

Organizado por
Leila Rodrigues Roedel
Andréia C. L. Frazão da Silva

Anais da III Semana de Estudos Medievais

Universidade Federal do Rio de Janeiro
Instituto de Filosofia e Ciências Sociais
Programa de Estudos Medievais
Apoio: SR5 - Divisão de Extensão

ÍNDICE

APRESENTAÇÃO	3
CONFERÊNCIAS	
Aqueles Lendários Viajantes Medievais: Por Mares e Florestas, Em Busca do Além.....	5
Maria Elizabeth G. de Vasconcelos	
O Direito Comum Medieval.....	13
Francisco dos Santos Amaral	
A Diversidade das “Invenções” Escolares Medievais.....	19
Catherine Carrieres Rato	
A Retórica do Amor Cortês.....	27
Maria do Amparo Maleval	
COMUNICAÇÕES	
Alguns Aspectos Sócio-Econômicos do Império Romano no Decorrer do IV Século d.C.....	38
Adriana de Cássia de M. Rodrigues	
Reflexões Sobre o Equilíbrio entre o Romanismo e o Germanismo nos Reinos Bárbaros.....	45
Leila Rodrigues Roedel	
A Conversão da Aristocracia de Roma: Uma Proposta de Análise.....	51
Marcus Silva da Cruz	
“Historia Gothorum”: As Concepções do Poder Monárquico em Isidoro de Sevilla.....	58
Renata Rozental	
Os Caminhos do Oriente: As Viagens de Sindbad.....	65
Claudia Atanzio Valentim	
A Viagem de São Brandão: do ín-vio ao ób-vio.....	72
Isabel Cristina Faria	
Em Demanda às Viagens Maravilhosas do Cavaleiro Medieval.....	78
Regina Michelli Ferreti	
O Livro das Maravilhas: Um Mapa de Várias Encruzilhadas.....	84
Vera Lima	
O Bem Comum nas “Siete Partidas” de Alfonso X.....	90
Ana Beatriz Frazão Ribeiro	
O IV Concílio de Latrão: Heresia, Disciplina e Exclusão.....	95
Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva	
Povoar ou Repovoar. Uma Ação de Muitos Senhores.....	102
Gracilda Alves	
A Disputa entre “Bellatores” e “Oratores” na Castela do Século XIII.....	111
Marta Carvalho Silveira	
Monacato Basiliano: O Mosteiro dentro do Mundo.....	118
Edmar Checon de Freitas	
A Nova Religiosidade de Alguns Elementos Cristianizadores Tardo-Romanos.....	124
Paulo Sérgio Barboza do Rosário	
A Construção da Concepção de Providencialismo a Partir da Mentalidade Tardo-Romana.....	128
Márcio Cypriano de Almeida	

Apresentação

O “Programa de Estudos Medievais” , PEM, aprovado pela Congregação do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro, em 1991, tem caráter interdisciplinar de pesquisa, treinamento e intercâmbio sobre temas concernentes à Idade Média.

O PEM é aberto à colaboração de diversos níveis de pesquisadores que vão desde a Iniciação Científica, a doutores com reconhecida experiência e apresenta-se como um espaço que estimula o desenvolvimento científico, a atualização e o aperfeiçoamento.

Entre os objetivos do PEM figuram, sobretudo, identificar, promover e divulgar estudos relativos ao mundo medieval e estimular discussões acadêmicas e atividades de extensão que divulguem e fortaleçam o conhecimento relativo à sociedade medieval.

Dentro deste propósito enquadra-se a publicação dos trabalhos apresentados na III Semana de Estudos Medievais, realizada no Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da UFRJ nos últimos dias do mês de abril do ano em curso.

Dando prosseguimento ao trabalho iniciado nas duas semanas de estudo anteriores (1991 e 1993), promovidas pelo PEM, conseguimos neste último encontro uma maior interação não só com o campo da Literatura, que já vinha sendo realizado desde o início, como também com as áreas de Educação e Direito.

De acordo com uma das preocupações do PEM, de colaboração entre os diversos níveis de pesquisadores, houve quatro conferências pronunciadas por especialistas dos cursos de Literatura, Educação e Direito e quinze comunicações, relacionadas às pesquisas desenvolvidas por alunos e professores, nessas mesmas áreas.

A publicação destes trabalhos respeita a liberdade e responsabilidade de cada um dos autores, tanto na forma como no conteúdo dos mesmos, enriquecendo assim o conjunto com a diversidade.

A iniciativa desta publicação constitui momento importante para o PEM uma vez que, ao ter oportunidade de divulgar uma pequena parcela dos estudos realizados sobre o Medievo em várias áreas, espera estar contribuindo para a difusão dos estudos medievais em nosso país.

Rio de Janeiro, 16 de junho de 1995.

Maria Sonsoles Guerras
Coordenadora do PEM

CONFERÊNCIA

Aqueles Lendários Viajantes Medievais: Por Mares e Florestas, em Busca do Além

Maria Elizabeth G. de Vasconcellos - UFRJ

Todo o espaço conhecido vai-se perdendo de vista, exceto o mar e as nuvens.

A Viagem de São Brandão *

... e ele estava no meio da floresta num lugar tão desviado que era maravilha, porque o mato era tão espesso e as trilhas tão más, que não sabia qual tomasse.

A Demanda do Santo Graal **

Viajar é conhecer o "mundo de lá", como diz a música de Milton Nascimento e Fernando Brant **Encontros e Despedidas**. Viajar é conhecer o que está para além do mar e das florestas, procurando **maravilhas**. Viajar é também ir em busca de riquezas. Viajar é ainda fugir da mesmice do cotidiano, atendendo ao apelo do longe. Viajar é, por fim, mergulhar-se em si mesmo, na procura do entendimento e decifração do novo. E é assim, como um viajante que nunca se sacia, que procuramos também, numa viagem ao redor dos textos, novas rotas.

Nosso título, cumprindo a função que todo título engloba - a de atrair o leitor e a de apontar o caminho a seguir -, funcionará aqui como um mapa a cujas marcas recorreremos para traçar nossa viagem.

Aqueles lendários viajantes medievais. Segundo André Jolles(1), a disposição mental que caracteriza a **lenda** é a imitação. A lenda (**legenda** = o que deve ser lido) apresenta um modelo que deve ser recordado, imitado. O herói lendário é um recordista, isto é, desempenha extraordinariamente bem uma função; ele é um escolhido e, em suas andanças, o encontro com as maravilhas (objetos mágicos, seres espetaculares, lugares santos e/ou paradisíacos), e o bom sucesso ao lidar com elas, sugere a extensão da virtude por ele encarnada. Imitá-lo será, portanto, participar da mesma atmosfera mágica ou miraculosa que ponteiava seu fazer e, assim, os textos onde se inscrevem tais aventuras funcionam, antes de tudo, como um convite ao leitor, desejoso também de uma compensação à banalidade de seu cotidiano. Pela lembrança da **viagem** - através da prática da leitura - o receptor torna-se contemporâneo do evento e iguala-se ao herói lendário.

Buscando no repertório literário medieval aventuras protagonizadas por **lendários viajantes**, deparamo-nos com um significativo conjunto. Quer sejam eles santos - como São Brandão - ou pecadores - como o cavaleiro Túndalo -, quer sejam

cavaleiros do Rei Arthur ou ainda negociantes como Marco Polo, todos demandam a felicidade; o paraíso é sua meta, seja ele o Além celestial ou apenas um além terrestre, gerador de riqueza material. A construção dos textos aponta para um modelo que é constantemente repetido: tanto São Brandão, quanto os cavaleiros da Távola Redonda cumprem o mesmo ritual antes da partida: seleção dos que vão, bênção - do abade ou do rei -, despedida e lamentações dos que ficam. Já em caminho, o personagem/viajante é tomado pela vertigem da curiosidade que constitui, sem dúvida, a indispensável predisposição para o encontro com a maravilha. E é esta - a **maravilha** que causa o espanto - que permeia tais relatos: quer de viagens imaginárias (como as **Visões**, quer de viagens a espaços físicos desconhecidos (ou pouco conhecidos) dos europeus, como **O Livro das maravilhas** de Marco Polo.

Nas narrativas de viagens, onde fantasia e realidade aliam-se estreitamente, as fronteiras entre real e imaginário tornam-se fluidas. Aventuras fictícias - como **A viagem de São Brandão e A Visão de Túndalo** - contêm elementos extraídos de uma geografia conhecida, enquanto viagens concretas, como a que Marco Polo faz à China e à Índia, encontram-se entremeadas de elementos fantásticos. Mas qualquer que seja a viagem, o percurso do explorador - um cavaleiro em demanda do Santo Graal, um monge em busca do Paraíso, um negociante à procura de valores para comerciar - apresenta um denominador comum: desdobra-se em **seqüências de encantamento**. E na relembração desse percurso - onde o assombro é sempre renovado -, tece-se uma rede de cumplicidade entre o narrador, o personagem/viajante (que nos casos de Marco Polo e Túndalo são também narradores) e o receptor.

Palmilhando mares e florestas, o leitor, fascinado, projeta-se no **mundo de lá** e passa também a conviver com a maravilha. E para garantir a manutenção dessa realidade fantástica, o narrador lança mão de algumas fórmulas. No **Livro das Maravilhas** de Marco Polo, por exemplo, é constante a utilização dos advérbios *mais* e *tão* e dos pronomes *muito* e *tanto* que, conforme salienta Guillermo Giucci(2), contribuem para a construção do Oriente - "da nobre Armênia e da Pérsia, dos tártaros e da Índia e diversas outras províncias da Ásia Menor"(3) - como o espaço do excesso. Já na **Demanda do Santo Graal**, a palavra maravilha é empregada a todo instante: para indicar o espanto dos cavaleiros frente a acontecimentos extraordinários, a objetos miraculosos, a ações desmedidas (praticadas quer por inimigos, quer por próprios companheiros. Por sua vez, a construção hiperbólica sublinha seqüências que introduzem, por exemplo, aparições demoníacas - como a da donzela que, diante de Persival, "se tornou em demo tão feio e tão espantoso, que não há no mundo ninguém tão valente que o visse, que não houvesse de ter

grande medo.” (4) E, finalmente, a **paralipse**, usada constantemente na narrativa de Marco Polo, garante a fidedignidade do relato, uma vez que exige o narrador da responsabilidade de afirmar ter ele próprio visto a maravilha, tão estranha ao olhar europeu:

Ficai sabendo que, em todas as ilhas que em grande quantidade existem para os lados do Meio-Dia e onde as naus já não vão, por causa da corrente, **dizem** haver grifos. Estes pássaros aparecem em certas épocas do ano; mas não são como as pessoas os imaginam, com cabeça de leão e corpo de águia. **Aqueles que os viram dizem** que eles são, na realidade, como águias muito grandes(5). (os grifos são nossos).

Construídos pela acumulação de maravilhas, os textos acabam por revelar sinais significativos da ideologia que os engendra. Comportamentos sociais, relações entre sexos, fervor religioso, práticas econômicas e jurídicas, superstições e tabus emergem, em suas peculiaridades, como marcas da sociedade do Ocidente cristão medieval. Na **Demanda do Santo Graal**, a mulher transmutada em ser demoníaco (que é capaz de gerar seres horrendos como a besta ladradora) revela a misoginia da Igreja e a dificuldade que a voz oficial tem em lidar com o feminino. Tanto na **Viagem de São Brandão**, quanto na **Visão de Túndalo**, a cartografia do Além – que se cumpre pela minuciosa descrição das maravilhas infernais e celestiais – aponta o maniqueísmo que rege o pensamento da cristandade medieval: só os justos, os piedosos, os caridosos e, sobretudo, os que professam uma fé inabalável na Providência divina alcançarão o Paraíso. E é São Brandão que, tendo vivido a maravilha, recupera-a para os monges de sua comunidade, convidando-os, assim, à imitação de suas virtudes:

[...] conta-lhes pormenorizadamente como foi sua aventura: onde desfrutaram alegria, onde sofreram privações. Conta-lhes também como, por ocasião de fome e perigo, encontrou tudo aquilo que pedira a Deus; isto e mais coisas lhes foi contando e como, por fim, encontrara o que estava procurando.

Alguns daquela comunidade tornaram-se santos, pela imitação das virtudes de Brandão; enquanto viveu, ele foi conquistando muitos para a fé cristã. Quando chegou a sua hora, voltou ao lugar que lhe tinha sido destinado: o reino de Deus, para onde, graças ao santo, vão muitos(6).

Finalmente, as maravilhas que compõem o mundo do Oceano Índico, descritas no **Livro das Maravilhas** de Marco Polo, desempenham dupla função. Por um lado, ao fundar um sistema de oposições entre Ocidente (espaço de carência) e Oriente (espaço da abundância), as maravilhas respondem às utopias da Abundância, da Justiça e do Paraíso com as quais sonhava o homem do medievo europeu(7). Por outro lado, essa bipolaridade era alimentada pela voz oficial, uma

vez que reforçava a crença na supremacia do Ocidente civilizado sobre o Oriente. Tomadas muitas vezes como castigo divino por causa do pecado, o maravilhoso monstruoso (ou simplesmente a diferença de cor) funcionava como demonstrativo da superioridade do homem do Ocidente cristão medieval, criado à semelhança de Deus. É o que se pode ler através da apresentação do povo que habita a ilha de Zanguibar (Zanzibar, que significa *negro escravo*):

Os seus habitantes obedecem a um rei e têm linguagem própria. Não dependem de ninguém e não pagam tributos. São fortes, mas mais atarracados do que altos, tendo braços e pernas tão grossos que parecem os dos gigantes, e tão fortes que podem levar a carga de quatro homens. São negros e andam nus. Têm o cabelo encrespado que nem mesmo quando o metem na água o podem desfrisar. Têm a boca grande e o nariz tão achatado, os lábios e os olhos tão saídos que são muito feios. Se vos aparecesse em outro país, julgaríeis ver o diabo(8).

E assim chegamos ao fim da primeira etapa de nossa pequena viagem ao redor dos textos, quando procuramos esmiuçar parte de nosso título: “aqueles lendários viajantes medievais”. Passemos, então, ao segundo bloco.

Por mares e florestas, em busca do além. Se até hoje o mar continua sendo um grande desafio para o homem, pode-se imaginar o que teria sido para o homem medieval enfrentá-lo. Na geografia de então, a Europa setentrional e o Atlântico já se confundiam com o imaginário: os hiperbóreos, dizia-se, viviam nas trevas, enquanto o Atlântico era povoado por ilhas misteriosas. E nessa fantástica cartografia, o mar fascinava e amedrontava, como ensina Jean Delumeau:

Na Europa do começo da Idade Moderna, o medo, camuflado ou manifesto, está presente em toda a parte. [...] Mas no universo de outrora, há um espaço onde o historiador está certo de encontrá-lo sem falsa aparência. Esse espaço é o mar(9).

Mas como “Navegar é preciso, viver não é preciso”, na afirmação dos navegadores antigos(10), o apelo do mar torna-se irresistível. E essas viagens, primeiramente físicas, desdobram-se em outras: as viagens que o explorador faz para dentro de si mesmo. Na imensidão marinha, “quando se vai perdendo de vista todo o espaço conhecido, exceto o mar e as nuvens”(11), o homem repensa a sua própria história. É o que acontece com São Brandão e seus quatorze companheiros: num périplo de sete anos, os navegantes-peregrinos vão cumprindo uma viagem iniciática. Repetindo a cada ciclo anual o mesmo trajeto (a Quinta-Feira Santa passam na Ilha dos Pássaros; o Sábado de Aleluia comemoram no lombo de um monstruoso peixe; no Paraíso dos Pássaros permanecem até a oitava de Pentecostes; e, finalmente, o Natal comemoram na Ilha de Albea), os viajantes vão enfrentando e domando as maravilhas. E como a repetição da **prova** pressupõe sua

progressiva superação, os monges vão exorcizando seus medos e, purificados, alcançam o Paraíso.

Nessa geografia do espanto, o Oceano Índico representa, para a mentalidade medieval, “um receptáculo de sonhos, de mitos, de lenda”, como ensina Jacques Le Goff(12). Aquele **mare clausum** (considerava-se o Índico fechado, como um rio circular) satisfaz plenamente os sonhos do homem do medievo ocidental... Suas **ilhas** motivam variadíssimas considerações de Marco Polo, já que elas são muitas:

Neste mar da Índia há, entre habitadas e desertas, 12.700 ilhas, segundo o mostram os mapas e os escritos dos sábios navegantes que estudaram estes mares(13).

Regorgitando de riquezas – pérolas, madeiras preciosas, especiarias, sedas –, as **ilhas afortunadas** satisfazem o sonho de abundância do Ocidente; a exuberância de sua flora e de sua fauna funcionam como compensação à limitação do mundo europeu; e, do ponto de vista sexual, seus habitantes vivem a liberdade:

Perante a moral acanhada imposta pela Igreja, expande-se a sedução perturbadora de um mundo de aberração alimentar onde se pratica a coprofagia e o canibalismo, da inocência corporal, onde o homem liberto do pudor do vestuário reencontra o nudismo, a liberdade sexual, onde o homem, desembaraçado da indigente monogamia e das barreiras familiares, se entrega à poligamia, ao incesto, ao erotismo(14).

Abandonando o exótico oriental, palmilhemos outras maravilhas. A floresta é agora o desafio para aqueles lendários viajantes medievais... Como ensina Jacques Le Goff, esse espaço tão insistentemente nomeado nos textos medievais preenche a função que o deserto desempenhava no imaginário das grandes religiões euro-asiáticas: o judaísmo, o islamismo e o cristianismo(15). A floresta é o espaço não civilizado, selvagem, e é também o lugar da solidão, propício ao encontro com a maravilha. A floresta é refúgio, é lugar de penitência, constitui um desafio e é, enfim, o espaço ideal para abrigar grupos marginais da sociedade.

Na floresta de Morois, Tristão e Isolda refugiam-se para viver a Paixão; é na Penha Pobre que Amadis, fazendo-se ermitão, “consumia seus dias em lágrimas e em continuados choros”(16) por amor de Oriana; é também na floresta que Yvain, como “homem desvairado e selvagem”(17), vive muito tempo, enlouquecido por ter quebrado a promessa que fizera à sua dama Laudine. É também na floresta de Sherwood que o lendário fora-da-lei Robin Hood refugia-se para formar um grupo de resistência contra as leis que regiam a propriedade exclusiva da caça para o rei. E finalmente é na floresta de Brocéliande que os cavaleiros do Rei Arthur, em

demanda do Santo Graal e no encontro com as maravilhas, são submetidos a várias provas. E nessa aventura, uma das mais espetaculares maravilhas que eles enfrentam é, sem dúvida, a mulher.

Refletindo a dificuldade que a sociedade do Ocidente cristão medieval tem ao lidar com o feminino, o texto português da **Demanda** esmera-se no traçado de perfis diabólicos de mulher. Um dos mais significativos é o da donzela, “filha tão formosa” do rei Hipômenes. Apaixonada pelo irmão, intenta “todas as maravilhas” para conquistá-lo e como ele a rejeita, a donzela tenta matar-se. Nessa hora aparece-lhe, então, “em figura de homem tão formoso”, o demo que lhe pede seu amor em troca do que ela quiser. Após deitar-se com o demo, a donzela com ele traça um plano para vingar-se do irmão: atrai o donzel a uma câmara e, como ele não cede a seus desejos, denuncia-o ao rei, dizendo que, já há algum tempo, ele a havia forçado. Levado a julgamento, o donzel é condenado e a irmã escolhe o tipo de execução: ele deve ser jogado a cães em jejum de oito dias. Antes do suplício, o inocente declara:

Irmã, sabes que me fazes morrer por injustiça e que não mereço esta morte de que me fazes morrer. [...] E ao nascimento do que trazes, aparecerá que não foi de mim, porque nunca de homem e de mulher nasceu tão maravilhosa coisa como de ti sairá; porque diabo o fez e diabo trazes e diabo sairá em figura da besta mais descomunal que nunca se viu(18).

Na época aprazada, a donzela dá à luz

[...] a mais descomunal besta e a mais desgraçada como já ouvistes, e tiveram pavor tão grande que todas morreram, menos ela e outra mulher. E a besta foi assim, que não houve quem no paço e no castelo, a pudesse segurar, e ia soltando os maiores ladridos do mundo(19).

Essa besta ladradora, que passa a viver na floresta, torna-se responsável por muitas desgraças e pela morte de muitos cavaleiros. A besta é a maravilha que eles devem enfrentar e que Palamades, enfim, consegue vencer.

Para finalizar nossa viagem ao redor dos textos, resta-nos agora um esclarecimento sobre o último sintagma de nosso título: “em busca do além”. Esse algures, que muitas vezes é o além físico – no caso de Marco Polo –, apresenta-se também como um Além metafísico: as ilhas de São Brandão e o Inferno e o Paraíso descritos na **Visão de Túndalo**. Após a morte, o cavaleiro Túndalo é levado pelo Anjo para conhecer as penas infernais e as delícias do Paraíso. Desenhada pormenorizadamente, a cartografia do Além constrói-se pela oposição binária que tradicionalmente caracteriza o **alto** e o **baixo**: enquanto o Paraíso é o espaço da luz, de doce perfume e de suave música, o Inferno, por sua vez, configura-se como o

lugar das trevas, de intenso fedor e de grande barulho. E no comando do tormentoso lugar, Lúcifer

[...] que era atam grande quesobejava per todallas outras bestas em grandeza. E a fegura dele era como de homem des a cabeça ataa os pees e era negro como carvoões. E nos braaços avia muitas mãos. E havia rabo grande e espantoso(20).

Atormentando as almas, Lúcifer e os outros diabos completam a geografia do Além infernal que atemoriza o viajante. O objetivo da narrativa é claramente didático: ao **ver** as penas infernais e as delícias do Paraíso, o cavaleiro Túndalo convence-se da conveniência de uma vida piedosa. E ao voltar à vida terrena, por decisão do Anjo, cumpre o papel de fiel relator da maravilha que testemunhou no Além, convencendo também o auditório à prática do bem:

Convem-te que te tornes ao teu corpo. E contarás todas estas cousas que viste, por tal que os que te virem e esto ouvirem que tomem exenplo de bem fazer e guardarsse domal [...](21).

Percorridos mares e florestas em busca do além, na companhia daqueles lendários viajantes medievais, resta-nos agora, viajantes que somos de uma mesma e eterna viagem, traçar nossas próprias rotas. As viagens de ontem iluminam as viagens de hoje. E nesse sentido vale recordar algumas palavras do último capítulo da obra **A ilha do dia anterior** de Umberto Eco:

Se os papéis (embora fragmentários, dos quais tirei uma história, ou uma série de histórias que se cruzam e se trespassam) chegaram até nós é porque o **Daphne** não foi de todo queimado, parece-me evidente(22).

Na certeza de que nossos textos medievais não estão também perdidos, releemos as histórias, para compor a História...

Notas

* A DEMANDA DO SANTO GRAAL (1988) p. 256.

** BENEDEIT (1986) p. 9. Esclarecemos que a tradução para o português é nossa.

1. JOLLES, A. (1976) p. 30 e segs.
2. GIUCCI, G. (1992) p. 67.
3. POLO, M. (1994) p. 33.
4. A DEMANDA DO SANTO GRAAL (1988) p. 213.
5. POLO, M. (1994) p. 229.
6. BENEDEIT (1986) p. 60.
7. FRANCO, H. (1992) p. 24 e segs.
8. POLO, M. (1994) p. 233.
9. DELUMEAU, J (1989) p. 41.
10. PESSOA, F. (1969) p. 15.
11. BENEDEIT (1986) p.9.
12. LE GOFF, J. (1980) p. 265.

13. POLO, M. (1994) p. 234.
14. LE GOFF, J. (1980) p. 276.
15. LE GOFF, J. (1985) p. 39.
16. AMADIS DE GAULA. (1968) p. 60.
17. TROYES, C. (1989) p. 41.
18. A DEMANDA DO SANTO GRAAL (1988) p. 60.
19. Ibidem, p. 126.
20. A VISÃO DE TÚNDALO (1988) p. 122.
21. Ibidem, p. 126.
22. ECO, U. (1995) p. 485.

Bibliografia

A DEMANDA DO SANTO GRAAL. Texto sob os cuidados de Heitor Megale. São Paulo: T.A. Queiroz, 1988.

AMADIS DE GAULA. Seleção, tradução, argumento e prefácio de Rodrigues Lapa. 5.ed. Lisboa: Seara Nova, 1968.

A VISÃO DE TÚNDALO OU O CAVALLEIRO TUNGULLO. In: Mourão, José Augusto Miranda. **A Visão de Túndalo: da Fornalha de Ferro à Cidade de Deus**. Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1988.

BENEDEIT. **El viaje en San Brandán**. Traducción y prólogo de Marie José Lemarchand. Madrid: Siruela, 1986.

DELUMEAU, Jean. **História do medo no Ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

ECO, Umberto. **A ilha do dia anterior**. Rio de Janeiro: Record, 1995.

FRANCO, Hilário. **As utopias medievais**. São Paulo: Brasiliense, 1992.

GIUCCI, Guillermo. **Viajantes do maravilhoso**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

JOLLES, André. **Formas simples**. São Paulo: Cultrix, 1976.

LE GOFF, Jacques. **O maravilhoso e o quotidiano no Ocidente medieval**. Lisboa: Edições 70, 1985.

_____. **Para um novo conceito de Idade Média**. Lisboa: Estampa, 1980.

PESSOA, Fernando. **Obra poética**. Rio de Janeiro: Aguilar, 1969.

POLO, Marco. **O livro das maravilhas**. Tradução de Elói Braga Jr. 4.ed. Porto Alegre: 1994.

TROYES, Chrétien de. **Yvain, o Cavaleiro do Leão**. Tradução de Vera Harvey. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1989.

O Direito Comum Medieval

Francisco Amaral - Faculdade de Direito - UFRJ

1. O Direito Comum Medieval. Conceito, Características e Importância do seu Estudo

Direito comum (*ius commune*) é a expressão com que se denomina o direito romano aplicado na Europa continental, no período compreendido entre os séculos XII e XVIII.

Seu estudo é hoje tema de grande interesse para os historiadores do direito, pela influência e importância que nele se reconhece como expressão da cultura jurídica européia e como antecedente lógico do direito moderno. A estrutura dogmática conceitual, os institutos e a própria teoria jurídica, particularmente do direito privado, os conceitos de poder e de autoridade, os princípios de natureza política e, principalmente, os métodos de aplicação e realização do direito, encontram nele as formulações que vieram a institucionalizar-se e, assim, a constituir o direito atual de origem romana.

Precisar o conceito de *ius commune* não representa, apenas, um trabalho de natureza lógica, mas principalmente a compreensão de um fenômeno grandioso que está no centro da história jurídica européia (Calasso 1970/33), e que, pelo seu estudo oferece a oportunidade de uma revisão fundamental no conhecimento da época medieval, indispensável também à compreensão da experiência jurídica contemporânea.

O direito comum apresenta-se na perspectiva histórica como um direito unitário, universal e intemporal. Unitário porque "unificava e harmonizava os vários direitos existentes na sua época (o romano, o canônico, os estatutos locais)" constituindo-se objeto único da ciência jurídica européia da época, que o estudava segundo métodos de uma ciência comum do direito, cultivada em um ambiente universitário comum para toda a Europa, vulgarizado por meio de uma língua e de uma cultura comum, o latim (Hespanha 1982/441). Além de comum era universal na medida em que se aplicava, de modo direto ou subsidiário, isto é, suprimindo lacunas ou complementando os direitos estatutários locais, à generalidade das comunidades européias de cultura latina (Itália, França, Espanha, Portugal). Era também intertemporal porque atravessou assimilando as influências e contribuições dos direitos locais, embora íntegro na sua substância, e no seu espírito, os séculos da baixa idade média, até à sistematização do direito moderno, com suas constituições e seus códigos.

O direito comum surge-nos, portanto, como a experiência científica, doutrinária legislativa que antecede, prepara e modela o pensamento jurídico da

modernidade, cultivada ao longo de um período de oito séculos (XII-XX) na Europa de formação latina. A importância de seu estudo reside no fato de ser considerado a base do direito moderno, principalmente de natureza privada, não só no seu aspecto dogmático-conceitual mas, e aí me parece estar a sua principal relevância para o pensamento jurídico contemporâneo, no que diz respeito ao problema metodológico da realização do direito, vale dizer, a atividade institucional e os atos pelos quais se decidem as questões jurídicas concretas, os casos jurídicos.

2. O Direito Comum na Formação da Ciência Jurídica Européia, A Ruptura Metodológica e Espistemológica

A compreensão do *ius commune*, na amplitude de sua importância científica e no sentido de sua realização prática, pressupõe prévio conhecimento do processo de formação da ciência jurídica européia, em que tem especial relevo o fenômeno jurídico-cultural do redescobrimento e recepção do direito romano justiniânico.

Rápido bosqueio permite assinalar cinco períodos distintos e sucessivos nesse processo histórico, científico e cultural: a) a redescoberta do *Corpus ius civilis* (Corpo de Direito Civil compilação jurídica do imperador Justiniano I, entre 530 e 565 d.C.) pelos juristas que se reuniam na Universidade de Bolonha, com a conseqüente criação de uma ciência jurídica nos séculos XII a XIV; b) expansão dessa nova ciência pelos países da Europa continental de origem latina, nos séculos XIII a XVI; c) o surgimento chamado direito natural nos séculos XVII e XVIII, com a ideologização dos princípios fundamentais do direito e a racionalização e sistematização do *ius commune*, como máxima expressão desse processo da escola histórica e do positivismo legal e conceitual do século XIX, a neutralização da ética jurídica e o conseqüente formalismo racionalista; e) o colapso do positivismo e a crise do direito no séc. XX (Wieacker, 1980).

A temática do direito comum insere-se, principalmente, no primeiro período, o do processo de formação da ciência jurídica européia, que justifica breve referência.

As origens desse processo encontram-se no alto medieval, como idade preparatória, e mediatamente nos próprios fundamentos da antiguidade Império Romano do Ocidente, a igreja romana e a tradição escolar.

A queda de Roma em 476 d.C. sinaliza o fim do Império Romano do Ocidente, que deixa, como legado, a burocracia e a organização administrativa e financeira constituída pelos romanos ao longo de sua história, mas desenvolvida principalmente pela monarquia absoluta centralizada do seu último período. Esse legado mantém-se com a igreja católica que se constituiu na grande instituição da alta idade média, referencial obrigatório no tocante ao poder e à organização

social, e ponte de ligação entre o mundo romano e o mundo bárbaro. Com a derrocada do Império, substituiu-o a Igreja na administração pública, no exercício da autoridade e da jurisdição, e nas técnicas documentais (registros públicos, processuais e notariais), garantindo à posteridade o conhecimento dessa época, nos seus aspectos culturais e institucionais.

Embora titular de um direito próprio, o direito canônico, formado pelas normas que regulavam a organização e a disciplina da Igreja (Sagrada Escritura, cânones dos concílios, editos papais etc.), a igreja mantinha e aplicava o direito romano, vendo-o como a grande expressão cultural do mundo antigo, criação do poder romano, sob a influência dos ideais da cultura grega. O direito romano passa a ser a *lex terrena* da igreja, cultivado na escola medieval onde se ensinava o *trivium*, gramática, retórica e dialética, que continham as disciplinas consideradas necessárias para o serviço da igreja e da própria administração secular.

No final do séc. XI, na Universidade de Bolonha, redescobre-se o *Corpus ius civilis*, e dá-se origem ao processo de recepção do direito romano, isto é, à sua integração no sistema de fontes jurídicas da maior parte dos reinos da Europa, embora com o caráter de direito subsidiário.

Essa recepção do direito romano explica-se por circunstâncias várias. A restauração do Império Ocidental por Carlos Magno e a convicção de que a unidade política e religiosa exigia também a sua unidade jurídica, sendo o direito romano o instrumento apropriado a essa unidade; a consideração de que esse direito era o modelo ideal para os direitos locais europeus; e, principalmente, a adequação desse direito, que era estável, único e individualista, às formas de vida econômica em desenvolvimento na Europa (séc. XIII-XVI), próprias da revolução comercial que marcava o início da economia mercantil e monetária, vale dizer, do proto-capitalismo.

Na universidade de Bolonha, fundada no séc. XI em consequência do grande interesse pelo estudo do direito, destacaram-se inicialmente dois grandes nomes, Irnério, que separou o direito do estudo das demais *artes liberales*, Graciano, que unificou o direito canônico em seu *Decretum* (1139-45), separando-o da teologia. Irnério foi o fundador e grande mentor da famosa Escola dos Glosadores assim chamada porque os seus juristas interpretavam o *Corpus iuris civilis*, mais propriamente o *Digesto*, escrevendo comentários interlineares ou marginais, "simples explicação gramatical de caráter exegético, de palavras ou frases que suscitasse escolhas na sua interpretação (Gomes da Silva 1985/142). Expoente e sistematizador da escola veio a ser Acúrsio (1182-1260), autor da Magna Glosa, obra de compilação de grande influência e aplicação em toda a Europa, como direito

subsidiário, inclusive em Portugal, como previsto nas Ordenações Afonsinas, inicialmente, e depois nas Manoelinas e Filipinas.

O método da escola dos glosadores caracterizava-se pela "fidelidade ao texto justiniâneo e o caráter analítico e, em geral, não sistemático da literatura jurídico-científica" (Hespanha 1985/459). Considerado, porém, insuficiente esse método, os intérpretes substituíram a glosa pelo comentário, donde o nome de uma nova escola, a dos comentadores (sécs. XIII e XIV), que preferiam o método dialético ou escolástico ao método exegético da glosa. Este novo movimento procurava, por meio da análise e da síntese, a superação de contradições e a construção de um sistema lógico (Gomes da Silva 1985/144). O fundador da nova escola foi Cino de Pistoia (1270-1336), mas os seus maiores vultos seriam Bártolo de Sassoferrato (1313-1357) e Baldo de Ubaldis (1327-1400). Sua característica metodológica era o recurso à dialética, a dialética como lógica do provável, o que viria a marcar o pensamento jurídico-filosófico dessa escola, distinguindo-a da dos glosadores, de cunho mais exegético. Era a nova lógica de Aristóteles, baseada nas traduções da *Tópica*, dos Analíticos, das refutações silogísticas, a serviço do pensamento e da prática jurídica. Passava-se ao raciocínio dedutivo com o fim de resolver o objeto da disputa (*quaestio, disputatio*), que era o problema, adotando-se uma "fórmula de argumentação na qual, sendo dadas certas coisas, segue-se necessariamente uma coisa distinta das que foram dadas, pela própria força do que foi dado" (Aristóteles, *Tópica*, I, 1, 100 a, 25-30).

Há demonstração quando os pontos de partida de dedução são afirmações verdadeiras e primeiras ou, pelo menos, afirmação estas que o conhecimento que se tem surge por intermédio de certas afirmações primeiras e verdadeiras; é, ao contrário, uma dedução dialética quando ela toma como ponto de partida idéias admitidas (idem, *Tópica*, I, 1, 100 b, 17-23).

Surge, então, no direito, o discurso ou silogismo dialético em contraposição ao discurso científico. Este partia de premissas verdadeiras, não envolvendo um processo dialógico, não disputando. Aquele partia, não da verdade evidente, da certeza dos princípios, mas do problema, enfrentando-o por meio de uma controvérsia, em que o conhecimento é provável, não certo (Gomes da Silva 1985/148). O terreno da dialética é, portanto, o da opinião, o da lógica do provável.

Entre o discurso jurídico dos glosadores e o dos comentadores surgiria desse modo, uma verdadeira ruptura epistemológica, o que implicava em novo método de compreensão e realização do direito, não mais a partir de fontes preestabelecidas pela autoridade, mas sim a partir dos problemas, em torno dos

quais se desenvolvia a lógica das probabilidades para atingir não a verdade mas o convencimento. O aparelho lógico e conceitual disso decorrente ainda hoje se utiliza, pelo que pode considerar-se notável a contribuição dos comentadores, pela obra que construíram e hoje volta a desfrutar da atenção dos juristas, principalmente daqueles que se dedicam a uma reflexão metodológica sobre a da cientificidade e os métodos do direito, fazendo uma crítica ao positivismo, com seu formalismo, conceitualismo e legalismo.

Os comentadores retomaram a filosofia grega e o direito romano clássico, criando um novo método, novos conceitos e modelos de raciocínio, vale dizer, um novo campo do saber que viria a constituir-se na ciência jurídica medieval. Some-se a isso a importância que assumiram como nova categoria social, responsável pela solução dos problemas jurídico-sociais, e pela administração político-social, e teremos explicitado o grande papel do direito comum na formação do direito medieval e no próprio equilíbrio político e social europeu (Hespanha 1982/466).

3. O Direito Comum na Formação do Direito Espanhol e Luso-Brasileiro

A referência à importância do direito comum não seria completa sem uma breve notícia sobre a sua presença no direito ibérico, mais propriamente no direito luso-brasileiro.

O direito comum é recebido na Espanha desde os fins do sec. XII, por meio não só dos estudantes de direito que vão à Universidade de Bolonha e dali voltam com o conhecimento científico do direito romano, a influenciar posteriormente a cultura jurídica espanhola, como também dos próprios textos legais. No campo da doutrina, há que fazer referência às obras de Jacome Ruiz, *Flores de Derecho (ou Flores de las leyes)*, *Doctrinal de los pleytos* e os *Nuevos tiempos del juicio*, basicamente obras dedicadas ao direito processual civil. Quanto a obras legislativas, as principais são o *Fuero Real*, publicado em 1265, tempo de Afonso X, o Sábio, e a *Ley das Sete Partidas*, reelaboração de um Código do mesmo rei, o *Libro del Fuero* ou *Especulo* dos fins do séc. XIII, início do XIV. As *Sete Partidas*, assim chamadas por se dividirem, a partir da terceira redação, em sete partes, tiveram grande influência no direito português, principalmente nas Ordenações Afonsinas, "compilação atualizada e sistematizada das várias fontes de direito que tinham aplicação em Portugal" (Gomes da Silva, 1985/192), concluída em 1446, ou início de 1447, compreendendo "leis anteriores, concórdias e concordatas, costumes, normas das *Sete Partidas* e disposições do direito romano e canônico", e nas quais o direito comum era admitido como subsidiário (Livro 2, Título 9), isto é, aplicava-se só na falta do direito nacional (leis do Reino, estilos da corte, ou costume). Reunindo aquela matéria de direito romano e de direito canônico, o critério separatório era o critério do pecado, ou seja, aplicava-se o romano salvo se da sua observância resultasse

pecado. Permanecendo dúvida ou lacuna legal, recorria-se à Glosa de Acúrsio e, secundariamente, à opinião de Bártolo e, finalmente, à decisão do rei, vale dizer, do Tribunal da Corte.

As Ordenações Manuelinas (1521) e as Ordenações Filipinas (1603) que se seguiram às Afonsinas, e com as quais formaram o grande conjunto de compilações legais do direito português do período de influência do direito comum, não apresentam grandes alterações, salvo em dois pontos: o direito comum mantém sua aplicação subsidiária não mais em função de qualquer vínculo com o Império mas porque fundado na razão (*ratio scripta*); a glosa de Acúrsio e a opinião de Bártolo vigem na medida em que não sofrem contraste com a interpretação da doutrina que lhes é posterior, e isso até a Lei da Boa Razão (1769).

No que especificamente diz respeito ao direito brasileiro, cabe dizer que as Ordenações Filipinas aqui foram vigentes até o advento do Código Civil (1º de janeiro de 1917) e, conseqüentemente, até essa data, foi, entre nós admitida a aplicação subsidiária do direito comum.

Bibliografia

CALASSO, Francesco. **Introduzione al diritto comune**, Milano: Giuffrè. 1970.

GOMES DA SILVA, Nuno J. Espinosa. **Historia do Direito Português**, 2ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1985.

HESPANHA, Antonio Manuel. **Historia das Instituições. Épocas medieval e moderna**. Coimbra: Livraria Almedina, 1982.

WIEACKER, Franz. **Privatrechtsgeschichte der Neuzeit**, Gottingen: 1967, 2ª ed. (trad. portuguesa "História do direito privado moderno", por Antonio Manuel Hespanha, 1980).

A Diversidade das “Invenções” Escolares Medievais

Catherine Carrieres Rato- Faculdade de Educação - UFRJ

Entre a Idade Antiga, prodigiosamente diversificada, mas repousando sobre um mesmo eixo, e a idade Clássica, que unifica sua problemática, há quinze séculos de um pensamento a se desenvolver e de uma história dramática.

Idade Média não é “média” nem no sentido da mediação, nem muito menos da mediocridade. Ela está aí como um enigma!

Não há pensamento Medieval, há pensadores com mensagens diferentes, com invenções diferentes e neste caso, com criações escolares diversificadas.

Mas esta diversificação não exclui o ensino medieval de se constituir um organismo coerente e de estar na origem de todo o sistema pedagógico dos tempos modernos.

A hegemonia do ensino medieval só foi realmente destruída a medida que organizou um ensino realista, científico, laico destinado à totalidade da população das nações do ocidente.

Historicamente, como essas “invenções” podem contribuir para uma leitura mais aprofundada e porque não, crítica, dos nossos sistemas escolares?

As escolas do Ocidente cristão nasceram sob a pressão das necessidades sociais e em particular das necessidades eclesiais. Elas se desenvolveram progressivamente até contribuírem as grandes Universidades do século XIII.

Em linhas gerais o sentido espiritual dado à Educação Medieval através de suas diversas escolas foi o de produzir um certo estado em atitude da alma, um “habitus” do ser moral, preparando e operando a conversão da alma.

São estas, as principais escolas descritas a seguir que contribuirão a Pedagogia Medieval, mais conhecida como a Pedagogia Eclesiástica.

As primeiras escolas Cristãs

O cristianismo como é sabido, se desenvolveu dentro do Império Romano e com ele conviveu durante cerca de cinco séculos. A educação Cristã se realizou, nos primeiros tempos, direta e pessoalmente. Os educadores foram o próprio Jesus - O mestre por excelência - os apóstolos, os evangelistas e em geral os discípulos de Cristo.

É uma educação sem escolas. O meio educativo nesta primeira época é, de um lado, a comunidade Cristã primitiva e de outro a família.

Surge, contudo, pouco a pouco, uma forma própria de ensino, de caráter religioso, de preparação para o batismo, que se fazia na idade adulta.

A primeira instituição educativa criada pela Igreja no século I, foi por isso o CATECUMENATO destinado a preparar espiritualmente os convertidos para a recepção do batismo.

Ordinariamente, a preparação dos catecúmenos se processava de maneira sistemática, com programas e horários de estudos pré-estabelecidos. O Currículo era constituído de matéria essencialmente religiosa e para isso se ensinava a leitura e a escrita.

Escolas de Gramática e Retórica

As Escolas de Gramática e Retórica que no século II e III, foram instaladas pelos Cristãos pela atração que exerciam sobre a juventude e se tornaram concorrentes temíveis das congêneres pagãs. Foi um meio inteligente e eficaz de que os Cristãos se utilizaram para transmitir às novas gerações através do ensino das disciplinas clássicas as verdades evangélicas.

Também nos séculos II e III surgiram as Escolas Catequéticas que resultaram da formação dos primitivos catecumenatos e tiveram por fim ministrar a sólida instrução religiosa, e ao mesmo tempo, uma extensa cultura científica e filosófica. Nelas admitiam-se indistintamente alunos pagãos e cristãos. A primeira escola Catequética, criada ainda no século II, foi a de Alexandria. No Ocidente não houve, propriamente, escolas Catequéticas. Muito difundidas pelo Império Romano foram as Escolas Teológicas, cuja estrutura curricular embasava-se nas 7 Artes Liberais, na Filosofia Grega, na Teologia e Sagradas Escrituras.

As Escolas da Idade Média

Da queda do Império romano do Ocidente (476) até o reinado de Carlos Magno do século VIII, registra-se a decadência escolar do mundo antigo, a implantação do monaquismo e a transmissão da cultura romana aos povos germânicos cristianizados.

De 950 a 1200, assinalam-se os renascimentos ou renovação da cultura nos reinados de Carlos Magno, Alfredo, O Grande, e Otão, o cessamento das invasões, o aumento da população, as grandes transformações econômicas, a organização do feudalismo e o renascimento do século XII.

Este período assiste a inúmeras criações escolares onde se destaca o apogeu e a decadência do monaquismo, a educação cavalheiresca e os primeiros sinais de organização das instituições universitárias.

O século XIII constitui o apogeu da civilização medieval com o florescimento das universidades e a constituição da doutrina e do método escolásticos. Até a entrada do Renascimento no século XV e a decadência do sistema de ensino medieval novas invenções escolares acompanharam a crise da cultura do

Ocidente tais como as escolas gremiais e municipais, características de um mundo feudal em convulsão e uma Europa moderna que apontava no horizonte.

As Escolas Paroquiais ou Presbiterianas (Século IV, V...)

À medida que as escolas oficiais e a dos mestres particulares, literatores, foram desaparecendo, a Igreja tomou providências quanto a formação dos candidatos ao sacerdócio, afim de lhes assegurar a instrução mínima necessária ao desempenho do ministério sacerdotal. O nível elementar desse ensino era representado pelas escolas paroquiais que funcionavam na igreja matriz da paróquia ou na casa paroquial. Apesar do nível rudimentar de seu ensino, essas Escolas Paroquiais desempenharam um papel muito importante na educação medieval e podem ser consideradas como as primeiras escolas primárias populares. O fundamento básico de seu currículo era a aprendizagem de memória do Salmos, leitura, escrita, contas rudimentares e gramática latina. O próprio Pároco ou Presbítero se incumbia da tarefa de transmissão destes conhecimentos.

As Escolas Episcopais ou Catedralícias (Do século III ao século XV)

A origem das Escolas Catedralícias remonta o Santo Agostinho, que ao ser elevado à cátedra episcopal de Hipona, fundou anexa a sua residência canônica uma escola de estudos filosóficos e teológicos superiores, destinada à preparação dos futuros sacerdotes de sua diocese. Assim de seminários de formação eclesiástica de nível médio, tal como aconteceu com as escolas Monásticas, abriram-se também aqueles institutos , aos que não se destinavam a carreira sacerdotal.

O surgimento das escolas paroquiais e sua irradiação faz com que as escolas Catedralícias se especializem na formação de padres com um nível mais elevado. Temos rígidos preceitos monacais o currículo também incorporava as 7 artes liberais, principalmente o estudo da Gramática , e o estudo do canto de grande importância para o culto. Estas escolas ficaram sob a direção suprema dos bispos diocesanos e à medida de sua importância passaram a recorrer a outras " autoridades no auxílio da administração do ensino.

Enquanto as escolas monacais deixaram uma sociedade feudal nos centros urbanos, as escolas episcopais, à sombra das catedrais, se transformaram em importantes centros de cultura e instrução.

As Escolas Monásticas ou Monacais (século VI, VII, VIII)

O monaquismo começou a ser praticado desde os primeiros dias da Igreja, e já no Novo Testamento se fez alusão a esse estilo de vida cristã.

Foi São Pacômio, no Alto Egito, que instituiu a primeira comunidade ou a primeira regra de vida monástica, pela qual se regeram os mosteiros orientais.

No Ocidente, o monaquismo foi, também praticado desde cedo, mas é a São Bento de Núrsia (480-543) que se deve a sua definitiva organização, tornando-se

a regra beneditina, a partir do início do século V, o padrão de todo ou quase todo o monaquismo Ocidental.

Desde sua origem, os mosteiros foram centros de instrução. Não se limitaram porém, os monges a ensinar apenas aos que se destinavam à vida monástica. Com a escassez das escolas, tornou-se usual e freqüente as famílias entregarem aos monges seus filhos para serem instruídos e educados nos mosteiros. Assim foram instaladas nos conventos duas escolas, Externa, para as crianças que não se destinavam à vida monástica. A princípio elementares, abrangeram mais tarde, o estudo de todas as disciplinas científicas e literárias; outra Interna, para os oblatos, formação iniciada muito cedo, aos 6 ou 7 anos e ia até os 15 anos.

A escola monástica era dirigida pelo MAGISTER PRINCIPALES, com professores auxiliares, pelo grande número de alunos. Ao ensino do canto, de máxima importância na vida monástica, era acrescido o estudo do latim, continuando com o ensino das artes liberais. Grande importância se dava ao regime disciplinar dos monges. Os estudos ocupavam ao todo seis horas do dia, além do canto estudo de técnicas ligadas à arquitetura, pintura, miniatura, escultura, fundição, mecânica, etc.

Mesmo não se privilegiando o ensino do quadrivium, a influência dos beneditinos sobre o desenvolvimento da educação e da cultura ocidental, foi ampla e profunda. Cristianizavam e civilizavam os bárbaros.

As Escolas Palatinas ou Palacianas (século VIII, IX)

Fundadas pelos reis merovíngios e destinadas a instruir os nobres francos, essas escolas foram uma imitação, segundo alguns autores, de uma similar que existiu em Roma na Corte de Augusto.

A Escola Palatina se teria originado da Capela Palatina, onde os nobres francos eram instruídos no campo. Decadente nos primeiros tempos do Império Carolíngio, essa escola foi restaurada por Carlos Magno, que nela completou a sua própria instrução. Escolas congêneres instalaram-se depois na Inglaterra e Alemanha.

Mais importante que essas criações palatinas é a obra empreendida por Carlos Magno para elevar a educação do povo, iniciando uma instrução secular, estatal, que infelizmente não teve continuação, mas firmou precedente valioso no processo posterior da escola pública.

Reconhecendo o estado lamentável da cultura dos eclesiásticos e a necessidade de contar com funcionários dignos de seu Império, Carlos Magno baixou Proclamações e Editos, inspirados por seu conselheiro Alcuino. Entre as proclamações mais conhecidas figura a do ano 802, dirigidas aos Senhores de onde

ordenava “que todos mandassem os filhos à escola para estudar as letras e que o menino permanecesse na escola até ser instruído nelas”. Ao mesmo tempo buscou em Roma mestres para as escolas e instituiu funcionários para servir de inspetores de ensino.

Alcuino, copiando modelos das escolas anglo-irlandesas, mas com espírito mais amplo, revivesceu o ensino e reconstruiu a unidade das sete artes liberais do Trivium e Quadrivium.

Sua reforma, apoiada pela vontade firme do Imperador, significou para algumas regiões do Império a reconquista de um grande patrimônio perdido ou pelo menos suspenso durante longo tempo.

A educação Cavaleiresca

A mudança radical que se operou nas idéias e nos costumes do século IX aos séculos XI e XII, mais que pela renovação e elevação da espiritualidade e da moralidade monástica e eclesiástica em geral, está certificada claramente pela evolução sofrida pelo IDEAL CAVALHEIRESCO, primeiro na França e logo em todo o Ocidente, sob a ação do clero, único depositário naqueles séculos da tradição religiosa e ética do Evangelho.

Portanto, uma das instituições mais importantes e influentes do feudalismo foi a Cavalaria que, aperfeiçoada e espiritualizada pela Igreja, se transformou num poderoso instrumento de educação intelectual e moral, contribuindo para suavizar a rudeza e a violência dos costumes feudais.

A origem da cavalaria antecede a época feudal. Já entre os germanos vamos encontrar a existência de uma classe militar profissional. A princípio, as tropas combatiam a pé, armadas de escudo, lança e espada. Mais tarde, os senhores feudais passaram a combater a cavalo, e a Cavalaria veio a constituir o núcleo principal dos exércitos, sobre tudo da época das Cruzadas em diante.

A partir do século IX, os ‘homens de armas’, passaram a representar uma classe hereditária. Os filhos dos nobres que não se consagravam ao sacerdócio, eram educados para cavalaria e, dessa maneira, ser cavaleiro passou a constituir uma dignidade. A educação tinha como objetivo formar o perfeito guerreiro “sem mácula e sem medo”, virtuoso e voraz, cortês e galante, fiel à Deus, à Igreja e ao rei ou suserano, protetor dos velhos, dos fracos e dos humildes.

Sua instrução se realizava nos castelos feudais e abrangia vários períodos de formação que iam dos 7 aos 21 anos. Ao invés das sete artes liberais, o seu currículo era formado das sete artes do cavaleiro!

As Escolas Gremiais (século XII, XIII, até fins da idade média)

Independente da clerezia e da nobreza constitui-se, nos fins da Idade Média, nova classe social, formada dos habitantes dos Burgos ou vilas. Eram essencialmente comerciantes e tinham numerosas profissões artesanais. Organizavam-se em corporações ou grêmios. Para atender a essas novas relações de produção aparece uma nova escola na educação medieval. A educação GREMIAL tinha naturalmente caráter profissional embora abarcasse uma porção de educação geral.

Essa educação era dada na corporação com ou sem escola. Iniciando-se desde cedo como aprendiz de um mestre de profissão, com ele permanecia até os 15 ou 16 anos quando adquiria a hierarquia de oficial. Nalgumas profissões havia também o grau de mestre, alcançando depois de exame no qual se apresentava uma obra-prima e que habilitava para ser diretos do trabalho ou estabelecer-se por conta própria. Algumas corporações ou grêmios criavam escolas que alcançaram grande reputação, como a dos alfaiates de Londres (Taylors School) e dos pedreiros (Maçons) na França. Certos privilégios eram concedidos a estes mestres como a isenção de prisão, de recrutamento. O currículo consistia basicamente do ensino de um ofício, além de rudimentos de leitura e escrita.

As Escolas Municipais (século XII, XIII, XIV)

As transformações econômicas resultantes das Cruzadas, nos séculos XII e XIII, tiveram profunda repercussão no domínio do ensino, que se tornou por assim dizer, mais democrático, revestindo-se também, em certo sentido num ensino mais prático e comercial.

As escolas catedráticas e paroquiais já não podiam acudir às necessidades da educação popular, pois muitas vezes, ficavam distantes das novas povoações, que iam surgindo em consequência das atividades econômicas da nova classe. Por isso, foram criadas escolas locais (burgos ou municípios), mantida às expensas das autoridades civis, mas com auxílio e supervisão da Igreja.

O programa de ensino compreendia a leitura, escrita, noções de língua materna, religião, rudimentos de aritmética e, principalmente, a língua latina. Não eram gratuitas essas escolas, contribuindo os pais para sua manutenção com taxas proporcionais às condições econômicas de cada um.

No início a preocupação máxima da escola era proporcionar ao aluno a possibilidade de versar corretamente a língua latina, língua internacional e que tinha frequente aplicação prática, mesmo fora dos círculos intelectuais, pois os atos oficiais dos governos e até os livros comerciais eram redigidos em latim.

Um pouco mais tarde, vieram a fundar-se nos lugares mais comerciais ou "industrializados", escolas municipais de caráter nacional, onde o estudo do

vernáculo substituiu parcialmente o latim. Mesmo considerada uma instituição civil, a escola Municipal não deixou de se subordinar, sob certos aspectos à autoridade da Igreja. Nenhum professor poderia nessa escola ensinar sem a licença concedida por um bispo ou eclesiástico.

Nos fins da Idade Média as escolas Municipais tinham adquirido grande desenvolvimento, sobretudo nas cidades do centro e norte da Europa e foram o princípio da educação pública.

As Universidades

A partir do século IX o ensino medieval toma a sua própria feição e nos séculos X e XI se produz no ocidente uma segunda renascença. É o momento onde o esplendor intelectual do Islã atinge seu apogeu. Todo esse conhecimento derrama a sua seiva sobre o pensamento do ocidente que havia ficado nas noções inconsistentes e confusas dos últimos enciclopedistas latinos.

No século XII em todas as escolas se perceberá uma verdadeira fermentação de idéias e doutrinas. Franciscanos e dominicanos se engajavam na luta pela vaidade honrativa disciplinando e controlando os estudos.

As instituições que assumiram esta tarefa de forma exemplar foram as universidades.

A Universidade medieval se caracterizava por ser um agrupamento corporativo de mestres e alunos, magistrorum et scholarum. Ela possui uma feição internacional, pois é frequentada por estudantes de todas as nações e seus grandes professores circulam de uma para a outra. Os graus por ela concedidos tem por isso valor em todos os países da Europa.

Sem cair no exagero, pode-se afirmar que a Universidade de Paris é o centro do ensino (studium) de toda a Cristandade, como o Papado de Roma é seu centro espiritual e o Império seu centro temporal.

Se o Studium é generale, é no sentido que ele compreende todas as disciplinas, mas subordinadas a teologia. A Universidade não é um estabelecimento escolar em um edifício para serviços comuns, mas uma sociedade de homens unidos por um espírito comum e devotados as mesmas tarefas. Isto significa que é uma sociedade composta não só de membros do clero secular e regular, mas também conta com um grande número de leigos em todas as áreas de ensino que não a teologia.

Na verdade esta mistura do caráter religioso que a Universidade Medieval trazia de suas origens e do caráter leigo que ela tinha pela sua composição, correspondia bem a idéia que ela se fazia de sua função intelectual. Antes de tudo o objetivo foi o de constituir uma filosofia cristã, a escolástica, ou o esforço para introduzir a "razão do dogma".

A medida que se tornavam independentes dos poderes religiosos locais as universidades passaram a defender sua autonomia e suas jurisdições especiais. Por outro lado, o desenvolvimento dos estudos foi levando a uma diferenciação na ordenação do ensino. Os estudantes se agruparam naturalmente em nações não só pelas suas origens, mas também por Faculdades pelo seu destino.

Assim surgem as três faculdades superiores: teologia-jurisprudência, medicina e a Faculdade de Artes, isto é, o ensino preliminar à todos os outros de caráter profissional.

O desenvolvimento das Universidades desde os fins do século XII se deve ao fato da Igreja ter estabelecido o duplo princípio da liberdade e da gratuidade do ensino universitário. As universidades foram portanto desde suas origens, as instituições democráticas do seu tempo.

No que se refere à organização do regime escolar e do ensino é importante ressaltar a afirmação do princípio de Autoridade (inerente ao pensamento teológico), que exclui todo e qualquer recurso ao espírito do “livre exame”.

A pedagogia Medieval com seu sistema escolar diversificado porém, tendo como eixo central a Autoridade Teológica, se distingue radicalmente da pedagogia antiga que se ampliou da educação cívica à humanística.

O cristianismo atacou de frente esta concepção pedagógica e acabou pondo-a em ruínas. Dissociou-se a idéia da pessoa humana do seu valor de cidadão e desenvolveu a sua vocação do homem espiritual.

Colaborador:

Marco Antonio Aguiar Santos - (Graduando em Pedagogia/UFRJ)

Bibliografia

- AYRES, B.R. **Pequena História da Educação**. Brasil, 1957.
- CODIGNOLA, E. **Historia de la Educación y la Pedagogia**. Buenos Aires: El Ateneo, 1964.
- COMPAYRÉ, G. **Histoire de la Pédagogie**. Paris: Classique Paul Delaphane, 1956.
- MESSER, A. S. **Historia de la Pedagogia**. Madrid: Labor, 1930.
- MONROE, P. **Historia da Educação**. Nacional, 1958.
- LARROYO, F. **Historia General de la Pedagogia**. Mexico: Porna, 1967.
- DILTHEY. **Historia de la Pedagogia**. Losada, 1942.
- LUZURIAGA, L. **Historia da Educação e da Pedagogia**. Companhia Nacional, 1967.
- DURANT, W. **História da Civilização**. Tomo II.

A Retórica do Amor Cortês

Maria do Amparo Tavares Maleval - UFF

A reflexão sobre o amor cortês vem ocupando numerosos intelectuais da atualidade. Não apenas tem interessado a críticos literários e filólogos medievalistas, como tradicionalmente era mais comum acontecer, mas a historiadores da monta de um Georges Duby (1) e psicanalistas como Jacques Lacan (2), dentre outros (3).

No Brasil, lembrariamos os estudos de dois grandes filólogos medievalistas, Segismundo Spina e Celso Cunha. Do primeiro, a FFLCH da USP publicou, em 1966, o já clássico *Do formalismo estético trovadoresco* (4), no qual analisa com percuciência a tópica amorosa nos cantares medievos. Do segundo, os *Anais* do I Congresso Internacional da Faculdade de Letras da UFRJ, publicados em 1989 (5), documentam a magistral conferência sobre "*Amor e ideologia na lirica trovadoresca*", proferida no evento, em 1987.

Mesmo aos não medievalistas o tema interessaria. Assim, em 1977, publicava Afonso Romano de Sant'Anna algumas páginas em livro, dedicadas à "*teoria do amor cortês*". Revivendo algumas características desse Amor, situado dos séculos XI ao XIV, concluía, após relembrar cantiga de Pero Meogo (não de Pedro Gonçalves, como aparece grafado), que por esta e por outros é que dizíamos que já se amou mais e, talvez, melhor. Agora tiramos o talvez e pomos - certamente - melhor. Poesia e amor eram a mesma coisa. Hoje, a poesia está morrendo e se ama de qualquer jeito (6).

Se amavam melhor os nossos antepassados medievos, não o sabemos. Até porque tal espécie de amor se documenta no âmbito da ficção, como teremos ocasião de comentar adiante. Mas observara bem o citado intelectual a equivalência amar/poetar, ou melhor, amar/trovar que então existia, aliás reconhecida por trovadores como o grande Martim Moxa. Este mestre da poesia, em uma das suas densas composições, já confessava: "*am' eu e trob' e punh' en - ma servir*" (à dama), reiterando em outra: "*Am' eu e trob' e servh' a mays poder / a questa dona por seu ben aver*" (7).

Fica claro que o amor se colocava, então, literariamente, como um serviço, sendo o trovar uma depurada forma de se prestar vassalagem à "*senhor*", ora objetivando o alcance de recompensa, ora de forma abnegada, esta muito comum entre os trovadores galego-portugueses, que tematizam preferentemente a *coyta* em seus cantares.

Lembramos ainda, para firmar a atualidade do tema, que a Revista *Veja* publicava, em 1992, reportagem feita com o psicólogo Ailton Amélio da Silva, Professor da Universidade de São Paulo, estudioso da "*arte da paquera*" na

contemporaneidade. Concluíra então que, na sedução amorosa, *"o critério mais decisivo em quase todas as culturas é a capacidade de compreensão e a gentileza do parceiro"* (8). Portanto, sublinhamos, a *delicadeza* tem sido fundamental na corte amorosa. E a *"mesura"*, propugnada pelos cantadores e tratadistas do Amor desde o Tempo das Catedrais, avulta em importância nos estudos acerca das atitudes, dos sinais, da retórica da sedução.

Antes de irmos adiante na reflexão sobre tal forma de amor, que conforme destacara Gustave Cohen fora (traduzimos) *"uma grande descoberta da Idade Média e em particular do século XII francês"* (9), gostaríamos de citar ainda uma sua famosa reapropriação, paródica, na atualidade. Trata-se da feita pelo genial Charles Chaplin, que em muitos dos seus filmes imortalizaria verdadeiros exemplos do *"amor delicado"*, do amor-serviço, do amor abnegado, na esteira da literatura cavaleiresca e trovadoresca medievais. Ou quixotesca, como o demonstra Suely Reis Pinheiro num dos capítulos de sua tese de Doutorado (USP, 1995), intitulada *Carlitos: a paródia gestual do herói*, na qual busca surpreender o diálogo do personagem chapliniano com o anti-herói pícaro e o Quixote (10).

O amor denominado *cortês* apenas foi assim chamado no século XIX, a partir do estudo sobre *Lancelot*, de Chrétien de Troyes, efetivado por Gaston Paris em 1883. Para os trovadores, era a *verai' amors, bon' amors, fin' amors*, principalmente esta última. E preconizava, dentre os seus aspectos fundamentais, o cultivo da *mesura* e da vassalagem amorosa, ligada à idéia do serviço pessoal característico do Feudalismo. Causa espécie, no entanto, que tenha eclodido justamente no Sul da França, individualista, pautado pelo direito romano justiniano propugnador da liberdade individual, e não pelo feudal, sustentáculo da rígida cadeia hierárquica que subordinava o vassalo ao seu senhor. Já o observara Segismundo Spina (11), mas com lembrar igualmente que, a par das heresias que por lá proliferavam, a mulher adquirira relevo nos castelos, gozava de independência e se fazia cultuada nas canções dos trovadores. Muito inverso era o que então ocorria no Norte da França, ocupado com louvar os valores bélicos dos cavaleiros nas gestas, em que o papel feminino era simplesmente acessório.

O considerado primeiro trovador, Guilherme IX (1071-1127), cujo lado de *"cínico"* bandido, mestre da rapinagem bélica, não tem passado despercebido aos especialistas, se representa como vassalo da sua dama, por quem "treme", por cujo beijo anseia, e em cujas mãos reconhece estarem *"todos os prazeres do mundo"* (12). Isto ao tempo em que Robert d' Abrissel criava, por volta de 1100, o convento de Fontevraud, dirigido por uma abadessa, e no qual se refugiavam as damas contra casamentos indesejáveis.

Pois bem, pelo menos literariamente vemos que a mulher se torna, nos cantares trovadorescos, a suserana que orienta a vassalagem e a mesura do trovador/amador, dignificando-o e sendo por ele dignificada, já que louvada em suas virtudes, que mais adiante arrolaremos. Mas, na realidade, qual seria a condição feminina na sociedade do século XII? ...

Para Georges Duby, no ensaio "A propósito do amor chamado cortês" (13), não houve *"uma particular promoção da mulher. Houve, de fato, promoção da condição feminina, mas, ao mesmo tempo, igualmente viva, uma promoção da condição masculina, de maneira que a distância permaneceu a mesma"* (13). Observando as estratégias matrimoniais então correntes, afirma o eminente especialista que, na sociedade aristocrática de então, o celibato forçado dos jovens levava à frustração de não possuírem uma casa estabelecida, uma esposa legítima; por outro lado, os contratos matrimoniais nada tinham a ver com os sentimentos dos noivos, o que redundava num relacionamento frio e desigual, quando muito pautado *"na estima condescendente do homem", "na reverência amedrontada da mulher"*; desigualdade fomentada desde a separação dos sexos aos sete anos de idade. Muito embora o costume era ficar então o aprendiz de cavaleiro a serviço de uma senhora, na verdade era ao senhor do feudo que tal vassalagem se dirigia.

Diante da realidade do casamento sem amor, um simples negócio visando ao *"acrescentamento"* dos bens, fazia-se, pois, necessário, um código *"que fosse uma espécie de complemento do direito matrimonial"*. Esperava-se que esse código, *"ritualizando o desejo, orientasse para a regularidade, para uma espécie de legitimidade, as insatisfações dos esposos, de sua damas, e sobretudo dessa inquieta multidão de homens turbulentos que os costumes familiares forçavam ao celibato"*. Teria, pois, uma função de regulação, de ordenação, que ajudaria na resolução de problemas políticos.

Portanto, os textos que regulamentavam a cortesia (amorosa), compostos no século XII, o foram *"em cortes, sob a observação do príncipe e para corresponder à sua expectativa"*, realçando/revalidando os valores cavaleirescos, suas ostentações, ilusões e vaidades. Assim teriam surgido numerosos tratados, como o *De amore*, de Andreas Capellanus, que comentaremos adiante, além das teorizações dos poetas, por exemplo, os postulados da *"fin' amors"* estabelecidos por Raimon de Miraval, que se considerava e era considerado mestre na arte de amar. Lembremos, no entanto, que já no século XI, em 1022, o andaluz Ibn Hazm compusera uma obra, na tradução espanhola intitulada *El collar de la paloma* (14), que, assumindo uma visão espiritualista do amor, para o qual a matéria é via de acesso, estabelece claros

preceitos da arte amadora, acrescidos de exemplos de costumes dos nobres da época do apogeu do Califado de Córdoba.

Mas antes de passarmos ao exame de tal código, retornemos à questão da condição feminina no século XII. Dizendo ter por base obras líricas e romanescas da segunda metade do século XII na França, Duby, no já citado estudo, questiona "*a correspondência entre o que expõem e a verdadeira organização dos poderes e das relações de sociedade*". E, embora qualificando o amor cortês como "*literatura de sonho, de evasão, de compensação*", percebe ter havido, por parte dos receptores, "*aceitação e, conseqüentemente, jogo de reflexos, dupla refração*" (15). Estava, pois, em relação com o que os preocupava, com a sua situação real, não deixando de influir sobre eles.

Uma primeira conclusão já se delineia a partir das reflexões anteriores: a de que o amor cortês situa-se no âmbito da ficção literária. Para Jacques Lacan (16) é uma "*escolástica do amor infeliz*". Nem sempre o será, mas via de regra assim se manifesta. Possui uma "*organização extremamente refinada e complexa*", coloca "*no primeiro plano uma certa arte social da conversação*", que tematiza o "*poder*" da dama em gerar todo Bem, através da sua recompensa ao serviço masculino, da clemência e da graça. Mas cuja crueldade tende a ser uma constante que leva o servidor ao aniquilamento.

Nesse jogo discursivo, qual o sujeito e qual o objeto?... O sujeito é, num sentido mais amplo, o Amor, cujo código de comportamento deve ser obedecido. E em sentido mais restrito, o sujeito do discurso e da ação da "*paquera*" é o "*jovem*", isto é, o homem, via de regra ligado à classe dominante, dotado de juventude ou simplesmente solteiro. O objeto é a Dama, cercada, isolada, inacessível quase sempre, qualquer que seja a posição social do "*requestador*" ou a sua própria. Tal inacessibilidade costuma ser sempre atribuída ao fato de ser ela casada e pertencente a uma classe social superior, o que tornaria o amor incompatível com o casamento. Muito embora já haja estudos que comprovem a predominância da "*puella*" sobre a "*domina*" no universo das cantigas, é no entanto inegável a tendência à idealização da mulher e do amor, até pela generalização e pelo caráter indefinido do vulto feminino que nelas se desvela.

No Tratado de André, o capelão (17), a relação do amor com o casamento se coloca em empolgada disputa dos interlocutores - uma dama e o seu cortejador -, que fazem rivalizar a defesa da possibilidade de existência de esposos-amantes com a da natureza exclusivamente adúltera do amor. O cortejador, da alta nobreza, defende o amor adúltero, alegando que "*o marido, possuindo a mulher, não a pode desejar ardentemente*", nem ter dela ciúmes (considerado componente indispensável de tal sentimento), razão pela qual não pode ser por ela educado

para a cortesia. Já a dama nobre cortejada defende "*a superação da antinomia matrimônio/ amor livre*", com a síntese dos esposos amantes. O que poderia contrariar os cânones da época, uma vez que a Condessa Maria de Champanha arbitra na mesma obra a favor do amor adúltero (18), mas que, já lembrava Celso Cunha (19), encontra respaldo nos Patriarcas do Velho Testamento, sendo que no Deuteronômio, 24, 5, se defende ao marido o direito de desfrutar por um ano os prazeres do casamento, período em que poderia isentar-se das obrigações comunitárias:

"Quando um homem for recém-casado, não deverá ir para a guerra, nem será requisitado para qualquer coisa. Ele ficará em casa, de licença por um ano, alegrando a esposa que tomou".

Voltemos ao consenso já estabelecido pelos estudiosos da atualidade em relação ao amor cortês: situa-se nos domínios da ficção, do jogo poético - do que aliás os trovadores demonstram possuir funda conscientização, sendo muitos os seus poemas auto-reflexivos. Jacques Lacan, na sua abordagem psicanalítica de tal fenômeno, já partira da conclusão dos historiadores, que consideram-no "*um exercício poético, uma maneira de jogar com um certo número de temas da convenção, idealizantes, que não podiam ter nenhum correspondente no concreto real*" (20). Ressalta ele que a "*Dama*", embora aí sendo "*cultuada*", era no entanto evocada por um termo occitânico masculinizado: "*mi dom*". E apresentada com caracteres despersonalizados, todos os poemas parecendo dirigirem-se à mesma pessoa. Apresentam, pois, o "*objeto feminino esvaziado de toda substância real*". E "*aquilo que o homem demanda, em relação ao qual nada pode fazer senão demandar, é ser privado de alguma coisa real*" (20). Lembra ainda o psicanalista que o termo "*domnei*" ("*servir à dona*"), empregado na terminologia do amor cortês, aparenta-se do verbo "*domnoyer*", que significa "*acariciar, brincar*", sendo assim, a Dama um brinquedo, que domina o jogo por um dado momento. Além do que, coloca-se o "*jovem*" narcisicamente em relação à "*senhor*", como podemos nitidamente comprovar nos versos de Bernart de Ventadorn, que mereceram de Segismundo Spina a seguinte tradução:

"Perdi para sempre o domínio sobre mim, deixei de me pertencer desde o momento em que me permitiu olhar-me em seus olhos num espelho que me é tão caro. Ó espelho, depois que me mirei em ti, comecei a morrer à força de suspiros; pois perdi-me do mesmo modo por que se perdeu na fonte o formoso Narciso" (22).

Separando o amador da amada, havia não apenas a função social, mas os maledicentes e os maridos ciumentos. E a função ética do erotismo, na lição do psicanalista, apontando para as técnicas da retenção, da suspensão, da

interrupção, situa-o na ordem dos prazeres preliminares - o prazer de desejar exaltado.

É evidente que poemas existiram que se afastaram desta representação do amor infeliz, irrealizado, que se compraz masoquisticamente no ato de desejar sofrendo. Mas mesmo estes, em que o sensualismo é mais evidente, ou falam do desejo de concretização do amor sensual, ou maldizem, como nas albas, o momento da separação. Poderíamos citar, como exemplos, poemas de Rimbaut de Vaqueiras, Giraut de Bornelh, Arnaut de Maruelh, Raimbaut d'Aurenga, etc (23). Portanto, conclui Lacan haver no código da *"fin' amors"* uma *"organização artificial, artificiosa do significante que fixa num dado momento as direções de uma certa ascese"* (24).

Voltando a Georges Duby, mesmo discordando da afirmação de base - a de ser sempre necessariamente uma mulher casada o objeto do amor trovadoresco -, é fundamental a sua observação, mesmo que óbvia, de que historicamente era o adultério feminino considerado a pior das subversões, uma vez que a sociedade se baseava em linhagens, sendo as heranças transmitidas por linha masculina, patrilinearmente. Em consequência, a prova, o perigo maior da conquista à mulher mais experiente e interdita, tornaria o jogo mais excitante e mais educativo. Sim, porque conclui o historiador, o *"amor delicado"* era um *"jogo educativo"*, como um torneio, uma justa, onde o cavaleiro buscava arriscar-se, dignificar-se, satisfazer-se com a vitória/conquista. Era, pois, um objeto então forjado *"para afirmar a independência de uma cultura, a da gente da terra, arrogante, erguida resolutamente na sua alegria de viver, contra a cultura dos sacerdotes"* (25). Não uma *"invenção feminina"*, mas um *"jogo de homens"*, com *"traços perfeitamente misóginos"*, no qual a mulher aparece como um *"engodo"*, similar aos manequins usados nos ensaios e demonstrações espetaculosas de justas e torneios.

À dama se consignavam deveres para prolongar a sensação da tentação e do perigo - enfeitar-se, velar/desvelar seus atrativos, recusar-se por longo/algum tempo, conceder parcimoniosamente recompensas progressivas -, tendo em vista servir ao exercício de domínio do corpo e das emoções masculinas, à disciplina do desejo. Amizade estoica e viril. Portanto, finaliza o historiador, *"nessa sociedade militar, o amor cortês não foi na verdade um amor de Homens?"... Pois "servindo a sua esposa era (...) o amor do príncipe que os jovens queriam ganhar, esforçando-se, dobrando-se, curvando-se"* (26).

As regras do amor cortês sustentavam, portanto, a moral do casamento, e reforçavam as regras da moral vassálica, contribuindo, dessa forma, para o (re)nascimento do Estado.

Raimon de Miraval, como já o dissemos, enquanto mestre da arte de amar traçou os direitos e deveres dos amantes, frisando que amor exige submissão à sua autoridade, devendo ser o código amatório obedecido na íntegra. Os comportamentos aí recomendáveis relacionam-se com a esperança, a incerteza, a recompensa, a ruptura, a fidelidade, as provas, a franqueza, o ciúme, o serviço, a paciência e o perdão - enfim, com os vários aspectos do namoro, com os deveres recíprocos e complementares dos envolvidos. Pautam-se as qualidades pela "*mesura*", que leva à discreção e à prudência, ao crescimento interior, tendo em vista a dignificação dos amantes.

O amor é por ele definido como "*um conjunto de bens e de males*", não existindo sem sofrimento. Já a definição que se lê no Livro I do Tratado de Andreas Capellanus o materializa, ovidianamente, definindo-o como

"uma paixão inata que tem sua origem na percepção da beleza do outro sexo e na obsessão por essa beleza, por cuja causa se deseja, sobre todas as cousas, possuir os abraços do outro e, nestes abraços, cumprir, de comum acordo, todos os mandamentos do amor" (27).

A que distância fica tal definição do tratado árabo-andaluz de Ibn Hazm!... Este, ao analisar os sinais do amor, destaca a importância do olhar, uma vez que "*o olho é porta aberta da alma, que deixa ver suas interioridades, revela sua intimidade e delata seus segredos*" (28).

Voltando ao *De amore*, as regras da arte amatória por ele preconizadas, ditadas pelo próprio "*deus/rei do amor*", dizem respeito ao matrimônio (que não deve impedir o amor), ao ciúme (que o aumenta), à fidelidade (necessária), ao crescimento ou diminuição da paixão (que acontecem), ao comum acordo (imprescindível), à época fisiológica adequada ao amor, ao luto recomendável no caso da morte de um dos envolvidos, ao dever de amar e ao incitamento ao mesmo, à generosidade em detrimento da avareza (que deve caracterizar o amante), ao recato, ao desejo e à discreção do amador, à dificuldade que torna mais apetecível a conquista, à timidez expressa na palidez do amante, à emoção, à substituição plausível do objeto do amor, à integridade moral que torna a pessoa digna para o amor, ao decréscimo e fim do amor, ao temor, ao ciúme, à sintomatologia amorosa (não dormir, comer ou agir), ao estoicismo conveniente (anular-se pela amada, só achar bom o que lhe compraz). Em outro preceituário mais extenso, na mesma obra do capelão André, relacionam-se ainda a maledicência, a oposição aos amantes e o engano como elementos negativos; e recomenda-se, em outra passagem, a educação/cortesias permanente, bem como a pertença duradoura à "*cavalaria do amor, obedecendo às ordens das suas damas*" (29). Aliás, demonstra dessa forma mais uma dívida a Ovídio, que na sua

Arte de Amar já preconizava igualmente ser o amor uma espécie de serviço militar (30).

Temos, pois, que o código do amor cortês preconizava essencialmente um amor heterossexual, dirigido preferentemente a uma dama de classe superior, comprometida por vezes - o que muito contribuiria para a disciplinarização do desejo masculino. Mas de qualquer forma tratava-se de um amor profano, que não poderia ser visto com bons olhos pela Igreja. Daí a perseguição dos trovadores, a par dos hereges, na Cruzada contra os albigenses.

Lembramos que, na obra árabo-andaluza que vimos citando, são, diferentemente, documentados casos de amor homossexuais e heterossexuais, bem como entre nobres e escravas, sendo a mulher valorizada pela paixão que pode despertar, não pelo valor social. E o amor se apresenta enquanto permitido pela religião. Mas que não se pense serem sempre desacordes as posições: de comum com os tratadistas e alguns trovadores "*franceses*", estabeleceu Ibn Hazm a condenação dos maledicentes e espias que atrapalham os enamorados, a discreção necessária aos amantes, a comprovação de não ser o amor eterno, o tópico "morrer de amor", a apologia da formosura física, embora sempre mostrando-a com um reflexo da espiritual. E, ainda, o reconhecimento do êxtase provocado pela união amorosa, "*sublime fortuna*", análoga a um dos modos de manifestação da "*joy d'amors*" provençal.

Para finalizar, ilustraremos como a mesura e o culto à mulher propugnados por tal código se afastavam diametralmente das relações existentes entre casais das cortes em que fora praticado literariamente. Lembramos o caso ocorrido entre Afonso III de Portugal e a Condessa de Bolonha: o rei português, que se tornara Regente macomunado com a Igreja, que destronara o seu irmão Sancho II, casara-se com a filha de Afonso X de Castela, por interesses de Estado, sendo já casado com a dama bolonesa e tendo com ela um herdeiro. Esta, vem à sua procura, mas é proibida por ele, da forma mais impiedosa e grosseira, de saltar das naus. Conforme documenta a *Crônica de Cinco Reis de Portugal*, ordenou-lhe que "*se tornasse pa sua terra e naõ fosse ousada de sair em seu regno senaõ que fosse certa se o contrario fizesse que elle teria com ella tal maneira de ~q lhe muito pesaria*" (31).

Tal exemplo é do século XIII, quando o surto trovadoresco se revitalizara nas cortes ibéricas, dando seguimento ao que ocorrera na Provença silenciada: o amor cortês se apresentava como tema principal dos cantares da fidalguia, a par do culto mariano expresso nas cantigas de responsabilidade do "*Rei Sábio*" de Castela, aliás genro do bigamo português.

Notas

1. DUBY, Georges. **Idade Média, Idade dos Homens**. Trad. Jônatas Batista Neto. São Paulo: Cia. das Letras, 1989.
2. LACAN, Jacques. "O amor cortês em anamorfose". O Seminário, livro 7: **A ética da psicanálise**. Rio de Janeiro: Zahar, 1991. p. 173-190.
3. IRIGARAY, Luce. **Ce sexe qui n'en et pas un**. Paris: Minuit, 1977. -----
Speculum. De l'autre femme. Paris: Minuit, 1974. BARTHES, Roland. **Fragments d'un discours amoureux**. Paris: Seuil, 1977.
4. SPINA, Segismundo. Do formalismo estético trovadoresco. Boletim n. 300, Cadeira de Literatura Portuguesa n. 16, São Paulo, USP, 1966.
5. CUNHA, Celso Ferreira da. "Amor e ideologia na lírica trovadoresca". **Anais do I Congresso Internacional da Faculdade de Letras**, realizado de 14 a 18/09/87. Rio de Janeiro, UFRJ, 1989. p. 11-25.
6. SANT'ANNA, Afonso Romano de. "A teoria do amor cortês". **Por um novo conceito de narrativa**. Rio de Janeiro: Eldorado, 1977. p. 154-161.
7. PICCHIO, Luciana Stegagno. **Martin Moya**. le poesie. Ed. crit., intr. e gloss. Roma: Edizioni dell'Ateneo, 1968. p. 129 e 134.
8. Revista Veja, ano 25, n. 9: 7-9. São Paulo, 1992.
9. COHEN, Gustave. **La grande clarté du Moyen Âge**. Paris: Gallimard, 1945. p. 88.
10. PINHEIRO, Suely Reis. **Carlitos: a paródia gestual do herói**. Tese de Doutorado. São Paulo, USP, 1995.
11. SPINA, Segismundo. **A lírica trovadoresca**. São Paulo: EDUSP, 1991. p. 22.
12. Ibidem, p. 99-100.
13. DUBY, Georges. Op. cit., p. 59-65.
14. IBN HAZM. **El collar de la paloma**. Vers. de Emilio García Gómez. Pról. de José Ortega y Gasset. 5. ed. Madrid: Alianza Editorial, 1985.
15. DUBY, Georges. Op. cit., p. 59.
16. LACAN, Jacques. Op. cit., p. 173.
17. ANDREAS CAPELLANUS. **De amore**. Tratado sobre el amor. Trad. de Inês Creixell Vidal-Quadras. Barcelona: El Festín de Esopo, 1985. p. 189-197.
18. Ibidem, p. 201-203.
19. CUNHA, Celso Ferreira da. Op. cit., p. 25.
20. LACAN, Jacques. Op. cit., p. 184.
21. Ibidem, p. 185.
22. SPINA, Segismundo. **A lírica trovadoresca**. Ed. cit., p. 133.

23. Ibidem, p. 127-128, 155, 167, 169, 170, 176.
24. LACAN, Jacques. Op. cit., p. 189.
25. DUBY, Georges. Op. cit., p. 60.
26. Ibidem, p. 65.
27. ANDREAS CAPELLANUS. Op. cit., p. 55.
28. IBN HAZM. Op. cit., p. 109.
29. ANDREAS CAPELLANUS, Op. cit., p. 157.
30. OVÍDIO. **Ars amatoria**- Arte de amar. Texto bilingüe. Trad. Natália Correia e David Mourão-Ferreira. Ap. c/ trad. de António Feliciano de Castilho. 2.ed. São Paulo: Ars poetica, 1992. p. 162.163.
31. **CRÔNICA DE CINCO REIS DE PORTUGAL**. Ed. dipl. e pról. de A. de Magalhães Basto. Porto, Liv. Civilização ed., [s.d.]. p. 200.

COMUNICAÇÕES

Alguns Aspectos Sócio - Econômicos do Império Romano no Decorrer do IV Século d.C.

Adriana de Cássia de M. Rodrigues - Mestranda - UFRJ -IFCS

Introdução

Neste trabalho, objetivamos ressaltar alguns aspectos sócio-econômicos romanos no decorrer do IV século de nossa era. É importante porque tais caracteres se prolongam até a Idade Média possibilitando o surgimento de um novo mundo (1).

Entretanto, para que possamos compreender melhor o nosso objeto de estudo, a sociedade e a economia romanas do IV século d.C, é preciso nos lembrarmos que, como diz Géza Alföldy: " As condições sociais do Baixo Império assentavam em grande medida nas estruturas surgidas no período de crise, desde o final da época dos Antoninos até Diocleciano " (2).

O referido autor nos mostra, portanto, que o mundo romano tardo-antigo foi fruto das muitas transformações geradas a partir do período da Anarquia Militar, que teve lugar entre os anos de 235 a 284, ultrapassando, assim, o âmbito estritamente político.(3).

À crise do III século seguiu-se, na centúria posterior, uma época de restauração, a "Reparatio Saeculi", como se convencionou ser chamada (4). Tais palavras eram, freqüentemente, encontradas nas moedas e inscrições atestando a política dos imperadores que, a exemplo de Diocleciano (284-305) e Constantino (306-337), se comprometeram em "salvar" um estado que se encontrava fragilizado (5).

Embora pressupunha-se que esta restauração abarcasse os diversos setores da vida imperial, ficou claro que esta referia-se, mais diretamente, ao âmbito cultural uma vez que, como veremos, a sociedade e a economia sofreram grandes modificações.

As Reformas de Diocleciano e Constantino

Essas mudanças vultuosas ocorreram a partir dos reinados dos, já citados, Diocleciano e Constantino. Estes imperadores foram responsáveis por reformar o Estado Romano, atacar a crise que os antecedeu - no III século - , manter a ordem e unidade do Império.

A sociedade e a economia romanas foram afetadas na medida em que entraram em cena alterações no sistema fiscal. O primeiro passo foi dado pelo ilírio Diocleciano quando criou o "capitatio" e o "jugatio", impostos que atingiam a todos os habitantes do Império.

Estes impostos tinham o seu valor calculado sobre o tamanho das propriedades e sobre o que nelas era cultivado. Também eram contabilizadas as cabeças dos animais criados pelos donos das terras. O aumento dessa taxa variava segundo as necessidades do Império de se sustentar e de manter os efetivos militares.

Ao mesmo tempo, Diocleciano tornou hereditárias as funções exercidas pelos cidadãos. Sob o reinado de Constantino, continuador das obras do primeiro, criou-se a lei de 332 que prendia o camponês à terra em que trabalhava, inaugurando o Colonato. Essas medidas fiscais pretendiam, dentre outros aspectos, garantir a arrecadação da receita aos cofres imperiais.

A Sociedade Romana no IV Século

Fruto das transformações ocorridas no III século e das medidas imperiais adotadas no decorrer do IV, surge uma nova arrumação social. A sua estruturação estava baseada na posse de bens e no nascimento (7) o que fez surgir uma série de diferenciações que separavam as categorias sociais. Estas eram distições de natureza econômica, religiosa e étnica (8).

A sociedade romana do IV século encontrava-se bipolarizada. Da anterior divisão clássica entre "honestiores" e "humiliores" passou-se para a diferenciação entre "potentes" e "tenuiores" (9). Em outras palavras, entre os que possuíam e os que eram destituídos do poder (10).

Aqui, podemos observar uma clara distinção entre ricos e pobres proporcionado pelo imenso abismo social que os separava. Este foi um dos pontos atacados e duramente criticados pelos Padres da Igreja tanto latinos, como Ambrósio de Milão (11) e Agostinho de Hipona (12), quanto gregos, como Basílio de Cesaréia (13) e João Crisóstomo (14).

Os "Potentes"

No lado superior da dita bipolarização social estavam os "potentes". Estes eram aqueles que, como vimos, possuíam o poder. Além disso, detinham prestígio e preeminência reconhecidos graças, muitas vezes, às suas propriedades fundiárias, às funções que ocupavam e à riqueza que desfrutavam. Realizavam serviços administrativos e financeiros do Império.

Entre os "potentes" encontravam-se as seguintes categorias sociais (15): a dos "nobilissimi", composta pela família imperial; a dos "clarissimi", integrada pela ordem senatorial; e a dos "perfectissimi", altos funcionários civis e militares do Império.

Os "potentes", mesmo mantendo-se iguais no que diz respeito às riquezas, eram integrados por membros diversos e com interesses distintos sendo

comum haver discordâncias entre eles e possível a existência de facções contrárias (16).

Os "Tenuiores"

No lado inferior da estrutura social romana estavam os "tenuiores", os que eram destituídos do poder. Eram incumbidos de fornecer ao Estado serviços vitais para a sua manutenção e próprio sustento.

Entre os "tenuiores" encontravam-se as categorias a seguir (17): os decuriões, que promoviam as festas públicas e cobravam os impostos; as corporações profissionais, que guarneciam o Império com provisões; os trabalhadores das oficinas, aos quais cabiam o fabrico de armas, tecidos e cunhagem de moedas; e, os trabalhadores agrícolas, produtores de gêneros alimentícios.

Embora composta por um leque variado de pessoas, com origens diferentes, era muito mais homogênea que a dos "potentes", pois se encontravam oprimidos, privados de seus direitos e massacrados pelos altos impostos imperiais (18). Eram, portanto, as vítimas do poder (19).

O Patronato

Integrantes da mesma formação social, "potentes" e "tenuiores", é claro, relacionavam-se entre si. Porém, havia uma imensa e profunda diferença entre ambas categorias. Os primeiros detinham os meios e a forma de exercício do poder. Já os segundos estavam fadados a sustentá-lo. Entre ambos se estabeleceu uma relação de dependência pessoal que caracterizou a Idade Média.

Os "potentes", ricos proprietários de incontáveis extensões de terras, cooptavam as pequenas propriedades dos camponeses que, por muitas vezes, as entregavam ou por motivos de segurança (como foi na época da Anarquia Militar) ou por fuga dos pesados impostos que lhes recaíam sobre os ombros (mais frequente durante o IV século d.C.) (20).

Neste jogo, cabia ao "potente" (patrono) receber os agentes do fisco e lhes pagar as taxações devidas por cada dependente (cliente), o que nem sempre acontecia. À essa prática convencionou-se chamar de Patronato e tornou-se cada vez mais comum no decorrer do IV século d.C.

O Patronato constituiu-se em algo gerado pelo Império que, com o intuito de estabilizar as suas finanças, elevou o número de impostos cobrados que recaíam sobre os "tenuiores". Na maioria dos casos estes não tinham condições de pagá-los.

Estes despossuídos, ao não conseguirem cumprir com as obrigações fiscais, submetiam se, assim, ao poder de um patrono que, em troca da proteção,

exigia-lhes o seu trabalho, a sua liberdade e a sua terra - caso a tivessem. Essa fuga desencadeou problemas sérios ao Estado Romano. Mas que tipo de problemas eram esses?

Os percalços causados pelo Patronato acabaram por ameaçar duplamente a própria existência do Império. Estes problemas foram muitos dentre os quais destacamos, apenas, dois, a saber: o que dizia respeito à mão-de-obra e o que fazia referência à receita pública.

No que toca à mão-de-obra, podemos observar que o Patronato absorvia trabalhadores de diversas atividades econômicas, com os quais continuavam ligados, como os camponeses e os artesãos. Eram eles que muniam o Império de alimentos e produtos imprescindíveis à sua sobrevivência - o que deixou de ocorrer quando se punham sob a proteção de um patrono.

No que se relaciona à receita pública, constatamos que os patronos, ao assumirem as obrigações fiscais de seus clientes, se encarregavam, também, de burlar o fisco já que teriam de pagar quantias enormes ao Estado. Por diversos mecanismos, que iam desde força bruta até a utilização de sua influência, esses patronos driblavam a cobrança das taxas.

Devemos, ainda, destacar que o Patronato, também, influiu no serviço dos funcionários estatais incumbidas do fisco, os decuriões. Quando os patronos não pagavam o que deviam esses funcionários eram obrigados a completar, de seu próprio patrimônio, a quantia estimada pelo Estado para a região em que atuava.

Isso fazia com que houvesse um esvaziamento na função curial. Os seus membros viam, muitas vezes na Igreja, a fuga mais sensata. A ela entregavam os seus bens sem se submeter, por exemplo, à exploração nos campos.

Assim, os "potentes" conseguiam aumentar a sua riqueza seja através da incorporação das pequena e média propriedades, seja pelo não pagamento das taxações imperiais. Mas, e o Império Romano fez alguma coisa para tentar combater tal prática?

O governo imperial romano não permaneceu passivo a isto obrigando-se a tomar medidas emergenciais. A fim de evitar a continuação do Patronato promulgou em 360, durante o governo de Constâncio (337-361), um Édito que atribuía severas penas aos clientes e previa punições mais abrandadas aos patronos (20).

A providência acima citada, com certeza, não surtiu o efeito desejado já que encontramos na legislação romana outros éditos, como os de 368 e 370 - expedidos durante os reinados de Valentiniano I (364-375) e Valente (364-378). Estas

medidas atestam que o Estado não conseguiu terminar com a prática do Patronato que continuou a se realizar.

Conclusão

Em vista de tais características, concluímos que a organização social do IV século d.C se estruturou de forma peculiar. O Estado Romano prendeu o trabalhador dos campos e das oficinas ao ofício desempenhado pelos seus antepassados.

Frente a essa determinação imperial os ricos proprietários aumentaram o seu patrimônio ao incorporar as terras, ou bens, daqueles que se punham sob o seu domínio e ao sonegar os muitos impostos devidos por cada dependente.

Assim, abriu-se um imenso fosso que separava os pobres dos ricos além de serem geradas as novas formas de relacionamento humano. Foi a partir do IV século d.C que se construíram as bases do mundo que lhe sucederia. Neste novo mundo iremos encontrar o gradual estabelecimento da sociedade feudal. Nesta serão vislumbradas a extrema valorização da terra, que será a fonte de todo o poder, e as relações de dependência humanas baseadas em laços de vassalagem.

Notas:

1. Ver: GUERRAS, Maria Sonsoles. **Romanismo, Germanismo e Cristianismo nos séculos V e VI**. Rio de Janeiro: IFCS, 1992.
2. ALFOLDY, Géza. **A História Social de Roma**. Lisboa: Presença, 1989.p.200.
3. Sobre a Anarquia Militar, cf.: RÉMONDON, Roger. **La crisis del Imperio Romano. De Marco Aurelio a Anastasio**. Barcelona: Labor, 1967. p. 27-41; ANDERSON, Perry. **Passagens da Antiguidade ao Feudalismo**. 3ª edição. São Paulo: Brasiliense, 1991. p. 79-81; MAZZARINO, Santo. **O Fim do Mundo Antigo**. São Paulo: Livraria Martins Fontes, 1991. p. 40-46; LOT, Ferdinand. **O Fim do Mundo Antigo e o Princípio da Idade Média**. Lisboa: Edições 70, 1985. p. 19-25; GAUDEMET, Jean. **Institutions de l'Antiquité**. Paris: Sirey, 1967. p. 661-663.
4. BROWN, Peter. **O Fim do Mundo Clássico. De Marco Aurélio à Maomé**. Lisboa: Verbo, 1972. p. 72.
5. Sobre Diocleciano e Constantino, cf.: RÉMONDON, Roger. Op. cit. p. 43-74; ANDERSON, Perry. Op. cit. p. 82-95; LOT, Ferdinand. Op. cit. p. 26-59; GAUDEMET, Jean. Op. cit. p. 665-669; BARROW, R. H. **Los Romanos**. México: Fondo de Cultura Económica, 1992. p. 174-179.
6. Cod. Theod. 5,17,1. Apud: RÉMONDON, Roger. Op. cit. p. 70.
7. Para tal, cf: ALFOLDY, Géza. Op. cit. p. 203-206; LEVTCHENKO, M.V. **Byzance. Des Origines a 1453**. Paris: Payot, 1949. p. 15; PIGANIOL, André. **L'Empire Chrétien. (325-395)**. Paris: Presses Universitaires de France, 1972. p. 381-402; BROWN, Peter. Op. cit. p. 41; GAUDEMET, Jean. Op. cit. p. 702.

8. Jean Gaudemet utiliza as seguintes palavras para as diferenças que separavam as categorias sociais: "Inégalité de la fortune, discrimination religieuse, statut des barbares". Op. cit. p. 703.
9. Anon, De reb. bell., 2,3. Apud: ALFOLDY, Géza. Op. cit. p. 203.
10. ALFOLDY, Géza. Op. cit. p. 203-204.
11. AMBROSIO, San. De los Deberes. I . Apud: SIERRA BRAVO, Restituto. **Doctrina Social y Económica de los Padres de la Iglesia.** Colección de Documentos y Textos. Madrid: COMPI, 1967.p. 693-705.
12. AUGUSTÍN, San. Sermones. 9, 17-20.Apud: SIERRA BRAVO, Restituto. Op. cit. p. 804- 812.
13. BASILIO, San. Homilia contra los ricos. Apud: SIERRA BRAVO, Restituto. Op. cit. p. 178-191.
14. JUAN CRISOSTOMO, San. Contra las malidecencias. Apud: SIERRA BRAVO, Restituto. Op. cit. p. 372-380.
15. Cf.: GAUDEMET, Jean. Op. cit. p. 703-707.
16. LEVTCHENKO, M.V. Op. cit. p. 20-21.
17. Cf.: GAUDEMET, Jean. Op. cit. p. 707-720.
18. LEVTCHENKO, M.V. Op. cit. p. 22.
19. GAUDEMET, Jean. Op. cit. p. 707.
20. Cod. Theod. XI ,24,1,2. Apud: LEVTCHENKO, M.V. Op. cit. p. 18.

Bibliografia

- ALDOLFY, Géza. **A História Social de Roma.** Lisboa: Presença, 1989.
- ANDERSON, Perry, **Passagem de Antiguidade do Feudalismo.** São Paulo: Brasiliense,1991.
- BARROW, R.H. **Los Romanos.** México: Fondo de Cultura Económica , 1992.
- BROWN, Peter.**O Fim do Mundo Clássico. De Marco Aurélio à Maomé.** Lisboa: verbo,1972.
- GAUDEMET, Jean. **Institutions de l'Antiquité.** Paris: Sirey, 1967.
- GUERRAS, Maria Sonsoles. **Romantismo, Germanismo e Cristianismo nos séculos V-VI.** Rio de Janeiro:IFCS., 1992.
- LEVTCHENKO, M.V. **Byzance. Des origines a 1453.** Paris: Payot, 1949.
- LOT, Ferdinand. **O Fim do Mundo Antigo e Princípio da Idade Média.** Lisboa; Edições 70, 1985.
- MAZZARINO, Santo. **O Fim do Mundo Antigo.** São Paulo: Livraria Martins Fontes, 1991.

PIGANIOL, André. **L'Empire Chrétien (325-395)**. Paris: Presses Universitaires de France, 1972.

RÉMONDON, Roger. **La crisis del Imperio Romano. De Marco Aurélio e Anastasio**. Barcelona: Labor, 1967.

SIERRA BRAVO, Restituto. **Doctrina Social y Económica de los Padres de la Iglesia**. Colección de Documentos y Textos. Madrid: COMPI, 1967.

Reflexões sobre o Equilíbrio Entre Romanismo e Germanismo nos Reinos “Bárbaros”

Leila Rodrigues Roedel - IFCS- UFRJ

As invasões germanas ocorreram no período do IV ao VI séculos e podem ser divididas em três etapas(1). Destas, à primeira costuma-se atribuir uma aura mais traumática, particularmente devido ao fato de que as estruturas imperiais ainda encontravam-se relativamente em funcionamento. A segunda e terceira, menos violentas, apenas reforçaram a desordem estabelecida no que fora o Império Romano do Ocidente. O assentamento dos vários povos e a organização dos reinos evidenciou uma série de particularismos locais e regionais, além de revelar o maior ou menor grau de romanização das áreas ocupadas e dos povos que no antigo Império penetraram.

A organização dos distintos reinos também revelou a força dos diferentes grupos, visto que alguns foram incorporados, como os burgúndios e suevos diante do poderio de outros, francos e visigodos, ou sucumbiram, como os vândalos, diante da reação imperial.

Os que sobreviveram às pressões iniciais, francos e visigodos são os casos mais expressivos, configuraram-se como elementos de destaque nas gêneses das nações futuras.

Objetivando realizar, conforme o título desta comunicação indica, algumas reflexões sobre o equilíbrio entre romanismo e germanismo nos reinos “bárbaros”, dividimos a exposição em duas partes centrais. Dessa forma, pretendemos, num primeiro momento, sublinhar a existência de características comuns aos vários reinos e a forte influência das estruturas romanas logo após a organização desses povos em antigo território do Império. Num segundo momento, abordando particularmente os dois reinos mais duradouros, franco e visigodo, desejamos destacar, na confluência da herança tardo-romana e do germanismo, as configurações distintas assumidas por cada um.

1. Reinos “Bárbaros”: Os Primeiros Momentos

Embora as especificidades sejam muitas, precisamos ressaltar que em maior ou menor grau para os mais ou menos romanizados, todos os reinos “bárbaros”, como defende o historiador Franz Maier(2), encontraram no início de sua organização, os mesmos problemas fundamentais. Tais problemas decorriam, principalmente, do choque com a ordem estatal e com as formas sociais de vida, cultura e religião do Império.

A herança romana forçou os germanos a saírem do seu mundo tribal para um modo de vida regulado pelo Estado. Ao entrarem no Império eram no essencial

federações de tribos relativamente organizados, logo, um confronto com o sistema político romano não foi possível evitar. Substituir completamente esse sistema era tarefa irrealizável, entre outros fatores, devido ao reduzido número dos germanos.

Sabemos que esse número não excedia a cinco por cento da população do antigo Império(3). Eram, portanto, uma minoria que cobria, com seus reinos, amplas áreas de populações romanizadas. A isso soma-se o fato de que vinham como senhores o que implicava, a princípio, no enfrentamento político com as altas camadas da sociedade romana e evidentemente maiores dificuldades no controle das regiões ocupadas.

Além das características, acima mencionadas, podemos ainda lembrar como elemento, de maneira geral, comum a todos os reinos, a existência por um longo período de uma estrutura estatal dualista. Isto é, germanos e latinos viviam segundo suas próprias leis e instituições. Os códigos germânicos, como a "lex sálica" dos francos; a lei de Etelberto dos saxões do reino Kent; a "lex burgundiorum" dos burgúndios, definiam situações particularmente para os germanos. Sendo apenas o código de Eurico, de meados do século V, objeto de discussão entre especialistas(4) que tendem a atribuir-lhe um princípio de territorialidade.

Esse caráter dualista da estrutura estatal foi incentivado e resultado das diferenças flagrantes entre germanos e romanizados, que com exceção do reino franco e dos reinos da Grã-Bretanha, também se manifestaram na oposição entre arianos e católicos. Assim, sendo a grande maioria dos germanos, arianos quando entraram no Império, a religião passou a assumir um forte elemento de distinção entre estes e a população romana.

Apesar desta distinção, presente praticamente em todos os reinos, o convívio entre germanos e romanos nunca demonstrou-se totalmente inviável. Mesmo nos momentos mais críticos dos assentamentos o fato dos germanos preservarem aspectos da estrutura administrativa romana, sendo inclusive frequente a manutenção dos antigos funcionários, indica que, ao menos com um segmento da sociedade, o relacionamento, após o primeiro impacto das invasões, nunca foi completamente hostil. Dessa forma, se em alguns reinos, como o vândalo, as dificuldades no relacionamento entre invasores e população local foram muitas nos primeiros anos, com o passar do tempo tenderam a ser minimizadas, não chegando, portanto, a representar empecilhos significativos para a manutenção de elementos da administração romana.

Além do âmbito administrativo, a herança romana, claramente, verificava-se do ponto de vista sócio-econômico. Ainda que, segundo Paulo Orosio, cronista do V século, uma parcela da sociedade romana tivesse recebido os germanos com uma expectativa de libertação em relação, por exemplo, ao peso da fiscalidade

romana(5), logo a consolidação dos reinos evidenciou a permanência de uma organização da sociedade nos mesmos moldes que a anterior. Assim, os “humiliores” permaneceram como tal, da mesma forma que os “possessores”.

Vale ressaltar que a existência em todos os reinos de uma elite privilegiada de origem romana, em parte pode ser justificada pelo fato de que, segundo especialistas como Walter Goffart(6), as expropriações de terras no momento da chegada dos invasores, não atingiram senão uma minoria, especialmente em reinos como o franco e o ostrogodo, nos quais grande parte das terras ocupadas pertenciam ao Estado Romano.

A manutenção dos meios de exploração da terra também é fato. Na verdade, o historiador Franz Maier, já citado, lembra que os germanos se sentiam muito mais confortáveis com o sistema de latifúndios tardo-romano, o que se aproximava mais da sua mentalidade, do que com qualquer sistema baseado no cálculo da rentabilidade(7). Logo, não tardou até que os antigos “possessores” se identificassem com os novos, especialmente porque estes últimos, não apenas procuravam imitar os primeiros nas formas de exploração da terra, mas também em sua maneira de viver(8).

2. Reino Franco e Reino Visigodo: Um Novo Equilíbrio

Embora o elemento romano tenha permanecido presente em toda a trajetória dos reinos franco e visigodo, aos poucos nos dois reinos, o equilíbrio entre estes elementos e os germânicos assumiram combinações distintas.

Especialmente após a conversão de Clóvis, para os francos, e a transformação da Península Ibérica em núcleo do reino, para os visigodos, produz-se uma diferenciação maior entre as características desses reinos. Enquanto a herança tardo-romana cresce entre os últimos, no reino franco os elementos germânicos se impõem mais enfaticamente.

Inegavelmente tal configuração relaciona-se com o nível de romanização desses povos. Assim, se por um lado os visigodos já eram romanizados, antes mesmo, do assentamento e constituição do reino; os francos, embora tenham evitado com a conversão alguns atritos, negavelmente pouco conheciam da herança romana. Reforçando essas tendências, os primeiros se estabeleceram em área extremamente romanizada, enquanto os segundos, organizaram-se em um território de dupla caracterização, ou seja, enquanto as áreas mais meridionais podiam ser identificadas como romanizadas, as mais setentrionais estavam muito longe disso.

Dessa forma, com o passar dos anos, algumas características se consolidam evidenciando claramente uma maior romanização ou uma maior germanização. Verificamos, por exemplo, que o “regnum”, para os francos era uma espécie de propriedade privada e não uma instituição pública como entre os visigodos. Como

consequência a sucessão era realizada entre os primeiros mediante a divisão do reino, ou seja, conforme uma concepção personalista deste. Já não ocorria o mesmo com os visigodos, embora não tenham sido pouco frequentes as divergências em momentos de sucessão, o reino jamais se fragmentou.

Ainda que no Direito a "lex Sállica" dos francos tenha recebido contribuições do Direito Romano, o Wergeld não deixou de vigorar. Enquanto que os códigos visigóticos, segundo D'Ors e Garcia Gallo eram, como o romano, de princípio territorial desde o reino de Tolouse(9).

A religiosidade franca, especialmente no período merovingio, coberta de um verniz católico, proporcionou à Igreja um árduo trabalho de catequese. Ali precisou lutar durante muito tempo contra os restos dos cultos pagãos, não tendo, inclusive, conseguido extirpar totalmente o uso de amuletos e as muitas lendas sobre espíritos e demônios(10). Já entre os visigodos, apesar de terem permanecido até 589 na fé ariana, o alto grau de cristianização da região e também a existência de uma sólida organização da Igreja na Península(11), resultaram em um esforço de catequese bem menos laborioso que entre os francos.

A utilização da unção régia ainda que tenha estado presente nos dois reinos(12), pela sua aparição primeiramente entre os visigodos, demonstra de certa forma uma identidade maior entre as autoridades políticas e eclesiásticas no reino visigodo. Tal aspecto pode, por uma lado, ser associado ao considerável nível de organização da Igreja na região, e por outro, ao grau de romanização dos visigodos, o que teria facilitado por parte destes a incorporação da nova forma de legitimação do monarca, desenvolvida pela Igreja.

Entre os francos a legitimação do monarca permaneceu baseada na tradição germânica, mesmo quando entre os visigodos a unção régia já havia sido adotada há mais de um século. Em outras palavras, o prestígio militar e a associação do monarca a uma linhagem sagrada determinou até 750 a escolha dos reis entre os francos. A aceitação de um diferente instrumento de legitimação só foi adotado, portanto, no momento em que a dinastia carolíngia atuava no sentido de suplantar a merovingia(13).

Considerações Finais

Apesar das especificidades de cada reino organizado no antigo território do Império Romano, a presença de elementos comuns a todos, especialmente nos primeiros anos após o assentamento, apresenta-se como um dos elementos mais característicos da história desses povos no século V.

O equilíbrio de forças entre os elementos germânicos e romanos no interior de cada reino forneceu certamente as bases para que as especificidades, acima mencionadas, fossem forjadas. A observação dos reinos visigodo e franco permitem-nos evidenciar a concretização, no caso do primeiro, de um reino onde o elemento romano veio predominar e, no segundo de um reino no qual foi o elemento germano o mais exarcebado.

Vale ressaltar, entretanto, que até um determinado nível, a romanização de ambos os reinos é flagrante, fato verificado não só pela rápida fusão com as populações locais, pela manutenção das estruturas administrativas, pela adoção do latim, denunciado, inclusive, na redação dos códigos de lei, ou mesmo pela cristianização.

Entretanto, tal reconhecimento não invalida a certeza, já indicada anteriormente, de que o reino franco, embora romanizado, configurou-se como um dos mais germânicos dos reinos estabelecidos no Ocidente, enquanto que os visigodos, certamente organizaram o mais romanizado dos reinos "bárbaros".

Notas:

1. MUSSET, Lucien. **Las Invasiones. Las Oleadas Germánicas**. Barcelona: Labor, 1982. p.29.
2. MAIER, Franz. **Las Transformaciones del Mundo Mediterráneo. (Siglos III-VIII)**. Madrid: Siglo XXI, 1989. p. 198.
3. MITRE, Emilio. **Los Germanos y las Grandes Invasiones**. Bilbao: Moretón, 1968. p.143.
4. A D'ORS. La Territorialidad do Derecho de los Visigodos. **Estudios Visigóticos**. Roma-Madrid, n.1, 1956 e GARCIA GALLO. Para una crítica de conjunto da tese de Garcia Gallo. Coimbra, **Estudios de Direito Visigótico**, 1948.
5. OROSIO, Paulo. **Historias**. Edic. Eustaquio Sánchez Salor. Madrid: Gredos, 1982. V. 2. (Col.: Biblioteca Clásica Gredos, 54). VII,41,7.
6. GOFFART, Walter. **Barbarians and Romans. The Techniques os Accomodation**. New Jersey: Princeton University, 1980. p. 58.
7. MAIER, F. o. cit., p. 199.
8. FEDOU, René. **El Estado en la Edad Media**. Madrid: Edaf, 1977. p. 33.
9. Ver nota 4.
10. ORONZO, Giordono. **Religiosidad Popular en la Alta Edad Media**. Madrid: Gredos, 1983. p.149;161-163. Ver também os sermões de Cesáreo de Arles na mesma obra, p.274-277.
11. ORLANDIS, Jose. **Historia del Reino Visigodo Español**. Madrid: Rialp, 1988. p. 291-338.

12. BARBERO DE AGUILERA, Abilio. **La Sociedad Visigoda y su Entorno Histórico**. Madrid: Siglo XXI, 1992. p.56-77.
13. PAUL, Jacques. **La Iglesia y la Cultura en Occidente. (Siglos IX-XII)**. Barcelona: Labor, 1988. p. 7-9.

Bibliografía

Fonte Primária:

OROSIO, Paulo. **Historias**. Edic. Eustaquio Sánchez Salor. Madrid: Gredos, 1982. V. 2. (Col.: Biblioteca Clásica Gredos, 54).

Obras Específicas:

A D'ORS. La Territorialidad do Derecho de los Visigodos. **Estudios Visigóticos**. Roma-Madrid, n.1, 1956.

BARBERO DE AGUILERA, Abilio. **La Sociedad Visigoda y su Entorno Histórico**. Madrid: Siglo XXI, 1992.

FEDOU, René. **El Estado en la Edad Media**. Madrid: Edaf, 1977.

GARCIA GALLO. Para una crítica de conjunto da tese de Garcia Gallo. Coimbra, **Estudios de Direito Visigótico**, 1948.

GARCIA MORENO, L. et SAYAS ABENGOCHEA, Juan José. **Romanismo y Germanismo el Despertar de los Pueblos Hispánicos. (Siglos IV-X)**. Barcelona: Labor, 1990.

GOFFART, Walter. **Barbarians and Romans. The Techniques os Accomodation**. New Jersey: Princeton University, 1980.

MAIER, Franz. **Las Transformaciones del Mundo Mediterráneo. (Siglos III-VIII)**. Madrid: Siglo XXI, 1989.

MITRE, Emilio. **Los Germanos y las Grandes Invasiones**. Bilbao: Moretón, 1968.

MUSSET, Lucien. **Las Invasiones. Las Oleadas Germánicas**. Barcelona: Labor, 1982.

ORLANDIS, Jose. **Historia del Reino Visigodo Español**. Madrid: Rialp, 1988.

ORONZO, Giordono. **Religiosidad Popular en la Alta Edad Media**. Madrid: Gredos, 1983.

PAUL, Jacques. **La Iglesia y la Cultura en Occidente. (Siglos IX-XII)**. Barcelona: Labor, 1988.

A Conversão da Aristocracia de Roma: Uma Proposta de Análise

Marcus Silva da Cruz - UFES

A problemática da cristianização da aristocracia de Roma tem sido objeto de um longo debate entre os estudiosos no intuito de desvelar os principais mecanismos explicativos acerca deste processo.

A abordagem historiográfica do processo de cristianização da aristocracia de Roma tem privilegiado dois enfoques principais. Por um lado, o problema é compreendido através de sua ligação com a conversão dos imperadores. Por outro, como o resultado da atuação de mecanismos estatais para a imposição da religião cristã. Em síntese a perspectiva de análise prioriza a existência de uma política estatal de cunho religioso.

Podemos citar como exemplos desta abordagem a clássica "*Histoire de l'Eglise*" de Augustin Fliche e Victor Martin (1934), ou ainda os estudos de Gustave Bardy (1947) "*L'Eglise et les derniers romains*" e de Pierre de Labriolle (1948) "*La reaction paienne*".

Na década de 40 McGeachy (1942), aprofundando as idéias de Malunowicz, propõe uma nova vertente explicativa para compreender o processo de cristianização da aristocracia de Roma. Para o autor a resistência da nobreza romana devia ser entendida como uma forma de manutenção de sua posição e prestígio social.

Em outras palavras a perspectiva proposta por McGeachy encontra-se vinculada a primeira hipótese analisada, isto é, a conversão da aristocracia de Roma é um problema de ordem político, ou mais especificamente, estamos diante de um conflito de autoridade. De um lado, o poder público, estatal, imperial, cristão, de outro um poder privado pagão.

Evidentemente que esta linha interpretativa coloca sua ênfase nos momentos de crise das relações entre a aristocracia romana pagã e o poder imperial cristão. Como por exemplo, em 382 quando da remoção do Altar da Vitória e do fim das subvenções aos cultos pagãos por Graciano.

No entanto, a grande dificuldade desta hipótese é explicar a continuidade do prestígio social, moral e intelectual da aristocracia pagã, prestígio esse que desaparece após esses embates religiosos e mantém-se até mesmo após a chegada dos germanos. (MATTHEWS,1975:287)

Peter Brown (1961), em artigo publicado no *Journal of Roman Studies*, afirma que estas propostas de abordagem do processo de cristianização da aristocracia de Roma, não conseguem compreender e explicar o fenômeno, pois os

imperadores cristãos nunca possuíram uma autoridade capaz de impor uma transformação de tal ordem.

Segundo este autor, ainda, a perspectiva de análise da conversão da aristocracia deve privilegiar os elementos e os mecanismos de difusão da doutrina no seio deste grupo social. E é dentro desta abordagem que orientamos este artigo.

No entanto, nossa perspectiva de análise apresenta elementos originais, isto é, perceber e compreender a questão da conversão da aristocracia de Roma através da construção de um discurso evangelizador que une, amalgama a tradição cultural e os valores romanos com a doutrina cristã. Fusão essa evidenciada na cristianização das tradicionais virtudes romanas.

O primeiro elemento que devemos considerar ao buscarmos definir e analisar o processo de cristianização do mundo tardo antigo romano, e essencialmente a conversão da aristocracia de Roma, é compreender e explicar o surgimento, a partir do III século, de uma nova religiosidade. (MARROU, 1980:45)

O período que estende-se do III ao V século é marcado por profundas e aceleradas transformações no âmbito mediterrâneo. Observa-se a progressiva substituição das estruturas sociais, políticas e mentais clássicas, por outras que resistimos a chamar de medievais. (TEJA, 1989:81)

Dentre essas transformações uma reveste-se de especial relevância, aquela ocorrida no seio da religiosidade, isto é, o surgimento de uma nova sensibilidade religiosa, uma concepção do sagrado e da relação dos homens com a divindade. (BROWN, 1985)

É o momento em que a idéia de Deus único (BRAUDEL, 1988:85) e da salvação (MARROU, 1980:51) tornam-se hegemônicas na bacia do mar Mediterrâneo (MARROU, 1980:46). A partir de então os problemas e as questões referentes a religião assumem um papel primordial na vida dos homens do mundo tardo romano, como demonstra esta passagem de Gregório de Nissa, acerca de Constantinopla:

"A cidade está cheia de gente, que dizem coisas inteligíveis e incompreensíveis pelas ruas, mercados, praças e cruzamentos. Quando vou a tenda e pergunto quanto tenho que pagar, me respondem com um discurso sobre o Filho engendrado ou não do Pai. Quando pergunto numa padaria pelo preço do pão, me responde o padeiro que, sem lugar a dúvidas o Pai é maior que o Filho. Quando pergunto nas termas se posso tomar um banho tenta demonstrar-me o banhador que com toda a certeza o Filho surgiu do nada." (GREGÓRIO DE NISSA apud MAIER, 1979:45-46)

Em suma, consideramos o fenômeno religioso e dentro deste, o papel predominante e hegemônico desempenhado pelo cristianismo, como um dos elementos fundamentais para a análise e compreensão deste período histórico.

O triunfo do cristianismo que ao longo do IV século assume a condição de religião dominante da sociedade tardo antiga, tanto numérica quanto culturalmente, deve ser analisado como uma das manifestações, ainda que a mais espetacular e importante, da nova religiosidade que caracteriza o ambiente religioso e mental do Baixo Império.

No momento que estamos abordando, o cristianismo difundiu-se por todos os grupos da sociedade tardo antiga, assim como por toda a extensão do Império Romano. O ápice deste fenômeno ocorre em 382 quando o imperador Teodósio, no Édito de Tessalônica, reconhece a religião cristã como a religião oficial do Império. (GUERRAS, 1992:156)

O processo de cristianização do mundo mediterrâneo no IV século apresenta alguns sinais significativos, que demonstram a pujança e a força deste fenômeno.

Em primeiro lugar a estrutura eclesiástica, através da expressiva expansão do número de bispados, implanta-se profunda e definitivamente em todas as províncias do Império. É interessante observar que até o IV século, importantes cidades do Norte da Itália, Sicília, Hispania e Ilyricum não possuem bispados, e estes surgem exatamente neste momento, no bojo da cristianização do mundo tardo romano. (ESTRADA, 1987:28)

Por outro lado, o aparecimento de um grupo de intelectuais cristãos, isto não significa que anteriormente, nos séculos II e III, não houvessem cristãos cultos, mas é no IV século que esses intelectuais se multiplicam, constituindo um grupo que apesar de matizes internos diferenciados, possui unidade e coesão frente a intelectualidade pagã. É importante ressaltar ainda, que muitos dos intelectuais cristãos advinham de regiões de pouca tradição cultural no âmbito romano, como o caso da Capadócia, na Ásia Menor, demonstrando a disseminação do processo de cristianização. (LABRIOLLE, 1947:495)

No entanto, não devemos nos iludir e pensarmos que a cristianização da sociedade tardo romana é um processo que não encontra nem enfrenta resistências. Dois grupos, bastante distintos e por motivações completamente diferentes, lutam, ao longo do IV século, contra a progressiva hegemonia cristã e pela manutenção da religião pagã tradicional.

O primeiro destes grupos são os camponeses, que com raras exceções regionais, o Egito ou o Norte da África, permanecem pagãos e resistem tenazmente ao avanço cristão, até ao ponto do latim medieval modificar o sentido do termo "*pagus*", que primordialmente designava o camponês, passando a significar o que

hoje entendemos por pagão, isto é, associado o homem do campo ao paganismo. (MOMIGLIANO, 1989:41)

As motivações desta resistência são, sem dúvida complexas, mas dois elementos nos apresentam relevantes:

1. O tradicionalismo e o conservadorismo camponês, que em todas as épocas e em qualquer lugar resistem a mudança e apegam-se ferrenhamente a transformação do seu modo de vida.
2. O fato do cristianismo ser uma religião predominantemente urbana, portanto pouco presente no campo, situação apenas modificada com a atuação dos movimentos ascético-monásticos, que por seus ideais introduzem a Igreja no âmbito rural.

O segundo grupo resistente ao processo de cristianização é a aristocracia, ou melhor uma parte dela, e é exatamente sobre esta parcela da sociedade tardo romana que nos deteremos neste artigo. (LABRIOLLE, 1948:124)

Antes de prosseguirmos é necessário definirmos de maneira mais clara o que estamos denominando de aristocracia de Roma, isto é, um grupo de famílias senatoriais da cidade de Roma, cujas as origens remontam, muitas vezes, à época republicana. (CHASTAGNOL, 1992)

É um grupo que ao longo do IV século mantém intacto seu prestígio moral, encarnando o "*mos maiorum*" a idéia de Roma e da civilização universal, proclamando-se a herdeira e guardiã da herança cultural romano-helenística. (PASCHOUD, 1967:71-72)

As referências de Símaco, em suas cartas, acerca da aristocracia de Roma, mostram claramente como os membros deste grupo social consideravam a si mesmo: "*A melhor parte do gênero humano. Um sangue nobre que se reconhece sempre. Os homens mais nobres do gênero humano*". (SÍMACO. Ep I, 52)

O nosso problema é entender a cristianização deste grupo social que constituiu-se em um dos últimos bastões do paganismo.

Evidentemente o cristianismo deparou-se com diversos obstáculos e dificuldades para estabelecer-se junto a aristocracia de Roma, principalmente resistências oriundas de sua formação intelectual realizada nos moldes da cultura romana-helenística.

Portanto, no processo de cristianização da aristocracia romana, era necessário um esforço para fundir, amalgamar a herança romano-helenística e a doutrina cristã. E é preciso lembrar que o cristianismo em seus primórdios, até pelo menos o III século, possui uma certa intransigência que considera a cultura pagã como algo pecaminoso e perigoso, basta citarmos Tertuliano: "*O que há de comum entre Jerusalém e Babilônia, entre a Igreja e Roma*". (TERTULIANO. II,5)

É importante ressaltar que é exatamente no IV século que as relações entre o cristianismo e a tradição cultural romano-helenística colocam-se em novos termos, nos quais a doutrina cristã busca assimilar a herança pagã, e esta mudança é fundamental para analisarmos a cristianização da aristocracia de Roma. (JAEGER, 1965:117)

Outro obstáculo enfrentado pelo cristianismo junto a nobreza da cidade eterna é de caráter lingüístico, isto é, o texto bíblico e as obras cristãs estão em um latim "bárbaro", numa sociedade que valoriza imensamente a forma verbal, assim como a retórica, a arte de bem falar, como definiu Quintiliano.

Em suma, num ambiente mental, no qual a educação superior era constituída essencialmente pela retórica, onde o orador era o ideal do homem culto, a rusticidade e simplicidade lingüística cristã torna-se um formidável obstáculo para a aceitação da nova fé. (MARROU, 1975:436)

É sintomático que seja no IV século, por alguém intimamente ligado a aristocracia de Roma e a pedido do bispo desta cidade, que Jerônimo realize uma tradução do texto bíblico, a chamada Vulgata, cujo um dos pressupostos primordiais é o respeito às regras do latim culto e à busca da elegância estilística. Em outras palavras a versão jeronimiana da Bíblia foi realizada dentro dos parâmetros do latim utilizado pela nobreza romana, o que nos apresenta como outro elemento fucral para a nossa problemática. (GRIBOMONT, 1960:54)

Apesar destes obstáculos podemos afirmar que ao longo do IV século a aristocracia de Roma se cristianiza, isto porém, não significa a extinção do paganismo, pois este permanece até o final deste século arraigado em um núcleo de resistência, de grande importância socio-política que apoia em 392 o usurpador Eugênio, e que anteriormente havia se mobilizado (382) em torno da questão do Altar da Vitória. (PASCHOUD, 1967:76-77)

Em suma a cristianização da aristocracia de Roma é uma problemática de extrema complexidade, na qual existem inúmeras questões ainda sem resposta.

No estudo destas questões é necessário recorreremos a toda e qualquer espécie de documentação capaz de auxiliar-nos nesta investigação.

Dentre esta documentação um autor reveste-se de especial relevância, qual seja, Jerônimo. Sua importância não reside somente no fato deste pensador cristão ter realizado seus estudos em Roma, e por conseguinte ter uma formação intelectual nos moldes e parâmetros da herança cultural romano-helenística, e portanto capaz de realizar a fusão desta tradição com a mensagem cristã. (PEÑA BERCEDO, 1957:11)

Jerônimo também conviveu, durante sua estada em Roma como secretário do bispo da cidade eterna, com a mais alta aristocracia romana, representada pelo "Círculo do Aventino". (VIZMANOS, 1949:535)

No entanto a importância de Jerônimo encontra-se fundamentalmente em suas cartas, na medida em que elas são dirigidas em um grande número a membros da aristocracia de Roma e principalmente porque as epístolas possuem o intuito de despertar, incentivar e manter a fé cristã junto a este grupo social.

Devido a esses motivos, portanto, que o epistolário jeronimiano constitui-se como uma fonte privilegiada para o estudo do processo de cristianização da aristocracia de Roma.

O fenômeno da conversão da nobreza romana é sem lugar a dúvidas um processo multifacetado, que exige uma resposta que compreenda e explique sua complexidade.

A nossa resposta para a questão, que não pretende esgotar o problema, é que o processo de cristianização da aristocracia romana deve ser entendida em primeiro lugar como uma manifestação da nova religiosidade da Antigüidade Tardia. Em segundo lugar através da construção de um discurso, no qual os elementos da herança cultural e os valores estivessem unidos a doutrina cristã, em outros termos a elaboração de um discurso romano-cristão, que desvela o surgimento de uma cultura romana-cristã.

Bibliografia:

Fontes primárias.

JERÔNIMO. **Carta de San Jeronimo**. Madrid: BAC, 1962.

SIMMACHI. **Opera. Monumenta Germaniae Historica. Auctores Antiquissimi**. Berlin: [s.n.], 1883. v. VI.

TERTULIANO. **De Praescriptionibus Haereticorum. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum**. Leipzig: Kohlhammn, s/d.

Bibliografia Geral.

BARDY, G. **L'Eglise et les derniers romains**. Paris: Robert Laffont, 1948.

BRAUDEL, F. **Os homens e a herança no Mediterrâneo**. São Paulo: Martins Fontes, 1988.

BROWN, P. Aspects of christianization of the roman aristocracy. **IN Journal of Roman Studies**. n° 51, 1961. p.1-11.

BROWN, P. **La société et le sacré dans la antiquité tardive**. Paris: Seuil, 1985.

CHASTAGNOL, A. **Le senat romain a l'époque imperiale**. Paris: Les Belles Lettres, 1992.

- ESTRADA, J.A. El episcopado en alto medievo. IN **Estudios Eclesiasticos**. n° 240. Madrid: BAC, 1987.
- FLICHE, A e MARTIN, V. **Histoire de l'Eglise**. Paris: Bloud et Gay, 1934. v. III.
- GRIBOMONT, C. L'Eglise et les versions bibliques. IN **Maison Dieu**. n°62, 1960. p.41-68.
- GUERRAS, M.S. O imperador Teodósio e a cristianização do Império. IN **Clássica**. Suplemento n° 1, 1992. p.155-160.
- JAEGER, W. **Cristianismo primitivo y paideia griega**. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1965.
- LABRIOLLE, P. **Histoire de la littérature chrétienne**. Paris: Les Belles Lettres, 1947.
- _____. **La reation païenne**. Paris: L'artisan du livre, 1948.
- MAIER, F. G. **Las transformaciones del mundo mediterraneo**. Siblos III-VIII. Madrid: Siglo XXI, 1972.
- MARROU, H. I. **Decadencia romana o antigüedad tardia**. Madrid: Rialp, 1980.
- MATTHEWS, J. **Western aristocracies and imperial court**. Oxford: Clarendon Press, 1975.
- McGEACHY, J. A. **Quintus Aurelius Symmachus and senatorial aristocracy of the west**. Chicago: Chicago University Press, 1942.
- MOMIGLIANO, A. **El conflicto entre el paganismo y el cristianismo en el siglo IV**. Madrid: Alianza, 1989.
- PEÑA BERCEDO, J. **Actuacion de san Jeronimo en la conciliacion de las culturas pagana y cristiana**. Burgos: Seminario Metropolitano de Burgos, 1957.
- PASCHOUD, F. **Roma Æterna**. Neuchâtel: Institut Suisse de Rome, 1967.
- TEJA, R. Monacato e historia social: los orígenes del monacato y la sociedad de Bajo Imperio Romano. IN HIDALGO DE LA VEGA, M. J. (ed). **La historia en el contexto de las ciencias humanas y sociales**. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1989. p.81-96.
- VIZMANOS, F. **Las virgenes cristianas de la iglesia primitiva**. Madrid: BAC, 1949.

Historia Gothorum. As concepções do poder monárquico em Isidoro de Sevilha

Renata Rozental - IFCS - UFRJ

Este ensaio toma como instrumental analítico a obra do bispo visigodo Isidoro de Sevilha, *Historia dos Godos*. Busca-se, por meio desta, analisar a formulação de um poder, cujo discurso se sustentaria ao longo de toda a vigência da Espanha visigótica católica.

Isidoro de Sevilha elabora uma concepção político-religiosa, de caráter utópico, no intuito de legitimar o poder monárquico visigodo. Quais os fatores que levaram este bispo à necessidade de tal construção? Muitas respostas poderão ser sugeridas, e a imensa historiografia dedicada a Isidoro de Sevilha procura desvelá-las.

A *Historia dos Godos* representa, no bojo da produção teológica, historiográfica e literária de Isidoro de Sevilha, apenas uma das peças pertencentes a um imenso repertório concernente a elaboração do imaginário monárquico. É a partir de tal afirmação, que já se torna possível determinar um elemento, principal talvez, para a explicação da sua obra: Isidoro de Sevilha é pura expressão de uma nova realidade: a da Espanha visigótica do VII séc. Ou seja, um novo homem para uma nova era - a era da idealização da unidade religiosa, levada a cabo por uma monarquia católica.

A nitidez das transformações estruturais do contexto é pujante - Roma, não mais eterna, difundira sua grandeza, antes universal, ao âmago particular das monarquias germânicas. Os chamados "nacionalismos" encontram seus campos de estruturação, tornando o poder algo consumado e delimitado à esfera local. Sob a égide de um Cristianismo que ainda intenta atingir a universalidade, as monarquias constroem suas nações. A Espanha visigótica, perpassando tal trajetória, é exemplo ímpar de uma "nação" constituída a partir de um argumento - que conjuga o pensamento eclesiástico e o legado político da Antiguidade clássica¹ - em que a personalidade de Isidoro de Sevilha toma frente, como idealizadora de uma identidade. O VII século é, na Península Ibérica, a Era Isidoriana.²

¹A título de esclarecimento, eis alguns dos muitos exemplos que, apesar das releituras que sofreram, ao estudarmos *Historia Gothorum* poderão ser identificados: Fundamentos "cristianizados" de Platão, como por exemplo, de que só se apreende Deus - que é perfeito demais - quando há revelação, através do logus. E ainda, o aristotelismo, utilizado para se ratificar a imperfeição do homem, por seu afastamento de Deus. Outras noções tais como: "não há poder que não tenha sido enviado por Deus" (Orígenes), ou ainda, o Ocidente como epicentro político, econômico, religioso frente à Bizâncio (Juan de Bilacro), e também, o privilegiamento, na historiografia, dos "grandes feitos e grandes heróis" (Hidácio). Cf. GARCIA-PELAYO, M. "La lucha de 'fidelidades' " e "El Imperio Cristiano". in: **Los Mitos Políticos**. Madrid: Alianza, 1981. p.172-85.

²DIAZ y DIAZ, M. C. **De Isidoro al Siglo XI**. Barcelona: Albir, 1976. p.35-41.

Numa sociedade em que se tem o bispo como figura provedora, como liderança administrativa, é possível medir o grau de difusão e absorção de seu discurso. Isidoro de Sevilha representa autoridade e, reconhecido como tal, traça, no seio de seus escritos, os elementos que, ao seu ver, constituiriam uma "verdadeira nação": A terra, a fé católica e o Rei.

Buscando a ratificação de seu arquétipo político, Isidoro finda por conceber um conhecimento, cujo sentido se faz na salvaguarda dos saberes herdados dos antigos, resultando por permear de erudição, o saber de seu tempo. Erudição esta, cujo fundamental intuito é difundir e instruir. E através das escolas episcopais, torna-se possível a prática de um projeto de ensino. Conciliando ideais humanísticos, com base na instrução das Sete Artes Liberais³, Isidoro de Sevilha exterioriza seus dotes magisteriais, ao preparar os iniciados à vida pastoral.

Além de sua formação clássica, o bispo de Sevilha é indivíduo com ampla noção da realidade, e a reflete em suas obras: "Etimologias", "Diferenças" e "Alegorias" são apenas alguns exemplos de como busca a plena compreensão das coisas do mundo, para então, calcar seus significados. Enfim, ao incursionar por inúmeros campos do conhecimento de sua época, tais como: técnica, teologia, gramática, e política, Isidoro corrobora a grandiosidade de suas construções.

Isidoro de Sevilha abre História dos Godos com "Louvor de Espanha"⁴, texto de caráter apologético, que bem demonstra um orgulho ao sacralizar seu Reino. Aos moldes da Escatologia, busca a "salvação nacional". Aos moldes do agostinianismo político, adota a razão como categoria de compreensão da fé, e defende a conciliação da ordem política à ordem religiosa, católica.

Sua obra é produzida nos moldes de construção de uma "História nacional". Neste sentido, Isidoro de Sevilha afirma a superioridade de Gothia frente a Romania. Ou seja, o orgulho da vitória frente ao "grande Império" é, na obra, calcado a partir de duas posições básicas:

- A da Superioridade Política: quebra-se, pois, o universalismo de Roma. O Império Bizantino, já não condiz com o espírito romano que é remanescente em Gothia - o espírito de um grande Império, de "senhora das nações", é perpassado assim, ao Bispo de Sevilha, sob a forma de uma cultura. Com isso, História dos Godos exime-se de quaisquer compromissos, sejam políticos, sejam religiosos, em relação a Bizâncio.

³As Sete Artes Liberais se constituem pelo Trivium - Gramática, Retórica, Dialética, e pelo Quadrivium - Astronomia, Música, Aritmética e Geometria. Seriam estes os conhecimentos básicos exigidos, para a formação intelectual do clérigo medieval.

⁴*De Laude Spaniae* .in: ISIDORO DE SEVILHA. **Historia de los Godos, Vandalos y Suevos de ...** Estudio, Edicion Critica y Traduccion de Cristóbal Alonso Rodriguez. Leon: Centro de Estudios e Investigacion "San Isidoro", 1975. p.169-171.

Segundo Isidoro, esta, não é vista como "A Grande Roma", mas sim como uma nação inimiga.

- A da Superioridade Histórica: pois assim, do mesmo modo como Paulo Orosio⁵ determina a História de Roma como sagrada, Isidoro o faz com os Godos. Concedendo-na historicidade, categoriza Gothia como um povo, e finalmente, como um Reino. Com História dos Godos, o bispo de Sevilha, ressalta a necessidade de um caminho que conduza sua "nação" à construção de uma memória-histórica, conferindo-lhe uma alteridade, até então inexistente.

A obra, de um modo geral, vem concatenar argumentações várias que possam convenientemente comprovar a necessidade da figura do Rei como sinônima de ordem. A monarquia, neste sentido, é elemento articulador da administração e das instituições do Reino. E para que este rei simbolize ordem, é necessário, circunstancialmente, comprovar sua legitimidade. Esta doutrina isidoriana, entretanto, não encontra, na realidade histórica da monarquia visigoda, campo de aplicação, e em História dos Godos, Isidoro bem conscientiza-se de tal impossibilidade. Pois, a própria História das sucessões monárquicas de sua "nação" é marcada por uma série de "ilegitimidades": usurpações e assassinatos, são elementos comuns aos círculos do poder.

Como a obra explicaria, portanto, a ascensão de reis, que de acordo com a teoria isidoriana da legitimidade, seriam inteiramente ilegítimos?

É em Orígenes e Santo Agostinho que Isidoro busca solucionar tal paradigma. O bispo torna o poder algo supra-histórico, incorruptível e infalível. No entanto, os homens que o ocupam, não possuem tamanha "perfeição", ou seja, o poder é em si sagrado, mas não o é, o indivíduo que o possui. A glória do Rei, segundo Isidoro, seria alcançada somente ao momento em que se auferisse o "bem comum", ou seja, a definitiva concatenação das duas instâncias cruciais do poder: A Política e a Religião.

Neste sentido, no intuito de direcionar o poder monárquico às vias do bom caminho espiritual, todos os fatores passíveis de observação no universo, se tornam desígnios do destino, e sinais da providência divina: estrelas, cometas, castigos, milagres, vitórias ou derrotas em batalhas, todos, sob a ótica de Isidoro, são imagens simbólicas da eterna provação a que o Reino estaria submetido. A História se constitui em lição para os maus e glória para os bons. Glória que se ratifica em seu maior grau ao momento da guerra: História dos Godos corrobora a guerra como elemento de sustentação do poder - e a cooperação com as finalidades

⁵Cf. "Las Historias de Isidoro de Sevilla en el marco de la historiografía altomedieval. Su carácter de historia nacional" Idem. p.15-16.

eclesiásticas, trariam, indubitavelmente, a segurança e a vitória à "nação", bem como, a soberania ao monarca que a dirige.

Deste modo, Isidoro não questiona, a posição dos Reis Visigodos⁶, fossem estes usurpadores, assassinos ou arianos. O castigo providencial viria ao exato momento histórico para elevar o monarca espiritualmente, ou, definitivamente derrubá-lo. Caso seja renegada ou profanada a fé, o monarca invalida todas as suas glórias.

Um exemplo prático pode ser destacado na obra, ao instante em que se narra a queda do Monarca Teudis (531-548)⁷. Isidoro atesta eloqüentemente que, por haver profanado a fé católica, este monarca atraiu para si um trágico destino: foi assassinado por membros de sua aristocracia. E ainda, a respeito de Agila (549-554)⁸, que por ter igualmente desprezado o catolicismo, e por haver desviado o Reino dos caminhos do bem, foi castigado pelos santos, perdendo seu filho e todo o tesouro real. Estas narrativas fazem constatar, o estreito vínculo estabelecido, em História dos Godos, entre sacralidade e temporalidade. Ou melhor, o destino manifesta-se, enveredando a existência a apenas duas saídas: "o castigo do fogo eterno", ou "o triunfo do bem com o Reino dos Céus".

Um outro aspecto interessante, a ser ressaltado na obra é a defesa da unicidade do poder no alcance da perfeição. Diz Isidoro: "(...) *ningún poder admite otro compartido* (...) "⁹. É, ao condenar a diarquia proposta por Liuva (568-573) ao seu irmão Leovigildo, que se postula, a exemplo da teologia política romana, a não complacência entre monoteísmo e poliarquia. A monarquia representa, sob a ótica do imaginário isidoriano, o único sistema de poder adequado ao Cristianismo católico.

Mais um elemento legitimador do poder monárquico é consagrado através dos signos régios. Aos moldes de Roma e Bizâncio, Isidoro de Sevilha vê, nas insignias régias, a expressão materializada do poder: Leovigildo e a vestidura real, Recaredo e a Coroa¹⁰, Suinthila e o cetro, são apenas alguns dos exemplos associativos entre

⁶Cf. "El Capitulo de Suinthila y sus problemas" Idem. p. 50-57.

⁷ Idem. p.243-245. Parág - 42,43.

⁸Idem. p.247-249 Parág - 45,46.

⁹Idem. p.251-253. Parág - 48.

¹⁰A respeito da expressão referente à Recaredo, em Historia dos Godos: "(...) *regno est coronatus* (...) " ("Historia de los Godos ... " Op.Cit. p.260), Marc Bloch afirma: "(...) *Mas é difícil extrair desse texto uma informação precisa. Que se deve entender pelas palavras "regno coronatus"? Designam uma coroação no sentido próprio do termo, isto é, uma entrega solene da coroa, efetuada num cerimonial eclesiástico, a exemplo de Bizâncio, cujos costumes forma em mais de um aspecto imitados pela realeza goda? (...) Não teria Isidoro empregado a expressão coronatus como simples imagem e (se posso dizê-lo) lugar-comum literário, da mesma forma que nós, sem nenhuma alusão a um rito específico, dizemos naturalmente, em estilo nobre, que um rei "subiu ao trono"? (...)* " in: "Os Primórdios da unção régia e da sagração" BLOCH, Marc. **Os Reis Taumaturgos**. São Paulo: Cia das Letras, 1993. p.293-94.

poder material e político desenvolvidos na obra. Entretanto, não se sabe, ao certo, se Isidoro, ao descrever tais signos, estaria apenas os utilizando como argumentos fortalecedores da monarquia, ou se estas insígnias eram, de fato, utilizadas. O certo é que, ao se tratar das construções de poder em Isidoro de Sevilha, apreende-se a pujância destes signos, que contribuem na legitimação de suas teorizações.

Ao narrar a trajetória do governo do monarca Recaredo (586-601)¹¹, a obra História dos Godos atinge seu ponto ápice. A saber, Recaredo representa para Isidoro de Sevilha, a confluência de todos os elementos adequados à formação da "perfeita" monarquia: o poder real, a fé católica e a autoridade. Neste ponto o autor distancia *Regnum e Auctoritas*, ou seja, nem todos os monarcas, apesar de ascenderem ao trono, adquirem a dignidade de possuir autoridade. Justificam-se, circunstancialmente, todos e quaisquer assassinatos ou usurpações bem sucedidos na História Visigótica - O monarca é deposto por não possuir autoridade. E não a possui por haver se distanciado do bem.

Construindo a imagem de Recaredo, o triunfalismo é corroborado na junção dos três elementos constitutivos do poder: Tomando em destaque a "cura" do Reino da doença ariana, o Bispo ratifica a dignidade real, já suficientemente grandiosa, a ponto de o monarca, com sua simples presença, atestar sua autoridade, subscrevendo e confirmando¹² as atas do III Concílio de Toledo (589)¹³. Isidoro vê o monarca, a partir deste momento, como um igual entre as autoridades eclesiásticas, como um líder político plenamente consciente de seus desígnios como condutor do Reino, ou seja, de sua sacralidade e da necessidade de usufruí-la com vistas a um "bom fim".

Já, com o monarca Sisebuto (612-621), a História dos Godos não se mostra tão condescendente¹⁴. Para seu autor, a infeliz medida tomada por este Rei, em converter forçosamente todos os judeus do território à fé católica, se contrapunha a todos os seus ideais herdados do agostinianismo político, a saber - a necessidade de apreensão da fé pela razão. Isidoro condena a ação de Sisebuto, bem como, durante sessões do IV Concílio de Toledo (633), por ele presidido, revoga tal medida.

Percebe-se o "orgulho isidoriano" em sua forma mais entusiástica, ao final de sua obra, quando relata os gloriosos empreendimentos militares do monarca Suíntila (621-631). A obra condecora este Rei como o responsável por trazer a

¹¹ ISIDORO DE SEVILHA. Op.cit. p.261-268. Parág - 52 a 56.

¹²Idem. p.263. Parág - 53.

¹³Cf. COLLINS, Roger. **España en la Alta Edad Media: 400-1000**. Madrid: Crítica, 1986. p.357.

¹⁴ISIDORO DE SEVILHA Op.Cit. Pág.271-275. Parág - 60 e 61.

integridade territorial ao Reino - justificando assim, seu tom um tanto apologético.¹⁵ Entretanto, em virtude de acusações, verídicas ou não, por haver desapossado muitos pobres de seus bens, o monarca Suinthila foi levado a julgamento, e condenado pelo IV Concílio de Toledo (633). Contudo, a despeito dos intensos elogios auferidos, por História dos Godos, a este monarca, e também, a despeito de estar presidindo este concílio, o bispo de Sevilha não impõe, aos membros presentes, sua particular opinião. Logo, não se opondo à realidade política proposta pelo episcopado, o bispo revela um "dever político" de abdicar de suas concepções, em benefício do "bem-comum".¹⁶

Enfim, fecha-se História dos Godos. Isidoro ainda dedica suas últimas páginas a uma "recapitulação"¹⁷, de feitio apologético e escatológico, sobre a obra, confirmando, eloqüentemente, o seu arraigado sentimento de "pertencimento" e a superioridade de sua nação que havia sido designada por Deus a submeter, tanto aos povos de uma maneira geral, como também a Roma.

Conclusão

Isidoro de Sevilha, consciente de sua força política e de seu reconhecimento, ao escrever História dos Godos exterioriza um poder, capaz de postular o que, ao seu ver, conduziria a uma adequada conduta monárquica. Pode-se, neste sentido, definir o poder isidoriano como potencial.¹⁸ Poder que visa intencionalmente atingir, toda esfera política visigoda.

Porém ,acima de tudo, Isidoro de Sevilha faz uso de um poder que se caracteriza por confluir, os elementos mais fundamentais no ato do convencimento: o poder da palavra. Este seria o instrumento básico de toda sua produção cultural, seja como Bispo de Sevilha, seja lecionando em suas Escolas , seja presidindo Concílios, seja como Historiador, seja como Teólogo. É a palavra de Isidoro que permeia, de tradição e carisma, todo o saber de seu universo, garantindo assim, sua posteridade.

Bibliografia:

Fontes Primárias:

ISIDORO DE SEVILHA. **Las Historias de los Godos, Vandalos y Suevos de...** Estudio, Edicion Critica y Traduccion de Cristóbal Alonso Rodriguez. Leon: Centro de Estudios e Investigacion "San Isidoro", 1975.

¹⁵Idem. Pág. 275-279. p. 62 a 64.

¹⁶Cf. "El Capitulo de Suinthila y sus Problemas". Idem. p.50-56.

¹⁷"Recapitulatio" Idem. p. 283-287

¹⁸Cf. BOBBIO, Norberto (org.) **Dicionário de Política** Brasília: UNB, 1992.

Bibliografía Específica:

BLOCH, Marc Leopold Benjamin. **Os Reis Taumaturgos: O Carácter Sobrenatural do Poder Régio, França e Inglaterra.** São Paulo: Cia das Letras, 1993.

COLLINS, Roger. **España en la Alta Edad Media: 400-1000.** Barcelona: Crítica, 1986.

DIAZ y DIAZ, M. C.. **De Isidoro al Siglo XI.** Barcelona: Albir, 1976.

GARCIA-PELAYO, M. **Los Mitos Politicos.** Madrid: Alianza, 1981.

INÁCIO, Inês C., LUCA, Tania Regina de, et al. **O Pensamento Medieval.** São Paulo: Ática, 2.ed., 1991. Principios, V.150.

LADERO QUESADA, M. A. **Edad Media.** Barcelona: Vicens-Vives, 1985.

ORLANDIS, José. **Historia de España: La España Visigótica.** Madrid: Gredos, 1977.

_____. **Historia del Reino Visigodo Español.** Madrid: Rialp, 1988.

_____. **Semblanzas Visigodas.** Madrid: Rialp, 1993.

Os Caminhos do Oriente: As Viagens de Sindbad

Claudia Atanzio Valentim - UFRJ

Numa situação onde as práticas não correspondiam aos anseios de seus membros menos abastados, as utopias saciavam os desejos: criou-se um espaço de abundância – a terra da Cocanha; acreditou-se numa era de justiça – o Milênio; sonhou-se com a harmonização da oposição binária homem/mulher – a Androginia – que possibilitaria a recuperação da integralidade humana; vislumbrou-se o Paraíso, utopia-resumo, o restaurador da condição pré-queda adâmica.

O espaço geográfico que possibilitou esses devaneios foi o Oriente. Do mundo que os europeus sabiam existir, é essa a parte desconhecida. E é justamente o desconhecido que provoca o medo – não se sabe o que existe – mas, ao mesmo tempo, fascina – é a possibilidade da existência do outro (mesmo que o outro seja uma maravilha).

As informações que chegavam dessas terras longinhas vinham através dos comerciantes que viajavam por terra ou por mar, buscando produtos cada vez mais procurados na Europa: tecidos finos, pedras e metais preciosos, especiarias, peles.

Quando pensamos em relatos desses viajantes, lembramos logo do comerciante de Veneza, Marco Polo. Mas seu relato já estava muito influenciado pelo cristianismo e a função primeira de sua viagem era o comércio. Queríamos algo mais primitivo, mais próximo da aventura – os primeiros navegantes que ousaram desafiar os mares.

Ao lermos **As mil e uma noites** podemos perceber as aventuras de um certo Sindbad, o Marujo. Segundo pesquisas, esse episódio foi vinculado indevidamente às histórias que Sherazade contava, pois é matéria de um livro autônomo, **As aventuras de Sindbad**, o Marujo, cujos manuscritos encontram-se na Biblioteca Nacional de Paris.

Na invocação feita no início do livro, lemos:

Começamos, com a ajuda de Deus, o Altíssimo, e seu socorro perfeito, a compor a narrativa do relacionamento de Sindbad, o Marujo, com Sindbad, o Carregador, que viviam no tempo do Califa Harun al-Rachid. (SM, 19)*

O primeiro capítulo do livro intitula-se: “Encontro de Sindbad, o Marujo, com Sindbad, o Terrestre”. Ora, fazemo-nos a pergunta: então não era um Sindbad, mas dois Sindbad?

* Utilizamos as abreviaturas ST e SM para designar **As aventuras de Sindbad, o Terrestre** e **As aventuras de Sindbad, o Marujo**, respectivamente.

Segundo René R. Khawam, pesquisador que estabeleceu os textos a partir dos manuscritos originais, **ST** e **SM** são “duas faces de uma obra única, redigida na passagem do século VIII para o IX no Iraque, que foram separadas pelas manipulações dos copistas de maneira absolutamente arbitrária.” (**ST**, 9) Podemos encontrar também os manuscritos de **ST** na Biblioteca Nacional de Paris.

Na tentativa de entender **ST** e **SM** como duas faces de uma obra única, um primeiro problema nos aparece: em nenhum momento de **ST** o herói é chamado pelo epíteto “Sindbad”. O que nos é dado é seu nome verdadeiro: Hasan, nativo da cidade de al-Basra.

Mas o que mais impressiona é a identidade dos objetivos dos dois Sindbad. Ambos são atraídos pelo Oriente, em primeiro lugar, pela China; ambos, depois de mil atribulações, acabam por desembarcar num arquipélago que tudo indica ser o Japão. Mas, enquanto o Marujo tenta explorar um caminho até aquelas paragens através das águas, ainda pouco trilhado na época, Hasan, o Terrestre, toma a antiga rota das caravanas que, através dos ermos do Turquestão e da Mongólia, conduzia aos portos da China Imperial. (**ST**, 11)

ST e **SM** podem ser entendidos como fases do desenvolvimento do comércio com o Oriente. Hasan de al-Basra, o herói de **ST**, viajou basicamente nos anos 760-790; e Sindbad, entre 790-800 e 835. No início do século IX, o antigo itinerário comercial com a Ásia central, o terrestre, perde sua supremacia para uma nova rota: a do Oceano Índico. Dessa forma, o autor (ou os autores) é obrigado a atender ao gosto da época (não há dados suficientes para dizer que os dois relatos tenham sido produzidos pela mesma pessoa, mas é uma possibilidade que não se deve excluir, uma vez que há certos torneios singulares, certas situações que parecem pertencer a um imaginário comum). Enquanto o caminho para Leste era feito por terra, temos um Sindbad terrestre; depois, quando desafiaram o mar, o herói da história é um marujo.

Assim deve ter nascido, segundo a lógica, a idéia de confrontar, no início das **Aventuras de Sindbad, o Marujo**, nossos dois heróis: o intrépido navegador retirou-se dos negócios, milionário, e recebe em sua casa o pobre Hasan, transformando em Sindbad, o Terrestre, Sindbad, o Carregador, cuja fortuna se derreteu como neve ao sol. Um soubera tomar o caminho certo, do futuro, enquanto o outro se agarrava a um passado que se acabara. (**ST**, 15)

Enquanto o relato do primeiro tem tudo de uma busca mística, crê apenas nas virtudes do impossível e do inútil, luta apenas por princesas distantes e aceita que a bem-amada deixe suas riquezas no reino do pai para segui-lo, o do segundo tem motivos e objetivos puramente mercantis, ainda que o marujo seja incentivado

muito mais pela curiosidade do que pelo lucro imediato, e só renuncia às aventuras quando tem certeza que pode viver confortavelmente.

Da necessidade de se confrontar essas duas experiências – a terrestre e a marítima – chamou-se Hasan de al-Basra de “Sindbad”, o Terrestre, para formar o duplo de Sindbad, o Marujo.

O itinerário de Hasan é geograficamente bem demarcado. Parte do porto de al-Basra, vê-se novamente em terra ao lado da embocadura do Indo, de onde alcança uma região montanhosa: Fergana. A partir daí, seu trajeto é o mesmo dos peregrinos de Buda. Visita os mosteiros de Sin-Kiang; depois embarca para o arquipélago das ilhas Waq do Waq, supostamente o Japão, objetivo final de seu périplo.

Sindbad, o Marujo, não faz uma única viagem, mas sete. É possível estabelecer, sem muito risco de erro, a lista de países visitados por ele.

No decorrer da primeira viagem: o arquipélago das Cocos, Sumatra, o reino indo-malaio de um certo “Marajá” (a palavra é aqui apresentada como nome próprio), talvez até a ilha de Celebes; no decorrer da segunda viagem: as costas navegáveis de Madagáscar, o interior de Bornéu, a bacia do Rajang (noroeste de Bornéu); na terceira viagem: Bornéu de novo, depois Java; na quarta viagem: o mar de Java, a ilha de Belitung, o sul de Sumatra, o arquipélago das Cocos mais uma vez; na quinta: a costa oriental da África, a Somália, a ilha de Muya ao largo de Anjuan (no arquipélago das Comores), a ilha de Chagos ao sul das Maldivas, as pescarias de pérolas do Bahrein; na sexta: os recifes do cabo Comorim na ponta sul da Índia, a região de Madurai (Índia do Sul), a ilha de Sarandib (Ceilão), as costas de Ormuz na entrada do Golfo Pérsico; finalmente, na sétima: a China (por certo, o porto de Tien-Tsin, no norte do país) e o Japão (provavelmente a ilha de Kiu-Siu). (SM, 22)

As aventuras de Hasan têm um caráter místico. Órfão de pai, aprendeu o Corão, a caligrafia, a boa linguagem, tornando-se um verdadeiro “bibelô artístico”, digno de sua época. Quando o pai morreu, deixou grande fortuna, mas ele dilapidou todo seu patrimônio. Recomendado por um amigo, começou a trabalhar como aprendiz de ourives e logo tornou-se um mestre. Sua habilidade propagou-se pela cidade.

Certo dia, um persa pôs-se a observá-lo. Depois que a multidão de curiosos foi-se embora, aproximou-se de Hasan e propôs tomá-lo como filho e iniciá-lo na arte da magia. Para seduzi-lo, transformou cobre puro em ouro, que foi vendido por uma boa quantia. Ao contar a novidade para sua mãe, foi advertido por ela.

Com o propósito de ensinar a transformação do cobre em ouro, o persa marcou um novo encontro. Para a transmutação era necessário um “pó de cor

amarela". Hasan comeu um doce que continha sonífero e foi levado a um navio, que partiu. A mãe se desesperou com a ausência do filho.

Hasan foi raptado por Bahran – “um dos infiéis ao Deus Altíssimo, adoradores do Fogo que renegam o Rei supremo” (ST, 34). Ao acordar, percebeu o acontecido. Foi seguidamente torturado. A tripulação do navio revoltou-se com os castigos e deu um ultimato ao persa. Este mudou de atitude em relação a Hasan e colocou-o a par de seus objetivos: o Monte das Nuvens, onde era possível encontrar a planta que servia para fazer o pó da transmutação.

Após ser enganado mais uma vez pelo persa, foi acolhido pelas Donzelas, filhas de “um dos soberanos que reina sobre o povo dos djins, que tem sob suas ordens soldados e auxiliares da raça dos Satãs rebeldes.” (ST, 55) Hassan passou a morar com as sete irmãs.

As Donzelas foram chamadas para ir a um casamento e avisaram que ficariam fora por mais de um mês. Pediram apenas que ele não se aproximasse de um dos quartos. Hasan transgrediu o interdito e, ao explorar os aposentos, viu que se aproximavam dez pássaros de grande porte. Escondeu-se para não assustá-lo. Mas não eram pássaros verdadeiros e sim dez moças que tiraram suas vestimentas encantadas e foram banhar-se. Ele ficou fascinado pela mais bela do grupo. A noite se aproximou e elas foram embora, deixando Hasan apaixonado.

Quando as sete donzelas chegaram, ele contou o acontecido à mais nova. Esta conseguiu bolar um estratagema para conquistar a moça. No devido tempo, puseram o plano em ação: enquanto a ave/mulher se banhava, Hasan roubou-lhe a plumagem e escondeu. Desta forma, ela tornou-se uma “prisioneira”. Com o passar do tempo, acabou se apaixonando também. Mas havia uma condição: se a moça conseguisse reaver a vestimenta, voaria para seu reino distante. Sendo assim, a roupa deveria ficar muito bem escondida.

Hasan resolveu voltar para al-Basra com ela. A mãe ficou feliz ao vê-lo. Mudaram-se para Bagdá e tiveram dois filhos. Lembrou-se, então, da promessa feita às sete donzelas – visitá-las – e partiu para reencontrá-las. Antes de viajar, porém, advertiu sua mãe quanto ao traje de penas da esposa. Enquanto estava fora, esta preparou um ardil e conseguiu reaver sua vestimenta maravilhosa. Antes de partir, porém, deixou um recado para o esposo: se quisessem encontrá-los, teria que ir à ilha Waq do Waq.

Depois de amargar sua sorte, resolve partir em busca da esposa e dos filhos. Pede ajuda às Donzelas. Quando revela suas intenções a um poderoso amigo, é desaconselhado:

Jamais chegarás às ilhas Waq do Waq, nem mesmo com a ajuda dos djins voadores e das estrelas cadentes!
Entre ti e essas ilhas encontram-se sete grandes extensões de

água, sete vales profundos e sete montanhas inacessíveis! Como chegarias a tal lugar? E quem haveria de conduzir-te até lá? Por Deus que está acima de ti, ó meu filho, é melhor voltares a teu país, e o mais depressa possível. Não te extenues em vão. (ST, 124)

Ouvindo tal recusa, começou a chorar copiosamente e desmaiou. Então o mago, tio das Donzelas, velho servidor do Santíssimo, ofereceu-lhe ajuda, mas o advertiu:

Fica sabendo que as ilhas Waq do Waq são em número de sete, que são defendidas por multidões de soldados e que esses soldados são moças donzelas. Naquelas regiões só vivem djins, Satãs, Espíritos rebeldes, magos, ogros, todos os seres excepcionais. O estranho que cai entre eles está perdido: nenhum dos que lá tiveram retornou. (ST, 133)

É orientado a seguir caminho até encontrar o Pai de Cabeça Pequena, que revela a rota para as ilhas. A primeira parte da viagem foi feita pelo ar, nas costas de um ifrite voador. Chegou à Terra da Cânfora e foi protegido pelo rei Pintassilgo Obsequioso. Este consegue embarcá-lo para a península e o instrui a pedir proteção à mulher-soldado encarregada de proteger as mercadorias. Hasan contou a ela sua história e esta revelou-lhe o paradeiro da esposa.

Ela mora na sétima e mais distante de nossas ilhas, a sete meses daqui, caminhando-se dia e noite. Primeiro teremos de transpor a Terra dos Pássaros; estes últimos fazem tanto alarido, que os viajantes não conseguem sequer ouvir. (...) Em seguida, atravessaremos a Terra dos Animais Selvagens, onde nossos cérebros, aturdidos pelo grito das hienas, pelo uivar dos lobos, pelo rugido dos leões, ficarão privados da possibilidade de emitir qualquer idéia que seja. (...) Depois deixaremos essa região para chegar à Terra dos Djins; estes conhecem o meio de fazer atroar e tremer a terra, de fazer jorrar dela chamas, feixes de fogo e nuvens ardentes, de revolver o solo e fazê-lo formar uma barreira diante de nós. (...)

Depois disto, teremos que atravessar um grande rio que fez seu leito entre duas altas montanhas. Do outro lado estende-se uma vasta planície que constitui a outra metade do reino. (ST, 150-1)

É nesta planície que se encontram a esposa de Hasan, Chama da Feminilidade, e a governante, sua irmã mais velha, Luz do Caminho a Seguir. A rainha, tomada pelo ódio, expulsou Hasan e prendeu a irmã e os filhos.

Quando voltava para seu país, viu dois meninos brigando pela posse de uma vara de cobre e um gorro mágicos. Usando de um ardil, conseguiu apoderar-se dos objetos e voltou para buscar a esposa e os filhos. Na fuga passaram por alguns apuros, mas conseguiu chegar a Bagdá.

Assim, poderia instalar-se em sua morada, tendo à sua volta mãe, esposa e filhos. E assim viveu no meio deles, a

partir de então com o coração tranqüilo, levando a existência mais saborosa... aguardando a chegada daquela que arruína todos os prazeres e dispersa as reuniões... (ST, 213)

Quando iniciamos a leitura de **SM**, vemos que não foi a morte, mas a pobreza que chegou para arruinar os prazeres de Sindbad, o Carregador e de sua família.

O livro **SM** é dividido em oito capítulos. No primeiro capítulo relata-se o encontro de Sindbad, o Carregador, e nos sete conta suas viagens. Todos os relatos das viagens têm estrutura simples – começo, meio e fim – e, embora as descobertas sejam movidas mais pela curiosidade que pela ambição, elas são enaltecidas. O marujo sempre enumera as mercadorias que traz das ilhas visitadas.

Por se tratar de um livro com mais episódios, escolhemos apenas um para apresentar.

Ao voltar da primeira viagem, o Marujo ficou em terra por algum tempo, mas foi invadido por um desejo ardente de rever o mar. Resolveu viajar de novo. Foram parando de ilha em ilha, fazendo comércio, até que chegaram a uma de beleza singular. Sindbad resolveu descansar um pouco. Qual não foi sua surpresa ao perceber que o navio partira, deixando-o na ilha. Começou, então, a explorá-la. De repente, escureceu. Ao observar mais atentamente, descobriu que era um enorme pássaro, o “roca”, que obstruía a luz do sol. Quando pousou, Sindbad amarrou-se a ele com o turbante, imaginando que desta forma conseguiria sair dali. Conforme o imaginado, o roca levantou vôo. Chegando a um vale, o Marujo cortou o turbante. Quando começou a explorar o vale, percebeu que era inteiramente coberto de diamantes, e teve também oportunidade de constatar

que o vale em questão era o antro de serpentes monstruosas, algumas das quais tinham o comprimento de um tronco de palmeira e uma robustez digna de rivalizar com a do elefante. Esses bichos pavorosos se escondem durante o dia, com medo de chamar atenção do pássaro roca, e só saem de seus covis para procurar comida ao cair da noite. (SM, 68)

Sindbad já tinha ouvido mercadores e marujos falarem deste vale e sabia que só por meio de um ardil podiam ter as pedras: jogava-se um pedaço de carne untado com uma substância semelhante à cola e pequenos fragmentos de diamantes ali grudavam. As aves de rapina lançavam-se sobre essas carniças e levavam-nas para seus ninhos juntamente com os diamantes. Os mercadores, então, seguiam-na, afugentavam-nas e colhiam os diamantes.

Quando percebeu que tinham jogado um pedaço de carne particularmente imponente, Sindbad pegou algumas pedras, amarrou-se a ele e foi

transportado por uma ave de grande porte. Quando os mercadores chegaram ao ninho, encontraram o Marujo. Levaram-no de volta a al-Basra.

Se compararmos o tratamento dado aos protagonistas, podemos perceber que a eles é dada uma aura de herói: conseguem vencer todas as dificuldades do caminho para o Oriente, quaisquer que sejam elas. As aventuras têm um caráter de rito de passagem: funcionam para ratificar o herói. Se levarmos em conta as dificuldades destes deslocamentos, tanto em terra quanto em mar, poderemos dizer que eles foram realmente “varões assinalados”.

Bibliografia

1. AS AVENTURAS DE SINDBAD, O MARUJO. (anônimo) trad. Maria Ermantina Galvão G. Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
2. AS AVENTURAS DE SINDBAD, O TERRESTRE. (anônimo) trad. Mônica Stahel. São Paulo: Martins Fontes, 1994.
3. DELUMEAU, Jean. **História do medo no Ocidente: 1300-1800, uma cidade sitiada.** trad. Maria Lucia Machado. São Paulo: Cia das Letras, 1993.
4. DICIONÁRIO DA IDADE MÉDIA. Org. H. R. Loyn. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.
5. FRANCO JR., Hilário. **As utopias medievais.** São Paulo: Brasiliense, 1992.
6. KAPPLER, Claude. **Monstros, demônios e encantamentos no fim da Idade Média.** trad. Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Cia das Letras, 1994.
7. LE GOFF, Jacques. **O maravilhoso e o cotidiano no Ocidente medieval.** Lisboa: Edições 70, 1985.

A Viagem de São Brandão: do ín-vio ao ób-vio

Izabel Cristina Augusto de Souza Faria - UFRJ

O além é um dos grandes horizontes das religiões e das sociedades. A vida do crente transforma-se quando ele pensa que nem tudo fica perdido com a morte.

Jacques Le Goff

1 - Histórico da obra

A viagem de São Brandão foi escrita pelo abade Benedeit no século XII, 1106, tendo sido dedicada à rainha Matilde, esposa de Henrique I, rei da Inglaterra. Benedeit escreveu **A viagem...** a partir da **Navigatio Sancti Brendanni Abbatis**, do século X, segundo Marie José Lemarchand no prólogo das Edições Siruela.

São Brandão viveu no século VI de nossa era, período em que os monges, depois de expulsos da Irlanda e da Inglaterra, dão início às peregrinações por Cristo, fundando diversos monastérios. A narrativa conta a história da expedição empreendida pelo santo em busca do paraíso. Ao contrário de outros viajantes, Brandão dirigiu-se para o Ocidente e nele encontrou, além de uma série de ilhas maravilhosas, o paraíso. Esse paraíso, mesmo sem ter tido sua descoberta confirmada por outros navegadores, gerou disputas e até o século XVIII despertou interesses e teve sua localização atestada em mapas. Hoje, os estudiosos crêem que as tais Ilhas de São Brandão são as nossas Ilhas Canárias. E, curiosamente, Rafael Urbano, em **El diablo, su vida y su poder**, diz-nos que as Ilhas Canárias, há séculos, assim como as Ilhas Afortunadas, é o lugar que abriga a Cidade Doente¹. Há, no entanto, controvérsias e, assim, alguns consideram que o paraíso de São Brandão seria a América, pois a viagem brandaniana teria sido igual a de Eirik e seus companheiros no final do ano mil. Considerando que a **Navigatio** e **A saga de Eirik** são ambas do século X, talvez essa linha de abordagem histórica não esteja completamente errada. Tal leitura, bem como a investigação acerca da influência da matéria de Bretanha na elaboração da obra, contudo, não constituem assunto a ser tratado nessa breve exposição.

2 - Histórico da viagem

A obra começa com Brandão desejando ser iluminado por Deus para seguir o caminho da viagem que o fará realizar seu sonho: ver o local dos sofrimentos e os sofrimentos dos pecadores, e o lugar dos prazeres dos bons, dos justos e dos puros. Ao receber o sinal divino, Brandão elege catorze monges para acompanhá-lo em tal empresa. Quando estão para partir, três monges de seu monastério pedem para ir juntos e Brandão lhes diz:

¹ LE GOFF, J. **O nascimento do purgatório**. Lisboa, Estampa, 1993. p. 15.

A dos de vosotros se los llevará Satanás, donde moran Abirón e Datán. El tercero padecerá fuerte tentación, pero Dios le prestará buena ayuda.²

Apesar da previsão, os três religiosos sobem a bordo e seguem a viagem peregrinatória com os outros.

Entre a partida e a chegada à primeira ilha, o grupo sofre grande aflição porque não há mais vento, nem água, nem comida. Depois de um mês, avistam uma terra e nela desembarcam. Nessa primeira terra, encontram “O castelo desabitado”; comem, bebem e descansam. Um dos monges não-eleitos, porém, tentado pela riqueza, rouba um cálice. Aparecendo para cobrar a alma do pecador, o diabo revela-se o senhor do castelo. O monge, arrependido, implora o perdão de Deus e, absolvido por São Brandão, morre e sua alma é conduzida ao paraíso. Quando retornam ao porto, recebem um mensageiro que lhes dá pão e bebida para comerem e beberem por algum tempo, avisando, ainda, que nada irá faltar a sua viagem porque “Dios os dará feliz destino”³.

A segunda terra é a Ilha das Ovelhas, onde, também, um mensageiro irá lhes oferecer repouso e alimentos. A terceira ilha é o **peixe-ilha**, uma baleia. E será sobre o lombo dessa baleia que os religiosos comemorarão a Páscoa todos os anos. A quarta ilha é o Paraíso dos Pássaros, o limbo habitado pelos anjos caídos que, por obrigação vassálica, combateram o Senhor ao lado de Satanás. Os anjos, transformados em pássaros, passam o dia cantando em louvor de Deus. Esse episódio, segundo Marie J. Lemarchand, é o mesmo que podemos encontrar na tradição persa, cujo herói é Alexandre, o Grande.

No segundo ano, o vassalo de Deus, novamente, oferece aos navegantes alimento e bebida. A quinta ilha é a Ilha de Albea. Nela encontram uma rica abadia habitada por vinte e quatro monges seguidores de Albán, o Piedoso. Ali, saciam a sede e a fome. A sexta terra não tem nome, mas nela os monges se embriagam com uma bebida à base de ervas, desobedecendo a **regra**. Voltam a visitar três ilhas: a das Ovelhas; a baleia, recuperando o caldeirão e o Paraíso dos Pássaros.

Enquanto navegam, assistem a uma feroz batalha entre duas serpentes marinhas. Depois que desembarcam em uma terra não nomeada, a sétima terra, a serpente morta é transformada em alimento para a comitiva. Presenciam, ainda, o combate do grifo e do dragão e, durante a festa de São Pedro, contam com a participação de monstros marinhos na celebração do dia do santo pescador. Seguem viagem e encontram uma coluna de cristal; mas não se aventuram a explorá-la porque, como ensina Brandão, “no se debe insistir en buscar el secreto de Dios”⁴.

Finalmente, chegam à oitava terra: o inferno. Lá, a terra é negra, o fogo é intenso e os diabos aterrorizantes. Por curiosidade um dos monges não eleitos desce e logo desaparece arrastado por cem diabos, que irão lhe infringir tormento eterno como punição por seu pecado. Sobre uma rocha vêem Judas sentado, nu, dilacerado, com o rosto coberto por uma tela, preso a uma coluna e agarrado à rocha para não ser arremessado pelas ondas. Mesmo no descanso, Judas padece um sofrimento eterno: sua morte é infinita. O seu arrependimento é sincero; sua súplicas são tão sôfregas que Brandão interfere a seu favor e consegue prolongar, por algumas horas, o descanso do traidor e suicida.

Distante das plagas infernais, o abade percebe a ausência do último monge não escolhido. Diante do mistério de tal desaparecimento, diz Brandão:

Dios habrá de él lo que se plazca; no os pongáis a temer, sino manteneos firmes en vuestra ruta. Sabed que a aquel compañero le ha llegado el juicio: descanso o tormento.⁵

Passado pouco tempo, avistam a nona terra, uma montanha muito alta. Nessa ilha, o abade e seus monges são recebidos pelo ermitão Pablo, que ali vive há noventa anos. O ermitão oferece aos peregrinos uma água que os salvará da fome e da sede; reforça a previsão de um destino feliz e os manda de volta ao mar. No fim do sétimo ano, eles retornam à baleia e ao Paraíso dos Pássaros. Neste, permanecem dois meses; tempo necessário para a viagem ao paraíso ser preparada adequadamente. Partem acompanhados por um hóspede, que irá lhes auxiliar quando encontrarem a montanha sagrada. Ao fim de quarenta dias, avistam uma densa nuvem e nela penetram. Guiados pelo hóspede, saem da nuvem e vislumbram a muralha que cerca a décima terra: o paraíso. O lugar é dotado de riqueza ímpar. Os que o habitam são belos. O ar é ameno, perfumado, primaveril. A terra é fértil e de todo o espaço emana a abundância. Um donzel guia Brandão por esse paraíso terrestre até um certo ponto, de onde retornam porque, ali, breve entrará o abade após sua morte.

O santo viajante e seus monges despedem-se e, depois de sete anos navegando, retornam, em três meses, à sua terra para provarem a existência de Deus e disseminarem os seus prodígios.

3 - Do ín-vio ao ób-vio

São Brandão, como homem de seu tempo, tinha certeza absoluta da existência do paraíso terrenal e do inferno; assim, o que busca em sua travessia é legitimar a existência desses territórios pertencentes à geografia do além. Daí, o primeiro movimento do santo ser o desejo de poder ver, antes de morrer, o lugar do

prêmio e o lugar do castigo; os deleites e os sofrimentos das almas. E é a partir desse desejo que Brandão se torna o instrumento da vontade de Deus.

O homem como instrumento da vontade de Deus; o além maravilhoso ratificando a supremacia dos cristãos e os prodígios desse maravilhoso sendo, pouco a pouco, transformados em milagres cristãos fascinam o leitor/ouvinte. O fascínio conduz à tensão que, conforme nos ensina José Augusto de Miranda Mourão, se instala entre a contemplação da obra (inacessível) e o seu desejo fantasmático de fusão e de satisfação para um movimento indefinido de elaboração, de construção de linhas, de transporte das propriedades deste objecto assim descrito para um domínio de realidade mais complexo donde seja visto de outro modo, mudando a sua linguagem relativamente à coisa vista. Desta elaboração, deste trabalho criador um novo objecto nasce (...).⁶

O fascínio, enfim, desperta o desejo de posse e para tal desejo ser satisfeito é preciso estimular o imaginário. O imaginário, por sua vez, não é somente uma coleção de imagens mas, sobretudo, a ação de representações oriundas de dentro do sujeito. Afinal, a palavra **imaginário** é formada pelo radical **ag-** que significa ato, potência (aquilo que nos faz fazer); pelo prefixo **im-**, dentro de (é o que determina o ato) e, finalmente, pelo sufixo **arius-** que quer dizer origem (determina tanto uma noção de coleção quanto de lugar)⁷. Se o imaginário compreende uma série de imagens e, ao mesmo tempo, a ação dessas imagens (representações), ele está, por conseguinte, comprometido com a apreensão e a disseminação do distante e do maravilhoso no seio da sociedade.

Uma das funções do imaginário é capacitar o homem a apreender o que está distante, e outra é poder aliená-lo daquilo que está próximo. Estas parecem ser as funções **d'A viagem de São Brandão**. O que vemos durante a navegação do religioso e seus companheiros é a transformação da viagem, fruto do desejo, em peregrinação, fruto da vontade de Deus. Assim, o imaginário brandaniano leva o leitor/ouvinte da angústia ao mundo perfeito. É interessante observarmos que, durante o percurso, as relações estabelecidas com os habitantes das ilhas – seja o diabo ou o mensageiro de Deus – espelham as relações do mundo feudal. Desse modo, o leitor/ouvinte é induzido a substituir a realidade objetiva por uma realidade simbólica. A realidade simbólica, por que São Brandão peregrina, não é somente uma alegoria da fé, da confiança, da determinação e da superioridade cristãs mas, sobretudo, uma representação do fenômeno social do medievo. Essa representação se dá através da tessitura do maravilhoso em miraculoso.

Sabemos que o território de dominação é aquele em que podemos exercer os nossos medos, sem que eles nos consumam definitivamente. Portanto, quando o percurso dos religiosos é, desde o início, assinalado pela previsibilidade – não

existindo, em momento algum, qualquer des-vio –, isso significa que será nesse espaço do transitório que os medos serão expurgados e convertidos em virtudes espirituais. E o espaço maravilhoso que possibilita essa completa redenção do medo é o da passagem pelo inferno. O inferno, segundo São Brandão, é:

una tierra aneblada de oscuras y caliginosas nubes. Humeaba una fétida humareda, más pestilente que carroña; y rodeada estaba de una gran oscuridad.

.....

De las simas profundas y de los precipicios vuelan disparadas inmensas cuchillas de fuego. Como fuellos soplando ruge el viento. Ni con truenos resuena tal estruendo. Espadas de hojas candentes, rocas ardiendo a llamaradas, tan alto por el aire vuelan, que roban al día su claridad.⁸

“La tierra es negrísima”⁹, ainda nos acrescenta o narrador. E é nesse território, onde impera o maravilhoso demoníaco, que São Brandão registra a realização de um dos maiores milagres de que a cristandade já teve conhecimento: o alívio do sofrimento de Judas como exemplo da bondade de Deus e da predestinação sacra tanto da viagem quanto de seu empreendedor. É transformando o maravilhoso em miraculoso, ao longo de sua navegação, que São Brandão parte do **ín-vio** – do caminho impraticável, difícil – para o **ób-vio** – o caminho do acessível, do que está pré-disposto. Desse modo, porque a rota é pré-disposta, impedindo qualquer **des-vio** e conduzindo a um lugar marcado, podemos compreender a obra como um discurso exemplar.

Se podemos considerar a obra de Benedeit um discurso exemplar, que objetiva a conversão de fiéis através da divulgação de uma **verdade** pré-estabelecida desde o início da narrativa¹⁰, podemos compreender tal **verdade** como uma difusão de valores e princípios funcionais e conceituais. Funcionais porque desempenham um papel controlador das animosidades humanas, e conceituais porque desenvolvem uma concepção realista das utopias, cuja preocupação é a organização da realidade social a partir de uma realidade do imaginário. A função da utopia é representar o inverso daquilo que a sociedade oferece aos homens; é uma crítica às realidades carentes que submetem o indivíduo a uma vida de penúrias. É preciso oferecer uma garantia que torne os sofrimentos algo útil – se não durante a vida, ao menos após a morte. Aqui, o aspecto simbólico, iniciático da viagem (que dura sete anos), a metamorfose do maravilhoso em miraculoso, o exercício do fascínio e o desejo de posse de uma realidade imaginária e utópica ressaltam a fragilidade do mundo dos homens, e a fragilidade dos próprios homens diante das circunstâncias sócio-morais, que são capazes de conduzi-los tanto aos infortúnios do inferno quanto aos deleites do paraíso.

Notas

1. Cf. URBANO, Rafael. **El diablo, su vida y su poder**. Madrid: [Rivadeneyra], 1922, p. 42.
2. BENEDEIT. **El viaje de San Brandán**. 3ª ed. Madrid: Siruela, 1986, p. 3.
3. Ibidem, p. 14.
4. Ibid., p. 40.
5. Ibid., p. 51.
6. MOURÃO, J.A.M. **A visão de Túndalo**; da fornalha de ferro à Cidade de Deus. Lisboa: Inst. Nac. de Inv. Científica, 1988, p. 14.
N.E.: Essa leitura do vocábulo *imaginário* foi realizada pela professora Francisca Nóbrega, durante o curso de Mestrado "Perspectiva interdisciplinar na Literatura Infante-Juvenil: "O imaginário e suas imagens", no ano de 1992, na Faculdade de Letras da UFRJ.
7. BENEDEIT, op. cit., p. 41.
8. Ibidem, p. 43.
9. Cf. BENEDEIT, op. cit., p. 4: "El abad Brandán, que era hombre de honda inteligencia y juicio muy prudente y ponderado, comenzó a pensar en cierto proyecto, (...), y empezó a desear algo por lo que rezaba a Dios con frecuencia: que tuviera a bien mostrarle aquel paraíso donde Adán estuvo sentado el primero, (...).

También le pide que le dejara ver el infierno y qué clase de tormentos padecerán allí estos fellones orgullosos, que aquí, en este mundo, se lanzan con todo el atrevimiento a guerrear contra Dios y la ley, y no tienen amor ni fe, siquiera ellos mismos."

Em Demanda às Viagens Maravilhosas do Cavaleiro Medieval

Regina Michelli Ferretti - UFRJ

Triste de quem vive em casa,
Contente com o seu lar,
Sem que um sonho, no erguer de asa,
Faça até mais rubra a brasa
Da lareira a abandonar!

Fernando Pessoa*

Cavaleiro medieval! Pensar nessa personagem que habita narrativas de tempos imemoriais significa para nós, pessoas do século XX às portas do XXI, o sonho, o sorriso involuntário nos lábios, alheio o pensamento, vagante por um imaginário povoado de seres fortes, honrados, belos e valorosos, jovens.

O termo jovem – **juvenis** – corresponde na Idade Média ao homem que não possui uma esposa legítima e cuja educação ainda está se processando. Georges Duby afirma que o século XII, na França setentrional, é o tempo dos “jovens”, dos “cavaleiros celibatários, expulsos da casa paterna”¹, a fim de que a herança não se fragmente com os sucessivos casamentos dos filhos, ficando esse direito reservado ao primogênito.

A atividade desses jovens caracteriza-se pela busca incessante de uma donzela e de uma casa que os acolha, transformando-os em **seniors**. Em **A sociedade cavaleiresca**, Duby distingue o adolescente saído há pouco da infância, e que ainda está concluindo sua aprendizagem, do **juvenis**. Este “é um homem feito, um adulto. É introduzido no grupo de guerreiros; recebeu as armas; passou pela investidura. É um cavaleiro”². Só deixa de o ser quando se torna pai, chefe de uma família. A mocidade, segundo o autor citado, pode ser temporalmente delimitada pelo período posterior à investidura da cavalaria até o momento da paternidade. Esta fase, que poderia durar muito tempo, às vezes toda a vida do cavaleiro, é marcada pela busca de aventuras e pela errância através do mundo, época de conquistas, de instabilidade, de construção de um nome famoso.

Este sai de casa; está sempre em movimento; percorre províncias e países; “erra por todas as terras”. Para ele, a “bela vida” é “andar por muitas terras para prêmio e aventura buscar”, “para prêmio e honra conquistar”. É pois uma busca da glória e do “prêmio” através da guerra e, mais ainda, do torneio.³

Duby atribui a existência do **juvenis** a uma estrutura social que incentiva a persistência do estado de busca como forma de regular a distribuição dos recursos

* PESSOA, Fernando. “O quinto império”. In: ---. **Mensagem**. Rio de Janeiro, Aguilar, 1976, p. 84.

familiares. Jung explica este comportamento como inerente ao arquétipo do **puer aeternus**, que representa o componente eternamente jovem de cada psique humana, independente do sexo e da idade. Jung, ao analisar a fenomenologia da divagação e do anseio, afirma que:

Os heróis em geral são andarilhos (Gilgamesh, Dionísio, Hércules, Mitra, etc.) e o caminhar errante é um símbolo do anseio, da busca incessante que nunca encontra seu objeto.⁴

Tal como o **juvenis** na Idade Média, o **puer aeternus** extrapola os limites da adolescência física, prolongando-se até idades mais avançadas: às vezes pode chegar aos quarenta anos, outras, terminar em morte violenta. As características do arquétipo consubstancializam-se na figura do cavaleiro andante medieval.

O **puer aeternus** é aquela estrutura da consciência e padrão de comportamento que (a) recusa e combate o **senex** – o tempo, o trabalho, a ordem, os limites, o aprendizado, a história, a continuidade, a sobrevivência e a durabilidade – e que (b) é compelido por um feticismo a investigar, buscar, viajar, caçar, pesquisar, transgredir todos os limites. É um espírito incansável que não tem “lar” na terra, está sempre vindo de algum lugar ou indo para algum lugar, em trânsito. Seu eros é dirigido pelo anseio.⁵

O **puer** morre quando perde a confiança primordial que deposita em Deus e na vida, momento em que nasce o homem carregando sua bagagem de experiência e sofrimento.

Múltiplas são as viagens que o cavaleiro medieval empreende. Há uma viagem interior, noológica, que dimensiona existencialmente o jovem cavaleiro medieval. Caracterizada pelo ideal de busca, sua vida adquire um significado especial pelo compromisso que define seu caminhar: pode buscar o Santo Graal, operacionalizando a salvação de sua alma; participar de justas para obter a donzela mais formosa, coroação de sua bravura, ou ainda desafiar outros cavaleiros em prol de honra e fama. O amor-paixão pela glória pessoal, pela mulher escolhida ou por Deus impulsiona-o à demanda.

Essa viagem interior concretiza-se através de uma outra pelo universo circunscrito ao medievo. Viagem cosmológica⁶, significa o transitar pelo espaço físico de florestas e pelo espaço social da corte. Ao ser armado cavaleiro é a hora de se aventurar pelo mundo, de experimentar o espaço da conquista, de vivenciar os sonhos de glória na demanda ao objeto de desejo, o que é sempre um desafio a vencer. A aventura transita por esses dois mundos, a floresta e a corte. O cavaleiro afirma-se individualmente ao trilhar um caminho solitário, penetrando no

emaranhado enigma da floresta repleta de magia e encantamento. A cada passo se depara com o sobrenatural, com a **maravilha**, testando sua destreza bélica. É preciso vencer os desafios desse espaço virgem e excitante para distinguir-se dentre os demais e afirmar-se no espaço social, pela supremacia individual. Na corte não se espera dele apenas habilidades guerreiras, mas discernimento em conduzir-se no trato social, cortês. A honra e a glória configuram sua ambição, com as quais se conjugam a bondade de armas e o comportamento cavalheiresco. A corte é “o espaço regido pelas leis da alta sociedade, onde o homem de guerra gosta de divertir-se, respeitando as regras, na companhia das damas e das donzelas”⁷.

O cavaleiro, ainda que vague solitário pelas florestas, pelos campos, pelo mundo, integra uma congregação cujos ideais orientam seus passos, cujas normas delineiam seus deveres. A cavalaria cortesã constitui-se num fenômeno de base social, pois os cavaleiros formam uma irmandade, congregados sob a égide de rei Artur em torno de uma mesa redonda, que simbolicamente representa o ideal coletivo e partilhado, embrião de tantas outras ordens que prosperariam em séculos vindouros.

Pertencer à comunidade solidária da Távola Redonda significa assumir uma filosofia de vida com um código de comportamento a ser cumprido. À habilidade física necessária às justas somam-se as virtudes heróicas, “o desprezo pelo perigo, pela dor e pela morte, a lealdade estreme, a busca de fama e a honra”⁸, bem como as

... virtudes peculiares “cavaleirescas” e “senhoriais”: primeiro na magnanimidade para com o vencido, na proteção dos fracos, no respeito para com as mulheres, na cortesia e galanteria; depois, nas qualidades que ainda caracterizam o moderno cavaleiro, tais como generosidade, indiferença relativa ante as possibilidades de lucro, probidade e honestidade a todo o custo.⁹

Ramon Llull, no **Libro de la orden de Caballería**¹⁰, distingue os objetivos concernentes ao ofício de cavaleiro. Alguns asseguram o vínculo religioso: “manter e defender a santa fé católica”, subjugando os infiéis. Em sua atuação social deve: proteger e defender seu senhor, ainda que contra o povo; manter a justiça; zelar pela terra evitando a destruição de pessoas e guerras privadas; cuidar de viúvas, órfãos e homens desvalidos, ajudando todos os que lhe são inferiores em honra e em força; destruir os homens maus e ter castelo e cavalo para guardar os caminhos e defender os lavradores. A nível pessoal, o cavaleiro deve cuidar de sua aparência e de sua montaria a fim de que pareça bem vestido e preparado fisicamente para cavalgar, justar, correr lanças, participar de torneios, esgrimir, caçar. A maior

preocupação, entretanto, diz respeito ao aspecto psico-moral do cavaleiro, afirmando-se as virtudes e renegando-se os vícios: o cavaleiro deve ser justo, sábio, caridoso, leal, piedoso, amável, forte, humilde; não pode jurar em falso, nem envolver-se com luxúria. Afonso X, em **Las Siete Partidas**, destaca quatro principais virtudes cavaleirescas: **cordura, fortaleza, mesura e justiça**. Espera-se do cavaleiro a capacidade de discernimento para avaliar pessoas e situações; a sabedoria e a habilidade na realização de seus feitos; a lealdade inerente a sua função de defesa e proteção. Traçam um perfil idealizante do cavaleiro que muito se afasta de sua condição humana. A cavalaria termina por representar o bem e o mal, a própria miscigenação ambígua que caracteriza o homem. Configura-se como defensora acirrada de uma ética cristã com a qual convive um outro universo. O gosto pelas lutas e jogos, apreciados enquanto arte e ludismo; a lealdade ao chefe terreno; o fausto das vestes e das recepções, marca de distinção; o amor às donzelas e ao companheiro, tudo isso tem um quê de alegria e encantamento distantes da penitência e mortificação religiosas. Glorificam o prazer e a liberdade, a guerra e a festa, a vida e a morte, se necessária, o que configura um perfil pagão de viver. Por outro lado os **cavaleiros da tábola** são aqueles que fizeram o voto de demandar aventuras que os conduzam novamente à vivência de plenitude e êxtase que o Graal (e a vida religiosa) oferece, ratificando uma aspiração moral elevada. Quanto à conduta dos cavaleiros, entre as exigências ideais para que esse objetivo fosse atingido e a ação que se desenrola na prática, um fosso se cava. Os cavaleiros, ainda que direcionados à demanda do Graal, não podem ser considerados autênticos e exclusivos agentes de uma ação cristã modelar, haja vista que dos cento e cinquenta cavaleiros iniciais apenas doze são eleitos para participar da graça do Graal em Corberic, como se vê em **A Demanda do Santo Graal**.

O universo cavaleiresco caracteriza-se pela magia que impregna as aventuras a que se lançam os cavaleiros. A aventura acontece numa atmosfera feérica, à qual se alia a necessidade de eventos que justifiquem a vida de um cavaleiro andante. A aventura, para Auerbach, é uma "forma extremamente peculiar e estranha de acontecimento, criada pela cultura cortesã"¹¹, caracterizando-se pelo fascínio que os encontros e perigos fantásticos exercem no cavaleiro, pela possibilidade de combates em que pode ratificar sua supremacia, pelo inexplicável com que se depara a todo momento.

O mundo exerce uma irresistível atração sobre o cavaleiro, impelindo-o à viagem. A mãe de Persival, na primeira versão do romance, tenta mantê-lo recluso numa floresta no País de Gales, restringindo todo o universo à sua casa. Persival, ao ver alguns cavaleiros armados, "fica encantado com a cintilação das armas [...], só pensa em ir ver a corte do rei Artur e ser armado cavaleiro"¹².

O ideal cavaleiresco adquire um significado especial através da aventura. Ela fundamenta a existência do cavaleiro, representando uma tarefa a ser cumprida, um "trabalho" que dá sentido à sua vida, muitas vezes colocando-a em risco. Aventura e maravilha confundem-se no mundo em que o cavaleiro se insere. A aventura configura-se como uma façanha à espera do cavaleiro eleito que irá solucioná-la e tentará desvelar o enigma envolvendo a gênese do elemento maravilhoso da aventura.

O significado do termo "maravilhoso" é analisado por Le Goff, que resgata sua origem latina. A palavra hoje empregada corresponde, na Idade Média, o plural "mirabilia" cujo sentido estrutura-se por imagens e metáforas relacionadas à visão: "coisas que o homem pode admirar com os olhos, coisas perante as quais se arregalam os olhos"¹³. A experiência do maravilhoso é uma reação de espanto face à inapreensibilidade do significado do acontecimento, reflexo do deslumbramento diante de um inexplicável incorporado àquele universo, estabelecendo simultaneamente uma relação de estranhamento e de cumplicidade, mas principalmente de aceitação de sua existência. Sua presença significa o desafio de resolver o problema, tentando compreender, algumas vezes, o elemento maravilhoso sem o qual a aventura não existe e a própria vida cavaleiresca perde o sentido de ser. Rei Artur só é considerado um rei "a-venturoso" pelas aventuras maravilhosas que integram o viver dos cavaleiros naquele reino, garantia da continuidade de seu reinado. Explicar o maravilhoso via intelecto acarreta sua destruição.

Ser cavaleiro significa, portanto, desvirginar florestas e fontes: o mundo abre-se à investida e à penetração do homem, no contato com a terra-mãe, numa mobilidade semelhante a dos celtas e a dos cruzados. O desconhecido, se o assusta, também o atrai a aventuras inimagináveis, a viagens "maravilhosas". Mas o cavaleiro não é apenas um andarilho: move-o uma demanda particular, que pode ser religiosa, bélica ou amorosa, entretecendo apaixonadamente fé, guerra e amor a um objeto de desejo eleito. É o estado de busca, através de numerosas viagens, que promove o amadurecimento do cavaleiro. Oferece-lhe oportunidades de firmar seu nome naquela coletividade, através de feitos que evidenciam sua supremacia.

Ainda hoje os cavaleiros medievais fazem parte dos sonhos humanos que resgatam, do passado, uma civilização alicerçada nos mais nobres valores de bondade e de cortesia, de fraternidade e de amor. O cavaleiro andante resiste no cavaleiro, no príncipe encantado, no herói. O ideal cavaleiresco transcende a sua época, alimentando corações e iluminando olhares que se deixam seduzir por esse tempo de magia.

Notas

1. DUBY, Georges. **Idade Média, idade dos homens: do amor e outros ensaios**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 21.
2. _____. **A sociedade cavaleiresca**. São Paulo: Martins Fontes, 1989, p. 96.
3. Ibidem, p. 96-97.
4. HILLMAN, James. **Estudos de psicologia arquetípica**. Rio de Janeiro: Achiamé, 1981, p. 66.
5. Ibidem, p. 74.
6. VASCONCELLOS, Maria Elizabeth Graça de. Almeida Garrett: o artista e uma obra. **Espaço - Cadernos de Cultura USU**. Rio de Janeiro, 6: 77-96, mar. 1983.
7. DUBY, Georges. **As três ordens ou o imaginário do feudalismo**. Lisboa: Estampa, 1982, p. 333.
8. HAUSER, Arnold. **História social da literatura e da arte**. São Paulo: Mestre Jou, 1980, p. 285.
9. Ibidem, p. 285.
10. LLULL, Ramon. **Libro de la orden de caballería**. Madrid: Alianza Editorial, 1986, 2ª parte, p. 29.
11. AUERBACH, Erich. **Introdução aos estudos literários**. São Paulo: Cultrix, 1972, p. 117.
12. LAPA, Manuel Rodrigues. **Lições de literatura portuguesa**, época medieval. Coimbra: Coimbra Ed., 1977, p. 247.
13. LE GOFF, Jacques. **O maravilhoso e o quotidiano no ocidente medieval**. Lisboa: Edições 70, 1990, p. 132.

O LIVRO DAS MARAVILHAS: Um Mapa de Várias Encruzilhadas¹

Vera Lima - UFRJ

A segunda metade do século XIII encontra algumas regiões da Europa, como, por exemplo, o norte da Itália, em plena prosperidade comercial e intelectual. Terminadas as Cruzadas, instalada a Revolução Comercial e garantida a segurança das rotas comerciais asiáticas pela Pax Mongólica, missionários e mercadores partem em direção às terras do longínquo Oriente, em busca de especiarias, artigos de luxo e novas almas para o cristianismo. Muitos missionários trarão relatos, que serão apreciados principalmente por estudiosos; mas dentre os mercadores, os viajantes laicos, somente um, nos lega suas impressões de viagem: Marco Polo.

Ao regressarem a Veneza, em 1269, de uma viagem de negócios que lhes tomou alguns anos e os levou até a China ocupada pelo Império Mongol de Kublai Cã, Matteo e Nicolo Polo, dois grandes mercadores venezianos, encontram Marco, filho de Nicolo, já com 15 anos de idade e órfão de mãe. Como ambos os homens haviam prometido ao Cã que voltariam à sua corte, decidem levar o jovem Marco com eles, quando partem novamente, dois anos depois.

Mas, se inicialmente os planos eram de uma viagem de negócio, que para a época, em circunstâncias de paz, poderia ter durado dois ou três anos, na prática, as coisas tomaram outro rumo.

A viagem de ida, por terra, leva aproximadamente três anos e meio e a volta, por mar, em torno de três anos. Mas é a estada na China o que surpreende: os Polo passam dezessete anos na corte de Kublai Cã. Ou seja, ficam ausentes da Europa quase vinte e cinco anos e seus familiares não os reconhecem quando voltam.

É dessa viagem que nasce O LIVRO DAS MARAVILHAS².

Em traços muito gerais, o trajeto de ida de Polo pode ser resumido como uma grande travessia pelo então gigantesco Império Mongol, que nesse estágio significa praticamente toda a Ásia, como vocês podem verificar no mapa. Os Polo levam salvo-conduto do próprio Kublai Cã, mas às vezes são obrigados a fazer desvios para evitar regiões de litígio entre mongóis, sarracenos ou turcos, como acontece em Ormuz, de onde pretendiam seguir de barco e são obrigados a desistir. A partir de Kaskar tomam o ramo sul da rota da seda e encontram o Cã em Kambaluc, a capital chinesa. Ali se instalam e a partir da corte, Marco faz suas diversas expedições diplomáticas pela região densamente povoada do leste chinês, pelo

¹ Esse texto é um capítulo da dissertação de Mestrado que será defendida em setembro de 1995, na Faculdade de Letras da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

² Neste trabalho estarei utilizando uma edição em português: MARCO POLO. **O Livro das Maravilhas**. Tradução Eloy Braga Jr. Porto Alegre: L & PM, 1994.

interior da China e também pelas regiões vizinhas às fronteiras com a Birmânia e a Tailândia. A viagem de volta à Europa é feita por mar, até Ormuz de onde retomam a rota terrestre.

Um dos primeiros impactos que o livro de Marco Polo pode causar a um leitor do final do século XX, é a constatação de seu caráter fragmentário, híbrido, incompleto, sem pretensão visível de unificação, onde estória e história se interpenetram sem cessar.

Não há como classificar o texto de Polo dentro do repertório clássico dos gêneros literários e isso talvez explique o fato de ele ter ficado alijado do cânone em vigor, reduzido a obra menor ou a documento histórico. Até que ponto a categoria de *crônica* e *relato de viagem* lhe são pertinentes já que o texto versa sobre vinte e cinco anos da vida de uma pessoa, que nem sempre esteve em trânsito durante esse período? Poderíamos classificá-lo, então como autobiografia? Mas como, se o próprio relatante quase nunca aparece em seu próprio relato? Crônica, ensaio precursor das ciências sociais e humanas, da História, da Antropologia, da Sociologia? Até certo ponto, sim, por prevalecerem a pretensão de objetividade e o caráter predominantemente descritivo. Mas o que fazer com as passagens de grande imprecisão, onde abundam repetições e adjetivos pouco esclarecedores e as apreensões multifacetadas que ele faz dos objetos?

O aspecto fragmentário do relato de Polo tem características muito peculiares, a organização das seqüências e o tempo da narrativa polista possuem uma lógica interna bastante complexa, de difícil apreensão.

Descrições de cidades seguem estórias de milagres e maravilhas, contos populares são encaixados em reverências a Kublai Cã, que por sua vez são sucedidas por relatórios de mercadorias disponíveis numa certa localidade ou por cifras estatísticas isoladas. Polo descreve em três linhas um percurso de meses e despende páginas e páginas fornecendo detalhes sobre uma guerra familiar de três gerações cujos episódios se repetem exaustivamente.

Para nossa sensibilidade modernizada, visual e mentalmente condicionada às amarras do ponto de vista fixo e à perspectiva áurea inaugurada pelos mestres renascentistas, essa sucessão aparentemente descentrada, aleatória e incoesa produz um estranhamento vertiginoso e fascinante. O texto se transforma num bazar vivo, barulhento, repleto de vozes, um verdadeiro caleidoscópio girante.

Ou seja, para nós, leitores de uma era que se anuncia pós-moderna e pós-colonialista, que se propõe a dinamitar os discursos centralizadores, que pretende privilegiar o fragmento e a voz da alteridade, o livro de Marco Polo é uma verdadeira achado. É fascinante que esse texto tenha conseguido sobreviver

setecentos anos e se sustentar ao longo de todo esse tempo graças à potência de sua polifonia e de seu hibridismo.

Pois como a vida de seu próprio autor, O LIVRO DAS MARAVILHAS é uma "encruzilhada de encruzilhadas". Encruzilhada de momentos históricos, encruzilhada de mentalidades, de culturas e de mundos. Nem europeu nem asiático, Marco Polo é antes de tudo *euroasiático*. Circula pelas estepes e pelos desertos, pelas montanhas e desfiladeiros, cidades e povoados, com as mercadorias dos comerciantes e com as mensagens do Cã.

Ao contrário de muitos missionários, que como Guilherme de Roebuck, deixaram relatos estilisticamente mais refinados, e que chegaram a Asia já adultos com uma missão a cumprir, o jovem Polo tem na Asia e na itinerância um novo lar. É aí que passa metade da adolescência e juventude. E mais do que isso: Polo foi adotado por um Imperador, pelo próprio Kublai Cã, contratado como seu embaixador em várias missões, transformado em relator e amigo pessoal desse soberano tão poderoso. Kublai Cã é seu segundo pai e seu primeiro modelo de admiração e conduta.

E esse grande modelo é, por excelência, "o" imperador híbrido. Kublai Cã é neto do temível mas já falecido Gengis Cã, o grande conquistador que unificou os mongóis nômades que viviam nas estepes ao redor do Lago Baikal e fundou o gigantesco Império Mongol. Ao assumir o comando da China, um imenso império cuja refinada cultura milenar é totalmente adversa ao nomadismo, Kublai Cã adota a opulência e o requinte da corte chinesa, chegando a causar revolta entre as tribos mongóis conservadoras. Entretanto, Kublai não abandona por completo os hábitos e culturas de seus ancestrais: continua nômade- sua residência muda com as estações do ano- e não abre mão de hábitos como a falcoaria e a caça.

Kublai Cã se torna, assim, duplamente estrangeiro: para os mongóis, por ter se "achinezado"; para os chineses, porque é mongol. Mantem-se rodeado de estrangeiros na corte e lhes entrega cargos importantes, enquanto afasta os chineses das posições de comando.

Kublai Cã aprecia a diversidade, gosta de escutar histórias sobre terras distantes, de assistir teatro de pantomimas e escutar música, de dar festas e banquetes suntuosos. Tolerava a variedade de religiões em seu império e desde que não contestem seu poder absoluto, está mais interessado em desfrutar os prazeres da vida do que em governar, realmente.

Polo faz uma descrição minuciosa da corte desse imperador a quem tanto admira. Descreve o luxo e a opulência dos palácios, o ouro que decora as paredes e as jaquetas de seda dos cavaleiros, as práticas cerimoniais com seus milhares de figurantes, as caçadas com seus falcões e gerifaltes.

Mas, em algum lugar, tem-se a impressão de que a maneira como essa descrição é feita, parece trair a intenção de seduzir o público receptor europeu. A China parece ser encaixada dentro de imagens e expectativas sobre as utopias do Paraíso e do reino de Preste João, vigentes na Europa da época.

É nesse ponto, que vale mencionar o consórcio com Rusticiano - ou Rusticello - de Pisa a quem Polo dita seu relato.

Marco volta a Veneza em 1295, já com quarenta anos de idade e um ano depois cai prisioneiro dos genoveses numa das guerras entre Veneza e Gênova. Na mesma cela, se encontra Rusticiano, um escritor que será seu companheiro durante os dois anos de cativo.

Mais do que mero redator, Rusticiano deve ter sido não só mentor e encorajador, como também o revisor e o conversor das idéias e impressões de Polo, para a linguagem literária da época.

A presença de Rusticiano é, portanto, fundamental: ele transcreve para o papel um relato oral, que de outra forma, provavelmente, jamais teria chegado até nós. Se com isso ele achata, desidrata e enquadra num gabarito quadriculado uma crônica cheia de vida, não podemos culpá-lo muito. Afinal, ele só pode trabalhar com os recursos então disponíveis e a prosa laica, escrita e de longa extensão ainda não estabeleceu sua tradição. A tradição laica e popular da literatura da época é quase que exclusivamente oral; as formas escritas são predominantemente curtas e poéticas e assim mesmo, estão associadas à canção. É verdade que os romances da raposa e os da corte do rei Arthur já estão circulando, mas não sabemos sobre sua penetração na Itália. Não podemos esquecer que contemporâneo a Marco Polo é Dante Aligheri. Se sua Divina Comédia é um dos importantes marcos inauguradores da literatura em língua vernácula, por outro lado, ela conserva grandes traços da tradição erudita e clerical, como é o caso de sua própria temática.

Ou seja, é fundamental ter em mente que Marco Polo é antes de tudo um orador, um homem da oralidade, um contador de histórias, pois foi graças a esse talento que o Cã o deteve em sua corte durante tantos anos.

Se tentarmos nos desembaraçar das constricções impostas pelo estilo de Rusticiano, não é difícil imaginar Polo, o orador, encantando suas platéias com imitações de vozes e sotaques, andares e olhares, caretas, gestos amplos e onomatopéias. Esse caráter, esse talento de camaleão, apesar de tudo, não se perde por completo dentro do texto. Pois, mesmo escrito, Polo continua a interpelar seu público com suas várias vozes.

Polo se apresenta ora como um orador sedutor que conquista sua platéia com as imagens utópicas da corte de Kublai Cã, como já vimos, ora como contador

de estórias maravilhosas, como a do sapateiro zarolho que faz mover uma montanha para salvar os cristãos de Bagdá ou quando relata o encontro de Preste João com o Grande Cã.

Em outro momento, se transforma no relator didático e informativo, que fornece dados sobre a geografia, a cultura e costumes de localidades longínquas. Mais adiante fala como comerciante, ao descrever detalhadamente as mercadorias disponíveis em certas localidades.

Numa camada mais velada, encontramos a voz chinesa. Os dados e estatísticas que fornece sobre a China conferem com exatidão estupefacente com os anais da História Oficial chinesa e levam assim a crer que Polo talvez tenha recebido treinamento de relator oficial.

Há ainda a voz mongol. Polo admira caçadas, guerras e conquistas, admira incondicionalmente não só o Cã como suas façanhas. Não esconde sua fidelidade e afeto filial para com esse soberano que já está morto quando o relato é redigido.

E há várias outras vozes: muitos dos relatos de estórias ou contos de que ouviu falar apresentam traços marcantes da tradição oral árabe.

Mas talvez o mais importante nesse permanente movimento de transfiguração é que Marco Polo raramente julga. Ao invés disso, parece quase sempre procurar relativizar os fatos e os costumes, justificá-los pelo contexto. E isso ocorre não só quando faz um relato instrutivo, ou apresenta dados e fatos curiosos, mas também quando aborda temas polêmicos, como quando por exemplo, toca em tabus ocidentais como a antropofagia e a atividade sexual das mulheres. Aí, revela não só a amplitude do mundo como a não-universalidade dos valores cristãos europeus.

Gostaria de finalizar minha exposição, ilustrando com uma passagem sobre as práticas sexuais das mulheres do Tibet, que Polo descreve, sem acrescentar nenhum julgamento moralista. Numa época em que a Igreja fazia todos os esforços para impôr o conceito de "pecado carnal a ser redimido pelo ideal de pureza sexual e de castidade", esta passagem deve ter tido seu impacto:

Agora vos contarei como casam as mulheres. Nenhum homem tomaria por esposa uma virgem; dizem que não valem nada se, antes de casarem, não conhecerem outros homens. E, por esta razão, esforçam-se as mulheres para perder cedo a sua virgindade.

Quando passam estrangeiros por esta região e abrem as suas tendas de campanha, para descansarem e fazem um pouso no caminho, as mulheres dos castelos e povoados descem até eles e trazem as suas filhas ao acampamento, entregando-as aos forasteiros para que com elas durma; eles retêm-nas e usam-se delas, mas não podem levá-las consigo; antes da separação, é costume dar a moça com quem se dormiu uma lembrança ou uma prenda, para que

possam mostrar, quando querem casar-se, que já conheceram homem.

Geralmente, presenteiam-nas com uma pedra para o colar. Deste modo, se uma jovem trazer ao peito vinte pedras, para demonstrar que conheceu vinte homens, terá maior número de pretendentes. Eles dirão que é a mais perfeita de todas. Mas, depois de terem feito dela sua mulher, querem-lhe muitíssimo; e aí daquele que tocar na mulher de outro, caso que evitam o mais possível. (cap 116)

O Bem Comum nas “Siete Partidas” de Alfonso X

Ana Beatriz Frazão Ribeiro - IFCS -UFRJ

O século XIII é um período extremamente rico quanto à produção jurídica. O crescimento das Universidades principalmente as de Bolonha e Salamanca, a influência do direito romano, através do Código de Justiniano favorecendo a tentativa unificadora do poder dos monarcas, bem como o aumento do número de estudiosos do tema, denominados “conhecedores do direito”, refletem a tendência da época.

No que concerne a Península Ibérica estas tendências encontraram campo fértil particularmente em Castela onde o monarca Alfonso X, como homem do seu tempo, impulsionou uma produção jurídica de grande envergadura.

Destacamos, dentre suas obras, “Las Siete Partidas”, caracterizada por García-Gallo, estudioso de Alfonso X, “como el más importante y representativo código de la historia española”¹

Ao analisar as fontes utilizadas na elaboração desta obra, Júlio Valdeón afirma:

Las fuentes en que bebieron los redactores de las Partidas son asimismo amplísimas, pero sobresale, por el peso de su aportación, el Derecho Romano y el Derecho Canónico. Por eso se ha considerado tradicionalmente a las Partidas, obra escrita por lo demás con un estilo impecable, como el vehículo por excelencia a través del cual penetró en la corona de Castilla el Derecho Romano².

As Partidas ultrapassam o enfoque jurídico e podem ser comparada aos tratados de moralidade. Caracterizam a sociedade da época em seus costumes e definem regras de conduta coletivas vinculadas ao bem comum, conforme descreve Francisco López Estrada ao afirmar que estas representam:

(...) una obra que pudo ser leída junto con los tratados de moralidad y de buenos consejos, tan abundantes en esta época, destinados a los reyes, príncipes, grandes señores y caballeros que quisieran conocer los principios del trato en las relaciones políticas y sociales de las cortes. (...) Así se llegaba a formular, entre las menciones propiamente legales, los principios de una virtud cortés, de carácter civil, en lo que esta inclinaba hacia una conducta personal y política, establecida en el cauce de unas normas de justicia y pacífica convivencia social.³

1 GARCÍA-GALLO, Alfonso. “Los Enigmas de las < Partidas >”. In: LOPES-DORIGA, Don Luis Redonet e GARCÍA-GALLO, Don Alfonso. **VII Centenario de las Partidas del Rey Sabio**. Madrid: Magisterio Español, 1963.

²VALDEÓN, Julio. **Alfonso X el Sabio**. Valladolid. Junta de Castilla y Leon, 1986. p.32-33.

³LACARRA, María Jesús e LÓPEZ ESTRADA, Francisco. **Orígenes de la prosa**. Madrid: Júcar, 1993, p.136.

Delimitaremos nosso campo de análise à Partida Segunda assim definida por Alfonso : “fabla de los enperadores e de los Reyes e de los otros grandes sennores de las cosas que an de mantener e guardar con justiçia e con verdat.”⁴Nesta encontramos descrito o poder real , como é exercido, de onde é proveniente e qual a sua importância na manutenção do bem comum no seu reino.

O bem comum

No século XIII, no âmbito político castelano encontramos a consolidação do poder público vinculado a formação das monarquias nacionais. Segundo Le Goff ,
era la evolución de conjunto la que (...) hacía necesario que la <paz>, reclamada por la actividad económica, las transformaciones sociales y los cambios de mentalidad, fuera garantizada por un poder a la vez legítimo y eficaz ⁵

O poder público estará caracterizado na Partida Segunda como bem comum , descrito como uma necessidade para a boa convivência entre os homens:

Si las animalias que son cosas mudas e non an entendimiento aman a las otras que son de su natura allegandolas a sy, e ayundandolas quando les es mester , mayor mente lo deven los omnes fazer que an entendimiento porque lo deven fazer. E a los que mas esto conviene son los Reyes: (TVIII, Ley Primera)

A citação é corroborada pelas palavras de Gonzalez Jimenez ao afirmar que ao rei cabe : “buscar el bien y la felicidad de su pueblo, amar y honrar a todos sus subditos, mantener la paz y administrar justiçia.” ⁶

Com a finalidade de efetuar estas obrigações, é mister ao rei uma formação moral baseada nas virtudes, a prática política visando a coletividade e a justiça como forma de manutenção do bem comum.

As virtudes e o bem comum

Segundo os sábios antigos : “el Rey devie aver en sy siete bondades, a que ellas llamaron vertudes prinçipales, que quier tanto dezir commo acabadas; e las tres son para ganar amor de Dios, e las quatro para bevir en este mundo bien e derecha mente.” (TV, Ley VI)

⁴ ALFONSO X. **Partida Segunda**. Manuscrito 12794 de la B. N. Edição de Aurora Juarez Blanquer e Antonio Rubio Flores. Granada: Impredisur, 1991, p.35. Utilizaremos esta edição da Partida Segunda em todas as citações. para facilitar a leitura adotamos o seguinte critério: T (Título), Ley (lei) . Os números que acompanham o título e alei são em algarismos romanos.

⁵ LE GOFF, Jacques. **La Baja Edad Media**, Madrid: Siglo XXI, 1981, p. 210.

⁶ GONZALES JIMENEZ, Manuel. **Alfonso X el Sabio (1252-1284)**.Palencia: La Olmeda, 1993, p. 201.

As três primeiras são fé , esperança e caridade. As quatro últimas objetivam “bevir en este mundo derecha mente , e seer bien acostunbrado”(TV, Ley VIII). Segundo a descrição de Alfonso X :

Cordura es la primera (...) faze antever las cosas e judgarlas çierta mente segunt son o pueden ser , e obrar en ellas commo deve e, non rrebatosa mente; la segunda virtud es tenprança, que quiere tanto dezir commo mesura, ca esta es cosa que faze al omne bevir derecha mente(...) la terçera virtud es fortaleza de coraçon, ca esta faze al omne amar al bien e seguyrlo, (...) la quarta virtud es justiçia, e es madre de todo bien, ca en ella caben todas las otras para bevir derecha miente (TV, Ley VIII)

As virtudes orientam a prática do monarca para uma vida honrada que enalteça tanto a si como aos habitantes do seu reino: *“conviene mas que a otro omne para saber el bevir apuesta mente e onrrado, e otrosy para mantener bien a su pueblo, dandolos buenos enxenplos de sy mismo,(...)”* (TV , Ley XII)

Ao educar seu espirito por um esforço de vontade voltado para a prática do bem, Alfonso X estará apto a exercer de forma satisfatória o poder político. A descrição das virtudes, presentes na Partida Segunda , fortalece a idéia de que é necessário um rei virtuoso capaz de amar todos do seu reino a ponto de abdicar de seus interesses em prol da coletividade.

O monarca e o bem comum

Sendo o bem comum o objetivo máximo do monarca, sua política visa a coletividade. Deve sempre :

amar e onrrar a los mayores, e a los medianos e a los menores, e a cada uno segunt su estado,(...)e meter amor e acuerdo entre su gente , e ser justiçiero dando a cada uno su derecho (TI , Ley IX) .

Caracteriza assim sua função em difundir, manter e preservar valores fundamentais para a vida em comunidade. O amor como forma de doação ao próximo, a honra , valorização de cada um em sua individualidade, o acordo para evitar discórdia e a justiça para o equilíbrio: *“que mas conviene al Rey esta conosçençia que a los otros omnes para saber a cada uno onrrar e tener en el estado quel meresçe.*(TV, Ley XVIII)

Ao monarca cabe também criar condições para atingir os anseios da comunidade de forma a que todos vivam em paz: *“La conservación de la paz pública por medio de la protección era uno de los deberes más inportantes del gobernante teocrático”*⁷

⁷ ULLMAN, Walter, op. cit. , p. 129.

Como representante de Deus, o rei deve exercer sua função para a paz e amor em seu reino: “e esta es que la justicia de nuestro Señor Dios avie a dar en el mundo porque los omnes biviesen en paz e en amor que oviese quien la fiziese por el en las cosas temporales, dando a cada uno su derecho segunt su mereçimiento.” (TI, Ley VII)

Para conhecer, amar e conceder honra e manter a paz seu reino cabe ao monarca sacrificar seus próprios interesses por um objetivo maior : a felicidade de seu povo. Necessita sempre : “guardar la pro comunal de su pueblo que la suya misma , porque el bien e la riqueza dellos es commo suyo” (TI, Ley IX)

Deve assim , manter a visão do coletivo acima dos interesses individuais. Segundo o especialista em Alfonso X , O’Callaghan :

In trying to maintain the kingdom in good estate, Alfonso X sought to achieve the common good (*pro comunal*). In numerous instances, he stressed that he acted for the good or benefit of the realm (*pro de la tierra, pro del regno*).⁸

Esta idéia é confirmada pelo especialista em teoria política Walter Ullman, ao afirmar que para o monarca “Lo que iba em interés del pueblo no coincidía necesariamente con sus deseos”.⁹ Alfonso X convence através do desprendimento e do caráter congregador dos interesses coletivos que sua função implica.

Os interesses do reino só podem ser preservados através da justiça, para impedir arbitrariedades e congregar os habitantes em harmonia .

A justiça e o bem comum

Justiça é a virtude de dar a cada um aquilo que é seu em conformidade com o direito. É uma forma de favorecer o exercício da harmonia no reino. Não é algo impositivo mas, “madre de todo bien, ca en ella caben todas las otras, e por ende arranca los coraçones de los omnes, e faze que sean asy commo una cosa para bevir derecha mente segunt mandamiento de Dios.” (TV, Ley VIII)

O rei, investido do poder terreno por Deus, deve exercer a justiça: “porque son puestos en lugar de Dios en tierra para conplir la justicia” (TV, Ley IX)

Também , ao praticar a justiça, ele impede arbitrariedades e, com isso , é amado pelo seu povo.Cabe a ele: “(...) meter amor e acuerdo entre su gente , e ser justiciero dando a cada uno su derecho, e deven fiar mas en los suyos que en los estrannos, porque ellos son sus sennores naturales, e non por premia.” (TI, Ley IX)

Alfonso X visa criar uma concepção de justiça e lei como algo necessário para a vida em comunidade . A comparação justiça/castigo é substituída por justiça /vida em comum.

⁸ O’CALLAGHAN, Joseph. **The learned King**. Philadelphia: University of Pensylvania, 1993, p.20.

⁹ULLMAN, Walter. **Principios de gobierno y política en la Edad Media**. Madrid: Alianza, 1985, p.

Conclusão

A presença do bem comum na Partida Segunda responde a um critério adotado pelo autor de escrever uma obra jurídica com a pretensão de ser também um manual de regras e costumes sobre como se deve viver bem. Quando cada um assume as regras como importantes para vida em comunidade aceita também a presença de uma liderança, o monarca. É ele que mantém o bem comum.

Esta idéia pode ser corroborada nas palavras do professor de Direito Manuel Batlle Vazquez ao afirmar que:

(...) algunos legisladores se han esforzado en adoptar una forma de redacción demostrativa y persuasiva: con la explicación dan calor humano a la regla y encauzan el sentimiento para evitar los peligros apuntados del subjetivismo, a par que contienen admoniciones para su observancia.

Hay en tal manera mucho de atractivo: en primer término hay un halago al súbdito, se le trata como ente superior, se invoca su condición más noble, se le muestra el bien perseguido; en segundo término se crea una conciencia jurídica, se eleva el sentido y el amor al derecho y hasta se disminuyen los males de la ignorancia iuris, porque aprendidos los principios se intuyen los preceptos¹⁰.

No momento em que define, descreve a importância de virtudes, a existência do monarca e a justiça para o exercício do bem comum, Alfonso X caracteriza o bom monarca ao mesmo tempo em que exemplifica regras de conduta que são pertinentes a todo aquele que queira seguir seu exemplo. Ao adquirir esta concepção de bem comum, cada um assume um estilo de vida em benefício do reino, bem como incorpora a necessidade da existência de monarca, o que gera o fortalecimento da figura deste.

¹⁰BATLLE VÁZUEZ, Manuel. **El Estilo suasorio de las leyes de las Partidas**. Anales de la Universidad de Murcia. Derecho. 1962-63, p.61-76, p.62.

O IV Concílio de Latrão : Heresia, Disciplina e Exclusão.

Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva - IFCS - UFRJ

Segundo Brenda Bolton, o IV Concílio de Latrão foi o maior dos concílios ecumênicos medievais (1). O objetivo deste trabalho é discutir, à luz do contexto histórico do início do século XIII, as resoluções deste concílio registradas nos seus cânones.

O IV Concílio de Latrão foi convocado pelo papa Inocêncio III através da Bula *Vineam Domini Sabaoth* de 10 de abril de 1213. Foram convidados a participar deste concílio não somente os líderes eclesiásticos regulares e seculares, como também autoridades laicas (2).

Ainda que o pontificado de Inocêncio III (1198 - 1216) seja visto por inúmeros autores como o do apogeu da Teocracia Pontifícia (3), isto não significa que a Igreja tenha se tornado a única força política no Ocidente. Que problemas enfrentava o papado neste momento e qual o seu objetivo ao convocar o concílio ?

As primeiras décadas do século XIII foram marcadas pelo ápice do desenvolvimento da Europa Ocidental visível através do crescimento das cidades, incremento das manufaturas e do comércio, afirmação das línguas romances, ressurgir do direito romano, nascimento das Universidades e afirmação das monarquias frente as demais instâncias de poder, universal e local, que caracterizavam politicamente a sociedade feudal, dentre inúmeros outros fenômenos (4).

É bem verdade que a Igreja já encontrava-se organizada e centralizada sob o domínio de Roma, exercendo uma grande influência na sociedade. Entretanto, era alvo de críticas, sofria com as próprias contradições de sua institucionalização, além de rivalizar com outras instâncias de poder estabelecidas na Europa (5).

Dentre os inúmeros problemas enfrentados pela Igreja neste momento, podemos destacar o desenvolvimento da piedade laica; o crescimento dos grupos heréticos; a perda de possessões cristãs no Oriente e a transformação da Cruzada em um veículo de afirmação e conflitos políticos tanto para o Império quanto para as monarquias nascentes; a persistência das práticas simoniacas e do nicolaísmo em meio aos clérigos e o desenvolvimento, no seio da sociedade laica, do fenômeno denominado por Le Goff como reação folclórica (6).

Ao convocar o concílio, o papado visava fazer frente aos problemas internos da Igreja, através de um novo projeto de organização jurídico - canônica,

além de reestabelecer a sua hegemonia frente aos laicos, legislando sobre questões civis e elaborando novas formas de controle social.

Em 1 de novembro de 1215 iniciou-se o IV Concílio de Latrão com a presença de cerca de 1200 pessoas, representando mais de 80 províncias eclesiásticas, não só do Ocidente, mas também da Europa Central e Oriental (7). O Concílio contou ainda com a presença de autoridades laicas da Sicília, Constantinopla, França, Inglaterra, Hungria, Jerusalém, Chipre e Aragão (8).

Durante o Concílio ocorreram três sessões plenárias, além de cerimônias litúrgicas de caráter popular (9). Deste concílio resultaram 70 cânones, cujas atas originais não foram preservadas. Possuímos uma cópia de 1216, que foi tomada como texto de autoridade e incluída no Corpo de Direito Canônico (10).

Segundo Jane Sayers, " Those who took the decisions at the Fourth Lateran Council were a very small group of cardinals close to the pope and, an occasion, the pope himself alone " (11). Esta opinião é partilhada por Brenda Bolton que afirma que "o texto era redigido na Cúria ... as *constitutiones domini papae* foram lidas e aprovadas, e nem sequer foram debatidas no Concílio " (13).

Quando nos detemos no exame os cânones conciliares e verificamos o seu caráter normativo, unidade orgânica e as temáticas abordadas, concordamos com Sayers e Bolton. Esta legislação é produto de um grupo de juristas, conhecedores do direito canônico e romano, comprometidos com a política eclesiástica do papado.

Os cânones de 1215 abordam questões em relação às heresias, ao governo eclesiástico, à correção dos costumes, à formação dos clérigos, ao ministério pastoral, aos sacramentos, ao casamento e aos excluídos - judeus e muçulmanos. Há, contudo, um tratamento desigual destas temáticas, sendo o governo eclesiástico alvo de um maior número de cânones.

Os três primeiros cânones tratam da heresia. No cânone 1, após uma exposição dos pontos básicos da fé católica, os hereges são apresentados como os que devem ser combatidos pois suas doutrinas são insensatas, fruto de uma cegueira provocada pelo *pai da mentira*. Segundo o cânone 3, toda a heresia está dirigida contra a fé santa, católica e ortodoxa, sendo um perigo para a unidade da fé da cristandade.

Os diversos grupos hereges são vistos como um bloco único e coeso :

Condenamos a todos os hereges sob qualquer denominação com que se apresentem; embora seus rostos sejam diferentes, estes se encontram atados por uma cola, pois a vaidade os une (13).

Assim como o diabo e os demônios, criados por Deus naturalmente bons (14), pela vaidade foram expulsos do paraíso, também por causa da vaidade os hereges devem ser expulsos do convívio social. O IV Concílio de Latrão prevê que os condenados por heresia devem ser entregues às autoridades seculares para serem castigados. No caso de clérigos, deverão ser desligados de suas Ordens. Quanto aos bens, serão confiscados.

Os que recebem, ajudam e defendem hereges, ainda que clérigos, serão excomungados. Como estes, não poderão exercer cargos públicos, receber os sacramentos, sepultura cristã ou heranças. Suas esmolas e ofertas serão rechaçadas. Por outro lado, os que "... armarem-se para dar caça aos hereges, gozarão da indulgência e do santo privilégio concedidos aos que vão, em ajuda, à Terra Santa " (15).

Segundo as resoluções do concílio, cabe às autoridades eclesiásticas zelar pelo não desenvolvimento da heresia em suas províncias, visitando-as, investigando, buscando e condenando hereges. Caso seja negligente nesta função, "... será destituído do cargo episcopal e será substituído por uma pessoa idônea, disposta a confundir a heresia" (16).

Quanto ao governo eclesiástico há inúmeros cânones que abordam desde os problemas da Igreja grega à questão da influência laica . Como ressalta Jürgen Miethke :

La confrontación entre el papado y el poder temporal hizo que la Iglesia y los expertos en derecho canónico elaboraran cada vez más cuidadosamente una teoría acerca de la organización de la Iglesia como corporación, acerca de la distribución de responsabilidades dentro de ella y del alcance de la obediencia pretendida por la cúpula eclesiástica (17).

A organização e centralização de todo o corpo eclesiástico tendo como ponto central ao Papa como portador da *plenitudo potesta*, tema central destes cânones, visava o fortalecimento e a independência da Igreja.

Nos cânones 4 e 5 a preocupação é com a igreja no Oriente, visto que neste momento estas igrejas encontravam-se novamente unidas. Estes cânones exortam à submissão a Igreja grega, que "... como filhos obedientes devem imitar a Santa Igreja romana, sua mãe..." (18) e estabelecem a hierarquização entre as sedes patriarcais . À cabeça Roma, seguida por Constantinopla, Alexandria, Antioquia e Jerusalém, sucessivamente.

Os cânones 6, 9,12,13, do 23 ao 41, 57, 58 e 60 tratam dos concílios provinciais, dos capítulos gerais das ordens regulares, das eleições eclesiais, da justiça e das rendas eclesiásticas. Todos estes cânones buscavam a organização institucional da Igreja, numa perspectiva de universalidade da jurisdição

eclesiástica. O objetivo papal era normatizar e submeter todo o clero ao seu governo.

Esta preocupação com as questões internas da Igreja é reforçada nos cânones que tratam das relações entre clérigos e laicos. O papado, em pleno século XIII, continua a sua luta contra a intromissão secular em questões eclesiásticas, principalmente no tocante as rendas e à justiça.

Os problemas de carácter moral clerical são um outro ponto de destaque nesta legislação. Dedicam-se a esta questão os cânones 7, 8, do 14 ao 18 e do 63 a 66. Há uma preocupação com a correção dos costumes. O concílio atribui aos bispos "... o dever de corrigir com prudência e zelo os excessos de seus subordinados ... do contrário, terão de dar conta de seu sangue " (19).

Que comportamento a Igreja espera de seus membros ? Viver em continência e castidade (20), servir a Deus com um coração puro (21), abster-se do abuso na bebida (22), não caçar (23), não exercer cargos seculares nem administrar negócios temporais (24), não participar ou assistir apresentações teatrais (25), não jogar (26), participar das celebrações do ofício divino (27), não praticar a simonia (28), dentre muitos outros cuidados.

O zelo do papado quanto ao comportamento moral do clero pode ser explicado por alguns fatores, tais como : responder aos anseios e críticas dos laicos e hereges : eliminar a influência secular junto a hierarquia; lutar pela preservação do patrimônio eclesiástico; ampliar a presença da Igreja Romana no seio da sociedade.

A atenção para com o comportamento moral e a formação intelectual do clero, presente no cânone 11, demonstram a preocupação por parte da Igreja de preparar os seus quadros para melhor instruírem e dar apoio pastoral aos laicos, alvos de grupos heréticos. A inserção da Igreja romana no mundo, visando a catolicização da população, pode ser atestada nos cânones 10 e 11, de 19 a 22, de 47 a 52 e o 63. Verifica-se uma preocupação com o que o cânone 10 denomina de "*saúde do povo cristão*". Para tanto, revaloriza-se a pregação, que deve ser de responsabilidade de "... *peçoas capacitadas, ricas em obras e palavras*" (29). Regulamentou-se a excomunhão e deu-se grande importância aos sacramentos, como a confissão, a comunhão e o casamento.

Segundo Wilhelm Frank, durante a Alta Idade Média, a Igreja Cristã passou por profundas mudanças, adaptando-se as novas estruturas sociais, econômicas, políticas e mentais da Europa. As comunidades cristãs ruralizaram-se, perderam o seu carácter comunitário, tornaram-se alvo da influência laica e as missas passaram a ter um carácter unicamente cultual, com a mínima participação dos fiéis (30). Com as transformações processadas na Europa Ocidental a partir do século XI, a Igreja,

adaptando-se ao dinamismo econômico, social, político e cultural do momento, revalorizou o cuidado pastoral e a participação dos laicos nos sacramentos.

O maior interesse pela religiosidade e espiritualidade dos laicos deve ser entendido a luz das concepções políticas sustentadas pelo papado neste período. Já que o poder espiritual era visto como superior, cabia a Igreja o zelo e a assistência aos fiéis. Ao instituir a confissão anual e a comunhão, regulamentar o casamento e exigir os dízimos, a Igreja ampliava a sua presença junto à sociedade e se constituía como portadora da fé verdadeira e da vontade divina.

Os excluídos, por nós aqui identificados como os judeus e muçulmanos, também foram alvo da política papal, tal como assinalam os cânones de 67 a 70. Criticou-se a usura praticada pelos judeus, instituíram-se vestes especiais tanto para judeus como para muçulmanos, proibiu-se a entrega de cargos públicos aos judeus e condenou-se a manutenção de ritos judaicos por parte de judeus convertidos.

Os cânones que tratam dos excluídos ressaltam a necessidade de manter-se intacta a identidade e a hegemonia cristã. Os judeus receberam um tratamento ainda mais rigoroso do que os muçulmanos, justificado pela "... *blasfêmia contra aquele que foi crucificado por nossa salvação*" (31), por parte dos primeiros.

O IV Concílio de Latrão apresenta em seus 70 cânones a síntese do projeto papal de Reforma Eclesiástica que repousava nos seguintes pontos : organização e centralização de toda a hierarquia eclesiástica ao pontífice romano, a luta contra a intervenção laica na Igreja, a moralização do clero e a catolicização da sociedade.

Este projeto de reforma só pode ser compreendido à luz da organização e da mentalidade política da sociedade feudal. Por um lado, o poder reivindicado pelo papa, ainda que de caráter universal, estava fundamentado na hierarquia eclesiástica. Por outro lado, ao afirmar-se como portador de toda *potesta* e infalível, o papado vê o seu papel como o de um grande suserano entre todos os outros suseranos seculares.

A luta contra a heresia, a afirmação de uma identidade cristã frente a muçulmanos e judeus, a busca por uma disciplina rigorosa e universal no seio da Igreja e em meio a sociedade são as diversas faces de um projeto que visava fundamentar a unidade da fé cristã e assegurar o espaço da Igreja Papal no conflito de poderes que marcaram a história da Europa durante a Baixa Idade Média.

Notas

1- BOLTON, B. **A Reforma na Idade Média**. Lisboa : Edições 70, 1985, p.126.

2- FOREVILLE, R. **Lateranense IV**. Vitória : Eset, 1973, p. 34.

- 3- BARRACLOUGH, G. **Os Papas na Idade Média**. Lisboa : Verbo, 1973; GALLEGO BLANCO, E. **Relaciones entre la Iglesia y el Estado en la Edad Media**. Madrid : Revista de Occidente, 1973; FRANK, I. W. **Historia de la Iglesia Medieval**. Barcelona : Herder, 1988, dentre outros.
- 4- Sobre o século XIII ver LE GOFF, J. **La Baja Edad Media**. 15 ed. Madrid : Siglo XXI, 1985 e GENICOT, L. **Europa en el siglo XIII**. Barcelona : Labor, 1976, dentre outros.
- 5- Sobre a Igreja no século XIII, ver livros da nota 4 e a obra de MOORE, R. I. **La formación de una sociedad represora. Poder y disidencia en la Europa occidental. 950 - 1250**. Barcelona : Critica, 1989.
- 6- LE GOFF, J. O Maravilhoso no Ocidente Medieval. In: ----- . **O maravilhoso e o cotidiano no Ocidente Medieval**. Lisboa : Edições 70, 1985, p20ss.
- 7- FOREVILLE,R. ,op. cit., p.43.
- 8- SAYERS, J. **Innocent III. Leader of Europe 1198 - 1216**. London : Longman, 1994, p. 96.
- 9- FOREVILLE, R. , op. cit, p. 55 a 68.
- 10- Sobre os manuscritos e transmissão dos cânones do IV Concílio de Latrão ver FOREVILLE,R. , op. cit. Em nosso trabalho nos utilizamos dos textos das únicas edições críticas das atas : a edição já citada de FOREVILLE e a de HEFELE - LECLERQ. **Histoire des conciles**. Paris : 1913. T. V, p. 1316 - 1398.
- 11- SAYERS, J. , op. cit., p. 100-1.
- 12- BOLTON,B. , op. cit., p.127.
- 13- Cânone 3.
- 14- Cânone 1.
- 15- Cânone 3.
- 16- Cânone 3.
- 17- MIETHKE, J. **Las ideas políticas de la Edad Media**. Buenos Aires : Biblos, 1993, p. 71.
- 18- Cânone 4.
- 19- Cânone 7.
- 20- Cânone 14.
- 21- Cânone 14.
- 22- Cânone 15.
- 23- Cânone 15.
- 24- Cânone 16.
- 25- Cânone 16.
- 26- Cânone 16.
- 27- Cânone 17.
- 28- Cânones 63 a 66.
- 29- Cânone 10.
- 30- FRANK, I. W. , op. cit., p. 31 a 39.
- 31- Cânone 68.

Bibliografia

- BARRACLOUGH, G. **Os Papas na Idade Média**. Lisboa : Verbo, 1973.
- BOLTON, B. **A Reforma na Idade Média**. Lisboa : Edições 70,1985.
- FOREVILLE, R. **Lateranense IV**. Vitória : Eset, 1973.
- FRANK, I. **W. Historia de la Iglesia Medieval**. Barcelona :Herder, 1988.
- GALLEGO BLANCO, E. **Relaciones entre la Iglesia y el Estado en la Edad Media**. Madrid : Revista de Occidente, 1973.
- GENICOT, L. **Europa en el siglo XIII**. Barcelona : Labor, 1976.
- HEFELE - LECLERQ. **Histoire des conciles**. Paris : 1913. T. V, p. 1316 - 1398.

LE GOFF, J. *La Baja Edad Media*. 15 ed. Madrid : Siglo XXI,1985.

-----, O Maravilhoso no Ocidente Medieval. In: -----**O maravilhoso e o cotidiano no Ocidente Medieval**. Lisboa :Edições 70, 1985.

MIETHKE, J. **Las ideas políticas de la Edad Media**. Buenos Aires:Biblos, 1993.

MOORE, R. I. **La formación de una sociedad represora. Poder y disidencia en la europa occidental. 950 - 1250**. Barcelona :Crítica, 1989.

SAYERS, J. **Innocent III. Leader of Europe 1198 - 1216**. London:Longman, 1994.

Povoar ou Repovoar . Uma Ação de Muitos Senhores .

Gracilda Alves - IFCS -UFRJ

"Quando um homem começa a aprender , ele nunca sabe muito claramente quais seus objetivos . Seu propósito é falho , sua intenção vaga "(1)

Iniciar uma comunicação é sempre uma tarefa árdua e difícil . Na verdade , estabelecemos um verdadeiro campo de batalha onde o medo ganha um colorido bem forte e demarcado pois temos que vencer diversas dificuldades . Uma delas é o ato de começar, o de dar início ao ato de escrever, ato este tão custoso mas, ao mesmo tempo, excitante pois é o ato de criação, de dar um corpo, uma forma , uma voz a esta massa documental que acumulamos ao logo dos anos de pesquisa, amarrotada, disforme, que ganha a sua forma através de nossos olhos, de nossas interrogações. Na verdade somos nós que nos expomos .

Desta forma esta comunicação está dentro das nossas preocupações acadêmicas pois , ao longo destes últimos anos como docente de História Medieval da UFRJ, temos tido um especial interesse pelo estudo da sociedade medieval portuguesa . Na verdade este estudo pode ser chamado de ego- história pois, ao estudarmos este nosso Portugal, estamos na verdade voltando às nossas raízes . É o encontro da mulher com sua terra natal, na medida em que o nosso nascimento se deu na Estremadura , mais precisamente em Leiria . Existe, portanto, um apelo muito forte em resgatarmos este elo. Este resgate se fará também através da ligação entre o ato de escrever do historiador e sua paixão pois o ato de escrever é um ato individualizado entre o historiador e as fontes. Assim acreditamos que o ato de escrever e pesquisar em História, é na verdade, uma história de vida, da nossa vivência , da nossa paixão , do nosso exercício diário em sala de aula que nos move e impulsiona continuamente .

Escolhemos um tema cheio de meandros que é o ato de povoar, de ocupar, de dar forma e vida a uma região , que neste caso está compreendida pelas vilas de Pombal, Soure , Ega e Redinha , nos séculos XII e XIII ato este não individualizado pois dele participam diversos grupos como a Família Real , a Igreja e a Nobreza .

Nessa região , no século XII , encontrávamos a fronteira bélica entre cristãos e muçulmanos. Desta forma, para facilitar a defesa e o povoamento, a Rainha D.Teresa e seu filho D. Afonso Henriques fizeram doação da mesma à

Ordem do Templo, justificando a doação por ser a região uma "... *mata deserta de moradores e ainda sojeita a mouros* ..." (2). Caberia então aos Templários a edificação das vilas, o povoamento da terra e os serviços religiosos. Assim, podemos citar, na vila de Pombal a referida ordem construiu as três igrejas existentes, ou seja, a de São Martinho, a de São Pedro e a de Santa Maria. E, no termo da referida vila, as de São Santiago e São Bartolomeu (3).

Esta doação, feita por partes, como a área da Redinha (4), em 1128, durante o mandado de D. Ugo, com o encargo de ali ser construído um castelo, o que se verificou com o Mestre D. Gualdim Paes, que deu a carta de foral em 1159. Estes vão aproveitar o caudal constante do Rio de Anços para mover numerosas azenhas de pão e azeite. Esta ação transformou Redinha numa cobiçada fonte de rendimentos, eximida da jurisdição episcopal (5).

Também a área da Cã, que foi doada em 1134, e onde os Templários aproveitaram as férteis argilas da região para ali desenvolverem hortas, olivais, vinhedos, trigais, milharais, e fomentar simultaneamente a criação de cavalos, touros, ovelhas, cabras, além de instalarem "*moendas de pam*", "*moinhos de fazer azeite*" e os "*fornos de poya*".

Já a Ribeira de Vaimar e as pastagens da Ribeira da Cabrunca foram doadas a D. Ugo que recebeu a confirmação da doação por carta testamentária de Dom Afonso Henriques em 1195. Esta era uma área em que a criação de gado era a atividade principal.

Para trabalharmos com a temática do povoamento ou repovoamento de uma região devemos ter conhecimento, além da situação geográfica - econômica, o número de homens que, por sua capacidade de trabalho, por sua produção e consumo, determinam o nível da oferta e da demanda.

Nas sociedades agrárias dois são os fatores reguladores demográficos: o homem e a natureza. Existe um tênue equilíbrio de longa duração entre a população e a capacidade de nutrição, o que pode provocar a expansão espacial das culturas, o aprofundamento das técnicas e o crescimento demográfico.

Podemos afirmar que, do século X ao XIII, a população da Europa aumentou lentamente mas de forma contínua (6), e que na região retro mencionada o mesmo se sucedeu.

Naquela região o aumento demográfico vai influir no aprofundamento do espaço e esta possui conseqüências diferentes. Uma delas é o avanço da agricultura sobre terrenos antes incultos e inaproveitáveis. Assim são drenados pântanos, florestas e matos bravios, matas e paúis são derrubados e secos, e lançados ao cultivo. Mas nem sempre lançar-se sobre essas novas terras era

uma atividade fácil . Na realidade era preciso o apoio, a proteção de um senhor, de preferência poderoso, que nesta região, na maioria dos casos, era formada por eclesiásticos . É evidente que este apoio trazia consigo a sujeição pois era necessário entregar ao senhor rendas e foros , como no caso de Martim Gomçalvez Chancinho que dá uma propriedade mas que está obrigando a dar em cada ano a penção de vida (7) , ou ainda a doação que fez Roy Lourenço de certas herdades e estipulou uma renda de seis libras pela moeda corrente no tempo do pagamento (8) . Aqui temos estabelecido uma troca entre protetor e protegido , entre tutor e tutelado e, assim, eram criados os laços que perdurariam para sempre, ou pela eternidade.

A expansão econômica e social vai desencadear uma nova atitude operativa que se traduziu em conquistas porque era necessário secar os pântanos, derrubar bosques e tornar produtivas terras antes inaproveitáveis . Realmente , antes de torná - las férteis , seria necessário um pesado trabalho prévio que era bem recompensado pois quem o fazia pedia imediatamente privilégios por tê-los executado . Como no caso de Mestre Rodrigo Çelorgiom que era cavaleiro de Dom Afonso V e que, conta para o referido Rei, que possuía um paul em Soure que era "*brauyo*" e de onde nada era aproveitado, pois, não dava fruto nenhum durante todo o tempo . E que ele mandou abrir o referido paul de tal forma que ele agora pode ser lavrado e semeado , dando muito fruto . E por todo este trabalho ele pedia que os quatro lavradores que fizeram todo este fossem privilegiados , pois , todo o trabalho por eles executado tinha sido muito bom , na medida em que uma área não aproveitada tinha se tornado produtiva (9) .

O Rei não ficou insensível ao pedido e ao trabalho executado muito pelo contrário, ele concedeu privilégios e isenções como forma de recompensar o trabalho realizado.

Assim Dom Afonso V afirma que "*lhe querendo fazer graça E merçee dá o privilégio para todo o sempre de quatro lavradores para o dicto paul que lavrem para o Mestre Rodrigo , e , que, de hoje em diante estes lavradores não paguem nenhum dos nossos pedidos feitas nem fintas nem talhas seruiços nem enprestidos nem em outros nenhuuns Encarregos*" (10) . Assim o Rei vai fortalecendo estes senhores na região pela concentração não só de terras mas também de privilégios e direitos .

Os senhores aproveitavam - se do crescimento populacional que lhes possibilitava desenvolver um movimento arroteador, ou seja, lançar novas áreas ao cultivo e à produção para atender à demanda . Dentro desta realidade teremos diversas cartas de povoação (11) e forais (12) que

garantiam o processo de arroteamento, a drenagem dos paúis e a conquista de florestas e pântanos. Todas estas áreas são integradas às terras aráveis. Mas é imperativo levarmos em conta que o rendimento destas novas áreas dependiam sempre da qualidade dos solos, do esforço desempenhado pelos homens e dos investimentos aí aplicados.

Mais uma vez verificamos que os privilegiados principalmente os eclesiásticos, assumiram e chamaram para si o papel não só do povoamento, mas também o da abertura de novas áreas de cultivo. Como no caso de D. Stevão que era o Prior do Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra e que deu a Pedro uaqueyro e a sua esposa Justa dominguez e a Steuam perez e a sua esposa Domingas Martyns e a toda a geração que depois deles vierem para morar e povoar, desde que corporalmente a propriedade que o referido Mosteiro possuía em Carvalho, com todos os direitos. Por este ato os povoadores deveriam dar ao Mosteiro, em cada um ano, "*senhos quartos de pam meyado de foro por eyradiga sem nenhuma contenda e dous alqueires de trigo cada huum de uos do seu casal por forgaça e senhos capoens . e dez . dez . ovos*" (13), e todo este pagamento deveria ser feito pelo dia de São Miguel de setembro no referido Mosteiro.

Estas novas áreas abertas garantiam não só o aumento e a consolidação dos senhorios na região. Como, por exemplo, a carta de povoamento feita entre Johane, Abade do Mosteiro de Lorvão, e os homens que moravam em Abiul. Estes povoadores deviam dar ao referido Mosteiro o "*terco perdurauell dem de todo trabalho que laurasem a deçima parte ao Senhor E huma teiga de trigo na Eira E huma quarta de ujnho E em serujço huma fogaça de dous alqueires de trigo E huum capom*" (14). Estes senhorios eram, ainda, mais acrescidos graças às diversas cartas de couto que recebiam dos Reis.

Para atingir os seus objetivos, estes senhores, utilizavam diversos artificios para o povoamento de suas regiões. Um deles era firmarem um contrato com um rendeiro e, nele estipularem as rendas, foros e todas as obrigações que naquele momento se estabelecia entre o Senhor e aquele que ali ia habitar e trabalhar (15).

Desta forma podemos afirmar que o movimento arroteador foi dirigido, principalmente, pela Ordem do Templo, pelo Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra e pelo Cabido da Sé de Coimbra. Este procuravam atrair povoadores para as suas terras, garantido, assim, a mão-de-obra necessária que as tornassem produtivas e povoadas. Este movimento nem sempre foi tranquilo pois gerou uma série de pleitos que tinham por base a disputa pelo direito de cultivo e propriedade.

Este processo de arroteamento foi feito não só para tornar a terra produtiva através do cultivo dos cereais mas, também, pela criação de gado. Esta associação era feita como forma de melhor explorar a terra e dela obter melhores rendimentos. Assim os senhores comunicavam ao Rei que a associação das "*lauouras de pam E de mylho e criam vacas ouelhas egoas e outros animalhas*" (16), criavam muitos benefícios que se refletiam no Senhorio de "*uossa alteza*". Porque ela garante proveito para o Reino e para "*aas vossas rremdas e pera esto ham mester seruidores asy por ssoldada como em outra maneira ...*" (17), mas esta associação, apesar de bastante proveitosa, era, também, muito conflituosa, gerando e provocando diversas querelas e reclamações, ou seja, levantando tensões entre os diversos grupos na região.

Todas estas tensões entre agricultores e criadores, nobreza e clero e concelho e, entre estes o Rei variavam muito. Uma delas faz menção à exorbitância que alguns funcionários cometiam no exercício de suas funções. Eles eram acusados de servirem menos a Deus e ao Rei no "*seu seruiço e honrra e ao Reino*" do que a "*outros uassalhos e homeens de maior conta ...*" (18). Na maioria das vezes estas reclamações e queixas chegavam ao Rei, nas Cortes, em forma de pedidos para que as suas necessidades fossem atendidas. Pedindo sempre a "*merçee*" do Rei para que os seus servidores fossem fiéis a "*rrazam e direito*".

É claro que o Rei não assistia passivo a um pedido destes, principalmente porque lhe cabia ser o defensor do povo e era seu dever exercer a justiça e manter a ordem do Reino, assim como lhe cabia decidir sobre os "*aggravos*" a fim de que se fizesse justiça.

Uma outra queixa era em razão do não pagamento das soldadas e de outros direitos devidos. Assim eles pedem que o Rei lhes dê por "*merçee*" o cumprimento do direito de receberem as suas soldadas, quer sejam pagas por "*horfoos*" ou qualquer outro servidor e que estes seriam tratados segundo o direito e a "*rrazam*" (19). E, mais, uma vez era necessário a intercessão do Rei para que a justiça e os direitos fossem garantidos. E o Rei, então, mandava que fosse cumprido o que estava contido nas Ordenações e nos privilégios já concedidos pelos Reis. Ou seja, nos lugares em que pelas ordenações era mandado que fossem dados "*mançebos*", que estes fossem dados pelas pessoas honrradas da região pois, estas normas também haviam sido deliberadas pelo Rei D. João desde que os "*crerigos*" tivessem "*bees de rraiz ou gaados ou fornos de cozer pam*", pois estas soldadas lhes eram devidas (20). Desta forma o Rei, como o fiel da balança, procurava atender aos pedidos e necessidades do reclamante para que a lei fosse cumprida.

Outras realidades também conviviam nesta região, como a cessão de terras entre um proprietário e um grande Senhor. Esta se fazia por pressão ou por troca de proteção e apoio. Nesta situação o antigo proprietário ficava com a posse da propriedade mas, pagando uma quantia anual pela mesma para o novo proprietário. Assim, temos o Cabido da Sé de Coimbra levando a "*Raçom e certos fforos*" em cada um ano pela posse dos casaes que ele recebeu como seus e que portanto o são (21).

Neste universo não podemos esquecer que o Rei necessitava da Igreja e de sua força e do seu apoio espiritual. Daí porque a política efetuada pelos Reis foi a de fazerem grandes doações de propriedades às ordens eclesiásticas, como ao Mosteiro de Santa Cruz, feita pelo Rei Dom Afonso Henriquez do Lourical (22). Desta forma, nos séculos XII e XIII, a família real fez grandes doações à Igreja, imbuída pelo espírito de reconquista trazia no seu bojo o ideal da Cruzada e, também, o interesse de unificação e integração do território (23). Neste momento o Cristianismo ia construindo as bases desta sociedade. Em contrapartida a realeza nascente formava a base econômica da Igreja. Esta idéia vem bem desenvolvida e aplicada na justificativa feita por D. Afonso ao doar ao Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra (24).

Mas os Reis também doavam grandes extensões de terras a elementos da nobreza como forma de pagamento por serviços já prestados e pelos que esperavam receber. Assim temos Dom Afonso dando a Lopo D'Albuquerque, que era fidalgo da sua casa e seu camareiro, e, que, por todos os serviços prestados ele lhe dava a "*uilla dabiul com a Jurdicom ciuil e crime*", só guardando para si a "*correicom e alcada*" (25).

Como verificamos pelo exemplo retro, os Reis não abdicavam totalmente dos seus direitos na região e ainda mantinham diversos deles, como em Abiul, onde os habitantes tinham que dar ao Rei, a cada ano, na época da colheita, diversos produtos, tais como: "*cinco moios de cevada, cinco puçaes de vinho, uma vaca, dois porcos, sete carneiros, trinta galinhas, cem ovos, um alqueire de manteiga, um almude de mel, um almude de vinagre, um alqueire de farinha, um alqueire de sal, duas restias de cebolas e de alhos, seis carretos de lenha e quinhentos pães*" (26). Isto onerava bastante os habitantes da região, na medida em que tinham que tirar do seu trabalho, e da produtividade da terra, uma boa parcela para cobrir as obrigações as quais tinham que suportar e arcar.

Neste mundo rural a terra era o elemento catalisador, através do qual senhores e trabalhadores rurais procuravam, por meio de contratos, segurança e estabilidade por um certo período. Enquanto o senhor buscava as garantias de povoamento, da e produção da terra e,

conseqüentemente , de rendas , o trabalhador buscava a proteção, o trabalho e a vida . Assim um queria arrendar e o outro queria ser o rendeiro . Um precisava do trabalho realizado e outro da terra . Um dava proteção e outro precisava ser protegido . Um recebia e o outro pagava.

Neste jogo voltamos ao nosso título pois povoar ou repovoar era preciso por quanto era necessário manter o "*populum in justitia et equitate regere*" da mesma forma que "*Deus omnipotens justus judex omnibus in terra*" (27) , ou seja , é desta forma que o Mestre Gualdim, da Ordem e Cavalaria do Templo, concede aos seus cavaleiros e moradores da Vila de Pombal o seu foral . Neste estão contidas todas as cláusulas de convivência, de cobrança , de justiça são todos os elementos que garantam a paz , o equilíbrio, a justiça (direitos e deveres) e que tinham por objetivo maior atrair e fixar populações na região , tornando-a produtiva e rentável e assegurando uma melhor defesa.

O nosso objetivo era levantar um pouco do cotidiano, do trabalho , dos documentos, das relações existentes entre os diversos grupos , no quais o homem trazia, muitas vezes, o seu corpo e rosto marcados pelas fadigas da lida pela sobrevivência no seu dia-a-dia, onde o cansaço indivizível ia se avolumando e ganhando forma nas novas terras povoadas ou repovoadas e integradas na formação do reino, neste caso, de Portugal .

Notas .

(1) CASTAÑEDA, Carlos . **A Erva do Diabo** . Rio de Janeiro: Record, s/d, p. 83.

(2) BNL - Códice 736 .

(3) TT - Livro das Igrejas, Padroados e Direitos Ecclesiásticos, Folha 67 .

(4) Este nome de "Rhodina", palavra de origem persa que significa "pequeno paraíso". Isto não deixa de ser uma realidade por quanto esta lezíria do Rio de Anços , onde brotam os olhos de água depois desta ter percorrido leitões subterrâneos iniciados nos degelos da Serra da Estrela, torna a região um verdadeiro paraíso pois permite que nela sejam desenvolvidas diversas atividades de agricultura e de moagem .

(5) Pelas Bulas Apostólicas de 1216 e 1261 .

(6) Sobre a questão da população , ver: FOSSIER, Robert . La démographie médiévale: problèmes de méthode (Xe - XIIIe siècles) , in: **Annales de Démographie Historique** . Paris : 1975 , pp. 143 a 165 ; e CIPOLLA , Carlo M . **História Económica de la Europa Preindustrial**. Madrid : Alianza Universidad, 1981, pp. 13 a 16 e 158 a 172 ; e PRADA, Valentin Vazquez de. **História Económica Mundial**. Madrid: Edições Rialp, S.A. , 1961, pp. 131 a 134 . , e DUBY , Georges . **Economia Rural e Vida no Campo no Ocidente Medieval** .Lisboa: Edições 70, 1988, vol. I , pp. 163 a 184 e vol. II, pp. 156 a 163.

(7) AUC - Mosteiro de São Domingos , n° 2.

(8) TT - Colegiada de Santa Justa de Coimbra , Caixa 80.

(9) TT - Chancelaria de Afonso V , Livro 25 .

(10) Ibidem .

(11) Como exemplo , podemos citar " ... *Hec carta ppleracionis quatu uissimus facere ego ... conuentum monacorum laurbani uobis hominibus qui uultis populare regaengo de abeul ... detis monasteiro fideliter septimam parrem de quacuquer labora ueritis et plantaueritis ...*" (TT - Mosteiro de Lorvão , Março 7) .

(12) Como o de Ega que foi concedido por D. Estevão de Belmonte, Mestre da Ordem do Templo, em 1231 .

(13) TT - Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra, Março 61.

(14) TT - Gaveta XIV, Março 6 .

(15) Como por exemplo: "... *Ego Gunsaluis Grasie Prior Claustralis Sancta Crucis Pelagius Maurus Canonicus et Primis Concientur Eiusdem Monasterij . Quod damos Hareditatem Nostram de Ulmar et est in termino de Aroia, Hominibus qui voluerint cum populare Damus eam illis tali uidelicet pact quidplantent et edificent et laborent eam Bene . Int queolibett , anno , dent nobis octavam partom de quanto ibi labouraurint et Sabuerint et por eidadega dent nobis unam Teigam de tutico Et aliam de Segunda , el dent nobis unam fogaçam de Almude ...*" (TT - Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra , Março 35) .

(16) TT - Cabido da Sé de Coimbra, Março 50 .

(17) Ibidem .

(18) Ibidem .

(19) Ibidem .

(20) Ibidem .

(21) TT- Cabido da Sé de Coimbra, Março 11 .

(22) TT- Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra, Março II .

(23) Como exemplo: "... *Regi domno Alfonso diurno nutu portugalensium Rebi una cum silio mo Rebe domno Sancio e uxore eius Regina domna dulcia e silia mam regina domna tarasia facere Kartam testamenti e perpetue firmitudinis monasteiro laurbanensi ... im perpetuum ius di obsequio seruituris de uilla nostra propria . quam habemus que albeuhul uocat ...*"(TT - Mosteiro de Santa Maria de Lorvão , Março 5)

(24) "*Porque de Reys he E assi de todo Barão ornado de titulo de nobreza segundo se acha nas leys dos godos de bees proprios comprix vontade propria Eu Dom Afonso Rey de Portugal ... Determinamos de nossos proprios beens , Renda s, E herdades , não somente enriquecer a Igreja de sancta Cruz E os Conegos que hi são moradores ...*" (TT - Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra , Pasta 18) .

(25) TT- Leitura Nova , Livro 5 .

(26) TT- Corpo Cronológico , Março 1 .

(27) BNL - Códice 736, folha 149 .

A Disputa Entre *Bellatores* e *Oratores* na Castela do Século XIII

Marta Silveira Bejder - IFCS - UFRJ

Ao estudarmos as sociedades medievais em geral percebemos que a sua divisão social está baseada no modelo desenvolvido e legado a nós pelo bispo Adalberão de Laon, ou seja, o modelo de uma sociedade tripartida, que foi tão bem analisado por Georges Duby em seu livro **As Três Ordens ou o Imaginário do Feudalismo** (1). Nesta sociedade teoricamente repartida em três ordens nós encontramos: os *oratores* - clérigos que por conhecer a vontade de Deus o representavam na terra; os *belatores* - os nobres que lutavam pela defesa de todos os membros da sociedade; e os *laboratores* - os servos que trabalhavam para sustentar a si mesmo e aos membros das outras duas ordens, a fim de que pudessem desempenhar suas funções sociais plenamente.

Era essa a visão social que interessava aos senhores e à Igreja manter: uma sociedade onde cada indivíduo conhecia o seu lugar e a função que devia desempenhar. Era a forma que esse grupo dirigente tinha de legitimar o seu poder a fim de perpetuá-lo, buscando conter qualquer manifestação que pusesse em risco essa organização.

Essa divisão tripartida da sociedade pode também ser aplicada à Espanha cristã medieval, mas levando-se em consideração as diversidades da realidade espanhola. Diversidades principalmente motivadas pela presença do elemento árabe e judeu, muito mais atuante na Espanha cristã do que no restante da Europa nesse momento (2). Sem dúvida, árabes e judeus foram os principais estimuladores da vida econômica e cultural dos reinos hispano-cristãos: eram comerciantes, artesãos, estudiosos e artistas responsáveis por trazer do oriente, com o contato constante que mantinham com Bagdad e Alexandria, várias contribuições culturais. Dentre elas o estímulo crescente a vida urbana. Sendo assim, as cidades desempenharam um papel muito importante na Espanha cristã, já que, ao contrário de outras regiões ocidentais, sua atuação nunca tenha deixado de ser ativa no correr dos anos. Isso fez com que a Espanha cristã, apesar de possuir uma vida agrária ativa não tenha se dedicado somente a ela, mas também tenha desenvolvido o comércio e o artesanato como forma geradora de recursos.

Então, baseando-nos em nossa observação e nos esclarecimentos oferecidos por José Luís Martín (3), podemos concluir que a sociedade espanhola, apesar das diversidades que lhe são peculiares, também pode ser estudada à luz deste modelo teórico de uma sociedade tripartida elaborado pelo bispo Adalberão de Laon.

Na Espanha cristã, segundo Marie-Claude Gerbet (4), os *oratores* não formavam um grupo único, eram representados pelos clérigos seculares, que viviam

no *seculum*, isto é, no mundo e os regulares, que vivam submetidos a uma ordem religiosa e tiveram papel muito importante na vida cultural da Península Ibérica, segundo nos informa Emilio Mitre (5). É importante esclarecermos que, na obra que vamos utilizar como fonte e sobre a qual discutiremos posteriormente, o poeta não fez distinção entre estas duas categorias presentes no interior da ordem dos *oratores*, tratando-os como um grupo único.

O grupo dos *belatores* era formado por uma nobreza extremamente variada que comportava desde os chamados *ricos hombres*, que possuíam maior prestígio econômico e político, até a nobreza de segunda ordem e os simples escudeiros. Na Espanha cristã surgiu um tipo de nobreza bem peculiar que eram os *cavalleros villanos* ou *cavalleros populares*. Estes tinham como palco da sua atuação principalmente as cidades, onde reservavam para si os principais cargos municipais e a representação destes perante o monarca; não chegavam a fazer parte diretamente da corte real e alternavam a guerra e os pastoreio.

A ordem dos *laboratores* não era formada somente por camponeses. As atividades artesanais e o comércio fizeram surgir um grupo de burgueses nas vilas que também podem ser incluídos nessa ordem. Nem mesmo os camponeses formam um grupo único (6), havia camponeses diretamente dependentes de um grande proprietário e que não trabalhavam suas próprias terras; aqueles que eram independentes e trabalhavam em terras que lhes pertenciam, muitas vezes concedidas pela Coroa que os estimulava a povoar uma determinada região para proteger o território cristão do ataque muçulmano; e os trabalhadores que alugavam sua mão-de-obra temporariamente, geralmente nos períodos de plantio e de colheita.

Os *laboratores* estavam, assim, submetidos ao poderio de *oratores* e *belatores*, que eram os detentores das grandes propriedades dos reinos hispano-cristãos, como veremos adiante em nosso texto. Portanto, se detinham o poder econômico, lutavam também entre si para alcançar um prestígio social e político cada vez maior. Este conflito entre nobres e clérigos permeou toda a relação política do reino castelão-leonês no século XIII. O objetivo do nosso trabalho é, então, analisar essa disputa entre clérigos e cavaleiros à luz da visão de um poeta popular anônimo leonês do século XIII. Para tanto, tomamos como fonte a **Disputa de Elena e Maria**, escrita provavelmente em 1280.

A **Disputa de Elena e Maria** tem como personagens duas irmãs nobres ou fidalgas que discutiam entre si quem seria o melhor amante e o dono do melhor tipo de vida, o clérigo ou o cavaleiro, como podemos observar nos versos transcritos abaixo(7):

somos hermanas e hijas de algo,

mais yo amo el mais alto,
ca es caballero armado,
de sus armas esforzado;
el mio es defensor,
el tuyo es orador:
que el mio defende tierras
e sufre batallas e guerras,
ca el tuyo yanta e yaz
e siempre está en paz.

Elegemos esta fonte como objeto de análise porque entendemos que, concentrando-nos nesta discussão, podemos entrever a forma como o poeta que compôs a obra encarava estes dois grupos enquanto membros da sociedade, ou seja, a visão de mundo que norteou a produção da nossa fonte.

As disputas eram formas literárias comuns a época medieval e a literatura universal em geral. Encontramos menções às disputas tanto na literatura árabe quanto na latina. A primeira obra que introduziu a disputa como gênero literário na Espanha cristã foi a chamada **Disputa da água, do vinho e do azeite** (*Prosopopeia et de efficientia aquae, vini et olei*) encontrada numa biblioteca monacal de Leon em 927.

Nossa fonte é, portanto, um gênero literário comum ao espaço geográfico que nos propomos a estudar. Foi descoberta por Ramón Menendez Pidal (8), em meados do nosso século após ter pertencido a vários donos de livrarias e colecionadores de livros. Por ocasião da sua descoberta, era um pequeno livro, próprio para ser carregado no bolso. Isto demonstra que a **Disputa de Elena e Maria** era uma poesia popular em sua época, sendo o seu formato próprio para ser carregado por um juglar em seu bolso enquanto caminhava pelas cidades e cortes do reino castelhano.

Então, como podemos perceber nesse breve olhar sobre a nossa fonte de estudo, encontramos como personagens principais do debate entre as duas mulheres os *oratores* e os *belatores*, ou seja, dois dos elementos da sociedade tripartida difundida pelo bispo Adalberon. É justamente nestes dois grupos que vamos centrar a nossa análise agora.

Os clérigos podiam ser tanto originários da Península como estrangeiros, que adentravam em território hispânico por meio das ordens religiosas (Cluny e Cister, principalmente). Os mosteiros estavam centrados em grandes propriedades de terra, o que atestava a sua importância econômica (9). Culturalmente eram importantes por serem centros difusores da literatura, da arte e da educação - estudava-se o *trivium* e o *quadrivium* como no restante da Europa. Foi através dessa contribuição eclesiástica que posteriormente surgiram as universidades que tiveram sua origem nas escolas catedralícias.

A Igreja ia, assim, estabelecendo-se como uma instituição sólida na Península, através da reorganização dos mosteiros, favorecendo com isso a ocupação de terras fronteiriças, antes parcamente povoadas. Neste aspecto, as ordens de Cluny, de Cister e as militares tiveram um papel muito significativo. Os cluniacenses geralmente ocupavam as terras do Caminho de Santiago; os cistercienses, pela sua própria filosofia de que os monges deveriam ocupar-se com tarefas manuais a fim de desenvolver melhor sua vida espiritual, vivendo assim longe do luxo e das tentações, penetravam mais para o interior e as terras fronteiriças ficavam sob a jurisdição das ordens militares a fim de garantir a proteção da região e dos seus moradores frente ao poderio muçulmano. Além disso a Igreja tentava moralizar a sociedade através de sínodos e concílios e oferecia apoio a luta contra os muçulmanos. A Igreja foi fortalecendo cada vez mais o seu poder político e econômico. Portanto, assim como os cavaleiros, os clérigos acostumaram-se a viver no luxo, como podemos observar através dos versos em que Maria fala da casa do seu amigo, onde havia muito trigo e vinho, bons celeiros, pratas e dinheiro (10).

A Igreja também era uma grande aliada do rei na legitimação da autoridade real, oferecendo a ele o suporte teórico para que reinasse e alcançasse reconhecimento político dentro e fora da Península Ibérica, pois ela representa a autoridade romana na região. Maria, ao falar do seu amante, realçou a influência política conforme vemos nestes versos (11):

Mas otra honra mejor
ha el mio señor :
se fueren reis o condes
o otro ricos homnes
o dueñas de linaje
o caballeros de paraje'
luego le van obedescer
e vanle ofrecer;
bien se tiene por villano
quien le non besa la mano.

Tal preocupação com os assuntos políticos e econômicos é perfeitamente justificável, pois a Igreja era uma das grandes detentoras de propriedades territoriais. Elena, ao atacar o amante de sua irmã Maria, acusou-o de desejar a morte dos seus vizinhos para que pudesse aumentar as suas propriedades (12). Estes domínios eram resultados de doações régias, ou de indivíduos que em busca da vida eterna, ao morrer, dedicavam seus bens a Deus, através das ordens religiosas. Os dízimos e as ofertas também contribuíam para o enriquecimento da Igreja (13):

En la mañana por la hilada
vieste su capa encerrada
e empeñada en corderines

e vase a sus matines;
diz matines e misa
e tiene bien su iglesia,
e gana diezmos e primencias
sien pecado e sin fallencia,
e cuando quier bebe e come
e ha vida de rico homne.

Na sociedade Castelhana do século XIII, os cavaleiros possuíam uma ampla influência econômica e política. Economicamente eram importantes porque, como integrantes da nobreza, detinham grandes propriedades de terras que, tal como no restante da Europa, era considerada a principal fonte de riqueza. Elena, ao defender seu amante falava dos castelos onde ele podia descansar (14). Sua influência política advinha do fato de prestarem auxílio ao rei no que concernia às questões governamentais dos reinos e serem auxiliares indispensáveis dos reis na conquista e retomada de terras realizadas na Península. Possuíam uma ampla influência sobre o rei que, sem o seu auxílio, não conseguia levar adiante as tentativas de conquistas territoriais. Elena cita, inclusive, as batalhas que seu amado sofreu e das guerras que ele empreendeu (15). Logo, ao contrário do restante da Europa, os cavaleiros viviam em contato constante com o rei, detendo, assim, o título de *amigos do rei*, o que lhes propiciava uma série de homenagens, como notamos nestes versos (16):

Cuando del palacio llega
Dio, qué bien semeja !
azores gritando
caballos renichando,
alegre vien e cantando,
palabras de corte fanbrando.

Este título lhes permitia, em ocasiões de conquista territorial, receber botins e párias como recompensa por sua lealdade ao rei nas guerras de reconquista. Elena nos informa que seu amante ganha mulas, cavalos, ouro, prata e outros tantos bens (17).

Entre os cavaleiros haviam aqueles que eram originários da região e os estrangeiros que, por vezes, vinham à região em busca de aventura e riqueza motivadas pela Reconquista. Atuavam como mercenários a serviço dos reis cristãos.

Com o tempo, os conflitos com os muçulmanos tenderam a escassear, o que tornou a conquista dos botins cada vez mais difícil para os nobres. Estes estavam acostumados a uma vida cercada de luxo e riqueza, como podemos atestar nestas palavras atribuídas a Elena (18):

Elena con ira
luego dixo : Esto es mentira.
En el palacio anda mi amigo,

mas non ha fambre nin frio;
anda vestido e calzado
e bien encabalgado;
acompañalo caballeros
e sirvenlo escuderos;
dánle grandes soldadas
e abasta a las compañías.

Os cavaleiros não tinham mais condições de manter esse tipo de vida, pois ela tornou-se cada vez mais cara . Sendo assim, muitos nobres não possuíam mais nada além das suas terras. Mesmo porque estavam acostumados a empregar sua fortuna em jogos, como nos informa Maria, ao atacar o amigo de sua irmã (19).

Motivados pelas questões econômicas acima mencionadas, alguns nobres, descontentes por não estarem participando como queriam dos cargos e da riqueza pública, deram início no século XIII a uma revolta nobiliária contra Afonso X, rei de León e Castela. Pelo que observamos, então, essa revolta não era um movimento unitário entre os nobres. Tinha mais o aspecto de um conflito entre as famílias nobres (no caso, os Lara e os Castro). O fato é que tanto os que apoiavam a monarca, quanto os que lhe eram contrários, tinham o mesmo objetivo: novas terras, quantias maiores pelo pagamento de seu apoio militar, cargos que lhes oferecessem prestígio social, político e econômico e lhes reconhecessem aquilo que eles entendiam como sendo seus direitos

Neste conflito os eclesiásticos dão apoio ao rei, porque intencionavam livrar-se da pressão que alguns nobres exerciam sobre o seu patrimônio. Muitos deles fundavam capelas e igrejas em suas terras e insistiam em exercer nelas uma certa autoridade que não condizia com o interesse da Igreja nesse momento.

Partindo do pressuposto de que nossa fonte foi escrita realmente no século XIII, podemos concluir, que, ao referir-se a disputa entre duas mulheres para discutir quem viria a ser o melhor amante, o poeta está, na verdade, espelhando um conflito social presente na sua época, a luta constante pelo poder entre os eclesiásticos e os nobres.

É importante ressaltarmos, no entanto, que tanto aqueles que lideravam os *oratores* como os *belatores*, possuíam geralmente uma origem social comum. Basta afirmarmos que a maior parte dos dirigentes eclesiásticos (bispos, abades e etc.) pertenciam a nobreza originariamente. Portanto, não estamos falando aqui de dois grupos com interesses completamente diversos. Na verdade, o interesse de ambos era o mesmo : aumentar a sua influência sobre o monarca, podendo assim, cada um a seu modo, retirar do poder o maior quadro de vantagens possível.

Notas:

- 1 - DUBY, Georges. **As Três Ordens ou o Imaginário do Feudalismo**. Lisboa: Estampa, 1982.
- 2 - JACKSON, Gabriel. **Introducción a la España Medieval**. 6 ed. Madrid: Alianza, 1988, p.9.
- 3 - MARTÍN, José Luis. **Historia de Castilla y Leon. La Afirmación de los Reinos (siglos XI-XIII)**. vol.4. Valladolid : Ambito, 1985, p.44.
- 4 - GERBET, Marie-Claude. **L'Espagne au Moyen Âge.VIII-XV siècle**. Paris: Armand Colin, 1992, p.197.
- 5 - MITRE, Emilio. **La España Medieval. Sociedad, Estados e Culturas**. Madrid: Itsmo, 1979, p.234.
- 6 - HILLGARTH, J.N. **Los Reinos Hispánicos 1250 - 1516. Un equilibrio precario: 1250 - 1410**. Barcelona: Grijalbo, 1979, p.104.
- 7 - *DISPUTA DE ELENA E MARIA*. Versos 19 - 28.
- 8 - Ibidem. p.13.
- 9 - MARTÍN, José Luis. op.cit., p.72.
- 10 - *A DISPUTA DE ELENA E MARIA*. v.171-174.
- 11 - Ibidem. v.264-274.
- 12 - Ibidem. v.379-384.
- 13 - Ibidem. v.179-188.
- 14 - Ibidem. v.395-396.
- 15 - Ibidem. v.25-26.
- 16 - Ibidem. v.89-94.
- 17 - Ibidem. v.397-402.
- 18 - Ibidem. v.69-78.
- 19 - Ibidem. v.129-141.

Monacato Beneditino: O Mosteiro dentro do Mundo

Edmar Checon de Freitas - UFES

Aquele que olha para a história do cristianismo e se detém pelas alturas do século IV há de se deparar com a força e o vigor dos movimentos ascético-monásticos. Indivíduos vivendo retirados no deserto, por vezes habitando em tocas ou empoleirados em colunas, submetendo-se a todo tipo de privações e mortificações, na busca confiante de cumprir a vontade de Deus, constituem um quadro bastante provocador para o historiador. Acrescente-se a isso a existência de comunidades monásticas, com toda a complexidade inerente à conciliação entre a vida em grupo e o retiro e teremos um dos mais férteis terrenos para investigação.

Entretanto, considerando que um movimento social não pode ser compreendido unicamente por sua análise particular, devemos estender o nosso olhar para contemplar toda a complexidade do momento em que o monacato se desenvolve dentro dos meios cristãos, mais precisamente o contexto histórico do mundo mediterrâneo tardo-romano. Isso significa integrar a análise do monacato ao conjunto de transformações, políticas, econômicas, sociais e mentais que se sucedem na esteira do momento de crise atravessado pelo mundo romano no século III e que vêm a dar ao seguinte o caráter de uma transição entre os convencionalmente denominados mundos «Antigo» e «Medieval».

Evidentemente a «fertilidade» do nosso terreno investigativo é assim grandemente ampliada. Dessa forma, multiplicam-se os trabalhos e as idéias relativos ao monacato, seu significado e o porquê de seu aparecimento e difusão. Embora a variedade dessa produção seja considerável, podemos agrupá-las tendo como parâmetro a interpretação dada ao papel do monacato na sociedade.

Uma primeira interpretação seria aquela que entende o monacato, fundamentalmente, como parte da evolução da espiritualidade cristã, apresentando todavia, características de reação frente à nova posição ocupada pela Igreja no mundo romano do século IV: com o fim das perseguições e a proteção do Estado iniciada por Constantino, ela teria se tornado por demais mundana, o que Marrou (1984:278) assinala como «afrouxamento da tensão espiritual no interior da Igreja.»

Uma outra visão seria aquela que analisa o monacato como uma atitude, tomada no plano religioso, que expressa os conflitos resultantes das transformações sociais de sua época, tornando-se assim um excelente meio de compreendê-la (TEJA, 1989:82). Há aqui que estabelecer algumas distinções. A idéia do monacato expressar sua época recebe também tratamento variado. Assim ele pode ser visto como um reflexo das mudanças e das crises sociais (DONINI, 1978:211) ou como

rejeição à organização da sociedade e da Igreja (TEJA,1989:95) ou ainda como a manifestação de uma nova sensibilidade religiosa que envolve toda a sociedade, a qual por sua vez relaciona-se com o surgimento de um homem novo, em ruptura com o universo sócio-cultural do Mundo Antigo. Assim, para Peter Brown (1989:279) «os monges e seus admiradores são, com efeito, os primeiros cristãos do Mediterrâneo a olhar deliberadamente além da cidade antiga.»

Quer se trate porém de uma ou outra concepção a ênfase situa-se sempre no ato de ruptura que significa a opção pela vida monástica. A renúncia ao mundo, o abandono de bens e prazeres, a busca da solidão, são elementos fortes na caracterização do monacato e que acabam por criar uma muito justa imagem do monge como *diferença* com relação ao restante da sociedade. Cabe aqui porém uma reflexão: a vida monástica eremítica, ao estilo dos anacoretas do Egito ou dos estilitas sírios, embora não desapareça, tende a ser substituída ao longo do século IV pelas comunidades de monges, os mosteiros (STÉPHANOS, 1987:24). Ao mesmo tempo em que retiram-se do mundo os monges parecem construir um mundo somente seu. Seria isso possível? Será que os homens e mulheres que optaram por retirar-se do mundo construíram de fato algo toalmente diferente da realidade circundante? Ou será que, na organização das comunidades, na busca pelo sustento, na rotina diária, as atitudes individuais e coletivas não tiveram a marca do homem mundano que os monges aspiravam não mais ser?

Se partirmos da premissa de que o monacato é uma das mais fortes expressões da sociedade tardo-romana enxergá-lo como algo que dela tanto se diferencie soa contraditório. Não queremos dizer com isso que não haja diferenças. É claro que elas existem e distinguem precisamente o mosteiro do mundo. Entretanto, por maiores que elas sejam, por mais santos que sejam os monges ou nos pareçam ser, não se pode deixar de indagar sobre a relação entre a vida dentro do mosteiro e a sociedade que o rodeia, em que medida se aproximam e quando se afastam. Mudando-se assim o ângulo de observação do fenômeno talvez se possa melhor compreendê-lo e, através dele, a sociedade em questão.

Um ponto que nos parece fundamental nesse contexto vem a ser a relação entre as estruturas oficiais da Igreja e o movimento monástico. De início este manifesta-se como algo um tanto marginal, autônomo, fora do controle eclesiástico. Sua ampla difusão acabou por desencadear desconfianças e conflitos, numa Igreja em estreito relacionamento com o Estado, portanto avessa a perturbações na ordem vigente. Entretanto o prestígio dos movimentos monásticos impedia a sua pura e simples exclusão, sendo necessária uma conciliação. Como assinala Teja (1989:94) Dois caminhos poderiam ser seguidos: a Igreja se adaptar aos ideais monásticos ou os monges se integrem às esferas dirigentes da mesma. O primeiro

não era viável, dada a posição da Igreja dentro das estruturas do poder imperial. Restava o segundo caminho, trilhado à medida que os mosteiros foram sendo integrados à vida das cidades, manifestando assim seus aspectos com ela compatíveis.

Para estabelecer uma ponte entre o mosteiro e o mundo, e assim tratar de suas semelhanças e diferenças, uma figura nos será de vital importância: São Basílio de Cesaréia (330-379). Sua trajetória apresenta aspectos tais que o colocam no centro da relação entre monacato e Igreja. Estudá-la, portanto, torna-se um excelente meio para abordagem da questão acima indicada.

Basílio é um rico, nobre e culto cristão de Cesaréia da Capadócia, na Ásia Menor. Sua família possui uma notável tradição religiosa. Nela, no dizer de D. Fernando Figueiredo (1989:48) «se é santo de pai para filho.» Após concluir seus estudos em Constantinopla e Atenas inicia carreira de retórico em Cesaréia, o que faz por pouco tempo: atraído pela vida monástica empreende uma viagem pelos mais famosos retiros de seu tempo, no Egito, Síria, Palestina e Mesopotâmia, ao fim da qual decide abandonar a carreira, distribuir seus bens aos pobres e tornar-se monge (FIGUEIREDO,1989:48-49). Mais que isso, Basílio passa a ser um organizador da vida monástica, tendo escrito as famosas *Regras Monásticas* cuja influência estendeu-se à maioria dos mosteiros do Oriente nos séculos seguintes (PATLAGEAN,1989:559). Entretanto, embora tendo optado pela vida retirada, acaba sendo ordenado sacerdote e posteriormente bispo de Cesaréia, não se afastando contudo, do ambiente monástico. Ao contrário, traz os monges para perto de si, organizando o serviço da caridade em Cesaréia (FIGUEIREDO, 1989:49).

Alguns pontos dessa trajetória pessoal de Basílio devem ser destacados para compreensão de seu significado na história dos movimentos monásticos. Em primeiro lugar, seu duplo caráter de monge e bispo o coloca numa posição singular na relação entre a Igreja e o monacato. Ele participa das duas esferas, as une na sua prática, tornando a opção monástica mais assimilável pelo clero cristão. Além disso, ao organizar o serviço dos monges na assistência aos pobres de Cesaréia ele os coloca sob sua autoridade de bispo, abrindo a possibilidade para um controle mais direto do monacato pelo poder episcopal. Essa ação também tem outra consequência importante, que vem a ser o fato de, por meio dela, os monges serem de certa forma reintroduzidos na cidade. O ideal monástico para Basílio não passa assim pelo isolamento total. A integração à cidade, à sociedade é um momento fundamental para percepção de seus pontos comuns e divergentes.

Algumas considerações de Ramon Teja (1989:94-96) serão aqui apontadas, visando precisar esse caráter conciliador de Basílio no tocante à integração do mosteiro ao mundo e à Igreja. As múltiplas e até contraditórias experiências de

Basílio tornaram-no capaz de desenvolver ações em vários domínios distintos. Foi aristocrata e amante da vida urbana, da cultura grega. Ao mesmo tempo cristão convicto e admirador da prática monástica. Ao longo de sua vida buscou a conciliação entre esses elementos. É dentro dessa lógica que ele concebe o ideal monástico. Por isso o monge para Basílio é ativo e não puramente contemplativo, participa de certo modo da vida da cidade. Ao buscar a compatibilidade entre os ideais monásticos e a vida urbana a atitude de Basílio mostra-se exemplar no sentido de compreender os mecanismos que levaram à integração do monacato à Igreja oficial.

Um excelente caminho para a apreensão da concepção basílica de monacato consiste no exame de sua grande obra relativa à organização monástica, as famosas *Regras Monásticas*. Não são propriamente regras, pois não se trata de um corpo rígido de legislação monacal. Ao contrário é antes um manual para a perfeição do monge na sua busca de seguir fielmente os ensinamentos evangélicos, reunindo também diversas orientações quanto à organização do mosteiro. A tônica de seu conteúdo é no sentido de apresentar a vida monástica não como uma realidade à parte dentro do universo cristão mas sim totalmente inserida nele (FIGUEIREDO, 1989:183). A Bíblia é a fonte primeira do pensamento basílico, embora manifeste-se também a influência do ideal filosófico (SANCHEZ, 1992:189). Uma preocupação constante consiste em evitar os exageros nas práticas ascéticas, algo comum a sua época e que ao mesmo tempo despertava o interesse e a desconfiança com relação ao monacato. O rigorismo ascético extremado dos seguidores de Eustácio de Sebaste, amigo e mestre de Basílio, foi o que causou sua condenação pelo Concílio de Gangres (c. 341) , conforme Sanchez (1992:189).

Dividida em dois grandes blocos, as 55 *regras mais extensas* e as 313 *regras menos extensas* (aqui indicadas, respectivamente, por RM e Rm) essa obra de Basílio trata de uma ampla gama de temas ligados à vida monástica. Assim são abordados os mandamentos divinos, a renúncia ao mundo, a necessidade da vida retirada, a preferência pela vida em comunidade, oração, trabalho e administração, autoridade, obediência, pecados, punições, alimentos, roupas e outros mais. Um exame de seu conjunto permite, por um lado, compreender o funcionamento do mosteiro basílico e, por outro, definir a concepção basílica de monacato e o modo pelo qual são articulados o ideal monástico e as exigências do «mundo.»

Nesse aspecto uma questão nos parece fundamental: a busca da coesão do grupo por meio de uma relação de subordinação total à autoridade de um membro, o *superior*. A ele tudo deveria ser confiado, «até os segredos do coração»

(BASÍLIO DE CESARÉIA: RM 26). Na sua pessoa centralizaram-se os poderes, englobando desde a distribuição de tarefas até a decisão sobre punições a faltas dos monges, as mais graves sujeitas à exclusão da comunidade. A comunidade é vista como um *corpo*, cada um devendo cumprir suas funções sem interferir nas demais nem tampouco contestar determinações (BASÍLIO DE CESARÉIA RM 24).

Uma abordagem que surge daí consiste em se voltar a atenção para as relações de poder no monacato basiliano. A submissão ao superior no mosteiro poderia ser estendida para a autoridade eclesiástica. Assim a questão da autoridade e obediência, presente constantemente ao longo das regras, seria um elemento capaz de levar o monacato na direção da Igreja e ao mesmo tempo do poder imperial a ela ligado.

As pretensões deste trabalho não são porém conclusivas. Ao contrário, definimos aqui um ponto de partida. Para entender como Basílio põe o mosteiro dentro do mundo (e da Igreja) torna-se necessário traçar um paralelo entre ambos, estabelecendo seus contrastes e semelhanças. As relações de poder seriam um ponto fundamental para a compreensão desse processo, daí sua eleição como principal nível de abordagem. Tal será a orientação seguida nas investigações futuras.

Bibliografia

BASÍLIO MAGNO, São. **As regras monásticas**. Petrópolis: Vozes, 1983.

ALTANER, Berthold & STUIBER Alfred. **Patrologia. Vida, obras e doutrina dos padres da Igreja**. 2.ed. São Paulo: Paulinas, 1988.

BROWN, Peter. Antigüidade tardia. In: ARIÈS, Philippe & DUBY, Georges. **História da vida privada. I. Do império romano ao ano mil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

_____. **O fim do mundo clássico. De Marco Aurélio a Maomé**. Lisboa: Editorial Verbo, 1972.

DANÉLOU, Jean & MARROU, Henri. **Nova história da igreja. I. Dos primórdios a São Gregório Magno**. 3.ed. Petrópolis: Vozes, 1984.

DONINI, Ambrogio. **História do cristianismo**. Lisboa: Edições 70, 1988.

FIGUEIREDO, D. Fernando Antônio. **Curso de teologia patrística. A vida da igreja primitiva**. V.3 Petrópolis: Vozes, 1989.

GRIBOMONT, Jean. **Saint Basile evangile et église**. Mélanges-Brégoles: Abbaye de Bellefontaine, 1983.

MAIER, Franz Georg. **Las transformaciones del mundo mediterráneo. Siglos III-VIII**. 11.ed. Mexico: SigloXXI, 1986.

PATLAGEAN, Evelyne. Bizâncio: séculos X-XI. In ARIÈS, Philippe & DUBY, Georges. **História da vida privada. I. Do império romano ao ano mil**. São Paulo: Companhia da Letras, 1989.

SANCHEZ, Manuel Diego. **Historia de la espiritualidad patristica**. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1992.

STEPHANOS, Monsigneur. Les origines de la vie cénobitique. **Collectanea cisterciencia** 49, 1987. p 20-37.

TEJA, Ramon. Monacato y historia social: los orígenes del monacato y la sociedad del bajo imperio romano. In: HIDALGO DE LA VEGA, María José. **La historia en el contexto de las ciencias humanas y sociales**. Homenaje a Marcel Vigil Pascual. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1989.

A Nova Religiosidade de Alguns Elementos Cristianizadores Tardo-Romano

Paulo Sérgio Barboza do Rozário - UFES

Ao estudarmos um fenômeno religioso, torna-se relevante desvelar o funcionamento e as mudanças ocorridas na estrutura social, em nosso caso, a sociedade tardo antiga romana. Pois esta idéia se coaduna ao pensamento do sociólogo da religião Dominique Julia a respeito das mudanças religiosas, como ele escreve:

"As mudanças religiosas só se explicam, se admitirmos que as mudanças sociais produzem nos fiéis, modificações de idéias e de desejos, tais que o obrigam a modificar as diversas partes de seu sistema religioso. Há uma continuidade de ida e volta, uma infinidade de reações entre os fenômenos religiosos, a posição dos indivíduos no interior da sociedade e os sentimentos religiosos desses indivíduos." **(JULIA, 1976:106).**

É exatamente esta relação que observamos na sociedade tardo antiga romana, uma estrutura que atravessa um momento de profundas transformações, que verifica-se também no âmbito religioso, com o surgimento de uma nova religiosidade, **(MARROU, Henri I, 1980:45)**, que modifica o sentimento religioso dos diversos grupos sociais. Mas afinal, para um melhor entendimento, de tais mudanças, ocorridas na Antiguidade Tardia, qual o período que compreende o surgimento desta nova religiosidade e principalmente quais os elementos que caracterizam este novo fenômeno religioso? Bem, o período histórico compreendido estabelece-se entre o III e o V século de nossa era, momento onde ocorrem profundas e aceleradas transformações no mundo mediterrâneo. Observa-se a progressiva substituição das estruturas sociais, políticas e mentais clássicas por outras que resistimos a chamar de medievais **(TEJA, Ramos, 1989:81).**

A respeito dos elementos que caracterizam esta nova sensibilidade religiosa, são dois elementos primordiais:

O primeiro se caracteriza numa nova concepção de Deus, um Deus único, absoluto, eterno, onipresente e principalmente um Deus pessoal que não inspira somente adoração, mas também amor, porque Ele próprio possui amor e misericórdia pelos homens. **(BRAUDEL, F. 1988:1-25)**

O segundo aspecto era a crescente importância ligada ao mais além, a vida pós-morte, ou seja a vida eterna: *"fé nesta outra vida, esperança de que será feliz, dava ao homem do mundo tardo romano a ansiosa preocupação por obtê-la como tal - como salvação."* **(MARROU, 1980:45)** A busca da salvação e de uma

vida pós-morte venturosa e feliz, torna-se para muitos o objetivo mais importante da existência humana. (**BRAUDEL, 1988:22**)

Esta nova sensibilidade religiosa que se constitui no final da antiguidade, se tornou um fator primordial para atendermos as mudanças mentais clássicas na sociedade romana ocidental do IV século.

O Cristianismo tornou-se a mais espetacular e importante manifestação, desta nova religiosidade. (**CRUZ M. 1983:61**) Com o seu triunfo que ocorre entre o II e o V século, assumiu a condição de religião dominante do mundo tardo romano, tanto numérica quanto culturalmente. (**MARROU. 1988:53**)

Este novo fenômeno religioso, que surge no final da antiguidade e dentro deste, o papel predominante e hegemônico do Cristianismo, torna-se um dos elementos-chaves para a análise deste momento histórico. Para tanto, a ascensão e difusão da religião cristã, que caracteriza o Baixo Império, tem que ser considerada nas marcas das tensões do período e de suas manifestações ideológicas. (**TEJA.1989:81**). Neste âmbito, as manifestações ideológicas, para este estudo, promovidas pela Igreja, através de seus representantes, clérigos, monges e bispos, assumem o papel de destaque na sociedade antiga romana. Tais manifestações assumiam um caráter tanto ao nível das mentalidades, quanto ao nível prático, socializando os discursos referentes a cada grupos sociais distintos, mas unidos a um fenômeno maior, que se trata do fenômeno religioso, neste caso a religião romana, repleta de vicissitudes e complexidades. Quando estas manifestações ideológicas assumem um caráter ao nível das mentalidades, podemos dizer que ela se manifesta, quando à Igreja ataca e ao mesmo tempo se defende dos costumes e práticas da religião romana considerada pela mesma como pagãs e dando-lhes um caráter demoníaco. Este discurso da Igreja fica claro nas palavras de Peter BROWN:

"A sociedade da Antiguidade Tardia estava organizada sobre forças sobrenaturais diabólicas e por isso, condenada à destruição assim como seus habitantes. Era preciso que os homens salvassem suas vidas através da conversão ao Cristianismo e dedicar sua crença a um deus único. Só o Cristianismo poderia salvar a sociedade romana da Antiguidade Tardia." (**BROWN. 1972**)

Vejamos, outro discurso eclesiástico, dando um caráter demoníaco aos costumes e práticas da religião romana, nas palavras de Carlos R.F. Nogueira:

"Os clérigos da Igreja, reafirmavam a presença dos demônios nas divindades do mundo antigo. A seus olhos, se um cristão atreve-se a criticar uma crença ou uma prática depois desta receber a sanção oficial da Igreja, ele só pode ser inspirado por uma divindade pagã, em última instância, um demônio." (**NOGUEIRA. 1986:24**)

No que tange as manifestações que atingem um caráter de ordem prático, podemos dizer que elas se fundem às manifestações mentais, no sentido de que, através do discurso cristão procura-se cristianizar as práticas, os costumes, os deuses, os objetos considerados mágicos, as festas, os locais de cultos pagãos e as infinidades de elementos que constituíam a religião romana. Desta forma a Igreja e os Imperadores cristãos acreditavam resolver tais questões de ordens práticas tanto através da cristianização, quanto através de formulações de leis proibitivas, passando desta maneira a questões jurídicas. Um exemplo de tais leis proibitivas, foi quando o imperador Teodósio, em 381, à semelhança de Constâncio e Valentino I, que haviam banido os oráculos, proibiu os sacrifícios secretos e noturnos, que, apesar das proibições, continuavam a ser realizados. Decreto igualmente ineficaz, pois Teodósio é obrigado a reiterá-lo em 385, desta vez com a imposição da pena de morte. **(NOGUEIRA. 1986:26)**. Além de dar um novo sentido (sentido cristão), aos instrumentos e os elementos referentes à religião romana, assim como as outras formas de paganismo - os cultos orientais por exemplo, à Igreja se utilizou também de mecanismos próprios para obter a conversão de novos fiéis, para evidenciar citamos o catecumenato, uma espécie de iniciação e preparação para o batismo como aceitação final à conversão. O catecumenato foi uma das primeiras práticas utilizadas pela Igreja para obter a conversão, pois os iniciados recebiam a marca da cruz, eram nutridos pelo sal bento e instruídos nas verdades elementares por uma pré-catequese. Desta forma o seu catecumenato se eterniza. **(COWBY, J. 1993:80)** Existem outros elementos que levaram a cristianização e a conversão dos grupos sociais da sociedade tardo antiga romana, mas neste estudo ficaremos apenas na evidência destes.

Em suma, podemos perceber que as manifestações ideológicas que se construíram tanto ao nível das mentalidades, quanto ao nível prático, fizeram transposições aos costumes e práticas pagãs, cristianizando-as, seja através de discursos, ou seja através das imposições de leis proibitivas sobre pena de mortes, condenando a religião romana e seus costumes determinadas pelos imperadores cristãos, ou ainda por elementos próprios que fizeram com que à Igreja se manifestasse, também pública ou solenemente justificando seus atos, suas razões, que achavam fundamentar seus direitos tanto religiosos, quanto direitos políticos.

Bibliografia

BRAUDEL, Fernand. **Os homens e a Herança no Mediterrâneo**. São Paulo: Martin Fontes, 1988. pp-1-25.

COWBY, Jean. **História da Igreja I. Das origens ao Século XV**. São Paulo: Loyola, 1993. p-80.

- CRUZ, Marcus S. O Monacato na Literatura Tardo Antiga Romana. In **"Anais da XIII Reunião da Sociedade Brasileira de Pesquisa Histórica (SBPH)."** Florianópolis, 1993. pp-61-64.
- JULIA, D. **A Religião: História Religiosa.** In Le Goff, J e Nora, P. "História: Novas Abordagens.: Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976. pp-106-131.
- MARROU, Henri Irenée. **Decadência Romana o Atiguedad Tardia.** Madrid: Rialp, 1980. p. 45.
- NOGUEIRA, C.R.F. **O Diabo Imaginário Cristão.** São Paulo: Ática, 1986-pp-24-26.
- TEJA, Ramon. Monacato e história social: los origenes del monacato y la sociedad del Bajo Imperio Romano. In: HIDALGO DE LA VEGA, Maria José (cd). **La historia en el contexto de las ciencias humanas e sociales.** Homenaje a Marcelo Vigil Pascual - Salamanca: Universidad de Salamanca, 1989.p-81.

A Construção da Concepção de Providencialismo a Partir da Mentalidade Tardo-Romana

Marcio Cypriano de Almeida - UFES

Este trabalho tem por objetivo compreender como foi construída a concepção de providencialismo histórico em Santo Agostinho, a partir da análise da mentalidade da sociedade tardo-romana, (focalizando primordialmente a cultura clássica). E assim vinculando a mensagem universalista cristã da salvação do homem ao conceito de providencialismo histórico.

A análise cuidadosa do período compreendido entre o III e V séculos do mundo mediterrâneo se constitui em elemento fundamental para o nosso viés de reflexão (Marrou, 1980: 51). Pois a compreensão do ambiente mental dessa sociedade, só poderá ser feita com uma estreita ligação dos sistemas culturais, de crenças, de valores, e os equipamentos intelectuais no seio dos quais as mentalidades são elaboradas, viveram e evoluíram (Le Goff, 1986: 78).

Este período do III ao V séculos denominados de Antigüidade- Tardia (Brown, 1985) é muitas vezes descaracterizado como sendo um período de decadência (Marrou, 1980). Onde o historiador inglês Peter Brown, em seu livro *Religion and Society in the age of Saint Augustine*, chama a atenção para o fato quando afirma:

“Os séculos da Antigüidade- Tardia tem sido demasiadas vezes desqualificados como período de desintegração de fuga para o além, em que as armas débeis, delicadas, “boas almas”, se livraram da sociedade que a sua volta caía, para ir buscar refúgio numa outra cidade, a cidade de Deus. Nada mais distante da verdade. Na história da Europa, mal terá havido algum período que haja legado aos séculos seguintes instituições tão perduráveis: os códigos do direito romano, a estrutura hierárquica da igreja Católica, o ideal de um império Cristão, e o monaquismo. Da Escócia à Etiópia, de Madri à Moscou, quantos homens viveram desta imponente herança, quantos se foram sempre referindo a essas criações da Antigüidade - Tardia para nelas encontrar um princípio de organização da sua vida neste mundo.” (Brown, 1972)

O período compreendido entre o III e V da era cristã é um momento de profundas transformações no mundo mediterrâneo. Observa-se a progressiva substituição das estruturas sociais, políticas e mentais clássicas por outras que resistimos a chamar de medievais (Teja, 1989:81).

Algumas dessas transformações se dão em suas atividades próprias de uma criação intelectual e artística, nos costumes e em novas crenças (Marrou, 1975: 35), em que destacamos a manifestação de uma nova religiosidade no seio desta sociedade (Brown, 1985). Onde o cristianismo desempenha um papel fundamental para a compreensão da mentalidade deste período que se caracteriza por uma ênfase primordial a uma problemática religiosa (Braudel, 1988: 22). Pois o

cristianismo transforma-se de uma religião de minorias no I e II séculos (Marrou e Danielou, 1984), para assumir ao longo do IV século uma condição de religião dominante no mundo romano - tarde numérica quando culturalmente (Marrou, 1980: 53).

Este período da Antigüidade - Tardia pode ser caracterizado por uma mentalidade própria, pois, apresenta unidade nas formas de pensamento e de sensibilidade, que aparecem com evidência quando confrontamos a Antigüidade - Tardia com períodos da história que já haviam, precedido (Marrou, 1980: 45).

Dentro deste cenário as próprias diferenças entre pagãos e cristãos na Antigüidade - Tardia estão estritamente ligadas as verdades contidas nas suas respectivas escolhas (Marrou, 1980: 46), sendo que é detectado traços comuns na atitude de ambos diante de uma concepção geral da vida, do homem e do mundo; levando-os a uma mesma atmosfera espiritual (Marrou, 1980: 47).

Isto se exemplifica na concepção dos próprios filósofos platônicos deste momento, que acreditavam que o universo era regido por um alto deus, impossível de definir e "superior" a todas as coisas. E este único deus era representado na terra por muitas divindades tradicionalmente adoradas, vistos como sendo os seus espíritos ativos, como governadores de um império universal (Gigon, 1970: 151).

Em suma o fenômeno religioso e o papel predominante do cristianismo na Antigüidade - Tardia são um dos elementos chaves para se entender o significado deste momento histórico (Mazza, 1983). E desta forma realizar as conexões oriundas das estruturas mentais da época, que possibilitarão entender a construção da concepção de providencialismo histórico em Agostinho.

A Cultura Clássica na Construção do Conceito de Providencialismo

Jacques Le Goff, no livro *História: Novos objetos*, afirma que: "*A mentalidade de um indivíduo histórico, sendo esse um grande homem, é justamente o que ele tem de comum com outros homens de seu tempo.*" (Le Goff Apud. Julia, 1976: 69), segundo esta afirmação, para uma melhor compreensão do seu ideário teceremos algumas considerações sobre a vida do bispo de Hipona relativos aos elos existentes em relação a cultura da sociedade Tardo-Romana. (Agostinho, 1987: cap. VIII).

Agostinho nasceu em Tagaste (província da África Romana) em 13 de novembro de 354, vivendo sempre permeado pelos valores que Roma simbolizava.

Disso é prova que a língua latina servira não só como língua materna, mas como veículo de cultura.

Neste momento o grau de romanização de uma pessoa se verificava através da participação efetiva nos valores simbolizados por Roma. E essa identificação passava pelas camadas sociais mais elevadas. Agostinho porém, mesmo sendo de família humilde, teve contato com aquilo de mais precioso que a cultura latina

poderia oferecer. Pois fora ajudado nos seus estudos por um benfeitor (homem rico) chamado Romaniano que era amigo de seu pai.

Agostinho estudou em Madaura, Cartago e lecionou posteriormente em Tagaste, Roma, Cartago e Milão que foram sempre cidades muito importantes como centro de cultura do mundo greco-romano.

Isto mostra como, Agostinho estava profundamente identificado com a cultura clássica. Além do que, a análise da sua obra sem dúvida alguma reflete um verdadeiro legado da cultura do mundo antigo (Oroz, 1988: 20-28).

Esses elementos mencionados mostram a profunda ligação de Agostinho com a cultura clássica; que sem dúvida moldou as estruturas de seu pensamento.

A cultura clássica para Agostinho tinha duplo sentido:

Um sentido era positivo e o outro negativo, pois a cultura clássica continha vantagens e também oferecia perigos a partir dos pressupostos das verdades reveladas no cristianismo. Sendo assim ele intencionava "depurar" a cultura pagã e comunicar novos valores éticos que, criaria dentro de um "mundo em plena decadência". Uma nova fase da literatura clássica: a fase cristã. e esta nova fase teria a Bíblia como base e fundamento que seria a nova cultura, "a cultura cristã". (Oroz, 1988: 29-33)

Desta forma Agostinho se opõe a cultura clássica quando a mesma for encarada como "ideal de vida do espírito", já que os ideais cristãos são totalmente contrários aos ideais da cultura pagã. E nesta divergência Agostinho se apoiará basicamente em 3 autores latinos: Varrão, Tito Lívio e Salústio. (Oroz, 1988: 62)

A divergência se funda na deficiência moral, da teoria pagã, refutando-a na prática, mas não em teoria, a argumentação de Santo Agostinho não é tanto se o universo é uma criação de Deus ou um cosmos eterno de natureza divina, mas antes se as implicações morais da criação e da consumação são mais satisfatórias do que aquelas do eterno retorno sem princípio nem fim. (Lowith, 1977: 162)

Na obra "A Cidade de Deus", Agostinho se utiliza dos próprios autores pagãos como é o caso de Varrão que diz acerca da teologia natural: "*Deus é a alma do mundo, chamado cosmos pelos gregos, e que este mundo é Deus. Mas com o auxílio de Deus que é a alma do mundo e que é o próprio Deus, já não resta importância a teologia civil*" (que se refere a natureza corporal concernente aos deuses seletos e os seus cultos). (Agostinho V livro p.1)

Onde exemplifica dizendo que se: "*Jano é o mundo, se o mundo é Júpiter, se ambos são o mundo, por que Jano e Júpiter são dois deuses?*"

Por que tem dois templos distintos, diferentes altares, distintos ritos e dessemelhantes estatutos?

Se é precisamente porque uma é a virtude dos princípios e outra a das causas, recebendo aquela o nome de Jano e esta de Júpiter.

Pergunto: Se alguém tivesse sobre coisas diferentes e poderes ou duas artes, por ser distintas a virtude de cada uma delas, por isso se diriam dois juizes ou dois artifices?

De igual modo, para o Deus um ter poder sobre os princípios e sobre as coisas, temos por isso, de pensar, necessariamente, trata-se de 2 deuses, por serem duas coisas os princípios e as causas?

E com isto Agostinho elabora uma argumentação se valendo desses pressupostos varronicos que fala que Deus é a alma do mundo e este é Deus. Contudo Agostinho diz que Deus não é somente a alma do mundo, mas o orientador do sentido da vida e a razão da existência do mundo; por meio do qual todas as coisas foram criadas tanto as sencientes quer as inteligentes, para que segundo a sua providência haja a manifestação na história dos homens os efeitos da graça no tempo dos homens. (Fernandez, 1982: 42)

Análise do conceito de Providencialismo

Neste tipo de visão a história é concebida como cenário onde Deus se manifesta ao homem e onde se tem lugar o drama da salvação. A história se converte, assim, antes de tudo na história da salvação do homem. E desta forma vincula diretamente Cristo e a sua temporalidade ao tempo geral da humanidade sendo assim Ph. Bagby diz que este tipo de visão é aliente do processo histórico por essa vinculação direta ao advento de Cristo, ou seja a "plenitude dos tempos" ou "plenitude da historicidade" incorporando desta maneira a história humana a uma forma de globalidade que sacraliza todo o processo histórico, (Fernandez, 1982: 14-15)

Porém outros estudiosos como Collywood argumentam que a salvação na concepção cristã não se apresentará como mera possibilidade dos povos, mas essa atitude cristã da salvação coloca todos povos diante do mesmo grau de importância, proporcionando assim a quebra da limitação de uma super valorização de uma história em detrimento de outra, como ocorre com a história hebraica ou de Roma. (Collywood, 1972)

Neste tipo de concepção não importa a que povo se pertença.

A salvação, depende somente da relação com a universidade, e até mesmo os pagãos são potencialmente cristãos - basta alguém os converta para maior glória de Deus e de suas almas imortais serão salvas. (Heller, 1993: 24-27)

Conclusão

A cultura clássica por certo influenciou toda a vida e obra de Agostinho. Sendo assim o próprio conceito de providencialismo histórico não foge regra,

mostrando-se grandemente influenciado pela cultura clássica e mentalidade da época.

Esta influência se mostra de uma forma mais clara quando citamos a filosofia estoica que sempre tratou seriamente sobre os problemas, relativos a Deus, ao destino universal do homem e sobre a providência, pois os estoicos admitiam que todas as causas e todos os efeitos estavam determinados por uma vontade criadora e uma razão que há marcado de antemão o fim de todas as coisas.

Esta vontade e esta razão universal que é a alma do universo, é a divindade e a providência. Porém o deus do estoicismo não está separado do mundo, como concebe Agostinho. Antes deus e o mundo segundo o estoicismo estão submetidos sempre ao destino. E este destino já propagado por Cristo é que faz desaparecer toda a moral, suprimindo assim a responsabilidade humana e destruindo as bases da religião.

Na elaboração deste conceito Agostinho vinculara diretamente a ação providencial de Deus a relação com a universalidade da salvação cristã, pois Cristo, como salvador romperá as cadeias dos antigos deuses pagãos e ao mesmo se tornando como portador de uma nova liberdade sobre o mundo, que caminhará em uma direção linear numa perspectiva universal para a redenção humana.

Bibliografia Geral

AGOSTINHO, Santo. **A Cidade de Deus**. 3a. ed. Petrópolis: Vozes, 1991.

AGOSTINHO, Santo. **Confissões**. 4a. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

BRAUDEL, Fernand. **Os Homens e a Herança no Mediterrâneo**. São Paulo: Martins Fontes, 1988. p.1-25.

BROWN, Peter. **O Fim do Mundo Clássico**. Lisboa: Verbo, 1972.

COLLIWOOD, R. G. **A idéia de História**. Lisboa: Editorial Presença, 1972.

DANIÉLOU, Jean e MARROU, Henri Irénee. **Nova História da Igreja**. Petrópolis: Vozes, 1984.

FERNANDEZ, Emilio Mitre. **Historiografia y mentalidades historicas en la Europa medieval**. Madrid: editorial de la Universidad Complutense, 1982.

GIGON, Olof. **La cultura antigua y el cristianismo**. Madrid: Gredos, 1970.

GUERRAS, Maria Sonsoles. **Romanismo, Germanismo e Cristianismo no Século -VI**. Rio de Janeiro: IFCS/UFRJ, 1992.

HELLER, Agnes. **Uma teoria da história**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1981.

- LE GOFF, Jacques e NORA. Pierre. **História: Novos Objetos**. 2a. ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1986.
- LOWITH, Karl. **O sentido da história**. Lisboa: Edições 70, 1991.
- MAIER, Franz Georg. **Las Transformaciones del Mundo Mediterraneo. siglos III-VIII**. Madrid: Siglo XXI, 1972.
- MARROU, Henri Irénée. **Decadencia Romana o Antigüedad Tardia**. Madrid: Rialp, 1980.
- MARROU, Henri Irénée. **História da Educação na Antigüidade**. São Paulo: EPU, 1975.
- MAZZARINO, Santo. **O fim do mundo antigo**. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- MITRE, Emilio e GRANDA, Cristiana. **Las Grandes Herejias de la Europa Cristiana 380 - 1520**. Madrid: Ediciones, 1983.
- MOMIGLIANO, Arnaldo. **Ensayos de historiografía antigua y moderna**. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- OROZ RETA, José. **San Agustín: Cultura clásica y cristianismo**. Salamanca: Universidad Pontífica de Salamanca, 1988.
- REIS, José Carlos. **Tempo, história e evasão**. São Paulo; Papyrus, 1994.
- RIBEIRO, João. **Pequena História das Heresias**. São Paulo: Papyrus, 1989.
- TEJA, Ramon. Monacato e historia social; los origenes del monacato y la sociedad del Bajo Imperio *Romano*. IN HIDALGO DE LA VEGA, Maria José (ed) **La historia en el contexto de las ciencias humanas e sociales. homenaje a Marcelo Vigil Pascual**. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1989.
- WHITROW, G. J. **O Tempo na história: concepções sobre o tempo da pré-história aos nos** Zahar, 1993.