordenado bispo na data de 371. Durante o período do seu episcopado ele conhece Sulpício Severo. Esse era proveniente da aristocracia galo-romana da região da Aquitânia e torna-se discípulo e admirador de Martinho. Provavelmente ainda durante a vida do bispo de Tours ele escreve uma *Vita*, texto do qual a maioria das informações de Martinho são provenientes.

Após a morte de Martinho em 11 de novembro de 397, ele é enterrado em uma tumba modesta fora da muralha de Tours e seu sucessor, Brício, após uma série de dificuldades, manda construir uma pequena igreja sobre sua tumba em c.435. Dessa maneira, ele estabeleceu uma relação entre o culto martiniano e o episcopado, porém o pleno desenvolvimento do culto de São Martinho em Tours se dará somente com a ascensão ao episcopado do bispo Perpétuo em 458/459.

Primeiramente, Perpétuo descobre que o poeta Paulino de Perigueux acabara de versificar a *Vita* de Martinho escrita por Sulpício Severo.⁵ Consequentemente, ele envia a esse poeta os *Dialogi*, outra obra de Sulpício em que é destacado Martinho e também relatos de uma série de milagres mais recentes que ocorreram em sua tumba. O bispo pede para que o poeta faça a versificação também desses dois textos e o resultado do trabalho de Paulino é a composição em seis livros de uma nova *Vita* de São Martinho, sendo o último dedicado aos milagres recentes do santo.

A segunda ação do bispo Perpétuo e a mais importante no contexto desta comunicação é a destruição da pequena igreja construída por Brício e a edificação da Igreja de São Martinho. Construída sobre a tumba de Martinho fora das muralhas a 150 passos das muralhas, a Igreja tornou-se, ao longo dos séculos V e VI, o novo centro da cidade de Tours. Possuímos uma descrição sobre a Igreja acabada na obra *Histórias de Gregório de Tours*:⁶

(A Igreja na época de Perpétuo) tem cento e sessenta pés de comprimento (c. 53 m) e sessenta de largura (c. 20 m). Ela possui em altura, até a abóboda, quarenta e cinco pés (c.15 m). Ela possui trinta e duas janelas, no coro (*capsum*) e vinte na nave (*altarium*) que é ornada de quarenta e uma colunas. Em todo o edifício, existem cinquenta e duas janelas, cento e vinte colunas, oito portas: três no altar e cinco na nave.⁷

Sendo assim, podemos observar um maior número de janelas e colunas no chamado coro, ou seja, no local onde estava a tumba de São Martinho do que na nave. Isso significa que o primeiro local seria mais alongado, principalmente pelo fato de que era destinado a acolher de diversas maneiras os fiéis que esperavam entrar em contato com a tumba. Muitos queriam tocá-la ou mesmo dormiam naquele local uma ou mais noites.

Primeiramente podemos destacar que o grande número de janelas (ou velas de

⁵ VAN DAM, R. Op. Cit., p. 19.

⁶ Também existe uma descrição muito semelhante sobre esta Igreja nos manuscritos de família franco-germana conhecidos como *Martinellus*. Esses serão abordados mais abaixo neste artigo.

⁷ PIETRI, Luce. **La ville de Tours du IVe au VIe siècle. Naissance d'une cité chrétienne**. Rome: École française de Rome, 1983. p. 385-7, 382. No contexto da Gália do século V essa é uma das maiores igrejas da qual possuímos informações. Ela é maior, por exemplo, que a Catedral de Clermont (uma das mais importantes do Sul da Gália) que possuía 43,50 m de, 17,40 de largura e 14,50 m de altura com 42 janelas, 70 colunas e 8 portas.

noite) e seu conseqüente reflexo nas colunas de mármore, principalmente no local da tumba, faziam com que a luz se destacasse dentro da igreja. Isto é importante porque desde muito cedo na tradição cristã o divino foi associado à luminosidade. Já no Evangelho de João, datado entre o final do primeiro século e o início do segundo, podemos observar isso: “Falou-lhe, pois, Jesus outra vez, dizendo: Eu sou a luz do mundo; quem me segue não andar­á em trevas, mas terá a luz da vida.”⁸ Na primeira carta de João, datada do segundo século, o mesmo é mais uma vez salientado: “Esta é a mensagem que dele ouvimos e proclamamos a vocês: Deus é luz; nele não há treva alguma”.⁹

No século IV, Sulpício Severo relata um episódio que se assemelha à concepção mencionada acima, porém exalta especificamente a relação de Martinho com a luz. Segundo ele, por exemplo, um globo de fogo certa vez aparecera acima da cabeça de Martinho durante uma missa por ele celebrada.¹⁰

Seguindo esta tradição, luz e santidade aparecem frequentemente associadas na obra de Gregório, especialmente no caso de São Martinho. A luz que Gregório associava a São Martinho relacionava-se à sua visão acerca da história da Gália: o santo de Tours era por ele considerado o marco da cristianização de sua terra, ponto de partida da história da Gália cristã. Dessa maneira, o bispo de Tours do século VI referia-se a Martinho como “Nossa Luz” (*Lumen Noster*).¹¹ A luz que brilhara durante a vida do santo deveria continuar a fazê-lo após sua morte. Isso ocorreria principalmente no local onde ele efetivamente estava, a Igreja de São Martinho. A luz resplandecente e a presença de Martinho seriam diretamente associadas.

Em segundo lugar podemos analisar a experiência dos fiéis dentro da igreja por meio dos versos compostos por diversos poetas da época a pedido do bispo (como Paulino de Perigueux e Sidônio Apolinário) e gravados nas paredes da igreja. Possuímos informações sobre eles devido ao fato de estarem registradas nos chamados *Martinellus*, uma série de manuscritos franco-alemães dos quais os mais antigos são datados do século IX.¹² Apesar de serem de data posterior, as referências espaciais das próprias inscrições e o achado arqueológico de parte de uma delas datado da Igreja de Perpétuo, fazem com que seja provável que fossem aquelas do século V.¹³

Alguns historiadores demonstraram como o percurso dos fiéis na igreja pode ser reconstruído.¹⁴ As quatro primeiras inscrições (três em uma torre próxima a entrada e aquela que representava a viúva em cima da porta de entrada a oeste) preparavam o

⁸ JOÃO 8:12. Para essa e as demais referências bíblicas neste artigo fizemos a tradução livre do material disponível em: <<https://www.academic-bible.com/en/online-bibles/english-standard-version/read-the-bible-text/>>.

⁹ 1 JOÃO 1:5.

¹⁰ Sulpício Severo. Diálogos II 2, 1-2 *apud* CODONER, Carmen. **Sulpício Severo**: Obras completas. Estudo preliminar, tradução e notas. Madrid: Tecnos, 1987. p. 224.

¹¹ FREITAS, Edmar Checon de. **Realeza e Santidade na Gália Merovíngia**: o caso dos *Decem Libri Historiarum* de Gregório de Tours (538-594). 2004. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2004. p. 86.

¹² FONTAINE, Jacques. **Vie de Saint Martin**. Paris: Editions du Cerf, 1967. (Collection “Sources Chrétiennes”, V. 1), p. 213-225.; FREITAS, Edmar Checon de. Martinho de Tours, o Apóstolo da Gália. In: _____. **Monaquismo e Evangelização na Vita Martini de Sulpício Severo**. 2000. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2000. p. 73-75.

¹³ VIEILLARD-TROIEKOUROFF, May. **Les Monuments Religieux d’après les oeuvres de Gregoire de Tours**. Paris: Éditions Champion, 1976. p. 319-320.; VAN DAM, R. Op. Cit., p. 308-310.

¹⁴ PIETRI, L. Op. Cit., p. 798-822.; VAN DAM, R. Op. Cit., p. 308-317 e, em menor grau, WOOD, I. Op. Cit., p. 138.

crente para o início da visita: elas indicam que ele deveria se voltar para os céus e considerar a alma do santo no Paraíso; elas exortam-no a eliminar do coração todas as preocupações mundanas para somente conservar a fé e, por fim, exaltam a caridade ao destacar o episódio bíblico do Tostão da Viúva¹⁵ em que uma viúva pobre doa o pouco que tem, provavelmente também com uma representação imagética sobre ele.

As próximas duas inscrições evidenciam os milagres. A primeira provavelmente na direção Rio Loire, exalta o milagre de salvação de Pedro do afogamento¹⁶ enquanto a segunda evoca a imagem do Cenáculo no Monte Sião onde o Espírito Santo desceu, no dia de Pentecostes, sobre os apóstolos.¹⁷ Como no outro episódio bíblico acima citado também é provável que existissem representações imagéticas próximas às duas inscrições. Logo em seguida os fiéis se deparam com a inscrição de Paulino de Perigueux. Essa salienta exatamente o fato de que Martinho, apóstolo da Gália como é referido na Vida de Sulpício Severo, presentifica nos dias atuais os milagres experienciados no passado. Consequentemente uma imagem de um milagre proveniente da Vida de São Martinho provavelmente está próxima a esta inscrição.

Após este percurso os crentes se aproximam do coro observando o arco que se posiciona acima dele. Nele está a inscrição e uma imagem relacionada à Escada para o Paraíso, vista pelo patriarca Jacó em seu sonho no livro da Gênesis.¹⁸ Esta indica que aquele lugar é a porta do Céu e também mais uma vez relembra uma passagem dos escritos de Sulpício Severo em que o funeral de Martinho deveria ser considerado na realidade um triunfo.¹⁹ Na cultura clássica romana os arcos serviam como maneira de ressaltar o triunfo militar após as grandes batalhas. Ele é apropriado no contexto do cristianismo para exaltar a glória da ascensão pelos méritos do santo ao Paraíso.

Finalmente os fiéis chegam ao clímax de todo o itinerário percorrido dentro da Igreja, a tumba de São Martinho. A inscrição presente em um dos lados da tumba ressalta o fato de que apesar da alma de Martinho estar no céu com Deus, ao mesmo tempo ele está totalmente presente dentro da Igreja e, com isso, demonstra a importância do corpo do santo e de sua materialidade. A partir dele é possível o acesso à energia miraculosa divina que transborda do corpo santo e é transmitida para tudo com o que ele entra em contato. A *virtus* que emana da tumba representa, aos olhos dos que ali estão, como a continuidade da ação miraculosa que o santo realizou quando vivo. No outro lado da tumba mais uma vez são exaltados os méritos de Martinho e sua condição de apóstolo capaz de lavar os pecados dos que nele acreditam com o coração puro. Ambas relembram as inscrições e representações imagéticas anteriormente vistas.

Por fim, a inscrição de Sidônio Apolinário aparece para coroar todo o trajeto na abside da basílica, próxima à tumba. Além de possuímos sua referência nos manuscritos também a encontramos em uma das cartas do próprio aristocrata senatorial. Por sua importância, citaremos aqui uma parte da mesma:

A glória imensa do personagem e a pequenez do lugar não cessavam de cobrir de vergonha os habitantes; o bispo Perpétuo[...] fez com que a

¹⁵ MARCOS 12:41-44; LUCAS 21:1-4.

¹⁶ MATEUS 14 22-31.

¹⁷ ATOS DOS APÓSTOLOS 2:1-31.

¹⁸ GÊNESIS 28:12.

¹⁹ SULPÍCIO SEVERO Ep. III *apud* ANTUNES, Antônio. **A Vida de São Martinho**. 2014. Dissertação (Mestrado em Estudos Clássicos) – Faculdade de Letras, Universidade de Coimbra, Coimbra, 2014. p. 68.

capela fosse destruída, elevando em seu lugar um vasto edifício. Pelo favor do santo patrono, o templo cresceu em espaço e o fundador em mérito. Esse templo disputava com aquele de Salomão, que era a sétima maravilha do mundo [...] E até o momento que Cristo venha ressuscitar a todos, que o templo de Perpétuo dure perpetuamente.²⁰

Como se pode observar a inscrição serve como maneira de glorificar os atos de Perpétuo e a igreja construída por ele de maneira enfática. Sidônio Apolinário, talvez ligado a Perpétuo por laços de família,²¹ associa o bispo de Tours diretamente ao culto de São Martinho de maneira visível e permanente no espaço sagrado.

Como bispo de Tours, Perpétuo faz com que sua nova igreja adquira um papel central na vida diária de seus habitantes. Dentre as quinze festas que podemos observar em seu calendário litúrgico somente seis seriam celebradas fora deste edifício (nove na Igreja São Martinho, quatro na Catedral uma na Igreja São Pedro e São Paulo uma na Igreja São Lidório).²² Além destas, é provável que pelo menos boa parte das missas nos dias não festivos também fossem realizadas neste local.

É importante destacar a chamada festa de verão de São Martinho no dia 4 de julho. Anteriormente a Perpétuo, é possível que o santo de Tours fosse celebrado (somente ou com muito mais importância) no dia 11 de novembro, na chamada festa de inverno de São Martinho. Contudo, Perpétuo fez com que fosse ressaltado também o dia 4 de julho, dia da ordenação episcopal de Martinho. Assim como São Pedro, que possuía duas festas no calendário litúrgico, Martinho, como apóstolo da Gália, possuiria a mesma honra.²³

Provavelmente o que se constituiu como a tradição local da construção da Igreja de São Martinho na data de 4 de julho, nos é informado por Gregório de Tours. Segundo este, no dia 1 de julho, Perpétuo pretendia dedicar a nova igreja, porém ninguém foi capaz de mover o sarcófago dentro do qual estava o corpo de São Martinho. Somente no dia 04 de julho, data do que viria a se configurar como um dos festivais de São Martinho, a transferência foi possível, graças à ajuda de um misterioso e velho abade que Gregório posteriormente julgou ser um anjo.²⁴

A iniciativa de Perpétuo era assim apresentada como tendo sido aprovada pelo próprio santo e por Deus, a intervenção sobrenatural servindo como confirmação das ações do bispo. São Martinho mostrava que estava com ele, o que permitia a Perpétuo agir em nome do mesmo e reforçar sua própria autoridade por intermédio da *virtus* do santo.²⁵ Ao mesmo tempo, a celebração da festa em 4 de julho estaria relacionada não só à ordenação episcopal de Martinho, porém também à translação do seu corpo e à dedicação da nova igreja. Com o tempo, estes três elementos estariam intrinsecamente conectados na tradição assim como a relação de Perpétuo, sua Igreja e o culto de São Martinho.

A catedral mantinha-se como uma grande referência pastoral com festas centrais

²⁰ SIDONIO APOLINÁRIO, Ep. IV, XVIII *apud* VAN DAM, R. Op. Cit., p. 315-316.

²¹ HEINZELMANN, Martin. **Gregory of Tours...** Op. Cit.; HEINZELMANN, Martin. *Gregory of Tours: The Elements of a Biography*. In: MURRAY, Alexander. (Ed.). **A Companion to Gregory of Tours**. Leiden: Brill, 2015. p. 7-60.

²² GAILLARD, Michelle. *La Présence Episcopale dans la ville du Haut Moyen Âge: Sanctuaires et Processions. Histoire Urbaine*, Paris, v. 10, n. 2, p. 123-140, 2004.

²³ PIETRI, L. Op. Cit., p. 480-481.

²⁴ GREGÓRIO DE TOURS VSM 1,6 *apud* VAN DAM, R. Op. Cit., p. 208-209.

²⁵ FREITAS, E. C. Op. Cit., p. 103.

no ano litúrgico católico como o Natal, a Epifania, a Páscoa e Pentecostes. Porém, a frequência mais regular à basílica de São Martinho fazia com que ela se tornasse o centro da devoção cotidiana. Era a ele que os fiéis recorriam nas suas dificuldades diárias, era em sua igreja e junto a seu túmulo que vinham se prostrar, na esperança das curas milagrosas que os afrescos e as inscrições lhes recordavam todo o tempo.²⁶ Dessa maneira, ao longo dos séculos uma série de outros edifícios (religiosos primeiramente, porém posteriormente também laicos) vai ser construída ao redor da Igreja de São Martinho, o que faz com que no século IX uma nova muralha seja construída em volta destes e uma nova cidade estabelecida.

Sendo assim os mármore, os mosaicos e o número de janelas para iluminar a Igreja de São Martinho são elementos que mostram o poder do santo e de Deus, sempre associados ao belo, impressionante e iluminado. Eles causariam uma sensação direta de deslumbramento e ao mesmo tempo de respeito ao santo e a Deus. As inscrições e a própria tradição local sempre associariam a Igreja de São Martinho, lugar por excelência onde ocorriam os milagres como também exposto pelo livro VI de Paulino de Perigueux, a Perpétuo. Assim sendo, em uma sociedade com a grande importância das famílias aristocráticas senatoriais, quando esse morreu em 498/9 foram escolhidos em diversas ocasiões membros de sua família como sucessores. Considerando o comentário de Gregório de Tours a seu respeito, podemos identificá-lo como sendo membro de sua família.²⁷ Desse momento em diante esta família será claramente associada ao culto de São Martinho.

Assim sendo, ainda que os edifícios ligados a São Martinho fossem o que poderíamos chamar atualmente de “espaços públicos” com livre acesso aos fiéis, todos esses elementos faziam com que as pessoas se portassem de maneira respeitosa e reverente em relação ao divino, ao santo e, conseqüentemente, também ao seu representante na terra, o bispo de Tours. A partir da experiência vivida dentro da Igreja, esse espaço se torna também o lugar por excelência do sagrado e, com isso, os milagres podiam ser experienciados principalmente nas festas de ligadas a São Martinho.

Todavia, a própria realização destes milagres fazia com que fosse estabelecida uma relação de dependência em dois níveis. No primeiro nível, a relação se dava como a existente na época entre médicos e seus pacientes, em que o segundo ficava em dependência pelo tratamento que havia recebido. Em segundo lugar, como as doenças estavam ligadas à culpa, ser curado pelo milagre significava ao mesmo tempo ser inocentado pela justiça divina, o que seria ainda mais estendido no sentido do santo também poder ser o interventor junto às pessoas no dia do Juízo Final.²⁸ Esses aspectos ligavam-se na sociedade da época à figura do *patronus* que seria cada vez mais associado aos santos, nesse caso, São Martinho e o seu protegido especial na terra, o bispo de Tours. Por meio da Igreja de São Martinho, existia uma boa chance de esse ser membro da família de Gregório de Tours. Os dois sucessores diretos de Perpétuo com boa probabilidade o eram e somente Injuriousus (529-46) com certeza não o era.

O edifício sagrado não é somente o local em que as relações sociais ocorrem, mas também deve ser considerado como parte integrante das mesmas. Os indivíduos

²⁶ Ibidem. p. 102.

²⁷ “O sexto bispo foi Perpétuo, também, de nascimento senatorial e parente de seu predecessor, homem muito rico e possuidor de propriedades em muitas cidades” (DLH X, 31). Disponível em: <<http://remacle.org/bloodwolf/historiens/gregoire/francs10.htm>>.

²⁸ VAN DAM, R. Op. Cit., p. 94-105.

constroem suas identidades e relações sociais na prática diária e com relação à materialidade como pudemos demonstrar a partir dos milagres, festas e missas em geral celebrados dentro da Igreja de São Martinho.

ASPECTOS SOCIOCULTURAIS DOS GRAFITOS CRISTÃOS: A RELAÇÃO ENTRE DEVOÇÃO, IDENTIDADE E PERTENCIMENTO EM ROMA (SÉCULOS III - V)

Vanessa de Mendonça Rodrigues dos Santos (PPGHIS/UFRJ)

Os grafitos cristãos encontrados nas catacumbas e igrejas de Roma são um conjunto excepcional de fontes históricas que tem muito a acrescentar nos estudos sobre as comunidades cristãs na Antiguidade Tardia. Sua relevância historiográfica não se dá apenas pelo conteúdo textual ou imagético das mensagens, mas pelo fato de o grafito ser no mundo antigo, como ainda é em dias atuais, uma atividade social e cultural, embora com características próprias de seu contexto histórico muito diferentes das contemporâneas.

Portanto, o presente trabalho desenvolvido a partir de minhas pesquisas no curso de Mestrado em andamento no PPGHIS/UFRJ com apoio da fundação CAPES, tem por objetivo refletir acerca dos grafitos produzidos pelos cristãos de Roma não apenas como mera prática devocional, mas enquanto fruto de uma atividade social herdada da sociedade romana. Desta forma, os grafitos possuem uma dupla função enquanto expressões individuais de comunicação com o divino e expressões coletivas que refletem questões identitárias das comunidades responsáveis por sua produção. Para tal, nos propomos a analisar e comparar três conjuntos de grafitos devocionais (e não inscrições oficiais) produzidos em Roma durante os últimos três séculos do Império Romano, buscando estabelecer pontos de contato e divergências. A partir deste exercício, nos propomos a discutir duas questões fundamentais: o grafito enquanto possibilidade de expressão religiosa individual, frente a um clero cuja tendência é cercear cada vez mais vozes dissonantes no seio da *Ecclēsia*; o grafito enquanto manifestação de uma identidade comunitária e forma de inserção nessa identidade.

O grafito no mundo romano

Para compreendermos melhor as questões acerca dos grafitos cristãos é preciso traçar um panorama da situação geral do grafito no mundo greco-romano: trata-se de uma atividade muito comum que poderia ocorrer em uma série de circunstâncias, materiais e finalidades, podendo ser encontrados em santuários, templos, prédios públicos, cemitérios, monumentos, e ter funções mágicas, religiosas, políticas, sociais ou até mesmo literárias,¹ como os grafitos de Pompéia, de modo que, definir o que é um grafito não é uma tarefa muito simples.

A respeito da tarefa de definir o que seria um grafito, temos primeiramente que este é um meio de transmissão de enunciados, ou seja, um meio através do qual cumprir a função básica da linguagem,² a comunicação, mesmo que esta não esteja sendo realizada

¹ Trata-se, em geral, de grafitos citando passagens de obras literárias gregas e latinas, encontradas principalmente na cidade de Pompéia.

² Em nosso trabalho, trabalhamos com a definição de linguagem enquanto a capacidade de formular e expressar pensamentos ou sentimentos através de sinais, que podem ser de natureza textual, imagética, gestual, sonora, formal, para exemplificar apenas algumas dos múltiplos meios de linguagem existentes. A partir da teoria Saussuriana, fazemos a distinção da linguagem enquanto a própria faculdade de comunicação e a língua, que seria segundo o *Curso de Linguística Geral*, o produto primeiro e mais importante da linguagem. Entendemos, portanto, como língua fator social composta por um sistema de signos capaz de transmitir um enunciado.

em primeiro plano entre seres humanos, mas entre o humano e o divino, ou o espiritual de alguma forma. Embora que, mesmo recados enviados a entidades cósmicas através deste artifício também dialoguem de alguma forma com o restante da comunidade, como discutiremos adiante. De qualquer forma, o conteúdo pretendido pode ser expresso tanto por meio de palavras quanto de imagens, ou quaisquer outros signos³ que denotem algum significado para um determinado grupo social, de modo que, quando pensamos em grafitos, não estamos considerando apenas enunciados compostos por palavras.

No que diz respeito ainda à definição de grafito, Jennifer Baird e Claire Taylor apresentam em sua introdução ao livro *Ancient Graffiti in Context*⁴ algumas discussões muito pertinentes para efeito deste trabalho: elas apresentam como primeiro esforço de definição o estabelecimento de técnicas utilizadas para gravar o texto em seu suporte. As técnicas mais comuns consistiam em “arranhar” a mensagem com um instrumento pontiagudo em uma superfície, frequentemente paredes cobertas por gesso, ou marcar a mensagem com algum tipo de pigmento ou carvão. Entretanto, essas mesmas técnicas eram aplicadas de modo geral para gravar qualquer tipo de enunciados ou informações que não grafitos.

Neste sentido, a autora Kristina Milnor em seu livro *Graffiti and the Literary Landscape in Roman Pompeii*⁵ apresenta-nos outros eixos de abordagem para uma possível resolução do problema: para a autora, a voz privada é a marca que distingue os grafitos, em contraste com a voz pública de autoridade que outros enunciados possuiriam, ainda que confeccionados pelas mesmas técnicas. Ou seja, as categorias de significados sociais e culturais compartilhadas pela comunidade é que determinariam o que é um grafito e o que não é, o que é uma voz privada ou pública ainda que esteticamente semelhantes, embora na maioria das vezes, os grafitos carreguem os traços de uma escrita mais informal e improvisada.⁶

A palavra que melhor pode ser usada para inferir uma técnica de distinção e grafitos é contexto, segunda apontam Baird e Taylor.⁷ Por exemplo, nas catacumbas cristãs onde a grande parte das inscrições não é realizada pelas oficinas, mas pelos próprios integrantes da comunidade,⁸ a diferença entre os grafitos e as inscrições funerárias lapidares se dá muito mais pelo suporte e pelo local do que pelo estilo de escrita, sendo este referente à altura das letras, espaçamento interlinear, campo de escrita, fonte, pontuação ou mesmo o uso da letra capital, sendo a escrita cursiva uma marca do grafito. Como não há também delimitação de espaçamento do campo epigráfico, há uma tendência de que a escrita dos grafitos ser corrida, e não através de abreviações como nos casos das inscrições oficiais. No caso dos locais de circulação pública romanos,

³ Compreendemos por signo um elemento detentor de significado dentro de um sistema linguístico, podendo ser tanto uma imagem quanto uma palavra. É importante ressaltar que o valor do signo é “definido por suas relações de contraste com outros signos do sistema, portanto, ele só é completo na sociedade (ou na comunidade de falantes) como um todo” conforme a teoria Saussuriana apontada por Marshall Sahlins. Cf. SAHLINS, Marshall. **Ilhas de História**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990. p. 20.

⁴ BAIRD, Jennifer A.; TAYLOR, Claire (Ed.). **Ancient Graffiti in Context**. New York: Routledge, 2010.

⁵ MILNOR, Kristina. **Graffiti and the Literary Landscape in Roman Pompeii**. Oxford; New York: Oxford University, 2014.

⁶ Ibidem. p. 11.

⁷ BAIRD, J. A.; TAYLOR, C. Op. Cit. p. 6.

⁸ As lacas de mármore utilizadas nas lápides romanas normalmente são feitas mediante encomenda a oficinas especializadas. No caso dos cristãos, como um pedido especial por grafar signos cristãos ou mesmo por não grafar signos pagãos poderia resultar em uma denúncia e perseguição. Por isso, é comum que toda a confecção de arte e inscrições cristãs até o início do século IV seja amadora.

a diferenciação pode ocorrer por local e suporte ou pelo conteúdo da mensagem, no entanto, nesse caso, as diferenciações estilísticas entre as inscrições oficiais e os grafitos se torna bem mais evidente.

Apesar de se tratar de um modo de manifestação subjetivo, no tange ao nosso recorte romano o grafito não carregaria em si as marcas da ilegalidade, subversão ou vandalismo, nem tampouco seria correta a atribuição pura e simples deste ato às classes mais baixas ou menos escolarizadas. Isso porque ainda que talvez não fossem incentivados, os grafitos eram muito bem tolerados e faziam parte da dinâmica social romana: através dele, em tese, qualquer voz poderia ser ouvida, inclusive anonimamente – o que é mais frequente –, diálogos eram criados nas paredes, como uma expansão do *Forum* para o restante do espaço da cidade e dos habitantes, um traço significativo da democracia a qual se pretendia a *res publica* romana e que permaneceu durante o período imperial. Tratar-se-ia, conforme define outra historiadora, Ann Marie Yasin, em seu texto *Prayers on site: the materiality of devotional graffiti and the production of the early christian sacred space*, de uma “*culture of unofficial public writing*”.⁹

Contudo, apesar do caráter privado desse tipo de manifestação e da definição elaborada por Ann Marie Yasin, não é possível estabelecer que se trata apenas de uma relação entre voz privada (anônima ou não) em um espaço público: muitas vezes o grafito encontra-se em local não tão visível, ou de baixa circulação de pessoas ou ainda dentro de casas. Embora Baird e Taylor apresentem argumentos de outros historiadores acerca da origem desses grafitos em locais não tão acessíveis que buscam como explicação a agência de crianças ou escravos.¹⁰ Por isso, tendemos a considerar a definição de Kristina Milnor da prática enquanto uma “*wall-writing culture*”¹¹ mais abrangente, ou seja, de forma que haveria na sociedade romana não apenas uma cultura de escrita pública, mas de escrita mural em geral.

Grafitos e Cristianismo

Tendo em vista o discutido até aqui, temos que a análise dos grafitos não pode ser realizada de modo a apenas contemplar o texto escrito ou a imagem, mas a linguagem, a língua, o suporte material e o contexto sociocultural e histórico referentes à sua realização. Nesse sentido, surgem novas propostas de análise, conforme a abordagem Baird e Taylor, que apontam como direção de pesquisa considerar o grafito como um “evento”:

One might then see the material remains as an object which has been created by this event, and therefore view graffiti-writing as a particular relationship between a surface, text, image, author and audience. If writing is an event which becomes an object, the interpretation of graffiti turns the object into an event again.¹²

⁹ YASIN, Ann Marie. *Prayers on site: the materiality of devotional graffiti and the production of the early christian sacred space*. In: EASTMOND, Antony (Ed). **Viewing Inscriptions in the Late Antiquity and Medieval World**. New York: Cambridge University, 2015. p. 36-60.

¹⁰ BAIRD, J. A.; TAYLOR, C. Op. Cit., p. 13.

¹¹ MILNOR, K. Op. Cit., p. 12.

¹² BAIRD, J. A.; TAYLOR, C. Op. Cit., p. 6-7.

Tratar um grafite como um evento significa, portanto, tentar retornar condições do ato que o gerou enquanto objeto. As implicações desse esforço em nosso trabalho referem-se a buscar as possíveis implicações sociais e religiosas de três conjuntos de grafitos de três locais diferentes e pertencem a três momentos diferentes dentro no nosso recorte temporal proposto (séculos III a V): são 19 grafitos encontrados na Catacumba de São Pedro e Marcelino, 423 encontrados no *Memoria Apostolorum* e 8 grafitos de diferentes catacumbas romanas.¹³

Dentre os três grupos de inscrições, é necessário primeiramente caracterizar os locais onde os mesmos se encontram: quanto às catacumbas, trata-se de necrópoles cristãs subterrâneas escavadas em locais onde o solo permitisse, como no caso da cidade de Roma, na qual o solo Travertino ou tufo calcário era perfeito para a escavação. A presença dos grafitos nas catacumbas é significativa: esses locais de enterramento são especiais a medida em que oferecem ao fiel uma estrutura inexistente em cemitérios a nível do solo, bem como maior liberdade para a execução de práticas religiosas longe de olhares curiosos e perigosos de não-crentes. Vale ressaltar, no entanto, que as catacumbas não eram clandestinas, mas conhecidas e tolerada pelas autoridades, exceto em momento de recrudescimento das perseguições. Ainda, eram um espaço reservado para exercício da espiritualidade cristã sem a vigilância dos não-crentes.

Esses espaços ofereciam ainda ao fiel a possibilidade de expressar-se de modo subjetivo, isso ocorre porque, apesar de o Cristianismo buscar regular todas as esferas da vida, as práticas funerárias continuam sendo de foro privado, bem como o “cuidado para com os mortos” após o enterramento. No entanto, a catacumba também possui uma esfera pública – entendendo-se esse público enquanto o conjunto de fiéis da comunidade – por duas razões: sua administração é realizada pelos líderes das igrejas, e, principalmente, pelo enterramento de mártires, aos quais a comunidade deveria prestar sua devoção. Essa tensão entre público e privado existente dentro do ambiente das catacumbas acaba por, de certa forma, trazer das questões socioeconômicas mundanas para dentro do espaço sagrado, através dos funerais suntuosos e locais especiais de enterramento que os mais abastados possuem, ou os grandes gestos devocionais que realizam, e ao mesmo tempo proporcionar que essas divisões sociais pautadas em questões monetárias, de influência ou de posição na hierarquia sacerdotal das comunidades ficassem marcadas e transformadas em objetos materiais. Em contrapartida, permitiu que essas manifestações de devoção pessoal ficassem igualmente preservadas.

O *Memoria Apostolorum*, por sua vez, consiste em um pátio coberto a nível do solo, com três paredes contendo bancos, localizado na região *Ad Catacumbas* (atual Catacumba de São Sebastião) aonde desenvolveram-se na segunda metade do século III práticas devocionais aos apóstolos mártires Pedro e Paulo. Embora pareça controverso analisar um monumento de devoção a dois dos maiores apóstolos de Cristo pelo viés de uma dimensão comunitária, ao longo deste trabalho demonstraremos que mesmo neste caso extremo, a devoção ainda se manifesta em caráter local e não universal, conforme veremos no decorrer desta análise.

Embora todos os sítios estejam em zonas funerárias, há uma diferença muito grande entre as catacumbas e o *Memoria*: apesar de haver até hoje dúvida acerca da presença ou não das relíquias de Pedro e Paulo no local, a maioria dos estudos aponta para a ausência das relíquias, o que destoaria de uma lógica de devoção pautada na materialidade sagrada do mártir e da possibilidade de comunicação entre o céu e a terra

¹³ Os exemplares encontram-se nas catacumbas de Priscila, Catacumba Maius e Catacumba de Domitila.

que esta abre. Contudo, dos três conjuntos este é o que possui o maior número de grafitos e o único em que há uma evocação sistemática dos santos.

A partir desta introdução acerca dos locais nos quais os grafitos se encontram, a primeira questão por nós a ser levantada é a da língua, o idioma. Contudo, primeiramente exporemos nosso método de análise, que consistiu em selecionar na base epigráfica *on line* da Universidade de Bari¹⁴ todos os grafitos encontrados em Roma do século III ao século V; após isso, descartamos aqueles altamente deteriorados, cujo conteúdo estava completamente comprometido, levando-se em conta que nossa análise exige uma leitura do conteúdo da mensagem. Posteriormente, fizemos uma tabela abordando o idioma utilizado na escrita da mensagem e o alfabeto:

Local	Sec. III	Sec. IV	Sec. IV - V	Sec. V	Sec. V-VI
<i>Memoria Apostolorum</i>	423	-	-	-	-
Catacumba de S.S. Pedro e Marcelino	-	2	28	2	-
Demais catacumbas	-	6	5	1	3

O caso da permeabilidade entre os dois idiomas clássicos possui como explicação tradicional o baixo conhecimento de Latim por parte de seus escritores: seriam pessoas que dominariam o latim apenas oralmente, e que tentariam, portanto, com o uso dos caracteres gregos aproximar-se do idioma comum à comunidade. Somado a este fato, a quantidade de erros gramaticais contida nas inscrições, mesmo nas em Latim, apontaria para um baixo nível de estudo por parte dos frequentadores do *Memorial* e/ou uma incidência maior de estrangeiros, que normalmente se tratariam de escravos. Essa teoria encontra ainda eco em outro fator, levantado por Margherita Guarducci em seu texto *Il culto degli apostoli Pietro e Paolo sulla via Appia: riflessioni vecchie e nuove*,¹⁵ segundo o qual os nomes escritos nos grafitos seriam nomes de origem grega, mas além disso, indicariam uma possível origem africana para o monumento, uma vez que não seria comum em Roma como era nas províncias africanas monumentos sem relíquias.

Entretanto, é preciso notar a baixíssima incidência do idioma Grego – apenas dois casos – nos demais grafitos encontrados: embora isso possa de certa forma corroborar com a tese de que o *Memoria Apostolorum* é de origem estrangeira, há situações como por exemplo os epitáfios da Basílica de São Paulo Extra-Muros, em Roma, que estão todos em grego, resgatando o argumento proposto por Ann Marie Yasin acerca do grafito enquanto atividade social que inspira conformidade dentro das expressões devocionais.

Em relação ao conteúdo das mensagens, nota-se presença das mesmas fórmulas votivas em todos os grupos, o que indicaria que estas não eram apenas fruto de uma devoção particular, mas de uma crença geral partilhada pelos cristãos romanos, inclusive em relação aos mesmos problemas de nomenclatura, como no caso do termo *spiricta sancta*. De modo geral, os elementos encontrados são:

¹⁴ <http://www.edb.uniba.it>

¹⁵ GUARDUCCI, Margherita. *Il culto degli apostoli Pietro e Paolo sulla via Appia: riflessioni vecchie e nuove*. Mélanges de l'Ecole française de Rome. **Antiquité**, v. 98, n. 2, p. 811-842, 1986.

- O nome do santo a que se dirige a prece, ou mesmo o nome do interlocutor que pode ser um defunto ali sepultado, normalmente em caso vocativo, que indica interlocução direta.

- *In mente habete*: *In* – preposição no caso que rege ablativo / *mente*: ablativo singular de *mens* / *habete*: imperativo presente, 2ª pessoa do plural, voz ativa. Esta é a fórmula mais comum encontrada nas inscrições em língua latina em ambos os alfabetos. Nas inscrições gregas do *Memoria apostolorum*, há a expressão semelhante a partir da forma verbal *mnemoneúete*, imperativo ativo 2ª pessoa do plural que se refere a memorizar. É possível fazer, através do termo usado em Lucas 23:42 *mnestheti* no aoristo imperativo passivo, segunda pessoa do singular, usado pelo ladrão ao lado de Jesus para pedir que este se lembre dele quando estiver no Paraíso. Através desse paralelo, é possível ligar a forma “mente” ao sentido de recordar, lembrar, segundo a possibilidade expressa pelo dicionário Ernesto Faria.¹⁶ Para corroborar com essa interpretação, em alguns casos de textos mais completos, temos como complemento para essa fórmula as expressões *in orationes*, nomes próprios, ou a fórmula “*omnes*” no sentido englobar todas as pessoas pelas quais o redator do texto pretendia pedir, às vezes acompanhado dos nomes.

- *petite pro*: esta também é uma das mais comuns, juntamente com a primeira: verbo na mesma conjugação do anterior e preposição que significa “em favor de”. Normalmente esta expressão também vem seguida por nomes ou pela fórmula anterior “*omnes*”.

- *Spirita sancta*: nos grafitos, tanto os santos quanto as almas comuns são referidos como “*spirita sancta*”, o que indica uma confusão geral acerca do significado e das implicações deste termo.

O último tópico a ser por nós analisado neste primeiro momento é referente à datação: datar grafitos é uma tarefa muito difícil para o epigrafista, tendo em vista que os principais modos de datação mais precisos – anos consulares, estilos de alfabeto, indicação de governantes em geral – raramente são encontrados em grafitos, o que se pode fazer é uma estimativa. Dessa forma, todos os grafitos do *Memoria Apostolorum* são datados de acordo com a estimativa da existência do monumento, ou seja, entre 251 - 299. No que diz respeito aos demais grafitos não é diferente, e, curiosamente, com apenas sete exceções, todos os demais grafitos estão registrados em um período de 390 - 425. Ou seja, de modo geral, a quase totalidade dos grafitos que não estão no *Memória Apostolorum* foram grafados quando o Cristianismo já era a religião oficial do Império Romano.

Esse caráter mais tardio traz a esses grafitos uma novidade em relação aos do monumento mais antigo, que é a presença da monograma de Cristo, e mais significativa ainda: o nome “Cristo” que aparece gravado nas inscrições mais tardias: há oito ocorrências do nome de Cristo nas inscrições, normalmente em ablativo singular regido por preposição “*In Christi*” ou “*In nominem Christi*”, embora uma apresente uma tentativa de vocativo, dado o erro de declinação, complementado pela fórmula “*habeas (habete)*”. Dentre estas, cinco são datadas de 390 – 425, duas de 400 – 499 e apenas uma com datação específica de 375. Isso representa uma novidade, uma vez que no *Memoria Apostolorum* há menção a “*Domini*” ou “*Deo*”, mas não a Cristo. Outro dado revelador é o fato de que, com exceção da inscrição de 375, todas as outras inscrições com essa configuração encontram-se apenas na Catacumba de São Pedro e São Marcelino.

A partir dessas informações, temos que, primeiramente, as maiores discrepâncias encontram-se entre o grupo de inscrições do *Memoria* e as demais, não havendo grandes diferenças nem em relação a datação, nem em relação ao conteúdo no que se refere aos

¹⁶ FARIA, Ernesto. **Dicionário Latino-Português**. Belo Horizonte: Livraria Garnier, 2003.

outros dois grupos. Entretanto, é possível perceber a ocorrência de inscrições semelhantes àquelas do monumento, contendo as principais fórmulas de vocativo-verbo imperativo (*habete/petite*) – nome ou *omnes, omnibus*. Inclusive, tendo em vista que o memorial foi soterrado no começo do século IV, estas inscrições nem mesmo estavam mais disponíveis para servirem de referência, de modo que esse fato revela a existência de uma devoção escrita relacionada a intercessão aos santos relativamente duradoura e disseminada entre os cristãos de Roma.

Ou seja, ainda que a presença de uma fórmula convide um visitante a repeti-la esta não é uma regra. De fato, a ausência de um *corpus* de inscrições significativo como o do *Memoria Apostolorum* em outras catacumbas indicaria que há outras razões além da questão propriamente social de uma “comunidade devocional” levariam a composição de grandes murais de grafitos. Embora a concentração dos grafitos com o nome de Cristo em apenas uma catacumba sugerira que esta não é de todo uma explicação passível de descarte, a multiplicidade de formas em geral dos grafitos encontrados fora do memorial ainda denota que este é uma exceção, e não a regra, em relação à grafitos cristãos.

Entretanto, a permeabilidade idiomática esconde uma perspectiva de análise diferenciada: inscrições em idioma latino e alfabeto grego, ou ainda, uma mescla dos dois na tentativa de escrever em Latim parece sim revelar uma tentativa de se enquadrar dentro de um padrão, que seria a escrita latina. Quando trazemos para a discussão o fato de que o monumento a Pedro e Paulo foi inaugurado no mesmo dia de comemoração da Cidade de Roma a seus fundadores, Rômulo e Remo, e que os apóstolos eram os grandes fundadores da comunidade cristã de Roma, de modo que esta dinâmica estaria inserida no contexto de fornecer novos heróis fundadores a uma nova família, discutida acima, o que teríamos seria uma quantidade de estrangeiros tentando afirmar sua participação nesta nova família que se desenvolvia. Nesse sentido, o esforço não estaria tanto demonstrado por meio da confecção de um grafito, mas pela forma como o grafito é redigido.

Ainda quanto à questão idiomática, enquanto há no *Memoria Apostolorum* indubitavelmente uma presença de fora de Roma muito grande compondo os grafitos, entretanto, a medida em que se adentra à Antiguidade tardia, tanto ocidente quanto oriente tendem a se fechar cada vez mais em si mesmos, diminuindo o fluxo de pessoas e, portanto a interação e permeabilidade entre os idiomas grego e latino na vida cotidiana, muito comum nas épocas do Alto Império, como demonstra os grafitos de Pompéia que comportam o mesmo fenômeno, o que poderia, em tese, explicar a ausência quase completa do grego nos demais grafitos.

Não devemos, contudo, sugerir uma simples troca da figura de Pedro e Paulo invocada no *Memoria Apostolorum* pela figura de Cristo: nesse caso, a ausência de diálogo entre o fiel e Cristo o coloca na mesma posição ocupada pelos termos “*Deo*” e “*Domini*” no monumento: o de “local” de refrigério e de bem-aventurança que se deseja, com a única exceção em que o nome de Cristo vem realmente em vocativo. No entanto, a exaltação da figura de Jesus enquanto provedor desse refrigério talvez estivesse relacionada com o combate ao Arianismo e às demais heresias que negam a divindade de Cristo, mas esta é uma investigação para uma próxima oportunidade.

Conclusão

O presente trabalho buscou através da análise dos grafitos cristãos apresentados investigar de que modo as questões de comunidade, identidade e devoção se conjugam

nesse tipo de fonte. Ao praticarmos o exercício de buscar compreender o momento que gerou o objeto que hoje conhecemos como grafito, compomos nossa análise das fontes através dos aspectos linguístico, contextual, material e social a fim de compreender as principais motivações que teriam os autores dos grafitos para realiza-los.

Em nossas conclusões, salientamos que a investigação acerca dos aspectos sociais dos grafitos proporciona resultados muito significativos, e fornecem-nos novas respostas acerca da vida das comunidades. Entretanto, é preciso conjugar esse tipo de abordagem com outros tipos de fonte, pois a vida nas comunidades é, como em qualquer outro grupo social, composta por relações sociais, econômicas, políticas além das religiosas.

A QUESTÃO DO MARTÍRIO DOS SANTOS INOCENTES NO OCIDENTE ENTRE OS SÉCULOS IV E XIII

Vinícius de Freitas Moraes (*Scriptorium*/PPGH/UFF)

“Então Herodes, vendo que fora iludido pelos magos, irou-se grandemente e mandou matar todos os meninos de dois anos para baixo que havia em Belém, e em todos os arredores, segundo o tempo que, com precisão, inquirira dos magos”.¹

O culto aos meninos massacrados no lugar de Jesus iniciou-se por volta do final do século II e foi incorporado como celebração nos calendários oficiais da Igreja no final do V.² Os Santos Inocentes são mencionados apenas no *Evangelho de Mateus* e se constituem como os bebês sacrificados a pedido do rei Herodes que temia perder seu trono pela chegada do “rei dos judeus”, assim como os magos haviam anunciado. O sacrifício do menino da Virgem Maria é evitado graças a aparição de um anjo em um sonho de José, o qual revela a vontade de Herodes em matar o seu filho. Logo após Maria e José fogem para o Egito e a revelação se cumpre e assim todos os meninos da cidade de Belém são mortos pela fúria do rei.

Considerados como protomártires, os Santos Inocentes eram vistos como as crianças que morreram no lugar do menino Jesus, o número exato das vítimas foi um tema de controvérsias sendo este ponderado entre 14000 a 144000 crianças.³ Os Santos Inocentes eram identificados como os 144000 “selados” na passagem do sétimo capítulo do *Apocalipse*, trecho, o qual, geralmente era lido na festa dos Inocentes.⁴ No entanto diversos clérigos na Idade Média duvidavam de um infanticídio em tamanha proporção. A questão sobre a veracidade do martírio destas pequenas crianças sempre andou em conjunto com a necessidade dos clérigos em postular as razões para determinar se os Inocentes eram de fato testemunhas da fé cristã.

Cipriano de Cartago afirma em sua LV epístola *Exortação ao martírio*, que apesar dessas crianças não tivessem tido a idade suficiente para uma batalha, no entanto, haviam recebido a coroa dos mártires. Para este pensador cristão, os Inocentes deveriam servir como um modelo de encorajamento a todos os cristãos para não se absterem do chamado divino e assim manterem a sua fé até a morte, já que nenhuma pessoa estaria livre dos perigos da perseguição. Vale lembrar que o cristianismo ainda era alvo de represálias do Império romano em meados do século III:

Ao momento que estes homens justos foram assassinados pela causa da justiça, não ensinaram eles, a nós, a morrer também? A Natividade de Cristo testemunhou o martírio dos meninos, eles que tinha dois anos e

¹ Mateus 2: 16.

² BERTHON, Éric. À l'origine de la spiritualité médiévale de l'enfance: les Saint Innocents. In: FOSSIER, Robert (Org.). **La petite enfance dans l'Europe médiévale et moderne**. Toulouse: Presses universitaires du Mirail, 1997. p. 32.

³ ROSE, E. M. **The Murder of William of Norwich: the origins of the blood libel in medieval Europe**. New York: Oxford University, 2015. p. 211.

⁴ Ver: Nota 10 do Capítulo VIII. In: *Ibidem*. p. 331.

foram postos a sacrifício pela causa do seu Nome. Uma idade que não era adequada para o campo de batalha, mostrou-se suficiente para a coroa. Deve-se lembrar que eles, que foram assassinados pela causa de Cristo, são inocentes, a inocente infância foi dada à morte para a causa de seu Nome. Isto demonstra que ninguém está livre do perigo da perseguição.⁵

No entanto, apenas a partir do século V, os Santos Inocentes ganharam uma importância crescente para a Igreja e para os fiéis. Neste período, alguns pensadores cristãos, atentos ao aumento do culto aos Inocentes, como Pedro Crisólogo, Agostinho de Hpona e Cesário de Arles passam a discorrer de forma apologética para encobrir algumas contradições que permeavam a questão do Massacre dos Inocentes. No sermão *Herodo e as crianças* escrito pelo arcebispo Pedro Crisólogo de Ravena. A primeira parte do texto é destinada à série de crueldades feitas pelo rei Herodes, a principal seria o envio de soldados para violar as mães das vítimas com um golpe de espada entre os seios que amamentaram os pequenos mártires.⁶ Logo após inicia-se o tema principal do sermão, a veracidade do martírio dos Inocentes. O primeiro principal empecilho para o título de mártir atribuído a este grupo de crianças era a falta do batismo, necessariamente toda testemunha deveria ser, propriamente cristã. Pedro Crisólogo argumenta que tanto as mães foram batizadas pelas lágrimas vertidas pelas mortes de seus rebentos, como os meninos pelo seu sangue derramado:

Eles vivem, eles vivem, aqueles que vivem pela verdade, aqueles que são dignos de morrer por Cristo. Abençoados são os ventres que os carregaram, abençoados são os seios que os amamentaram. Abençoadas são as lágrimas que foram derramadas por eles e conferiram para as que choravam a graça do batismo, pela mesma graça, mas de diferentes maneiras, as mães foram batizadas pelas lágrimas, as crianças pelo seu sangue; as mães sofreram pelos martírios de seus filhos, pela espada que cortaram o membro de seus filhos, alcançaram os corações das mães, isto era inevitável, mas elas serão consoladas em sua recompensa, já que elas estão em companhia com a paixão deles.⁷

Aparentemente, o segundo impedimento para atribuir um martírio ao massacre dos Inocentes seria a falta de capacidade das crianças em morrer por um testemunho em

⁵ Tradução nossa do trecho: *Since these righteous men were slain for righteousness' sake, have they not taught us also to die? The nativity of Christ witnessed at once the martyrdom of infants, so that they who were two years old and under were slain for His name's sake. An age not yet fitted for the battle appeared fit for the crown. That it might be manifest that they who are slain for Christ's sake are innocent, innocent infancy was put to death for His name's sake. It is shown that none is free from the peril of persecution.* Cf: **Epistle LV: To the People of Thibarís, Exhorting to Martyrdom.** Disponível em: <<http://www.newadvent.org/fathers/050655.htm>>. Acesso em: 06 maio 2017.

⁶ HAYWARD, Paul. *Suffering and innocence in Latin Sermons for the Feast of the Holy Innocents, c. 400-800.* In: WOOD, Dana (Org.). **The Church and the childhood.** Oxford: Blackwell Publishers, 1991. p. 70.

⁷ Tradução nossa do trecho do grifo do autor: *"They live, they live, who live for the truth, wh are worthy to die for Christ. Blessed are the wombs that carried such as them; blessed are the breasts which gave suck to such as them. Blessed are the tears which were shed for them and conferred on the weeping ones the grace of baptism. For, by one gift, but in different ways, the mothers were baptized in their tears and the infants in their blood; the mothers suffered in the martyrdoms of their sons. For the sword which cut off their sons' limbs, reached the hearts of the mothers; thus it is inevitable that they will be consorts in their reward, as they were companions in their passion"* Cf.: Ibidem. p. 70-71.

favor da fé cristã. A partir deste problema, Crisólogo se põe a seguinte questão: “Como nenhum ato partiram deles, de onde viria a culpa?”⁸ Esse arcebispo de Ravena argumenta que as crianças apesar de não terem a capacidade de proferir um discurso ou testemunhar a fé por si mesmas, Deus havia conferido a eles a palma dos mártires, neste caso a injustificada e sangrenta morte haveria expirado as culpas de suas mães e confirmado a ingenuidade de seus rebentos. A incapacidade física é associada a um estado de inocência e essa ambiguidade torna-se um dos pilares para justificar a atribuição do martírio aos Inocentes. Neste caso Pedro de Crisólogo enfatiza a prerrogativa de que o martírio vem da graça divina e não de um mérito pessoal. Por este viés, no caso desses meninos sacrificados, o martírio seria um ato passivo e circunstancial confirmado pela vontade divina e, portanto, a idade ou falta de cognição não seriam empecilhos para o testemunho da fé.⁹

No entanto, Agostinho de Hipona foi mais cuidadoso ao abordar a questão da inocência dos meninos de Belém. A partir de sua doutrina do Pecado Capital, naturalmente nenhuma pessoa estaria livre desta mancha adquirida desde a Queda do Homem. Desta forma, Agostinho argumenta que o sofrimento das crianças em favor da vida do Menino Jesus teria expurgado o pecado original dessas crianças.¹⁰ Neste caso específico, apenas Deus tinha o conhecimento do significado deste sacrifício e a santificação havia sido uma graça divina. Agostinho menciona como o sofrimento destas crianças é a chave para o entendimento do seu martírio e o elogio da Igreja para a sua veneração em um trecho do seu tratado *O livre-arbítrio*:

Apesar de eles não terem feito nenhum ato valoroso, eles, mesmo assim, suportaram estes sofrimentos mesmo sem terem cometido nenhum pecado. Não é sem razão que a Igreja elogia a veneração deles como mártires, mesmo estas crianças que foram assassinadas quando o Senhor Jesus Cristo estava sendo perseguido por Herodes para ser destruído.¹¹

Abordadas as principais contradições iniciais que prejudicavam a atribuição de martírio para o Massacre dos Inocentes. A partir do século VI passou a se consolidar um consenso entre o clero de como os meninos de Belém haviam sido mártires graças à prerrogativa divina e pelo seu sofrimento que os tornaram livre do Pecado Original. Este martírio tornou possível a Crucificação de Jesus pela humanidade, já que se essas crianças teriam tomado o lugar do menino Jesus na hora em que o sangue foi derramado nesse massacre. A atribuição da data da Festa dos Inocentes ao dia 28 de dezembro já é encontrada em um calendário litúrgico de Cartago do início do mesmo século.¹² Nesta comemoração os pais que haviam perdido suas crianças poderiam lamenta-la. O bispo Paulino de Nola sugeriu, em um de seus escritos, como esses pais poderiam achar conforto

⁸ Tradução nossa do trecho do grifo do autor: “*As no act came from them, where would guilt come from?*” Ver: WASYLIW, Patricia Healy. **Martyrdom, murder and magic**: child saints and their cults in medieval Europe. New York: Peter Lang Publishing, 2008. p. 33.

⁹ Ibidem. p. 31-32.

¹⁰ HAYWARD, P. Op. Cit., p. 72.

¹¹ Tradução nossa do grifo do autor: *Although they have performed no good act, they have nevertheless endured these sufferings without having committed any sins. Nor is it without reason that the church commends for veneration as martyrs, even the infants who where slain when the Lord Jesus Christ was being sought out for destruction by Herod.* Cf: Ibidem. p. 73.

¹² Ver nota 3. Cf: Ibidem. p. 68.

no culto aos Santos Inocentes. Paulino havia perdido também seu único filho ainda criança e decidiu enterrar os restos mortais de seu rebento perto de uma tumba com as relíquias das crianças mártires.¹³ Em um hino dedicado aos pais, que iguais a ele, haviam perdido os seus filhos, esse bispo escreveu:

Vocês devem tomar a consolação das minhas palavras, e com esperança na verdade reviver os seus espíritos. [...] Gentilmente Abraão o tem em seus braços e o nutri e Lazaro gentilmente o amamenta com a água do seu dedo, ou ele está no Paraíso com as crianças de Belém, as quais o malvado Herodes assassinou por inveja, e ele está brincando em uma perfumada clareira, acenado guirlandas como recompensa a gloria dos mártires.¹⁴

Cesário de Arles demonstra um maior interesse sobre as mães dos meninos de Belém no seu sermão CCXXII *Na Festa dos Santos Inocentes*. Apesar da passagem bíblica não citar diretamente as mães dos Inocentes, menciona um grande choro e lamento vindo de Ramá. Raquel, uma das mulheres do antigo testamento é mencionada logo após e torna-se o conjunto de todas essas mães que choravam a sepultura de seus filhos. “Raquel chorando por seus filhos, e não quer ser consolada, porque já não existem” (Mt 2:18). No entanto, o bispo de Arles lembra que Raquel, símbolo de Judá, não lamentava a perda e sim se sentia agraciada pelo sacrifício ocorrido e por isso não desejava nenhum consolo. Conclui-se que o aniversário de morte dos meninos de Belém não era uma data para lamentação e sim para homenagear aqueles que se sacrificaram pela causa de Cristo.¹⁵

Mas ela nunca precisou de consolação, nem ela lamentou os filhos, os quais ela adquiriu como invejáveis sofrimentos, mesmo quando ela os perdeu. Abençoada é você, terra de Judá, que sofreu a crueldade do rei Herodes na morte de seus filhos, e ao mesmo tempo mereceu oferecer a Deus um cobertor branco de pacíficas e inocentes crianças. Nós estamos celebrando, de forma apropriada, a festa destas crianças, as quais o mundo gerou para a vida eterna. [...] A preciosa morte de outros mártires merecem o elogio da confissão da fé delas; a morte destas crianças tem agradado esta consumação.¹⁶

Os séculos V e VI constituíram-se como um período formativo para o culto dos

¹³ ROSE, E. M. Op. Cit., p. 213.

¹⁴ Tradução nossa do grifo da autora: *You must take consolation from my words, and with hope in the truth revive your spirits. [...] Kindly Abraham has him in his arms and nurtures him, and Lazarus benignly feeds him with water from his finger, or he is in paradise with the children of Bethlehem, whom the wicked Herod struck down of jealousy, and he is playing in a scented glade, weaving garlands as a reward for the martyrs' glory.* Cf. WASYLIW, P. H. Op. Cit., p. 33.

¹⁵ HAYWARD, P. Op. Cit., p. 75.

¹⁶ Tradução nossa do trecho: *“But she never was in need of consolation, nor did she bewail the sons whom she acquired with enviable sorrows, even while she lost them. Blessed are you, Bethlehem, land of Juda, who suffered the cruelty of King Herod in the death of your sons, and at the same time merited to offer to God a white-clad group of peaceable, sinless infants. We are celebrating in a fitting manner the feast of those children whom the world brought forth to eternal life [...] The precious death of the other martyrs has merited praise in their confession of faith; the death of the infants has been pleasing in its consummation.”* Cf: Sermon CCXXII On the Feast of the Saints Innocents. In: MÜLLER, Mary Magdeleine. **Sermons**. Washington: Catholic University of America Press, 2010. (The Fathers of the Church, V. 66), V. 3 (187-238), p. 139-140.

Santos Inocentes,¹⁷ as importantes discussões teológicas em torno do Massacre dos meninos de Belém acompanhou uma crescente veneração destinada aos pequenos mártires. Esse interesse se mostrou na adoção de uma data fixa para a celebração desses santos, na escrita de sermões em homenagem aos Inocentes. Contudo, a partir do século XII, há uma reconfiguração desse culto e uma importância crescente pode ser percebida na proliferação de relíquias e representações visuais dos Santos Inocentes. Os meninos de Belém se constituíram como importante programa iconográfico para portas de catedrais como as que se encontram na Catedral de Novgorod, na Dinamarca, para saltérios iluminados, ou para os exteriores das catedrais góticas no reino francês. Como aponta Emily Rose a história dos Inocentes aparece em três-quartos dos claustros francês do século XII.¹⁸

Um dos apoios ao culto dos Inocentes vindos do Bernardo de Claraval aparece no sermão sobre *A canção das canções* que se dirige uma crítica a um grupo dissidente que questiona a eficácia e validade do batismo infantil.¹⁹ Este monge cisterciense argumenta como a coroa recebida pelos meninos de Belém, em seu martírio, equivale ao batismo designado às crianças do século XII, já que o sangue derramado no Massacre dos meninos mártires era tão eficaz quanto a água batismal. Apesar de, em ambos os casos, as crianças não possuem o discernimento para demonstrar sua fé, a graça divina intercede para garantir a salvação das crianças que são puras e não comentem pecado devido à falta de habilidade motora. Já no sermão *Para o dia dos Santos Inocentes*, Bernardo relembra, para aqueles que duvidam do martírio dos Inocentes, que Jesus havia sido um deles e, no entanto, todos os outros foram mortos para que o Filho de Deus pudesse continuar vivo, para defender o batismo infantil novamente o monge faz uma comparação entre a circuncisão feita na época de Jesus, um rito que não dependia de uma ação voluntária dos meninos que o recebiam:

Quanto aos Santos Inocentes, qualquer um duvida de suas coroas? Nós não podemos duvidar que as crianças massacradas por Jesus Cristo tenham recebido a coroa do martírio, pois quando duvidamos se aquelas que são regeneradas em Jesus Cristo, são contadas ao nome das crianças de adoção. Como podemos acreditar, de fato, que essa criança que nasceu por nós, e não contra nós, teria sofrido como aquelas crianças nascidas no mesmo tempo que Ele, seriam mortas por causa Dele, se Ele não quis lhes assegurar qualquer coisa melhor do que a vida? Nesta época, só a circuncisão, sem nenhum ato voluntário das crianças que a recebiam, e agora, o batismo é suficiente, assim o martírio sofrido em causa de Jesus Cristo foi sofrido igualmente para lhes salvar.²⁰

¹⁷ HAYWARD, P. Op. Cit., p. 79-80.

¹⁸ ROSE, E. M. Op. Cit., p. 214.

¹⁹ Ibidem. p. 215.

²⁰ Tradução nossa do trecho: *"An vero de Innocentium coronis quis dubitet? Ille pro Christo trucidatos infantes dubitet inter martyres coronari, qui regeneratos in Christo non credit inter adoptionis filios numerari. Alioquin quando coevos sibi pueros puer ille que natus est nobis, non contra nos, propter se pateretur occidi, quod utique solo nutu poterat prohibere, nisi melius aliquid eis provideret? Ut, quemadmodum caeteris infantibus tunc quidem circumcisio, nunc vero baptismus sine ullo propriae voluntatis usu sufficit ad salutem, sic nihilominus pro eo suspectum martyrium illis sufficeret ad sanctitatem."* Sermo in nativitate Innocentium. Cf. MABILLON, Joanis (Org.). **Sancti Bernardi Abatis prime clarae-vallensis Opera Omnia**. Paris: Migne Editorem, 1859. V. 2, p. 130-131.

Na *Legenda Áurea*, no capítulo dedicado aos meninos de Belém, Jacopo Varazze reafirma os pontos comuns à apologética ao martírio dos Inocentes a partir de três pontos: sua vida, seu castigo e sua inocência. O martírio haveria lhes conferido a mesma salvação que o batismo, ou seja, aquela que libera do Pecado Original, assim como havia afirmado Agostinho de Hipona e posteriormente Bernardo de Claraval. Varazze também afirma que as crianças nunca teriam cometido pecado e, portanto, o castigo que sofreram havia sido “derrame de sangue inocente” e, portanto, injusto. Por fim é mencionada a inocência que conferia aos meninos mártires a permanência na retidão.²¹ Após o parágrafo inicial, o capítulo enfatiza sobre as ações maléficas e cruéis do primeiro dos três reis Herodes. O primeiro se chamou Herodes, o Ascolonita o que teria ordenado o Massacre dos meninos de Belém. O segundo foi Herodes Antipas, que ordenou cortar a cabeça de João Batista e o terceiro com o nome Herodes Agripa que matou os apóstolos Tiago e Pedro.²²

Tomás de Aquino na questão CXXIV também aborda sobre a veracidade do martírio dos Inocentes. Como mencionado anteriormente Tomás cita o caso dos meninos de Belém para provar que o martírio não é um ato de virtude, já que estas crianças sofreram passivamente e, no entanto, haviam recebido as alegrias eternas conferidas pelo martírio. Esse pensador também menciona um ponto importante do Massacre, ou seja, as crianças teriam sido mortas no lugar de Cristo e, como mencionado anteriormente, as razões desse sacrifício teriam sido motivadas por causas futuras, que só Deus conhecia naquele momento:

Com efeito, todo ato de virtude é um ato voluntário. Ora, o martírio nem sempre é voluntário, como se vê pelos santos inocentes assassinados por causa do Cristo, a respeito dos quais Hilário escreve: “Foram levados ao ápice das alegrias eternas pela glória do martírio”. Logo, o martírio não é um ato de virtude.²³

Tomás continua, em outro parágrafo, a abordar a questão dos Inocentes. Em primeiro lugar, esse pensador cristão anula a hipótese de que o livre-arbítrio poderia ter se desenvolvido milagrosamente nessas crianças para torna-las capazes de se sujeitarem voluntariamente ao martírio. Na esteira de Santo Agostinho e São Bernardo de Claraval, Tomás argumenta que a morte dos meninos de Belém no lugar de Cristo e a sua consequente efusão de sangue teriam substituído o batismo e teria tornado possível para as crianças sacrificadas por Cristo alcançarem a palma do Martírio e o mérito do filho de Deus seria o intercessor desta graça:

Quanto ao 1º, portanto, deve-se dizer que alguns autores sustentaram que o uso do livre-arbítrio se tinha desenvolvido milagrosamente entre os santos Inocentes, de tal maneira que eles teriam sofrido o martírio voluntariamente. – Mas, como isso não é confirmado por nenhum texto da Escritura Sagrada, é melhor dizer que a glória do martírio, que outros mereceram por sua própria vontade, aquelas crianças assassinadas conseguiram pela graça de Deus. Porque a efusão de sangue pelo Cristo

²¹ VARAZZE, Jacopo. Op. Cit. p.120

²² Idem.

²³ AQUINO, Tomás. Op. Cit. p. 68.

faz as vezes do batismo. Portanto, assim como, para as crianças batizadas, o mérito de Cristo age, pelo batismo, para obter a glória, assim também, no caso das crianças sacrificadas pelo nome do Cristo, o mérito de Cristo é suficientemente eficaz para lhes alcançar a palma do martírio.²⁴

Ao citar um trecho do sermão CCCLXXIII *De Epiphania Domini* escrito por Agostinho de Hipona, Tomás traz a sua argumentação uma crítica direcionada àqueles que não acreditavam nem na santidade dos Inocentes e nem na eficácia do batismo infantil. Agostinho afirma, para os duvidosos, que apesar da idade não ser suficiente para as crianças ainda não possuírem o discernimento para tornar qualquer ato pela fé voluntário, elas já possuíram o corpo que pode ser exposto para o sacrifício e causa de Cristo. Como essas crianças eram incapazes de cometer pecados por uma limitação física, seus corpos, a vista de Agostinho, eram ainda incorruptos²⁵ e, portanto, louváveis ao sacrifício em prol do senhor:

É por isso que Agostinho diz, como que interpelando estas crianças: “Aquele que duvidar que recebestes a coroa porque sofrestes pelo Cristo, deve pensar também que o batismo do Cristo não tem nenhum proveito para as crianças. Não tínheis ainda idade para crer no Cristo que iria sofrer; mas já tínheis a carne na qual irieis sofrer vossa paixão pelo Cristo que seria sacrificado”.²⁶

As fragilidades iniciais ao entorno da questão do martírio dos Inocentes tornou-se um ponto de discussão para importantes pensadores cristãos. A celebração no dia 28 de dezembro, já consagrada desde o século VI no calendário, se reafirmou e importantes clérigos como Tomás de Aquino, Jacopo Varazze e Bernardo de Claraval escreveram importantes considerações baseadas nas formulações escritas, em sua maioria, na Antiguidade Tardia. Suas contradições pareciam estar em um invólucro apologético, cada ponto de divergência que poderia negar o culto a esses meninos parecia ter sido apontado. No entanto, a partir do século XII, a única passagem bíblica que abordava a infância de Jesus ganhou uma importância considerável. Uma figura mais humanizada de Cristo trouxe, também, com ela uma ênfase na representação do menino Jesus.²⁷

O culto aos Inocentes tornou-se um importante enredo constituintes de dramatizações da Igreja. Nestas encenações os garotos cantavam versos como “Por que nosso sangue não foi defendido” e, então, um anjo os dizia que eles deveriam esperar seus irmãos no Paraíso. Nestas performances, os meninos de Belém passariam pela Ressurreição, um artifício para enfatizar como esses pequenos mártires haveriam se dirigido diretamente ao Céu sem precisar esperar a volta do Salvador.²⁸

Como defende E. M. Rose, o culto dos Santos Inocentes raramente foi estudado a partir do contexto das relações conflitantes entre judeus e cristãos no medievo.²⁹ “A nova

²⁴ Ibidem. p. 69.

²⁵ HAYWARD, P. Op. Cit., p. 72.

²⁶ AQUINO, Tomás. Op. Cit. p. 69.

²⁷ Ver: DZON Mary; KENNEY, Theresa M. Introduction. In: _____. **The Christ Child in Medieval Culture: Alpha es et O!** Toronto: University of Toronto, 2012.

²⁸ ROSE, E. M. Op. Cit., p. 217.

²⁹ Ibidem. p. 216.

popularidade do culto dos *Innocenti* se desencadeou numa dramática inversão a qual permitiu bebês judeus mortos por soldados romanos fossem vistos, na exegese medieval como os garotos cristãos mortos pela ordem de um judeu.”³⁰ A ênfase na crueldade de Herodes passou a se constituir como ponto principal nas narrativas sobre o Massacre dos meninos de Belém, assim como se nota na *Legenda Áurea* e a partir deste reforço de um rei louco, autoritário e judeu se fez uma via para relacionar todos os judeus a infanticidas em potencial.³¹

A lenda de crime ritual se configuraria como esta inversão das vítimas de Herodes. Em um ritual anual, os judeus reconfigurariam a Crucificação de Cristo com um infanticídio na Semana Santa. As crianças cristãs, em especial os meninos, na medida que os Santos Inocentes tomariam o lugar de Jesus, seriam sacrificados e por fim se tornariam mártires. A possibilidade de martírio de crianças, supostamente assassinadas pelos judeus, era criticada por parte do clero e, sobretudo o papado, já que não se configuravam como uma morte voluntária. Contudo a complexa definição de martírio, advinda de considerações teológicas de importantes clérigos, abria margens para interpretações diversas acerca deste tipo de morte. Durante os séculos XII e XV, nota-se como essas lacunas permitiram alguns clérigos a desenvolver e padronizar o discurso de crime ritual a partir de uma exegética própria sobre o Massacre dos Inocentes. Se Herodes havia sacrificado todas os meninos menores de dois anos para tentar matar Cristo, na Idade Média, os meninos cristãos é que tomariam o lugar de Jesus para satisfazer a necessidade dos judeus em reconfigurar a Crucificação.

³⁰ Tradução nossa do trecho: “*The newfound popularity of the cult of the innocent required a dramatic inversion so that Jewish babies killed by Roman soldiers were regarded in medieval Christian exegesis as Christian boys killed on the command of a Jew.*”. Cf. Idem.

³¹ Idem.

A RELIGIOSIDADE ETÍOPE E SUAS PARTICULARIDADES À LUZ DA CRÔNICA VERDADERA INFORMAÇAM DAS TERRAS DO PRESTE JOAM

Vitor Borges da Cunha (UFRGS)

Bom dia a todos e todas, meu nome é Vitor Cunha, sou aluno de graduação em História pela UFRGS e participo de um grupo de pesquisa orientado pelo professor Dr. Igor Salomão Teixeira. O trabalho que apresentarei hoje vem de encontro ao que pretendo trabalhar no meu TCC e, quem sabe, no Mestrado.

Tentar perceber as particularidades do cristianismo etíope é uma tarefa que exige uma extensa temporalidade na pesquisa, tanto por conta das mudanças que a religião cristã sofreu ao longo do tempo, como também pelas próprias influências culturais que o Império Etíope sofreu até o século XVI. A escolha do século XVI como marco cronológico se deve especificamente a nossa fonte para a execução do trabalho: a crônica Verdadera Informaçam das Terras do Preste Joam, de autoria de Francisco Álvares, frade Minorita que integrou uma embaixada portuguesa enviada ao reino do Preste João em 1520. Como diferentes autores apontam, a crônica de Francisco é o relato mais completo sobre tal região produzido até então, abordando tanto aspectos geográficos quanto culturais.

Portanto, organizarei o trabalho da seguinte maneira: primeiramente, irei fazer um breve apanhado de algumas questões cristológicas que acabam por influenciar o cristianismo etíope. Em segundo lugar, irei abordar especificamente a formação cultural etíope, desde a cultura axumita, passando pelas influências islâmicas e chegando à retomada cristã do Chifre da África, no século XII. Por último, irei apresentar passagens da crônica de Francisco Álvares em que é perceptível as particularidades do cristianismo etíope.

Debates cristológicos

Pelo cristianismo etíope estar associado à Igreja de Alexandria, é interessante que tenhamos em mente as divergências cristológicas que marcaram a Idade Média, as quais eram oficializadas ou condenadas nos concílios. Essas divergências tinham relação com a natureza de Cristo – divina e humana, divina *ou* humana, etc. No século IV, Alexandria se coloca como uma ameaça ao controle institucional da Igreja exercido por Roma. Isso se manifesta através do arianismo, doutrina que via uma natureza humana em Cristo, logo, os praticantes da fé católica teriam a possibilidade de alcançar a pureza de Jesus.¹ O Concílio de Niceia, convocado em 325 pelo imperador romano Constantino, decide pela condenação do arianismo e declara que Cristo e Deus seriam feitos da mesma substância, ideia que ficou conhecida como homeostase, estabelecendo-a como doutrina teológica oficial da Igreja Católica.

No início do século V, Nestor, Bispo de Constantinopla, formula a doutrina de que haveriam duas naturezas separadas em Cristo: uma humana, vinculada ao seu nascimento de Maria, e outra divina, manifestada pela reencarnação. Conhecida como nestorianismo, sua oposição foi feita por Cirilo, Bispo de Alexandria, que apontava que haveria apenas uma natureza em Cristo, e que esta seria divina e humana, ideia que ficou conhecida como monofisismo. Em 431, é convocado o Concílio de Efeso, que condena o nestorianismo.

¹ LINDBERG, Carter. **A brief history of Christianity**. Oxford: Blackwell Publishing, 2006. p. 24-25.

Porém, lembremos das disputas entre Alexandria e Constantinopla pelo controle da instituição católica. Cirilo era Bispo de Alexandria e, como aponta Carter Lindberg, o Concílio de Efeso teve uma presença majoritária de apoiadores do monofisismo, o que determinou a condenação do nestorianismo.² Em 451, é convocado o Concílio de Calcedônia, onde decide-se que a doutrina teológica oficial da Igreja é a *communicatio idiomatum*, ou união hipostática (as duas naturezas de Cristo são completas e agem juntas, inseparavelmente), defendida pelo Bispo de Roma, Leo I.³ Com isso, o monofisismo passa a ser considerado uma heresia e perseguido pela ordem institucional da Igreja. Alexandria se opôs a essa decisão, e muitos dos defensores do monofisismo seguiram ensinando a doutrina nas igrejas orientais. Entre elas, estava Axum, que aderiu ao monofisismo no final do século V.

Formação cultural etíope

Podemos datar uma cultura propriamente axumita a partir de aproximadamente 300 a.C. E é no século I a.C. que a cidade-estado de Axum se sobressai às demais da região do Chifre da África, exercendo um controle local e, posteriormente, assimilando-as.⁴

Vale ressaltar as influências culturais que agiam sobre Axum nesse período: a Arábia do Sul, a qual é difícil precisar a datação em que começa a influenciar a região, porém se mostra presente sua influência tanto arquitetonicamente (em construções e esculturas) quanto culturalmente (na religião, através da cultura semita, e na organização estatal);⁵ e a cultura grega, que penetra através das rotas comerciais que Axum fazia parte. Isso se mostra, principalmente, através da língua (o grego aparece em muitas inscrições e monumentos locais) e do politeísmo grego, o qual foi adaptado para as práticas religiosas locais - as três principais entidades divinas axumitas, Mahrem, Beher e Meder, estabelecem uma correlação com Zeus, Ares e Poseidôn, respectivamente.⁶

Como havia esse contato com os povos sul-arábicos, os habitantes de Axum circulavam pelas regiões do Oriente Médio. É assim, segundo Marlier Wendowski e Helmut Ziegert, que o cristianismo chega ao Chifre da África já no século I, através da conversão de um eunuco etíope, em Gaza, feita por Filipe, o Evangelista. Esse eunuco seria servo da Rainha Candácia, que se converte ao cristianismo.⁷

A introdução do cristianismo se deu no século I, porém a oficialização como religião de Estado ocorre no século IV. Aedisius e Frumêncio, sobrinhos de um mercador de Tiro (no atual Líbano), são levados como escravos após um ataque axumita à embarcação de seu tio, no final do século III. Frumêncio, em especial, acaba se aproximando do *negus* Ella Amida, e passa a propagar o cristianismo na região. Frumêncio, ainda, se aproxima do filho e sucessor de Ella, Ezana. Nomeado *negus* em 303, Ezana permite que Frumêncio vá a Alexandria, onde é nomeado o primeiro Bispo de Axum, converte o soberano e torna o

² Ibidem. p. 31-32.

³ Idem.

⁴ MARCUS, Harold G. **A history of Ethiopia**. Los Angeles: University of California, 1994. p. 3.

⁵ Ibidem. p. 4-5; ANFRAY, Francis. A civilização de Axum do século I ao século VII. In: MOKHTAR, Gamal (Ed.). **História Geral da África: África Antiga**. Brasília: Unesco, 2010. V. 2, cap. 14, p. 377.

⁶ MEKOURIA, Tekle Tsadik. Axum cristão. In: MOKHTAR, Gamal (Ed.). **História Geral da África: África Antiga**. Brasília: Unesco, 2010. V. 2, cap. 16, p. 425-426.

⁷ WENDOWSKI, M.; ZIEGERT, H. Aksum at the transition to Christianity. **Revista Annales d'Ethiopie**, v. 19, 2003. p. 223.

cristianismo a religião oficial do Estado de Axum.⁸

O islamismo, outra influência cultural sobre o Chifre da África, começa a penetrar na região a partir do século VII. Em um primeiro momento pacífica,⁹ a penetração rapidamente torna-se conflituosa, até porque o interesse muçulmano era mais pelo controle do Mar Vermelho do que pela efetiva conversão.

Até o século VII, Axum tinha o controle absoluto do Mar Vermelho, que controlava através do porto de Adulis; a partir desse momento, os muçulmanos da Arábia passam a contestar essa hegemonia: primeiro, ocupam as ilhas de Dahlak e, no século VIII, destroem o porto de Adulis.¹⁰

Por conta das investidas muçulmanas, Axum começa a enfraquecer nesse momento. A ocupação árabe começa na costa e logo penetra o continente africano, estabelecendo um posto comercial na própria cidade de Axum entre 1001 e 1154. Mais ao sul, o Islã penetra através das rotas comerciais e instaura sultanatos, sendo o primeiro o de Damut.¹¹

No século XII, a dinastia que comandava Axum eram os Zagues, atribuindo-se a descendência de Moisés. Eles conseguem resistir ao domínio islâmico, porém há um grande enfraquecimento da esfera de influência axumita, tanto comercial quanto culturalmente. Isso contribui para a ascensão de outro grupo da elite local: os Salomônidas. Atribuindo sua origem a Salomão e a Rainha de Sabá,¹² os Salomônidas ascendem ao poder em 1270, tendo Amlak como o primeiro *negus* da dinastia.¹³ Permanecendo no controle do Reino de Axum desde o século XIII até a Etiópia Moderna,¹⁴ a dinastia defendia uma forte ligação entre Igreja e Estado. É sob o comando do *negus* Amda Seyon (1314-1344) que há uma forte retomada da expansão territorial: através de acordos com os muçulmanos e da prática de ter uma corte itinerante, ele consegue assegurar o controle de novos territórios, colocando, também, chefes locais sob seu comando. Os territórios islamizados mais fracos militarmente passam a ser conquistados também.¹⁵ É também durante este reinado que se tenta uma homogeneização das práticas religiosas locais: em 1337, o *abuna* Yakob, enviado de Alexandria, passa a nomear cleros na região com o objetivo de converter os povos que haviam ficado longo tempo sob controle ou tutela muçulmano. É durante essa unificação do cristianismo que percebemos que há uma adoção de práticas não-cristãs, o que, de um ponto vista ortodoxo, seria herético, porém, considerando o objetivo maior – a unificação territorial sob controle salomônida – fazia todo o sentido.

Esse projeto de unificação ainda estava em andamento quando os portugueses da embaixada enviada a mando de D. Manuel I chegam à Etiópia, em 1520. Embaixada essa

⁸ MARCUS, H. G. Op. Cit., p. 7.

⁹ CERULLI, Enrico. As relações da Etiópia com o mundo muçulmano. In: EL FASI, Mohammed (Ed.). **História Geral da África**: África do século VII ao XI. Brasília: Unesco, 2010. V. 3, cap. 20, p. 671.

¹⁰ MEKOURIA, T. T. Op. Cit., p. 657-658.; CERULLI, E. Op. Cit., p. 674-676.

¹¹ Idem.

¹² A história de Salomão e da Rainha de Sabá figura no livro Kebra Negast, e conta que Makeda, judia e rainha da Etiópia, teria ido a Jerusalém para aprender mais sobre o judaísmo. Lá, teria entrado em contato com Salomão, que a ensinou. Além dos ensinamentos, eles teriam tido um caso amoroso, do qual resultou no nascimento de Menelik. Makeda retorna para a Etiópia e deixa seu filho com Salomão, até que, ao atingir a idade adulta, é enviado para ser o governante da Etiópia, tornando-se Menelik I

¹³ MARCUS, H. G. Op. Cit., p. 16.

¹⁴ O último *negus* da dinastia foi Haile Selassie I, que, em 1974, foi deposto do governo da Etiópia.

¹⁵ MARCUS, H. G. Op. Cit., p. 17-21.

que contava com a presença do frade franciscano Francisco Álvares, que escreveu a crônica *Verdadera Informaçam das Terras do Preste Joam*, nossa principal fonte para analisar essas diferenças entre o cristianismo europeu do século XVI e as práticas religiosas locais.

Particularidades da religiosidade etíope

Devido ao tempo limitado que tenho para minha apresentação, selecionei três questões em que algumas particularidades da religiosidade etíope mostram-se claras: o uso de incensos nas cerimônias, a presença de profecias contra o Islã e o batismo.

Uso de incensos

A questão dos incensos é muito mencionada na crônica: em uma passagem, Francisco diz que “vinham os frades à nossa missa com grande devoção segundo por eles parecia: e supriam com turibulo e incenso, porque nós não os levamos, e eles não tem por bem dizer missa sem incenso”.¹⁶ Essa prática de ter sempre presente incensos é uma influência da tradição local e sul-arábica: como aponta F. Anfray, a respeito das escavações feitas na região, “os níveis axumitas revelam por vezes inscrições sul-arábicas e fragmentos de incensórios do século V antes da Era Cristã”.¹⁷ Indo na mesma linha, H. de Contenson aponta que “uma categoria de objetos esculpidos em pedra muito bem representada na Etiópia do norte é a dos altares de incenso. A maioria deles é de um tipo bem conhecido na Arábia do Sul (...)”.¹⁸ Ou seja, essa prática sobreviveu ao longo do tempo na região, mesmo com a ascensão do cristianismo.

Profecia contra o Islã

Em uma passagem, Francisco relata que chegam ao mosteiro de Bizam, o qual Matheus havia dito ser muito importante em Darquiquo. Lá, a embaixada é recebida pelos frades, que dizem estar esperando uma embaixada cristã há muito tempo:

Dizendo [os frades de Bizam] que havia muitos tempos que esperavam por cristãos: porque tinha profecias escritas em seus livros, que diziam que havia de vir cristãos a este porto: e havia de abrir um poço em ele, e este poço aberto não haveria ali mais mouros (...).¹⁹

Essa mesma profecia é mencionada pelo Barnagais, senhor das terras litorâneas:

Dizendo o Barnagais que escrito tinham em livros: que cristãos de longas terras haviam de vir àquele porto a se ajuntar com a gente do Preste João, e que fariam um poço d'água, e que não haveria ali mais mouros: e pois

¹⁶ FRANCISCO ALVARES. **Ho Preste Joam das Indias**. Verdadera Informaçam das Terras do Preste Joam. [s.l.]: [s.n.], 1520. p.28.

¹⁷ ANFRAY, F. Op. Cit., p. 392.

¹⁸ CONTENSON, H. de. A cultura pré-axumita. In: MOKHTAR, Gamal (Ed.). **História Geral da África: África Antiga**. Brasília: Unesco, 2010. V. 2, cap. 13, p. 362.

¹⁹ FRANCISCO ALVARES. Op. Cit., p. 12.

Deus isto cumpria, que afirmassem e jurassem amizades.²⁰

Infelizmente, Francisco não nos dá detalhes de quais livros seriam estes que conteriam as profecias, mas considerando o isolamento que a Etiópia cristã tinha do resto da cristandade, e das tentativas de obter contato, podemos concluir que eram muito pretendidos pelo cristianismo local. Tanto é que, por terem o cristianismo como religião comum, são bem recebidos pelo Barnagais. Outra questão relacionada à profecia é a eliminação dos mouros: ainda presentes na região no século XVI, mesmo que com menos força se comparado ao período em que exerceram controle no Chifre da África, ainda haviam combates entre cristãos e muçulmanos na região. Logo, eliminá-los era um objetivo para os etíopes, devido tanto às questões religiosas quanto às questões socioeconômicas.

Batismo

A questão do batismo também tem suas particularidades no Império Etíope. Falando sobre ele, Francisco diz que

o batismo fazem desta maneira: os machos batizam aos quarenta dias, e as fêmeas aos 60 dias depois de seu nascimento; e se antes morrem vão sem batismo. E eu por muitas vezes em muitos lugares lhes dizia que faziam grande erro e que iam contra o que diz o evangelho (...). Responderam-me por muitas vezes que lhe bastava a fé de sua mãe e a comunhão que recebia sendo prenhe.²¹

Aqui, Francisco demonstra que discordou das práticas etíopes para com eles, recebendo resposta à sua discordância. Sobre o ritual do batismo, Francisco diz que é semelhante ao praticado pelo cristianismo europeu: a criança é benzida com uma água retirada de um vaso da igreja na moleira, no peito e nas costas.²²

Em outra passagem, porém, Francisco aponta outra particularidade: o fato de o batismo ser um ritual praticado anualmente entre os adultos. Nesse relato, Francisco estava em companhia do *negus* etíope, que solicita a ele que assista a cerimônia; em um local próximo a uma igreja, “tinham feito um grande tanque de água e que se haviam de batizar no dia dos Reis, porque tal dia é costume se batizarem em cada um ano, porque aquele dia é o que Cristo foi batizado”.²³ Perguntando o imperador à embaixada se iriam se batizar, os portugueses dizem que fariam o que ele mandasse, exceto Francisco, que diz que só se batizam uma vez, quando pequenos, e que, portanto, não iria participar do rito novamente. Neste tanque, os etíopes fazem o ritual mergulhando o indivíduo por três vezes (Pai, Filho e Espírito Santo); é possível perceber, também, uma ordem hierárquica no ritual: primeiramente, o *negus* é batizado; em seguida, o Abima e, em terceiro lugar, a esposa do imperador.

Interessado no porque os portugueses batizarem-se apenas uma vez, o imperador interroga Francisco, que responde que isso estava escrito em livros e, corroborando isso, cita, em latim, uma passagem do Credo niceno-constantinopolitano, “*Confiteor unum*

²⁰ Ibidem. p. 14.

²¹ Ibidem. p. 39-40.

²² Ibidem. p. 40.

²³ Ibidem. p. 160.

baptisma in remissionem peccatorum".²⁴ Ainda curioso, o *negus* pergunta se, para os europeus, o batismo anual não seria útil enquanto ferramenta para controlar os recém-convertidos; Francisco responde que, para tanto, a pregação serviria, o que denota uma exaltação do papel das Ordens Mendicantes, em especial os *minoritas*, a qual fazia parte.²⁵

²⁴ *Ibidem.* p. 162.

²⁵ *Idem.*



PROGRAMA DE ESTUDOS MEDIEVAIS
INSTITUTO DE HISTÓRIA
UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO