

A SEXUALIDADE NO ISLÃ CLÁSSICO ATRÁVES DE NAFZAWI EM “CAMPOS PERFUMADOS” (SÉC. XV)

Celia Daniele Moreira de Souza (UFRJ)

Introdução

“Os Campos Perfumados” é notadamente a obra árabe de erotologia mais conhecida do Ocidente. Escrita pelo xeique Muhammad Al-Nafzawi no início do séc. XV (aproximadamente entre 1410 e 1434), alcançou maior destaque graças ao aventureiro britânico Sir Richard Francis Burton, que no final do séc. XIX foi responsável pela divulgação do livro, traduzindo-o do francês para o inglês.¹ Anteriormente a obra fora traduzida do árabe para o francês em 1850 por “Baron R...”, o qual até hoje não se sabe a verdadeira identidade.

Este trabalho apresenta as minhas impressões no campo de pesquisa da Erotologia Árabe, visando a redação de minha monografia de bacharelado.

A questão da Erotologia no Mundo Árabe-Islâmico Clássico

Como afirma o pesquisador tunisiano Bouhdiba, a sexualidade no Islã Clássico está extremamente relacionada às concepções de céu (*janna*) e inferno (*nar*).² Para o muçulmano, a sexualidade não é somente uma característica do corpo, ela o transcende, ela se atrela à alma: o sexo não é uma atividade terrena, o sexo é uma promessa de Deus (*Allah*) para o paraíso.

Nesse sentido, é importante notar que no contexto analisado não há um dualismo entre corpo e alma, sequer há uma separação entre estes dois conceitos. O corpo e a alma são unos, as sensações corporais são também extracorporais, o asseio do corpo é o asseio da alma. Daí a necessidade das abluções, um corpo limpo reflete uma alma limpa, as bençãos de Deus só recaem sobre aqueles que estão purificados, e a purificação do corpo é a via necessária para se estabelecer um diálogo com o sagrado.³

Desta forma, as relações estabelecidas durante a vida, assim como as atividades prazerosas são apenas um reflexo “embaçado” daquilo que se terá no paraíso. E dentre

¹ É importante frisar que a obra aqui analisada é uma tradução do texto em francês, havendo já disponível uma versão traduzida originalmente do árabe feita por Jim Coville, que desmistifica passagens eróticas acentuadas por Burton.

² BOUHDIBA, A. **A sexualidade no Islã**. São Paulo: Globo, 2006. p. 98.

³ *Ibidem*, p. 75.

elas, aquela que se aguarda como a principal é o gozo eterno, o “orgasmo de 80 anos”,⁴ conforme menciona Bouhdiba. O sexo não apenas se dará entre os cônjuges da vida terrena, como também entre os(as) *huris*, seres que em alguns momentos surgem como donzelas, outrora como jovens mancebos, o que dá uma interpretação dúbia de quem disfrutará de seus encantos: somente o homem, ou também a mulher.⁵ Além disso, quando expulsos do paraíso, o homem e a mulher não foram impedidos de gozar os prazeres da vida, conforme diz: “*Todavia, Satã os seduziu, fazendo com que saíssem do estado (de felicidade) em que se encontravam. Então dissemos: Descei! Sereis inimigos uns dos outros, e, na terra, tereis residência e gozo transitórios.*”⁶

Para esta sociedade, então, refletir e buscar o prazer no sexo não é sinônimo de culpa, não está em conflito com a religião. A busca do prazer será permitida no seio do Islã, uma vez que mesmo Adão e Eva tendo sido expulsos do paraíso, não lhes é proibido o direito de terem prazer (ainda que passageiro).

Na Era de Ouro do Islã,⁷ portanto, criou-se uma ciência para estudar o sexo: *‘ilm al bah*, a Erotologia. Essa elevação de status para ciência provavelmente ocorreu no período abássida, época em que a filosofia árabe, nomeada por *falsafa* entre os árabes, florescia no mundo islamizado, ainda que Nafzawi seja de uma época posterior, a dos emirados. A erotologia, da mesma forma que as outras ciências deste período, sofreu densa influência das obras gregas – Aristóteles, Galeno, Platão – especialmente das obras médicas, que convergiam nos pontos referentes ao corpo e seus cuidados. A função desta ciência era a busca do prazer sexual, para homens e mulheres, de forma que através da ejaculação do homem, do sêmen, se “recriasse a obra de Deus”⁸ (gerasse descendência). Na criação do homem e da mulher por Deus, a única diferença é que o homem foi criado do barro e do sêmen divino, enquanto na criação da mulher não há nenhuma substância específica mencionada.

A partir dos séc. XII a XIII há uma certa estabilização das produções filosóficas, ocasionada pela crescente descentralização do poder desde metade do séc. IX, com a incorporação, ataque e até a invasão de vários povos nos domínios anteriormente árabe-muçulmanos, tal como bérberes, cristãos, turcos, o que transformou a anterior unidade

⁴ *Ibidem*, p. 102.

⁵ SOARES, Marina Juliana de Oliveira. **Erótica sem véu: o corpóreo-sexual na sociedade árabe-islâmica clássica (século XII - XIII)**. São Paulo: 2009. p. 44.

⁶ Suratu Al-Baqara. 2:36. **Alcorão**, p. 18.

⁷ É considerada a Era de Ouro do período entre o séc. VIII ao séc. XII, isto é, o período da Dinastia Abássida, tendo o seu auge na fundação da Casa da Sabedoria pelo califa Al Ma'mun no séc. IX.

⁸ BOUHDIBA, A. *Op. Cit.*, p. 21.

do império em uma realidade diversificada, em que os panoramas sócio-políticos e culturais se diferenciavam em cada região.⁹ Dentro deste contexto desarraigador, a *falsafa* deixou também de representar uma unidade, não mais se identificando como uma ciência abrangente, e ficando relegada a regiões específicas, como a Síria e o Egito. A invasão dos mongóis no séc. XIII determinou o fim do califado e o fim da unidade política e cultural,¹⁰ de forma que a erotologia como ciência foi desaparecendo, assim como a *falsafa* foi se modificando até se diferenciar conforme as realidades de um contexto próprio e muitas vezes distantes da sua forma original. Nafzawi nos fala de um período decadente da *falsafa*, ao mesmo tempo fala num período de florescimento cultural de Túnis, ainda guardando aspectos que tanto o aproximam quanto o distanciam da Erotologia da Era de Ouro Islâmica.¹¹

“Os Campos Perfumados”: a cópula e seu contexto

A obra “Os Campos Perfumados” fora encomendada a Nafzawi pelo vizir do sultão de Túnis,¹² o vizir argeliano Muhammad ibn ‘Awana Al-Zawawi. Notadamente, apesar de dar a ideia de ser uma obra dirigida a homens e mulheres, o texto se direciona a leitores masculinos, sendo mais um manual para a cópula, do que um tratado de erotologia. A mulher em todo o momento não é o sujeito, mas o objeto analisado, e somente em brevíssimas e pouco aprofundadas passagens que se comenta sobre características masculinas, o que nos leva a crer que o autor não julgou necessário abordá-las por considerar assunto já conhecido de seu receptor.

A busca pelo prazer é o assunto principal da obra de Nafzawi, mas atrelado a ele, encontram-se inúmeras informações que vão desde a dicas relacionadas à saúde como posições políticas-religiosas, como quando trata do “falso profeta” Musaylima.¹³ O prazer não vem como informação pura e objetiva, mas carregada de subjetividade e valores, que exprimem o pensamento de Nafzawi e de seus contemporâneos.

⁹ ATTIE FILHO, Miguel. **Falsafa: a filosofia entre os árabes: uma herança esquecida**. São Paulo: Palas Athena. 2002. p. 121-122.

¹⁰ NICHOLSON, Reynold Alleyne. **A Literary History of the Arabs**. Cambridge: Curzon Press, 1995. p. 29-30.

¹¹ Conforme afirma Monica Stahel, tradutora de “*Os Campos Perfumados*” do francês para o português, Nafzawi provém de uma tribo bérbere e morava na Tunísia do Sul. A sua obra foi escrita no período áureo da dinastia haféssida de Túnis.

¹² Sultão Abd Al-Aziz Abu Faris (1394-1434) da dinastia haféssida.

¹³ NAFZAWI, M. “Os que são dignos de elogios, dentre os homens, neste domínio.” *In: Os Campos Perfumados*, p. 29-38. Musaylima foi um concorrente de Maomé, afirmava também receber a palavra de Deus através do anjo Gabriel.

Dos assuntos tratados, podemos extrair tais informações sobre o contexto cultural de Nafzawi em diversas passagens. Nos capítulos de I a IV, em que o autor enumera o belo e o feio – em homens e mulheres – para sua sociedade, temos uma curiosidade: a virtude da mulher permanece sendo a sua beleza, mas uma novidade é instaurada para garantir a qualidade desta virtude, a castidade. É muito interessante notar que este aspecto não aparece em erotólogos anteriores a Nafzawi, como em Al-Tifashi, autor de “Delícias dos Corações”, do séc. XIII que, por exemplo, conta a história de uma bela mulher que propõe a um comerciante que faça sexo anal com ela. Por ser bela, mesmo tendo cometido um ato ilícito – primeiro por procurar o homem para o sexo (na sociedade árabe o homem que deve tomar a iniciativa) e segundo por realizá-lo em local diferente da vagina – ela é “perdoada” pelo comerciante, que diante do imenso prazer que ela lhe proporcionou, acaba se casando com ela.¹⁴

Nota-se que a beleza exultante da mulher em Al-Tifashi é suficiente para que ela seja aceita pelo comerciante de seu conto, mas em Nafzawi a beleza não é suficiente para o perdão: Lua das Luas, a bela do harém, é salva e esposada pelo rei Ali, filho de Al-Daigham, por se mostrar irredutível ante das investidas do negro que guardava o harém, e certamente, por ser a mais bonita de todas as mulheres. Ela teve um destino diferente ao dado às concubinas deste harém, que foram condenadas à morte. É interessante notar que a bela mulher se torna ainda mais digna de admiração justamente por controlar seus impulsos sexuais ao não se “rebaixar” e fazer sexo com o criado negro Dirghame. Segundo a crença islâmica, quando Deus criou o desejo sexual, ele dividiu em dez partes, dando nove destas para a mulher.¹⁵ Assim, a abnegação de Lua das Luas seria ainda mais admirável por estar controlando a sua impulsividade sexual nata para esperar pelo amor verdadeiro.

Uma comprovação que isto passa a ser um fator primordial para a virtude da mulher, se encontra no capítulo XXI, “A utilidade da alimentação com ovos. Bebidas que podem ajudar a realizar normalmente a cópula”, em que a bela Continte, primeiramente a amada de Abu'l-Hadydja, passa a ser alvo de sua vingança por ter se entregado aos atos ilícitos no sexo. Ou quando Buhlul, um homem ridicularizado pelas mulheres por sua falta de dinheiro, consegue realizar proezas sexuais com a bela Hamduna, a concubina de Al-Ma'mun, califa abássida mais importante da Era de Ouro Islâmica, em troca de uma roupa luxuosa, ao final conseguindo ludibriá-la e não

¹⁴ SOARES, M. J. O. *Op. Cit.*, p. 60-61.

¹⁵ *Ibidem*, p. 15.

cumprir o combinado. É importante notar, também, que a beleza de uma mulher é fundamental para um homem desejá-la, mas ainda que a mulher também se sinta atraída por um homem belo, o autor afirma que esse “problema” pode ser superado por ela se o homem, mesmo medonho, for rico.

Outro dado relevante é percebido quando consideramos a noção do “desejo sexual”: a satisfação sexual da mulher não se atrela somente à noção defendida por Bouhdiba, ou seja, numa complementariedade dos sexos,¹⁶ mas num controle social da impulsividade sexual feminina. Daí a necessidade do homem em satisfazê-la para que ela não cause a sua ruína, de forma que “o grande prazer do homem resida no portal da mulher e o grande prazer da mulher resida no instrumento do homem, de tal modo que o portal só encontre repouso, gozo, vigor e paz ao ser penetrado pelo instrumento que deseja, e que o instrumento só encontre diversão e calma ao penetrar no portal(...)”¹⁷

A mulher insatisfeita sexualmente é um grande mal para o homem. Nafzawi afirma que se um homem satisfizer sua esposa, ele conseguirá tudo dela, ocorrendo o contrário, caso ele não consiga, podendo até ter sua imagem social manchada.¹⁸ E a satisfação da mulher não reside apenas na técnica da cópula, mas essencialmente na penetração. A mulher só é completa sexualmente ao ser penetrada pelo homem, mesmo se puder obter prazer por outro meio.¹⁹ Portanto, o prazer feminino reside no instrumento masculino, e este deve ter proporções adequadas ao “portal” da mulher. Para tal, Nafzawi enumera várias receitas para alongar, engrossar e até curar a impotência masculina, de forma a manter as mulheres controladas, e assim evitar a decadência da sociedade, caso elas se sobrepusessem ou se equivalessem aos homens.²⁰ Da mesma forma, o autor sugere medidas para manter o “portal” atraente ao olhar masculino, assim como para preparar todo o corpo, do homem e da mulher, para o sexo.²¹

Mas esse controle social da mulher não adviria somente por seu “impulso sexual”, Nafzawi alerta, no capítulo XI, sobre a astúcia feminina, pois “as mulheres têm de reserva muitas artimanhas, que seus engodos são magníficos, até maiores dos que os de Satã”. No capítulo IX, sobre os nomes dados aos portais das mulheres, é aconselhado

¹⁶ BOUHDIBA, A. *Op. Cit.*, p. 21.

¹⁷ NAFZAWI, M. *Op. Cit.*, p. 17.

¹⁸ *Ibidem*, p. 90.

¹⁹ SOARES, M. J. O. *Op. Cit.*, p. 58.

²⁰ *Ibidem*, p. 22. A autora comenta que a mulher pode esgotar as forças masculinas por causa da sua compulsão sexual, ocasionando a perda social deste homem exaurido.

²¹ NAFZAWI, M. *Op. Cit.*, p. 97-116.

que os homens temam suas armadilhas, e até mesmo no capítulo II, em que destaca aquelas que merecem elogios, há a observação no encerramento do capítulo de que o amor por uma mulher pode ser a grande ruína de um homem.

Ao lado disso, um dado curioso que se encontra em Nafzawi é a respeito da esterilidade: nas mulheres ela pode ser reversível, mas o homem pode se tornar estéril irremediavelmente. Tal concepção pode ter como origem a filosofia grega, com o pensamento aristotélico de que a mulher seria apenas responsável por abrigar o feto, e não contribuiria para a sua concepção, como também da religião islâmica, que cria que o homem, isto é, o ser humano, se formava somente pelo esperma, não citando nenhuma participação feminina para sua criação.²² Concomitantemente, Nafzawi afirma que a fecundação da mulher só pode ocorrer se o “seu líquido descer” (alusão ao orgasmo feminino), e que ele deve “se encontrar” com a saída do esperma para ela engravidar,²³ mas aqui talvez coubesse o conceito de “receptividade” do útero feminino ao esperma, e não necessariamente a sua co-participação no processo de formação do feto.

Apesar de buscar o prazer, e explorar as posições sexuais e as técnicas para elevar a experiência do casal a uma qualidade superior, o sexo em demasia é considerado fonte de doenças. Mesmo parecendo à primeira vista como um aspecto da decadência da erotologia, essa precaução com o excesso permeia toda esta Ciência, sendo inclusive comentada por Ibn Sina como propiciadora da morte.²⁴ Assim, ainda que o homem árabe-islâmico veja e pratique o sexo como uma benção divina, e o explore incessantemente em seus estudos, é errado imaginar uma “sexualidade à flor da pele” como pensavam os europeus do final do séx. XIX, a respeito do Oriente. A erotologia foi uma ciência que se voltava para os casais, ainda que abordasse várias situações em que o sexo poderia ser ilícito, seja no *nikah* (casamento), no *zinah* (adultério), ou no concubinato, no qual vários homens podiam compartilhar uma escrava para fins sexuais.²⁵

Atos Ilícitos na abordagem de “Os Campos Perfumados”

²² SOARES, M. J. *Op. Cit.*, p. 17-18.

²³ NAFZAWI, M. *Op. Cit.*, p. 189.

²⁴ SOARES, M. J. O. *Op. Cit.*, p. 69.

²⁵ BOUHDIBA, A. *Op. Cit.*, p. 139-142. O concubinato é praticamente uma relação intermediária entre o casamento e o adultério. As *jawari*, concubinas, possuíam um proprietário e também podiam ser divididas em co-proprietários. Não possuíam os mesmos direitos que a esposa, mas poderiam mudar de “estatuto” quando se tornavam mães (*umm al-walad*), ganhando alguns direitos, como não serem vendidas nem transferidas a outro proprietário.

Ao longo do manual de Nafzawi, há a citação de cinco tipos de atos ilícitos: a sodomia, o homoerotismo masculino, o homoerotismo feminino, o adultério e a zoofilia. A descrição de cada um varia conforme a situação, podendo vir dentro de um relato de algum personagem histórico ou então como forma de citação ou advertência.

A sodomia, aqui o sexo anal com a mulher, surge no manual como uma advertência: “(...) é lícito com a esposa, e não há mal em fazê-lo, com exceção do que não corresponde voluntariamente à própria natureza do instrumento, não permitindo a fecundação”.²⁶ E também: “Copula-a como quiseres (...) com exceção do ânus”.²⁷

A referência ao sexo anal é clara, ele não pode ser feito por impedir a fecundação. Entretanto, a proibição do sexo anal não era algo oficialmente estabelecido pela religião, pois no Alcorão há uma “observação dúbia”,²⁸ provinda da palavra árabe *anna*, que deu margens para pensadores, como Malik Ibn Anas, aceitarem o sexo anal como lícito na união carnal entre um homem e uma mulher,²⁹ algo obviamente não condizente com a crença de Nafzawi.

O interessante é notar a forma diferenciada de abordagem que Nafzawi dá ao homoerotismo: a sua descrição do homoerotismo feminino aceita detalhes e há certa condescendência ao justificá-lo, no entanto para os homens vistos como “desviados”, a crítica só é percebida se o leitor conhecer o assunto e o indivíduo que Nafzawi cita. Uma clara exemplificação disto, é o harém: as mulheres só se submetem aos atos ilícitos homoeróticos neste ambiente, pois a proximidade entre as mesmas e a ausência de um “instrumento” que as satisfaça plenamente é o propiciador dessa atividade ilícita (com exceção do criado negro do conto de “Lua das Luas”, pois ele não representava um marido para as mulheres, não se destinava somente a elas, mas a todas que o conviessem). Ao descrever seus atos, Nafzawi não poupa detalhes: “*Tiravam tudo o que vestiam e começaram a copular uma com a outra*”.³⁰

Já no caso masculino, o homoerotismo não é claramente citado, pode-se dizer que ela representa um tabu nesta sociedade. Ao narrar as peripécias sexuais de Al-Dja’di com uma mulher, Nafzawi cita o poeta Abu Nowas como ajudante do rapaz na sua conquista, e a sua referência à obra deste poeta que falava sobre o seu amor por

²⁶ NAFZAWI, M. *Op. Cit.*, p. 105.

²⁷ *Ibidem*, p. 106.

²⁸ Suratu Al-Baqara. 2:223

²⁹ SOARES, M. J. O. *Op. Cit.*, p. 35.

³⁰ NAFZAWI, M. . *Op. Cit.*, p. 69.

rapazes, fica restrita a um pequeno comentário: “(...) *Abu Nowas – que Deus perdoe seus erros*”.³¹

A zoofilia e o adultério são descritos por meio de contos, sendo os dois referentes às “artimanhas das mulheres”:³² o primeiro retrata uma mulher, que por não ter seu desejo saciado pelo marido, passa a fazer sexo com o asno, e ao ser flagrada pelo cônjuge, inventa uma história qualquer que ele acredita. E a segunda, uma mulher casada ludibriada por uma velha para ceder aos pedidos de um admirador insistente, por medo de ser amaldiçoada por ele, acaba sendo flagrada pelo marido à espera do amante, e consegue reverter a acusação de adultério contra ele. Nestes dois casos, parece novamente a idéia de impulsividade sexual feminina, como se o sexo fosse a força propulsora da vida da mulher. Não é à toa que Nafzawi cita as palavras de uma “velha sábia” que afirma que a inteligência de uma mulher reside em seu “portal”. Segundo Marina Soares, a sociedade árabe-islâmica via a mulher como puramente sexual, diferentemente do homem que abarcaria também uma sabedoria além do sexo,³³ algo que pode ser evidenciado nos exemplos de Nafzawi.

Conclusão

Compreender o contexto da obra “Os Campos Perfumados” não é uma tarefa simples. É preciso se aprofundar em suas entrelinhas, as quais necessitam de um suporte de conhecimentos da cultura, História e religião da sociedade árabe-islâmica.

Nafzawi nos fornece uma visão masculina da sexualidade no Islã Clássico, e assim, quem passamos a analisar, mais do que o casal em si, é a condição feminina. A mulher, por não ter a voz de sua realidade, se relega à condição de objeto, e na obra “Os Campos Perfumados” é ela o assunto debatido, o foco principal.

No entanto não seria de se estranhar tal predominância, pois segundo a historiografia, o homem na sociedade árabe-islâmica é sujeito, é senhor e soberano de sua esposa. Ainda que no campo sexual haja a tendência a encará-los como complementares, em suas relações sociais o homem se prepondera ante a mulher. Numa sociedade em que a sabedoria, as relações entre os indivíduos, a religião e a política são controladas por mentes masculinas, a preocupação fatalmente não recairia sobre o já

³¹ O poeta Abu Nowas escreveu diversos poemas homoeróticos, dezessete deles traduzidos por Jaafar Abu Tarab para a coletânea “*Carousing with Gazelles, Homoerotic Songs of Old Baghdad*”.

³² NAFZAWI, M. *Op. Cit.*, p. 157-169.

³³ SOARES, M. J. O. *Op. Cit.*, p. 21

conhecido (o corpo e mente masculina), mas naquele que está além deles: o outro, a fêmea, a mulher.

A preocupação com a sexualidade, ainda que basicamente situada numa problematização do ser feminino, é resultado também da extracorporeidade dada às relações do corpo. O sexo não seria uma fonte de prazer que findaria com a morte, mas uma das principais para a vida eterna dos eleitos. Assim, o sexo não somente atenderia à procriação, a uma necessidade do corpo, mas a uma necessidade dos sentidos, estes válidos para além do visível, pertencentes também à alma.

Por ser valorizado pela religião, o sexo ascendeu à conotação de ciência, a Erotologia surgiu como um conhecimento extremamente valioso, que somente era ignorado, rejeitado ou ironizado por completos ignorantes.³⁴ Ainda assim é possível ver sinais de desgaste no relato de Nafzawi, que mesmo sendo um conhecido erotólogo, se sente constrangido ao ser indagado sobre suas obras.³⁵ A Erotologia, como ciência, ainda permanecia no seio da sociedade tunisiana, mas já não continha a mesma abrangência como na época da dinastia abássida, já abarcando conceitos diferentes de erotólogos anteriores. Se antes de Nafzawi, a beleza e o prazer eram suficientes para propiciar o “amor-paixão” – que influenciou decisivamente para o conceito de amor cortês no Ocidente Medieval – para a mulher outras virtudes passaram a ser exigidas, virtudes estas que se opunham à idéia de gozo da sexualidade.

Entretanto a obra de Nafzawi não é puramente um relato distorcido ou apagado daquilo que se considerou o período de Ouro da *Falsafa*, é também uma visão condizente com o contexto social, político e cultural da sociedade árabe-islâmica de Túnis, da dinastia haféssida, em uma época de esplendor e grande produção cultural. Assim sendo, a obra em Nafzawi, além de retratar a sexualidade no Islã Clássico na fase decadente da *falsafa*, retrata também a época de florescimento cultural de Túnis.

O que podemos perceber é que a sexualidade presente em Nafzawi permeia a erotologia de forma diferente, há valorização certas interdições sexuais, que anteriormente eram mais maleáveis, pois não eram abertamente defendidas ou refutadas. No entanto, este artigo não pretende se aprofundar nesta questão, cabendo a pesquisas posteriores uma conclusão deste paradigma.

³⁴ NAFZAWI, M. *Op. Cit.*, p. 21.

³⁵ *Ibidem*, p. 20.

Bibliografia

ATTIE FILHO, Miguel. **Falsafa: a filosofia entre os árabes: uma herança esquecida.**

São Paulo: Palas Athena. 2002.

BOUHDIBA, Abdelwahab. **A sexualidade no Islã.** São Paulo: Globo, 2006.

CHALITA, Mansur. (Trad.). **O Alcorão.** Rio de Janeiro: Associação Cultural Internacional Gibran, s/d.

NICHOLSON, Reynold Alleyne. **A Literary History of the Arabs.** Cambridge: Curzon Press, 1995.

SOARES, Marina Juliana de Oliveira. **Erótica sem véu: o corpóreo-sexual na sociedade árabe-islâmica clássica (século XII - XIII).** São Paulo: [s.n.]. 2009. Dissertação apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas.

QUE FAÇAMOS HUA COUSA QUE SE COMEÇEE E ACABE POR NOS MESMOS.
HIERARQUIA, PODER E EXEMPLO NA CRÔNICA DE ZURARA (SÉC. XV)

Daniel Augusto Arpelau Orta¹ (NEMED - UFPR)

Os estudos acerca da chamada Expansão Portuguesa no século XV tiveram várias formas de abordar tal recorte, em consequência tanto da variedade tipológica da documentação, como igualmente pelo fundamento teórico dado à explicação². Sumarizando grande parte destes estudos, ou melhor, selecionando uma parcela significativa do ponto de vista qualitativo, Luís Filipe Thomaz chega a agrupá-las em causas que, no entanto, se apresentam como opções interpretativas e seleções de problemáticas³. Frente a tal diagnóstico, concordar-se-á seguir tal seleção, optando pelo caráter nobiliárquico, ou ainda aristocrático. Tal estudo, portanto, possui consciência da polissemia de tal processo histórico, e que tal abordagem buscará delimitar e não generalizar tal contexto. Este trabalho, pois, centrará a atenção ao aspecto exemplar contido na documentação cronística, tanto em seu caráter positivo como de delimitação hierárquica com base em valores reconhecidos pela nobreza.

Ao estudo da ocupação portuguesa no território africano, uma referência documental clássica são as crônicas escritas por Gomes Eanes de Zurara. Sobre tal cronista, não se encontram informações que tenha frequentado universidades, podendo ser talvez definido como um autodidata de corte, ou *homem de saber*, seguindo o conceito de Jacques Verger⁴. Em estudo do cronista Fernão Lopes, predecessor de Zurara, Marcella Lopes Guimarães⁵ segue a mesma conceitualização, o que os estudos de escrita cronística de Zurara poderão confirmar. Sabe-se que em 1454 foi nomeado pelo rei Afonso V como guarda-mor das escrituras da Torre do Tombo, mas até então já havia escrito duas crônicas. Após tal nomeação, escreveu outras duas.

¹ Esta pesquisa conta com fomento da CAPES.

² Lembre-se, por exemplo, os estudos influenciados (ainda que não citados claramente) pela comparação aos impérios inglês e francês do século XIX, ou mesmo pelos modos de produção advindos do materialismo histórico. DORÉ, Andréa; LIMA, Luís Filipe Silvério; SILVA, Luiz Geraldo (Orgs.) **Facetas do Império na História. Conceitos e métodos**. São Paulo: Hucitec, 2008.

³ Notadamente o primeiro capítulo. THOMAZ, Luís Filipe. **De Ceuta a Timor**. Lisboa: Difel, 1994.

⁴ VERGER, Jacques. **Homens de saber na Idade Média**. Trad. Carlota Boto. Bauru: EDUSC, 1999.

⁵ GUIMARÃES, Marcella Lopes. **Estudo das representações de monarca nas Crônicas de Fernão Lopes (Séculos XIV e XV): o espelho do rei**. Tese (Doutorado em História). Universidade Federal do Paraná. Curitiba, 2004.

Um ponto pouco observado nas edições de seus textos, especialmente os de caráter antológico do período, é a opção pelas duas primeiras crônicas, isto é, a *Crónica da tomada de Ceuta*, escrita entre 1449 e 1450, e a *Crónica dos feitos de Guiné*, escrita nos anos de 1452 e 1453. E como consequência, o acesso de seus textos até as últimas décadas ficou praticamente restrito a tais documentos e fragmentos, e com base nestas duas crônicas, o caráter historiográfico de seus textos foi difundido, e porque não das pesquisas realizadas. Sob tal situação, pode-se aventar duas explicações: a primeira de caráter ideológico português, isto é, a exaltação de crônicas que têm como eixos principais a consagração de uma conquista militar e a descrição de regiões até aquele momento desconhecidas ao ambiente europeu; ou então uma questão de quantidade de cópias e transcrições manuscritas. Em ambos os casos, uma opção política⁶.

O que se observa nesta pesquisa, e que tentará ser demonstrado, é a mudança, ou talvez a ampliação de foco temático e protagonístico dos textos, com suas duas últimas crônicas, e que dentro de tal alteração, elementos não aristocráticos se apresentam, ainda que o objetivo seja os feitos honrosos dos nobres e fidalgos. Através da análise de duas situações, buscar-se-á entender a estrutura hierárquica definida, e a eleição como exemplos de comportamentos a seguir ou não. Suas duas últimas crônicas foram: *Crónica do Conde Dom Pedro de Meneses*, escrita entre 1458 e 1464, e a *Crónica do Conde D. Duarte de Meneses*, composta de 1464 e 1468. O presente texto centrará sua análise na terceira crônica de Zurara, a primeira da segunda fase, já como guarda mor, tratando do governo do conde Pedro de Meneses em Ceuta⁷.

O conteúdo das crônicas

Como já citado anteriormente, a primeira crônica de Gomes Eanes de Zurara cobre os principais acontecimentos para a conquista de Ceuta em 1415, cidade localizada no noroeste africano, ponto estratégico de rotas marítimas que interessavam os reinos de Granada, Castela, Portugal e Fez. Alguns estudos do século XIX e do XX tentaram filiar tal escrito a Fernão Lopes, como sendo a terceira parte da *Crónica de D. João I*, mas talvez

⁶ Um estudo que observa tal característica política do uso dos textos posteriormente a sua redação é de Rafael Valladares, sobre a Restauração portuguesa em 1640. Obras, como o Livro de Linhagens do Conde Pedro de Barcelos, e a própria Crónica da tomada de Ceuta, foram reeditados para afirmação linhagística e de caráter nacional. VALLADARES, Rafael. **La rebelión de Portugal**. Guerra, conflicto y poderes en la monarquía hispánica (1640-1680). Valladolid: Junta de Castilla y León, 1998.

⁷ A edição da *Crónica do Conde D. Pedro de Meneses* utilizada é a de Maria Teresa Brochado, publicada pela Fundação Calouste Gulbenkian em 1997, seguindo o manuscrito n. 439 da Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra. A sigla de referência será GEZ-CCDPM, com a paginação desta edição.

seja mais moderado considerar uma colaboração e não uma autoria. Para a *Crónica do feitos de Guiné*, a descrição *etnográfica* e geográfica, além da enumeração nobiliárquica, marcam sua principal atenção.

Note-se, então, que após sua nomeação como guarda-mor, a próxima crônica se inicia após quatro anos, e o tempo para finalizá-las e a quantidade de capítulos e descrições aumenta. Sobre a duração para a escrita, pode-se aventar a possibilidade de que estando ao cargo de guarda mor, suas atividades e compromissos rivalizavam com a produção de seus textos, ainda que em ambiente palaciano.

Ao primeiro governador de Ceuta, Zurara reserva dois livros para descrever os acontecimentos: ao primeiro, a atenção recai para o estabelecimento e defesa da cidade, ciladas armadas tanto por cristãos como muçulmanos nas redondezas, e principalmente ao cerco realizado em 1418. Note-se que em praticamente todos os capítulos a presença do conde Pedro de Meneses é constante, como capitão e organizador das atividades e ações portuguesas. Seus escudeiros, e demais fidalgos, também são descritos, ainda que em menor intensidade. No segundo livro, o cronista se ocupa com o relato quase que biográfico do governador, mas o inserindo na rede política do reino, com descrições de casamentos, sucessão régia, até a sua morte em 1437. Não podemos afirmar o mesmo para a última crônica de Zurara, pois atualmente ela se encontra incompleta, mas pode-se acreditar que se ocuparia de tal procedimento organizador em seu texto.

Percebe-se que Zurara identifica a crônica como um gênero histórico, recorrendo ao processo etimológico, e dando ao ofício um teor de veracidade, e que seu objetivo era justamente compor as informações dos portugueses após o retorno de D. João I para Portugal. Além de tratar no início de cada livro dos seus objetivos⁸, o cronista deixa ao longo dos capítulos alguns indícios sobre de onde retirou informações, quem teria iniciado tal composição, além de glosas de capítulos que retomam o tema da historiografia. Observe-se, por exemplo, o caso do capítulo LXIV, como se inicia:

Estas cousas, diz o comendador que primeiramente esta estoria ajumtou e escreveo, vão assy escriptas pella mais chãa maneira que elle pôde, aynda que muitas leyxou de que se outros feitos menores que aquestes poderam fornecer. Jaa seja que muitos autores, cobiçosos d'allegar suas obras,

⁸ O estudo do início de cada obra de Zurara conseguiu identificar o caráter introdutório e característico de um prólogo, com sua retórica de afirmação de veracidade. ORTA, Daniel Augusto A. Do pretérito perfeito ao presente mais-que-perfeito: escrita e poder nas crônicas de Gomes Eanes de Zurara (c. 1449-1464). In: **III Ciclo Internacional de Estudos Antigos e Medievais e X Ciclo de Estudos Antigos e Medievais**. Assis: 2008. (Anais do evento)

forneçã seus lyvros rrecomtando tempos que os primçipes passavã em comvites, e assy de festas, e jogos, e tempos allegres de que se nõ seguia outra cousa senã a delleytaçã delles mesmos, assy como são os primeiros feytos de Ymgraterra, que se chamava a Gram Bretanha, e assy o lyvro d'Amadis, como quer que somemte este fosse feito a prazer de hu home que se chamava Vasco Lobeira, em tempo dell rrey dom Fernamdo, sendo todallas cousas do dito lyvro femgidas do autor, porem eu rrogo a todolos que esta ystoria llerre que me nõ ajam por proluxo e meu escrever, temdo que o fundamento foy tomado a bõa fim.⁹

Seu argumento pauta-se principalmente nos valores honrosos à nobreza, vinculados à guerra e não aos festejos cortesãos, e que se havia relatos destes encontros, como o caso no romance de Amadis de Gaula, seriam ligados à literatura sem compromisso com um relato fidedigno e confiável. O ponto que se verifica não é propriamente com o binômio falso-verdadeiro, mas talvez a vinculação à História de temas como a guerra e os valores e virtudes positivos, que contribuíssem ao acréscimo da honra, como a luta contra os muçulmanos, e não a distração e deleite de si. Note-se, ainda, que Zurara provavelmente não desconsidera a literatura de corte, mas o que ele se propunha a escrever não se destinava a este fim; tal aspecto se figura a um recurso da retórica cronística, que destingue sua escrita e a insere num gênero próprio dos acontecimentos passados dignos de memória no espaço da crônica; o valor simbólico do texto cronístico, portanto, se distingue e afirma frente à literatura que o próprio Zurara conhecia e estava presente na corte ibérica.

Hierarquia e poder

Sobre o valor simbólico da crônica como eleição de fatos e virtudes, os estudos sobre as crônicas de Zurara demonstram sua clara simpatia pelo grupo nobiliárquico, portador de tais atributos¹⁰. Tomando pesquisas que analisaram documentos semelhantes, em outro contexto medieval, observa-se uma cultura política entre os solicitadores, os autores, e o público destinado, em um movimento circular¹¹. O cruzamento de

⁹ GEZ-CCDPM, Cap. LXIV, p. 454.

¹⁰ Observe-se o estudo monográfico que localizou a vinculação entre o relato cronístico e o desejo por parte da corte de Afonso V pela continuação dos feitos em território africano. ORTA, Daniel Augusto A. **Escrita, poder e glória: cronistas-tardo medievais portugueses e a nobreza no primeiro movimento expansionista no noroeste africano (c. 1385-1464)**. Monografia. (Bacharelado e licenciatura em História). Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2007.

¹¹ Veja-se, por exemplo, os seguintes trabalhos. ROMANOWSKI, Paulo. **A construção do poder monárquico e da figura dos reis polanos na Gesta Principium Polonorum de Galo Anônimo (1112-1116)**. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2009; MUCENICZ, André. **Virtudes e conselho na pena de Saxo Gramaticus (XII-XIII)**. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2008; MOCELIM, Adriana. **Por meter amor e amizade entre os**

informações, bem como a definição dos valores, indica uma dupla potencialidade: a forma como tais relatos foram compilados, e a seleção dos acontecimentos, seguidos de critérios políticos e ideológicos, para enaltecer comportamentos. Segue-se uma interpretação que toma tais textos como reflexos da sociedade e modelos a serem observados, diagnosticando abusos ou expectativas por parte dos solicitantes ou de qualquer outro grupo social, em vista a alertar ou ilustrar, de forma pedagógica, ainda que não diretamente concebido como manual de conduta. Por isso o movimento circular da produção cultural cronística possui coerência, pois vincula identidade e apreciação do espaço social do poder configurado pela dimensão monumental do relato. Em outros termos, perceber virtudes nos textos cronísticos sugere que foram escritos para preservar uma memória, reafirmar comportamentos e exemplos, e marcar limites entre os grupos sociais, como no caso eleito para o presente texto pode-se observar.

Na leitura da crônica sobre o estabelecimento dos portugueses em Ceuta, observa-se que além dos nobres e fidalgos, identificados como os protagonistas e adeptos de tal migração, relatos de dissonantes surgem, como no caso em que Zurara descreve a despedida de quem ficaria em Ceuta aos que retornavam ao reino:

Bem-aventurados vos outros que tornais a visytar vossas casas, molheres e filhos e viver e acabar amtre as cousas que amais, de cuja dor e trabalho vossos vezinhos e amigos am-de semtyr aquella parte a que costramgidos foram por divido e amizade e que, depois de nossos dias, vossos corpos ham-d'acõmpañhar seus padres e avos. cujas sepullturas ham-de ser molhadas das lagrimas piadosas daquelles que vos amare. Caa os que ficavã, espiçiallmente os popullares, pemsavã que jamais numca aviam de tornar ao rregno, caa se viam nas partes d'Africa, de hua parte çercados do maar e da outra dos ymigos, e nõ somente comsyravão que aquella terra omde elles estavam hera desejada dos naturais, mas de todallas gerações que adoravão Mafamefe.¹²

Primeiramente o elemento da procedência, vinculado a uma determinada região, com suas redes sociais cotidianas e tradicionais, marcará uma diferença com os nobres. Os *populares*, em oposição dos nobres, não visualizam sua permanência em Ceuta com projeções positivadas, pois se afastam de sua origem vilã. Frente a tal diagnóstico, o próprio conde, não concordando com tal postura, repreende:

nobres fidalgos da Espanha: o Livro de Linhagens do Conde D. Pedro Afonso no contexto tardo-medieval português. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2007.

¹² GEZ-CCDPM, Cap. X, p. 210-211.

Eu - [disse o conde] - senhores, irmãos e amigos, ey grande desprazer vemdo assy vossos rostos molhados e vossas caras tristes, como gemte temerosa e desesperada em que nom há virtude ne fortalleza, o que por çerto a my sera grande pena e trabalho comtinuar o que começado tenho com gemte assy triste e chea de themor, caa nõ as forças dos corpos, mas as fortallezas dos corações são as que acabam os feitos das batalhas. E se eu me atrevi rrequerer e azeptar este cargo que vos tam perigoso fazeis, nõ foy por cuydar que tall gemte avia de mamdar ne rreger, mas pemsey que a virtude de vossos amteçessores hera em vos assy nobre e grande como foy em elles.¹³

A delimitação estratigráfica pode ser observada em auto-representação, isto é, o comportamento entre os que choravam pelo afastamento da terra de origem e a visão do conde aponta para objetivos distintos por parte dos dois grupos sociais, ainda que fazendo parte do mesmo conjunto da cristandade. O conde, ainda, pensara que as virtudes da aristocracia poderiam existir aos vilões, fato que não se verificara a seus olhos. A diferença entre a fixação e deslocamento define, neste sentido, o comportamento e mentalidade dos grupos, como outros estudos já observaram, principalmente pelo caráter da fronteira e da extra-territorialidade da nobreza¹⁴. Retornando à idéia circular da produção cronística, fica evidente a valorização dos critérios nobiliárquicos em oposição a uma fraqueza de comportamento e expectativa na permanência dos *populares*. A hierarquia pode ser observada como reflexo de determinadas posturas e condutas, que se definiam na estrutura social existente pela convicção de que as virtudes guerreiras da nobreza seriam superiores.

No entanto, tal separação ainda não se encontra completa, como pode ser diagnosticado no caso de jovens que buscam realizar um assalto a uma aldeia próxima a Ceuta, entre os vales de Bulhões e Barbeche:

E heram etom na çidade allgus homes mãçebos que se trabalhavam de amdar de noyte em escuita dos mouros, leixando a Affonso manhoz, que era allmocade, o quall ofiçio á llugar nas guerras despois do adayl, amtre os quaes hera aquele escudeyro que jaa dissemos que matara o porco môtês, a que chamavão Allvaro Guisado, homem experto e desejador d'omrra, cujo ofiçio hera mais por seguyr sua vomtade que por lhe ser dado emcarrego amdar de noite com hos allmogavares, porque hera cousa em que lhe nom falleçia comtinuamete comtemda com hos ymigos. [...]
[E conversou com Gomes Fernandes, Lourenço Carvalho, João Fernandes]
- Eu nõ sey se vos outros esguardais em hu erro que nos levamos com estes fidalgos.

¹³ GEZ-CCDPM, Cap. XII, p. 216-217.

¹⁴ Veja-se, por exemplo: FERNANDES, Fátima Regina. A nobreza, o rei e a fronteira no medievo peninsular. *En la España Medieval*, Espanha, v. 28, p. 155-176, 2005.

- Querendo he? - preguntarão os outros.
- Eu vos direy: - disse elle - como elles querem fazer allgua cousa de sua homrra, logo nos mandam espiar os lugares, e nos trabalhamos em ello como vedes, e tornamos com elles, e sofremos aquelle mesmo trabalho, medo e perigo, tanto e mais que elles, e em fim nunca dizem que se as cousas acabã senã por elles, e de nos outros nunca se falla senã muyto menos do que nosso grande mereçimemto rrequere. E por e comsyrey, se nos be parecer, que façamos hua cousa que se começee e acabe por nos mesmos, per que nosso grande trabalho aja rrazão de ser conhecido, ca doutra guisa sempre estes senhores quererão comer o rrabão com os nossos dentes.¹⁵

Existe, pois, uma gradação entre a heteroimagem dos portugueses que estavam na localidade, percebida através do comportamento de Álvaro Guisado, que seguia sua vontade não visando o conjunto. Este escudeiro percebia praticamente uma imobilidade na organização hierárquica vigente, talvez pela não compreensão da própria escala de reconhecimento, o qual não se sentia beneficiado pelo esforço, perigo e consequência de seu trabalho. Propunha, em contra partida, valer-se de contatos e de suas capacidades militares e estratégias, para ao menos tirar algum proveito, não seguindo as orientações dos estratos sociais superiores. Note-se que sua idade define em parte, neste caso, a diferença valorativa, pois se entende que se fosse mais velho e experiente, provavelmente saberia dos riscos tanto em atacar uma localidade sem apoio como sem consentimento das autoridades. Ao que parece, a distinção ocorreria não exclusivamente à origem, mas ao comportamento e forma em seguir os critérios válidos na estratigrafia social e política. Um nobre ou fidalgo deveria, portanto, ter consciência de suas obrigações e de seu papel naquele contexto, o que nem todos, sem a devida instrução ou experiência, tinham. Note-se, também, que tal comportamento não seria aceito pelos estratos superiores, pois precisavam manter segredo sobre o real objetivo:

Ally se tomarão seus juramentos, assy açerca da fialldade do sagredo como de se ajudarem hus ais outros com toda llealldade. E desy fallarão com hos moços de momte dell rrey e dos ymfantes que hy heram, porque husavão muitas vezes com elles, e assy ajumtarão, não lhe dezemdo soomemte que queriã hyr ver cada hu daquelles valles se heram pera tyrar delles cavalgada. E sobre todo fallarão ao comde aquello mesmo que aos outros disserã, o qual lhes ortougou de bõa memte a llycemça, porque não hera aaquelles cousa nova hyre assy de noite fora [...] e quamdo se comtarão não se acharão mais que çemto e nove homees, porque os outros parece que ou se arrepemderão, ou teverão outra neçessydade, pela qual cousa duvidarão da sua viagem.¹⁶

¹⁵ GEZ-CCDPM, Cap. XXIV, p. 266-267.

¹⁶ GEZ-CCDPM, Cap. LXIV, p. 268-269.

Com este relato, mostra-se que tal atitude não era aprovável, pelo encobrimento da verdadeira intenção, e pela desistência de alguns que se arrependeram. Percebe-se, nisso, um aspecto que define tal ação como negativa, pelo desrespeito à hierarquia e aos princípios estabelecidos para o combate e a própria segurança e efetivação do estabelecimento. Na continuação do relato, o cronista mostra como tal empresa foi a adiante em seu projeto, mas trazendo prejuízos e recorrendo à ajuda dos nobres e do próprio conde. Em relatos em que Zurara descreve a condução de combates por parte de nobres e do próprio conde, situações adversas ocorrem, mas devido à outras causas, como desigualdade numérica e providência divina.

Se, por fim, analisarmos um trecho do discurso atribuído ao conde Pedro de Meneses antes do início do certo muçulmano de 1418, os valores centrais atribuídos como superiores aparecem vinculados à nobreza:

Mas pera vos, oo nobre gemte e naçã portugues, que presuação de pallavras, que ajuntamemto de colores rretoricos, que ornamemto de rrazões se pode buscar pera vos amoestar a seguir aquello que a vossa nobre nação por tamtos çircullos de annos solares traz prantado nos vossos corações? Caa a vossa llealdade he dada assy como por exempro a todallas gentes do mundo, vosso esforço, vossa fortalleza. [...] Hora, omrrados senhores, cavaleiros e amigos, vymda he a ora em que vos podereis mostrar quamto soes fortes ou fracos no serviço de Deus e de vosso rrey. Aquy temdes a coroa de vossa gloria, vede se a quereis tomar ou leyxar. Eu nõ sey se porvemtura avera hy amtre vos allgu que seja tam pusylanymo que, vemdo esta mulltydão de comtrarios, rreçeba e sy allgu terror. Çertamente, se hy tall há, cuyde e sy mesmo que não he verdadeyro portugues ne deçende daquella gotica llynhage cuja nobreza nunca e sua companhia quis villeza de temor.¹⁷

O critério aristocrático assenta-se, preferivelmente, no aspecto nobiliárquico, que define por excelência a identidade portuguesa. Esta, como se observa com os trechos apresentados, não se configura de maneira universal, pois na interpretação do conde, e porque não incluir o grupo nobiliárquico ao qual pertencia, vinculava virtude ao sangue, restringindo os aptos e criando a hierarquia. Provavelmente seria considerado português, ao calor dos conflitos, aqueles que ao menos demonstrassem força e espírito combativo, auxiliando conforme sua condição social. A distinção familiar, vinculada ao sangue, também contribuía para definir um nobre português, que buscava defender valores cristãos,

¹⁷ GEZ-CDCPM, Cap. LXV, p. 459-460.

que no caso deveriam em prática demonstrar suas qualidades e remarcar sua posição de privilégio. Assim, a estratigrafia separava dos *populares* que choravam porque ficariam distantes de suas terras, e dos almócares que alçavam ascensão fora do privilégio estabelecido sob outras circunstâncias. Ao *verdadeiro* nobre português, cabia perceber seu papel na condução da sociedade política, e dos deveres enquanto cristão na defesa de sua fé. Note-se, por fim, que talvez o melhor critério seja a condução a tal hierarquia, advindo da experiência, formação e percepção do contexto, cabendo respeitá-los; aos não pertencentes a tal círculo sócio-político, o descontentamento se apresenta pela sua não inserção: aos almócares, parece que sim, aos *populares*, talvez não esperassem mudar tais critérios, antes restabelecer suas tradições e contatos. Confirma-se, pois, interesses distintos levados ao mesmo contexto. Observe-se, ainda, outro trecho do mesmo discurso:

Cada hu ponha amte sy a fim a que aquy está, e nõ queira husar dos tempos senã segumdo o auto da cousa apresemta a neçessydade, e, por Deus, todavia edreçae-vos e vossas obras a seguyrdes aquello que vos per my for ordenado, posto que o comtrario pareça. Nõ tolho aaquelles que amtre vos te autorydade, amtes lhe rrogo e emcomemdo que me conselhe em aquello que lhe be parecer, mas a outra gemte nõ queira ememder em all senão fazer ho que lhe mamdarem, porque crede que quamto o perigo he mayor tanto a pena sera dada com mayor rrigor aaquelle que per comtumaçia ou negrigemçia falleçer do que lhe per my for ordenado ou mamdado.¹⁸

Fica evidente, enfim, a atenção dada à hierarquia, vinculada à autoridade. A disposição orgânica da sociedade também pode ser observada, pois a cada grupo e sub-grupo, uma função e respeito à liderança deveria existir. Assim, volta-se ao tema da identidade, entendida como recuperação de dados precedentes, definição por contraste, e estabelecimento funcional.

Escrita e exemplo

Ainda que de forma parcial, os trechos selecionados para análise neste texto apontam algumas considerações sobre a hierarquia e o exemplo nas crônicas portuguesas do século XV, em especial as escritas por Gomes Eanes de Zurara. Nota-se, primeiramente, uma diversidade de interesses e expectativas com a permanência de um contingente considerado de cristãos em Ceuta. A primeira crônica de Zurara, que trata da conquista daquela cidade, existe apenas relatos de nobres e fidalgos levando a cabo tal

¹⁸ GEZ-CDCPM, Cap. LXV, p. 461-462.

empresa, criando uma imagem homogênea dos objetivos e anseios daqueles que rumaram para lá. No entanto, na crônica que continua a descrever os acontecimentos em tal localidade, outros grupos aparecem no relato, que frente aos interesses dos protagonistas eleitos, soam como dissonantes. Desta forma, uma estratigrafia social e política pode ser identificada, através da percepção do que cada grupo via de si e dos demais, configurando um mosaico que ao longe parece coeso, mas na característica individual, mostra-se heterogêneo. A heteroimagem se reconhece pela inexistência igualitária dos benefícios simbólicos e materiais que atraíam aquelas pessoas para a fronteira da cristandade e islamismo.

Aqui se pode aferir o seguinte diagnóstico: tais relatos marcavam uma separação entre os próprios cristãos, porque não portugueses, e a sua presença na crônica reafirma, assim, não um espaço para reivindicação de concessões ou privilégios, pelo contrário, a separação e recordação da origem de tal diferença. Em outros termos, o que pode ser entendido é a hierarquia da sociedade política observada, que se definia pela conjunção de práticas, sangue, aproximação, virtudes e ordem.

O caso dos almócares que criticam a estrutura de reconhecimento e proveito pelos trabalhos de contato com os muçulmanos mostra, pelo contraste, como deveria ser respeitado o poder e a hierarquia dos nobres. Manifesta que haveria vozes que buscavam rivalizar com os estabelecidos, e se considerar que tais textos destinavam ao grupo régio-nobiliárquico, entende-se que o anti-exemplo se apresenta como caso para se conhecer e identificar ao contexto, chamando a atenção para reafirmar a distinção proposta pelos nobres e suas alianças garantidoras de privilégios. Dos trechos analisados, por fim, interpreta-se que a partir do exemplo estabelece-se um poder hierarquicamente constituído, excludente e delimitador.

*ARS ARTIUM, REGIMEN ANIMARUM: A REATUALIZAÇÃO DO REGIMEN
MEDIÉVAL NO DISCURSO SOBRE A MORTE EM PADRE ANTÔNIO VIEIRA
(IMPÉRIO PORTUGUÊS – SÉCULOS XVI E XVII)*

Diogo Luiz Lima Augusto (UFRJ)

Esta apresentação buscará sublinhar as articulações entre a pastoral da morte dos jesuítas e a “política católica” portuguesa dos séculos XVI e XVII fundamentada nas doutrinas jusnaturalistas da chamada Segunda Escolástica. Para tanto, partimos da concepção que a pedagogia da morte jesuítica não se limitava a transmitir preceitos doutrinários, mas, através deles, veiculava modelos políticos e sociais ocidentais. Assim, cumpre destacar a importância do discurso religioso na organização do poder político na época moderna.

Utilizaremos aqui a noção de representação colonial de João Adolfo Hansen e a hipótese de unidade teológico-retórico-política esposada por Alcir Pécora em sua análise sobre os sermões de Padre Antônio Vieira. Dito isto, este trabalho concentrar-se-á no exame de três sermões de Padre Antonio Vieira, a saber: Sermão de Quarta-Feira de Cinzas dos anos de 1672 e 1673 pregados em Roma e outro que Vieira não chegou a pregar, por ter adoecido, e que, provavelmente, foi composto em Lisboa, num dos anos em que o jesuíta permaneceu em Portugal depois do seu retorno de Roma e antes de sua saída para o Brasil, isto é, entre os anos de 1675 e 1681.

A fim de estabelecer a normatividade sobre o discurso da morte entre os jesuítas, limitar-nos-emos, por ora, à análise do conceito de representação colonial. A grande contribuição para se pensar a noção de representação no mundo luso-brasileiro da chamada época barroca é a do já citado João Adolfo Hansen. De fato, uma das preocupações intelectuais de Hansen é impedir que se continue a universalizar categorias iluministas – como, por exemplo, as de autoria, literatura, crítica e progresso - que generalizadas transistoricamente se mostram anacrônicas em relação às representações coloniais luso-brasileiras dos séculos XVI e XVII.

Desta sorte, cumpre atentarmos para as normas que regem as representações da época dita barroca. Com efeito, os vieses das representações luso-brasileiras nos séculos XVI e XVII são marcados por uma dimensão temporal e histórica de caráter

providencialista¹. De fato, na medida em que a natureza é vista como criação de Deus, esta mesma se inscreve na lei divina. Sendo a história ação causal de Deus², a sucessão dos dias é a constante atualização, pela Providência, do Ser de Deus, que se enuncia na história em vista da salvação dos homens³. Destarte, a história fundada como história-sacra⁴ apresenta uma dimensão finalista e teleológica, isto é, os seres causados pela Causa Primeira têm como fim o Próprio Deus. Assim, o traço providencialista da história se objetiva por esta finalidade já dada por Deus no ato de criação.

É evidente a dimensão sacramental do mundo sensível na visão do providencialismo cristão⁵. Deus não podendo na matéria mostrar-Se em Seu Ser Absoluto, apenas sinaliza sua presença sacramentando alguns objetos⁶. O universo é orientado por sua característica sacramental, isto é, pela presença oculta de Deus na história. A Eucaristia fornece o modelo sacramental da presença de Cristo no mundo⁷. O “Santíssimo Sacramento” possibilita o contato direto com Deus. Cabe destacar a valorização tridentina dos sacramentos e a ratificação no Concílio de Trento do dogma da transubstanciação da Hóstia⁸.

Desse modo, a história não se diferencia da hermenêutica bíblica. A “figuração bíblica do tempo se projeta sobre a totalidade da história”⁹. Como nos elucidava Erich Auerbach a exegese bíblica figura como método de representação da realidade¹⁰.

¹ HANSEN, João Adolfo. **Ler & Ver: Pressupostos da Representação Colonial**. Porto: Veredas, 2000. p, 77. “Quando se faz a questão acerca dos modos de representar a experiência do passado e a expectativa do futuro para os resíduos do século XVII que chegaram até nós, aparecem algumas especificidades. A principal delas é, como penso, o modo qualitativo de conceber a temporalidade como emanção ou figura de Deus que inclui a história como projeto providencialista”.

² GILSON, Étienne. **O Espírito Da Filosofia Medieval**. São Paulo: Martins Fontes, 2006. p. 122.

³ PÉCORA, Alcir. **Teatro do Sacramento. A Unidade teológico-retórico-política dos Sermões de Antônio Vieira**. São Paulo: Edusp, 1994.

⁴ *Ibidem*, p.165: “Se a sucessão dos dias é história e crônica da Providência que se atualiza a cada momento, os acontecimentos históricos e suas malhas causais têm que ser interpretados como articulação de um relato inspirado, como, exemplarmente, a narrativa bíblica”.

⁵ PÉCORA, Alcir. *Op. Cit.*, p, 112

⁶ *Ibidem*, p. 113: “... o transcendente é assinalado por certos objetos e certas situações, mas essas situações, por sua vez, não revelam jamais inteiramente a natureza divina que as visita. Ou, poder-se-ia dizer que elas re-velam essa natureza, isto é, anunciam que algo oculto existe além do que, nelas, é visto. Enfim, esse lugar misterioso implica que o transcendente sacramenta determinados objetos do mundo sensível com a sua presença, a qual, porém, essencialmente, permanece invisível.”

⁷ *Ibidem*, p. 112.

⁸ DELUMEAU, Jean. **Le Catholicisme entre Luther et Voltaire**. Paris: PUF, 1992. p. 58-61.

⁹ *Ibidem*, p. 167.

¹⁰ AUERBACH, Eric. **Mimesis . A Representação da Realidade na Literatura Ocidental**. São Paulo: Perspectiva, 2004: “O Velho Testamento, porém, fornece história universal; começa com o princípio dos tempos, com a criação do mundo, e quer acabar com o fim dos tempos, com o cumprimento da promessa, com a qual o mundo deverá encontrar o seu fim. Tudo o mais que ainda acontece no mundo só pode ser apresentado como membro desta estrutura; (...) a interpretação num sentido determinado torna-se um método geral de apreensão da realidade”.

Tais reflexões acerca da temporalidade dos séculos XVI e XVII foram muito bem trabalhadas por Koselleck no seu livro “Futuro Passado: contribuição semântica dos tempos históricos”. Segundo a tese desenvolvida por tal autor a temporalidade no século XVI é ainda marcadamente pautada por um caráter histórico estável e carregada pela exemplaridade das histórias antigas. Assim, o desenrolar destas histórias não havia ainda adquirido a qualidade histórica, pois as categorias de passado, presente e futuro não se configuravam como tempos diferentes. Desta sorte, o presente enquanto participando da lógica social do “passado” na atemporalidade do gênero humano, encontra no antigo o lugar da aprendizagem, é o *topos* da *Historia Magistra Vitae* presente na normatividade das representações até o XVIII¹¹.

A partir desta forma de se conceber a temporalidade é elencada por Hansen quatro formas que regem as representações nos séculos XVI e XVII, a saber:

“Primeiramente, *representação* significa o uso de signos no lugar de outra coisa (...) Em segundo lugar, *representação* significa a aparência ou a presença em ausência da coisa produzida pelo uso do signo (...) Em terceiro, *representação* significa a forma retórica, orientada teológico-politicamente, da presença dessa ausência. Finalmente, significa a posição hierárquica encenada na forma, ou seja, a particularidade de uma posição social entre outras e, levando-se em conta que é uma particularidade, também os eventuais conflitos das representações”¹²

Desta feita, o exame cuidadoso da noção de “representação” nos ajuda a compreender a normatividade dos discursos religiosos e, por extensão, do discurso da morte entre os jesuítas. A partir da exploração dessa categoria poderemos perceber sua articulação com a concepção jusnaturalista dos neo-escolásticos, ou seja, “sua orientação teológico-política da presença”¹³.

Assim, a partir da categoria de representação é forçoso acentuarmos as significações discursivas da época e os lugares comuns presentes no discurso da morte. Trata-se aqui, portanto, de uma investigação dos meios de significação prévia presentes nas condições de produção dos discursos que dissertam sobre a morte. Para isso, são as articulações teológico-políticas o que investigaremos agora.

¹¹ KOSELLECK, Reinhart. **Futuro Passado: contribuição à semântica dos tempos históricos**. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, 2006.

¹² HANSEN, João Adolfo. A Categoria “Representação” Nas Festas Coloniais dos Séculos XVII e XVIII. In: JANCKÓ, István e KANTOR, Íris (org). **Festa Cultura e Sociabilidade na América Portuguesa**. São Paulo: EDUSP. Hucitec, 2002. p.738.

¹³ *Idem*.

O governo é a Causa Segunda da Causa Primeira, a política é nos séculos XVI e XVII - orientada por sua interpretação do tomismo - concebida como item da teologia, notadamente no caso ibérico¹⁴. Com outras palavras, as leis humanas devem participar analogicamente das leis divinas. Desta feita, a autoridade de todas as leis deve ser reconduzida até Deus. O jesuíta Francisco Suarez, importante filósofo e jurista dos séculos XVI e XVII, elucida a função da política:

“A teologia, no entanto compreende todas estas coisas à luz de uma razão mais elevada, pois estuda o próprio direito natural enquanto subordinada à ordem sobrenatural, da qual recebe maior firmeza; relativamente às leis civis, de facto, unicamente as julgue quanto à sua honestidade e rectidão, à luz de normas mais elevadas, ou declare as obrigações da consciência, que nelas terão origem, conforme os princípios da fé; (...) E mostra, por último, como toda as leis são a medida das acções humanas em ordem à consciência e, consequentemente, em que medida contribuem para ganhar ou perder a vida”¹⁵

A partir da citação, podemos observar a função escatológica das leis positivas na medida em que participam da *lex naturalis* e, por conseguinte, da lei de Deus. Em verdade, nos séculos XVI e XVII, em Portugal e Espanha o rei adquire traços sacerdotais. A soberania do Estado moderno no século XVI é afirmada por sua incorporação na *plenitudo potestatis* do poder papal¹⁶. Trata-se, nesse sentido, de uma reatualização da noção do *regimen*¹⁷ medieval nas apropriações jesuíticas contra-reformistas dos séculos XVI e XVII.

Com efeito, nas doutrinas jusnaturalistas da chamada Segunda Escolástica a criação da sociedade política é concebida como meio de assegurar o bem comum¹⁸. Em sua leitura agostiniana da natureza humana¹⁹, o homem necessitaria de um agente

¹⁴ MORSE, Richard. **O Espelho de Próspero: Cultura e idéias nas Américas**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000. p. 42-43.

¹⁵ HANSEN, João Adolfo. **A sátira e o engenho: Gregório de Matos e a Bahia do século XVII**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. p. 205.

¹⁶ SENELLART, Michel. **As Artes de Governar: Do regimen medieval ao conceito de governo**. São Paulo: Editora 34, 2006.

¹⁷ HANSEN, João Adolfo. *Op. Cit.*

¹⁸ SKINNER, Quentin. **As Fundações do Pensamento Político Moderno**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996. p. 437-438.

¹⁹ AGOSTINHO, Santo. **A Cidade de Deus**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 2000. p. 1185: “Logo após a transgressão do mandamento, a graça de Deus abandonou os nossos primeiros pais, que ficaram envergonhados da nudez de seus corpos (...). Experimentavam então um novo impulso de desobediência da sua carne, como pena recíproca da sua obediência. Porque a alma, comprazendo-se no uso pervertido da sua própria liberdade e desdenhando de estar ao serviço de Deus, ficou privada do antigo serviço do corpo, e, por ter voluntariamente abandonado o seu Senhor, não pôde reter em seu poder o escravo de que ela era senhora – e a carne deixou doravante de lhe estar submetida, como sempre

regulador que o manteria no caminho devido, isto é, na direção da fruição divina. Tal agente seria o rei cujo poder é recebido da comunidade política. Na visão tomista, o rei é a cabeça que governa os seus membros, os quais são seus súditos. Escolasticamente, a metáfora do corpo é fundamentada na analogia entre a composição hilemórfica do homem e o corpo místico da Igreja²⁰. A “Razão de Estado” é assim entendida em similitude ao ato funcional da alma no corpo e de Deus no mundo.

“E, no mundo dos corpos, o primeiro corpo, isto é, o celeste, dirige os demais, por certa ordem da divina providência, e a todos os corpos os rege a criatura racional. Igualmente, no homem a alma rege o corpo, e, entre as partes da alma, o irascível e o concupiscível são dirigidos pela razão. Também, entre os membros do corpo, um é o principal, que todos move, como o coração, ou a cabeça. Cumpre, por conseguinte, que, em toda multidão, haja um regente.”²¹

A função régia implica, necessariamente, a preocupação com os demais, como prossegue salientando Tomás de Aquino no *De regno*:

“Daí manifestamente se mostra fazer parte do conceito de rei ser o que preside único e pastor que busca o bem comum da multidão e não o seu próprio. Competindo ao homem viver em multidão, por não se bastar para as necessidades da vida, permanecendo solitário, tanto mais perfeita será a sociedade da multidão, quanto mais auto-suficiente for para as necessidades da vida.”²²

A função do rei é garantir que o homem não sucumba em face de sua natureza pecaminosa para que assim possa alcançar o contato definitivo com Deus, ou seja, é na chave da economia da salvação que o político se fundamenta. Desse modo, nas versões neo-escolásticas dos séculos XVI a XVII propõem como verdadeira “Razão de Estado” a necessidade de se conformar com as virtudes cristãs.

“Visto que, porém, o homem, vivendo segundo a virtude, é ordenado a um fim ulterior, o qual consiste na fruição divina, como acima dissemos, cumpre seja o mesmo o fim da multidão humana, como o de um só homem. Não é fim último da multidão associada viver segundo a virtude, mas sim, pela vida virtuosa, chegar à fruição divina.”²³

deveria estar se a própria alma continuasse submetida a Deus. A carne começou então a conspirar contra o espírito e é nessa luta que nascemos ...”

²⁰ HANSEN, João Adolfo. *Op. Cit.*, p. 207.

²¹ AQUINO, SãoTomás. **Escritos Políticos de São Tomás de Aquino**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995. p. 128.

²² *Ibidem*, p. 129-130.

²³ *Idem*.

Desta sorte, acreditamos neste sentido que a função ministerial do regimem medieval que se configurava no horizonte da escatologia como *regimem animarum* é reatualizada na configuração escolástica dos séculos XVI e XVII. Em verdade, é preciso se atentar para as evoluções semânticas de tal conceito. Como nos aponta Michel Senellart, o *regimen*, na Idade Média, só no século XIII adquire um sentido político²⁴. Pertencendo inicialmente ao vocabulário espiritual, era a Regra Pastoral do papa Gregório Magno, composta por volta de 590, sua fundamentação.

Não obstante a configuração política do conceito do *regimen* no século XIII, defendemos que sendo o rei percebido como representante de Deus encontra como tarefa reger a *res publica*, a saber: cultivar as virtudes cristãs e o “bem comum”. Em conseqüência, o *regimem animarum* se atualiza em outras perspectivas. A política, aqui compreendida teleologicamente, implica o autocontrole dos apetites individuais e, por conseguinte, um ato de governo das almas dos membros do corpo. Desse modo, no caso ibérico, a função eclesiástica é subsumida pelo Estado. Em outros termos, a função estatal aqui apresenta um caráter fortemente holístico. Kantorowicz nos explica tal característica da política absolutista:

“Sob a autoridade do papa enquanto *princeps et verus imperator*, o aparelho hierárquico da Igreja romana (...) mostrou uma tendência a tornar-se o protótipo perfeito de uma monarquia absoluta e racional sobre uma base mística, enquanto, simultaneamente, o Estado manifestou mais e mais uma tendência a tornar-se uma quase-igreja e, sob muitos aspectos, uma monarquia mística – sobre base racional”²⁵

No caso luso-brasileiro, a historiadora Célia Cristina em sua dissertação de mestrado nos aponta esse direcionamento jurisdicional do Estado sobre o poder eclesiástico nos séculos XVI e XVII.

“Devido à instituição do padroado em Portugal, já mencionado anteriormente, “a Igreja do Brasil era implantado como obra do Estado lusitano, que conseqüentemente estabelecia também os limites de sua ação”. Assim, os bispos do Brasil estavam diretamente subordinados aos reis de Portugal, uma espécie de funcionários do Estado, como eram, aliás, todos os membros do clero secular português”²⁶

²⁴ SENELLART, Michel. **As Artes de Governar: Do regimem medieval ao conceito de governo**. São Paulo: Editora 34, 2006.

²⁵ Kantorowicz *apud* Hansen. *Op. Cit.*, p. 144.

²⁶ TAVARES, Célia Cristina da Silva. **Entre a Cruz e a Espada: Jesuítas e a América Portuguesa**. Dissertação apresentada ao Curso de Pós Graduação de História em 1995. p. 41.

A partir dessa “Razão de Estado” podemos afirmar que o discurso da morte na pedagogia católica adquire um papel central no cultivo das virtudes cristãs e, por conseguinte, para a manutenção do bem comum. Com efeito, na pastoral do medo da Reforma católica as preparações para a morte ganham uma importância significativa. Vale destacar o sucesso editorial em vários países da *ars moriendi* no século XVII²⁷. É sobre a meditação dos fins últimos que a pastoral do medo encontra o seu eixo basilar²⁸. Vejamos, pormenorizadamente, tais asserções nos Sermões da Quarta feira de cinzas produzidos pelo Padre Antônio Vieira.

A Arte de bem morrer nos Sermões de Padre Antônio Vieira

Na *ars moriendi* dos Sermões de Padre Antônio Vieira é a preparação ao longo da vida que garante o bem morrer. Logo, se opõe à *ars Moriendi* do século XV a qual se concentrava no momento da iminência da morte²⁹. De fato, nos séculos XVI e XVII, as artes de bem morrer, sobretudo as jesuíticas, buscam apontar que a condição precípua para o bem morrer é uma vida orientada no cultivo das virtudes cristãs³⁰. No habitus dos religiosos inacianos, o bem morrer é fruto de uma morte voluntária em vida. É o estado de indiferença apregoadado nos Exercícios espirituais de Inácio de Loyola que deve coordenar a direção da vida³¹.

É nessa configuração da morte como preparação ao longo da vida que a máquina teológico-política se manifesta. Na instrumentalização do tema da morte cuja finalidade é o fortalecimento do grêmio da Igreja, se adere aos preceitos jusnaturalistas da Segunda Escolástica elencados acima.

Sob a metáfora do pó que Vieira inicia o Sermão De Quarta-feira De Cinza de 1672. Em verdade, essa alegoria cumpre a função de lembrar ao fiel sua condição transitória no mundo sensível e, assim, apontar a dimensão finalista da história.

“*Pulvis es, et pulverem reverteris*. Sois pó, e em pó vos haveis de converter. Sois pó, é a presente; em pó vos haveis de converter, é a futura. O pó futuro, o pó em que nos havemos de

²⁷ DELUMEAU, Jean. **O Pecado e Medo: A culpabilização no Ocidente (séculos 13-18)**. Bauru,SP: Edusc, 2003. V.2. p. 47.

²⁸ *Ibidem*, p. 49.

²⁹ VIEIRA, Padre Antônio. **A Arte de Morrer: Os Sermões de Quarta-Feira de Cinza de Antônio Vieira**. São Paulo: Nova Alexandria, 1994. p. 35.

³⁰ SILVA, Paulo José Carvalho da. *A ars moriendi jesuítica: história de uma prática psicológica*. **Historia Unisinos**, v. 11, n 2 (maio/agosto) de 2007.

³¹ Ver o primeiro exercício dos “Exercícios Espirituais” de Inácio de Loyola.

converter, vêem- no os olhos: o pó presente, o pó que somos, nem os olhos o vêem, nem o enten-dimento o alcança.”³²

Reparemos como a impressão dessa consciência transitória no Sermão se fundamenta em traços macabros aos moldes da pastoral tridentina:

“Aquele pó foi Urbano, aquele pó foi Inocêncio, aquele pó foi Alexandre, este que ainda não está de todo desfeito, foi Clemente. De sorte que para eu crer que hei-de ser pó, não é necessário fé, nem entendimento, basta a vista”³³

É o topos da história orientada ciceronianamente o qual explica a trajetória humana:

“Se quereis ver o futuro, lede as histórias, e olhai para o passado: se quereis ver o passado, lede as profecias, e olhai para o futuro. E quem quiser ver o presente para onde há-de olhar ? Não o disse Salomão, mas eu o direi. Digo, que olhe juntamente para um e para outro espelho. Olhai para o passado e para o futuro, e vereis o presente. A razão ou consequência é manifesta (...) No passado foste pó ? No futuro há de ser pó? Logo no presente és pó: *Pulvis es.*”³⁴

Vieira se utiliza constantemente da dramatização como eixo estruturante em seu enunciado. Em verdade, tal característica se insere dentro da lógica do lugar da retórica clássica entre os jesuítas. Aqui a dramatização é encenada pelo *teatrum sacrum*, assim, compreendemos a incoerência da não preparação da morte em vida por parte de alguns indivíduos.

“Homenzinhos miseráveis, loucos, insensatos, não vedes que sois mortais ? Não vedes que haveis de acabar amanhã ? Não vedes que vos hão de meter debaixo de uma sepultura. (...) Ora, senhores, já que somos cristãos, já que sabemos que havemos de morrer, e que somos imortais; saibamos usar da morte, e da imortalidade. Tratemos desta vida como mortais, e da outra como imortais. Pode haver loucura mais rematada, pode haver cegueira mais cega, que empregar-me todo na vida que há de se acabar, e ao tratar da vida que há de se durar para sempre?”³⁵

No Sermão pregado em 1673 é o temor do último momento que orienta sua produção. É na tradição do final da Idade Média, “que praticamente espetaculizava a morte devota para torná-la modelo de conduta edificante”³⁶, a qual o aviso da finitude

³² VIEIRA, Padre Antônio. *Op. Cit.*, p. 47.

³³ *Ibidem*, p. 48.

³⁴ *Ibidem*, p. 60.

³⁵ *Ibidem*, 64-65.

³⁶ SILVA, Paulo José Carvalho da. *Op. Cit.*

humana se dispõe. Todavia, como já destacado, a acentuação do último momento indica a necessidade de uma vida orientada pelos preceitos cristãos como condição de uma boa morte.

Desta feita, a *ars moriendi* torna-se uma *ars vivendi* alicerçada sob o argumento da obrigação do fiel dominar seus afetos e desejos para alcançar uma morte feliz. Com efeito, na produção das artes de bem morrer Jesuíticas dos séculos XVI e XVII é enfatizado a necessidade imperiosa da preparação da morte ao longo da vida.³⁷ Vale destacar a produção de Juan Polanco, secretário geral dos jesuítas, em 1575 do *Methodos ad eos adjuvandos qui moriuntur* e a confecção de uma arte de bem morrer escrita pelo Cardeal jesuíta Roberto Bellarmino(1542-1621). Ambas se configuravam como *ars vivendi*, como bem salienta Paulo José Carvalho da Silva³⁸.

Nessa lógica, em Vieira a preparação para a morte se caracteriza pela eleição de uma “morte voluntária”:

“Pulvis es,et in pulverem reverteris.Homem cristão com quem fala a Igreja, és pó, e hás de ser pó;que remédio ? Fazer que um pó seja corretivo do outro. Sê desde logo o pó que és, e não temerás depois ser o pó que hás-de-ser. Sabeis, Senhores, por que tememos o pó que havemos de ser? É porque não queremos ser o pó que somos.Sou pó, e hei-de ser pó;pois antes de ser o pó que hei-de ser,quero ser o pó que sou. Já que hei-de ser pó por força quero ser pó por vontade. Não é melhor que faça desde logo a razão o que depois há-de fazer a natureza? Se a natureza me há-de resolver em pó, eu quero me resolver a ser pó; e faça a razão por remédio, o que há de fazer a natureza sem remédio. Não sei se entendestes todos a metáfora? Quer dizer mais claramente, que o remédio único contra a morte é acabar a vida antes de morrer”.³⁹

Morrer voluntariamente é o meio pelo qual se busca fugir da terribilidade do último momento. É preciso morrer bem, morrendo para as coisas passageiras do mundo. Na incerteza do momento da morte forçosa, cumpre morrer em vida, para se alcançar o gozo divino na eternidade:

“Mas Deus que nos fez para a eternidade e não para o tempo, para a verdade, e não para a vaidade, deixou o nascer à natureza, e o morrer à eleição. No nascer, em que todos somos iguais, não pode haver erro, e por isso basta nascer uma vez; no morrer, em que o erro ou acerto importa tudo, e há-de durar para sempre, era justo que o homem

³⁷ *Idem.*

³⁸ *Idem.*

³⁹ VIEIRA, Padre Antônio. *Op. Cit.*, p.79.

pudesse morrer duas vezes, para eleger a morte que mais quisesse, e para aprender, morrendo, a saber morrer”⁴⁰

E como o fiel faz para acabar com a vida antes da morte? Vieira responde que basta que ele faça o que é feito na morte forçosa em vida. Em verdade, podemos observar que toda a preparação presente nas *ars moriendi* do século XV que se concentrava no momento da iminência da morte, deve ser transportada para ao longo da vida.

“Que faz um cristão quando o avisam para morrer? Primeiramente (que isto deve ser o primeiro) confessa-se geralmente de toda a sua vida, arrepende-se de seus pecados, compõe do melhor modo que pode suas dívidas, faz seu testamento, deixa sufrágios pela sua alma, põe-na inteiramente nas mãos do padre espiritual, abraça-se com um Cristo Crucificado, e dizendo como ele: *Consummatum est*, espera pela morte. Este é o mais feliz de morrer que se usa. Mas como é forçoso e não voluntário, e aqueles poucos atos perturbados atos que se fazem, não bastam desfazer os maus hábitos da vida passada, assim como a contrição é pouca verdadeira e pouco firme, e as tentações estão mais fortes, assim a morte é pouco segura, e muito arriscada (...) Deixemos logo os pecados, quando nós os deixamos, e não quando eles nos deixam a nós, e acabemos a vida, quando ainda podemos viver, e não quando ela se tem acabado”⁴¹

Consideração Final

Assim, na normatividade do discurso da morte em Padre Antônio Vieira, são atualizados preceitos da “política católica” construída a partir do viés jusnaturalista da Segunda Escolástica. Com efeito, Vieira ao aconselhar que o cristão deva “morrer voluntariamente” para se preparar para a morte forçosa se enquadra numa preocupação em garantir a paz do “corpo do Estado”. Em verdade, as teses da Segunda Escolástica, estavam presentes na configuração teórica dos seus trabalhos. Mesmo que não cite questões estritamente políticas, o seu discurso doutrinário funda-se como discurso político. Ao apresentar a necessidade do cultivo das virtudes cristãs na trajetória humana como condição da morte feliz, a preocupação com o bem comum ganha um lugar incontestável. Na medida em que o controle jurisdicional do Estado se exerce no meio eclesiástico, Vieira acaba por veicular preceitos da política. Sendo o discurso da morte um cuidado com o destino das almas dos fiéis, o discurso da morte é aqui utilizado pelo Estado para a manutenção do “bem comum”. Todavia, é preciso salientar que as disputas de representações entre o Estado e os jesuítas e mesmo entre os jesuítas

⁴⁰ *Ibidem*, p. 76.

⁴¹ *Ibidem*, p. 94.

são sempre presentes. Destarte, o que buscamos destacar na apresentação, foi a presença da “máquina discursiva” orientada teológico-politicamente que fundamenta a priori as letras nos séculos XVI e XVII.

ORATIO PRO VESTIMENTIS : UMA ANÁLISE LINGUÍSTICA DE
RITUAIS DO *LIBER ORDINUM*

Douglas Gonçalves de Souza (UFF)

O presente estudo vincula-se ao Grupo *Translatio Studii* - Núcleo Dimensões do Medieval/UFF e objetiva explicitar alguns rituais litúrgicos encontrados na Espanha visigótica (séc. V ao XI), que estão compilados no *Liber Ordinum*. Esta obra teve como contribuição para sua edição dois manuscritos: um de Silos, que serve como base para o livro, e outro de Madri, utilizado para melhorar o texto e também para completá-lo.

A liturgia visigótica ou moçárabe é o conjunto de fórmulas e de ritos em uso na Igreja da Espanha, desde a conversão deste país ao cristianismo até o século XI, época em que, sob influência do papado e com o concurso dos beneditinos franceses de Cluny, foi introduzida a liturgia romana propriamente dita.

Os ritos aí encontrados, quando não possuem uma especificação para o seu modo de realização, ou seja, quando não indicam atos que devem ser praticados no momento da cerimônia religiosa, apresentam orações e/ou bênçãos para que se alcance o propósito almejado. A maioria dos ritos do *Liber Ordinum* parece ser anterior, segundo as rubricas presentes na obra, ao século VIII e à queda do império visigodo, período em que a vida social da comunidade espanhola estava determinada pela simbiose entre a Igreja e o Estado.

De acordo com as afirmações de Franzen, estava inerente ao pensamento da sociedade ocidental, uma ideia de unidade das concepções religiosas fundamentada “no reconhecimento geral da dependência religiosa e metafísica do Homem de Deus.” (1996, p.129). Haveria apenas uma verdade para todos os homens, uma lei suprema inegável e uma autoridade moral superior, a Igreja, que decidia em última instância e a que todos obedeciam.

Nesse mesmo sentido, Le Goff sustenta a asserção de que

O dever do homem medieval era permanecer onde Deus o tinha colocado. Elevar-se era sinal de orgulho, baixar era um pecado vergonhoso. Era necessário respeitar a organização da sociedade

pretendida por Deus e essa organização estava de acordo com o princípio da hierarquia.¹

Portanto, a hierarquização da vida pública em ordens era entendida como uma organização secular, de acordo com a vontade de Deus, mediante o princípio cristão de dignidade interior e de igualdade de todos os homens perante Deus.

Esse discurso cristão, no plano social e político, funciona como um “método” de fazer com que o homem medieval obedeça aos seus superiores: aos prelados, se esse homem for um elemento do clero, ou ao rei, ao senhor, se for um leigo. No plano intelectual e mental, tem de ser submetido e fiel às autoridades: a principal delas, a Bíblia. O discurso cristão encarna, então, o valor, abstrato e superior, da *auctoritas* herdada da Antiguidade.

Segundo o pensamento de Le Goff,

Homem de visão, de pensamento simbólico, que vive num universo onde se misturam, sem soluções de continuidade, o visível e o invisível, o natural e o sobrenatural, o homem medieval estava vocacionado para ser um grande sonhador, mas o cristianismo controlou estreitamente a sua atividade onírica.²

As dicotomias impostas pela Igreja (bem x mal; luz x escuridão; Deus x Demônio) aprisionaram os “sonhos” do homem medieval que se via sempre associado, no seu estado físico e moral, a um dos elementos das dicotomias.

Em meio a esse espírito unificador, muito associado ao simbolismo, encontram-se os rituais litúrgicos, dentre os quais destacam-se os da Espanha visigótica presentes no *Liber Ordinum*.

Esse estudo desenvolve-se tanto a partir de uma tradução com comentários de textos compilados na obra quanto por meio de uma análise semântica, que visa a reconhecer intenções para o uso de itens lexicais mais recorrentes. Assim, analisam-se os significados dos termos que emergem em contextos específicos e que podem dialogar com outros significados não tão perceptíveis na superfície do texto. Segundo Neves, “A análise linguística, num primeiro nível, permite mostrar como e por que o texto significa o que

¹ LE GOFF, Jacques (Org.). **O homem medieval**. Lisboa: Presença, 1989. p. 29.

² *Ibidem*, p. 28.

significa, e, num segundo nível, permite dizer por que o texto é ou não é um texto efetivo, pelos propósitos que tem.”³

Do ponto de vista de uma função ideacional, isto é, ligada à posição que o enunciador toma em relação ao enunciatário, e, portanto, associada às intenções do enunciador, o elemento lexical (a palavra), em primeiro lugar, é um referenciador, remetendo necessariamente a um conteúdo extralinguístico. Por outro lado, na organização semântica da frase, entra no sistema de “adaptação” de significado.

De acordo com Neves da Silva & Roncarati,

Vários fatores contribuem para a significação da referência: o uso linguístico (léxico-semântico), a intencionalidade e a situação (contexto). A significação linguística, que diz respeito à seleção de itens lexicais, à intencionalidade e à experiência cognitiva representadas na memória histórica e social dos interlocutores, sofre, portanto, pressões desses domínios.⁴

Desse modo, é interessante observar que a maneira como os significados são expressos, demonstra a intencionalidade do enunciador, que utiliza formas de uma língua como meios para determinado fim.

Ao longo do texto, são introduzidos, de diversas formas, referentes (referenciação) e, de modo geral, esses referentes evoluem, ou seja, são retomados, modificados ou servem de base para a introdução de novos referentes (progressão referencial).⁵ Esse processo é condição *sine qua non* para a significação de um texto.

Dentre os vários rituais da obra, selecionam-se dois sobre as vestimentas ofertadas ao divino: o primeiro possui apenas uma oração, *ITEM ALIA ORATIO PRO VASIS ALTARIS, VEL VESTIMENTIS ET VELIS EXORCIZANDIS ET SACRANDIS*, e o segundo possui uma rubrica, indicando como o ritual deve ser realizado, e uma bênção, *BENEDICTIO DE VESTE DEO VOTE*.

É importante ressaltar que a escolha dos dois textos decorre de uma “semelhança” temática: vestimentas. No entanto, nada comprova uma relação mais íntima entre os rituais, uma vez que não são rigorosamente datados e nem mesmo identificados.

³ NEVES, M. H. de M. **A gramática funcional**. São Paulo: Martins Fontes, 2004. p. 74.

⁴ RONCARATI, C.; NEVES DA SILVA, S. R. A construção da referência e do sentido: uma atividade sociocognitiva e interativa. **Revista Gragoatá**, Niterói: EdUFF, v.21, p. 319-338, 2006.

⁵ Cf.: KOCH, I. V.; ELIAS, V. M. **Ler e compreender: os sentidos do texto**. São Paulo: Contexto, 2007. 123.

O primeiro texto apresenta uma oração que envolve não só vestimentas, mas também vasos do altar e velas⁶ que devem ser exorcizados e consagrados:

TEXTO I

ITEM ALIA ORATIO PRO VASIS ALTARIS, VEL VESTIMENTIS ET VELIS EXORCIZANDIS ET SACRANDIS

Omnipotens sempiterna Deus, a quo omnia immunda purgantur et in quo omnia purgata clarescunt: supplices famuli tui tuam Omnipotentiam inuocamus, ut ab hoc uaso uel uestimento, que tibi offerunt famuli tui Illi, omnis / spiritus immundus confusus longe discedat, et per fidei benedictionem huic sancto altario tuo sint perfecta et utilia, et ad opus ministerii tui, te iubente, sanctificata permaneant. - Amen. Te pres[tante].⁷

TRADUÇÃO

“Do mesmo modo, outra oração pelos vasos do altar, ou mesmo pelas vestimentas e pelas velas que devem ser exorcizados e consagrados.

Deus eterno, todo-poderoso, por meio do qual todas as coisas imundas são purificadas e sobre o qual brilham todas as coisas puras: teus servos suplicantes, invocamos a tua onipotência, para que deste vaso ou desta vestimenta, coisas que aqueles teus servos te oferecem, todo espírito imundo e confuso se afaste para longe, e (que) por meio da benção da fé sejam perfeitas e úteis (tanto) a este teu santo altar quanto à obra do teu ministério. Ordenado por ti, permaneçam santificadas. Sob tua proteção. Amém.”⁸

Em um primeiro nível de análise, esse texto pode ser dividido em duas partes, segundo o objetivo do enunciador: uma primeira parte, que se refere a exaltação da divindade e uma segunda parte, que, iniciada a partir dos dois pontos, visa a invocar essa mesma divindade.

No início da oração, o enunciador (o sacerdote), embora tenha um objetivo geral de exorcizar e consagrar os objetos, se preocupa em exaltar a Deus. Essa estratégia demonstra o caráter intencional da oração e funciona como uma argumentação, por meio de elogios, para com a divindade. Faz parte do ritual não iniciar uma oração já com o pedido, é

⁶ É curioso o fato de que as velas são anunciadas, no título da oração, como um objeto que precisa ser exorcizado e consagrado, porém este objeto não está presente no corpo do texto, isto é, na própria oração.

⁷ **Liber Ordinum**, p.159.

⁸ Tradução do **Liber Ordinum**, p.159.

necessário que antes, de acordo com o comportamento cristão, seja feito um “afago”. Entende-se que desse modo o pedido será mais facilmente atendido:

“Deus eterno, todo-poderoso, por meio do qual todas as coisas imundas são purificadas e sobre o qual brilham todas as coisas puras:”

Somente a partir dos dois pontos é que realmente se inicia o processo de invocação. Esse processo, marcado principalmente pelo uso do verbo *inuocamus*, mantém a estratégia da argumentatividade, associando-se a primeira parte por meio dos adjetivos utilizados. Deus é qualificado como o detentor de coisas puras e como o transformador de coisas imundas em puras. São justamente esses adjetivos que estarão presentes na qualificação dos objetos. Sejam, antes da benção, imundos, e depois, perfeitos (puros). Deus transforma coisas **imundas** em **puras** (*omnia immunda purgata*) ► **espírito imundo** (*spiritus immundus*) / e por relação de sentido, “sejam **perfeitas**” (*sint perfecta*) , “permaneçam **santificadas**” (*sanctificata permaneant*) . Nestas duas últimas palavras, observa-se uma relação de hiperônimos, pois tanto “perfeitas” (*perfecta*) quanto “santificadas” (*sanctificata*) abrangem um campo semântico maior, no qual certamente está inserido o referente “puras” (pelo verbo *purgantur*)⁹.

Ainda observando o caráter argumentativo do texto, há o adjetivo “suplicantes” modificador de “servos” (*famuli*). Não são quaisquer servos, e sim aqueles que suplicam, ou apenas naquele momento ou sempre. Isto facilitaria a “comunicação” com o divino. Nesse sentido, também há uma oração reduzida “ordenado por ti”, que expressa uma ideia de condição, ou seja, uma forma de elevar Deus como o único que pode ordenar. Tal oração corresponde uma construção comum à sintaxe latina, conhecida como ablativo absoluto. No texto esse construto é formado por um particípio presente (*iubente*) em ablativo e um pronome de segunda pessoa (*te*), também em ablativo, funcionando como sujeito. Embora tenha sido utilizado o particípio presente (com caráter mais durativo: ação ainda em curso), optou-se por uma tradução com o particípio passado (com caráter menos durativo: ação acabada), uma vez que essa opção se enquadra melhor no contexto. E por último, percebe-se o uso do pronome possessivo de segunda pessoa (*tuus, tua*), como modificador dos substantivos empregados. Esses pronomes servem para indicar a posse e para retomar Deus no decorrer do texto: teus servos > tua onipotência > aqueles teus servos

⁹ KOCK; ELIAS. *Op. Cit.*, p. 143.

> teu santo altar > teu ministério > tua proteção (*famuli tui* > *tuam Omnipotentiam* > *famuli tui Illi* > *sancto altario tuo* > *ministerii tui* > *Te pres [tante]*) . Assim, mais uma vez, ressalta-se o poder do divino.

Em um segundo nível de análise, observa-se a recorrência do termo *famuli*. A palavra *famulus* juntamente com a palavra *seruus* substituíram a palavra *ancillus*. De acordo com Ernout & Meillet (1951) ambas podem ser traduzidas como “servo”, no entanto a primeira possui um sentido mais específico, de alguém que é submetido a algo, mas não necessariamente um escravo: significado pleno da segunda. Logo, no período cristão, *famulus* está associado aos servos sacerdotais e *seruus* aos servos leigos. No entanto parece haver uma confusão entre esses referentes no texto, pois ambos os servos são chamados de *famuli*. Confusão que se desfaz ao longo do texto. Na frase *supplices famuli tui tuam Omnipotentiam inuocamus* (“teus servos suplicantes invocamos a tua Onipotência”), ocorre uma silepse de pessoa: os servos (suplicantes) invocam, mas como o verbo está na primeira pessoa do plural, o enunciador (o sacerdote) se inclui na invocação. Desse modo, o sacerdote se coloca como um servo de Deus (um servidor). Mas já na frase *offerunt famuli tui Illi* (“aqueles teus servos oferecem”), todas as palavras estão no mesmo caso (nominativo plural), o que comprova que *Illi* está determinando *famuli*, isto é, aqueles servos. Portanto, embora o item lexical seja o mesmo, o referente não o é. Devido ao uso do pronome demonstrativo que funciona, nesse caso, como um seletor, a palavra *famuli* ganha o referente de “servo leigo” e não engloba o referente sacerdote. Embora a palavra *Illi* esteja em itálico no texto original, mostrando ser uma rubrica, na qual deveriam ser acrescentados os nomes dos servos, essa análise parece ser eficiente, uma vez que os nomes próprios também funcionam como seletores, pois são apostos especificativos. Isso demonstra que a figura sacerdotal, nessa sociedade, exercia uma função de mediação, como elemento de ligação entre os homens e Deus. Assim, pode-se afirmar que houve uma recategorização de referente, isto é, o referente retomado sofreu alterações e acréscimos de conteúdo semântico¹⁰.

O segundo texto apresenta uma bênção acerca da veste devotada ao divino. Nesse texto, há uma rubrica que especifica como deve ser realizado o ritual:

TEXTO II

¹⁰ *Ibidem*, p. 149.

BENEDICTIO DE VESTE DEO VOTE

Quum uenerit que uestem religiosam cupit accipere, in primis offert ipsam uestem episcopo aut presbitero. Et tunc episcopus, accepto sale exorcizato, iactat / super ipsam uestem, et dicit hanc orationem:

ORATIO

Deus, Pater ingenite, qui per seruuum tuum Aaron pontificem precepisti sanctificare uestimenta, quibus indueretur Eleazar filius eius, ut accepto pontificali honore tibi rite legis offerret sacrificium: te imploramus, ut hec uestimenta lini et lane cultu religiositatis abtata, quibus se famula tua Illa indui cupit, tuam benedictionem in ea celeste infundere digneris: ut, [dum] hoc humilitatis suscepto habitu, fideliter tibi suam humiliauerit uitam, te custodiente, peruenire mereatur ad celestia regna. - Amen.¹¹

TRADUÇÃO

“Benção sobre a **veste** da devotada a Deus

No momento em que tiver chegado aquela que deseja receber uma **veste** religiosa, em primeiro lugar, (ela) oferece a própria **veste** ao bispo ou então ao sacerdote. Em seguida, depois de recebida e exorcizada com sal, o bispo profere sobre a mesma **veste** e diz esta oração:

Oração

Deus, Pai eterno, que pelo **teu servo, o pontífice Arão**, ordenaste santificar as vestimentas, com as quais deve ser revestido Eleazar, seu filho, de forma que recebido com a honra pontifical, ofereça, segundo os ritos da lei, o sacrifício a ti: para que estas vestimentas de linho e de lã, com as quais **aquela tua serva** deseja ser vestida, sejam postas aos ombros para o culto da religiosidade, te imploramos que queiras derramar tua benção **nesta coisa celeste: quando tiver admitido esta condição de humildade, fielmente terá submetido sua vida a ti, e sob tua proteção, mereça atingir aos reinos do céu. Amém.**¹²

Nesse texto, pode-se perceber a presença de dois elementos lexicais diferentes que possuem uma base semântica compartilhada: *uestis e uestimentum*. Ambas as palavras significam “veste, roupa”, no entanto, segundo Ernout & Meillet, a primeira possui um sentido mais genérico e a segunda mais particular, como parte de uma roupa. No título do texto foi utilizado o item mais abrangente *uestis* e na rubrica também; ao passo que na oração propriamente dita, utilizou-se *uestimentum*. O título e a rubrica são realmente mais gerais, embora já tenha sido mencionado em ambos que a roupa era para uma mulher. Mesmo estando a palavra *uestis* sempre acompanhada de um elemento determinante

¹¹ **Liber Ordinum**, p.111-112.

¹² Tradução do **Liber Ordinum**, p.111-112.

(“veste da devotada”, “veste religiosa”, “própria veste”, “mesma veste”), não está categoricamente especificada, pois, desse modo, poderia ser qualquer peça de roupa do vestuário eclesiástico feminino. Entretanto na oração, mesmo não tendo sido mencionada a espécie de roupa - apenas que deve ser de linho e de lã, há uma especificidade até mesmo por se tratar de uma oração.

Se somente fosse observada a oração, concluir-se-ia que as vestimentas já eram algo celeste: *in ea celeste* (“nesta coisa celeste”), mas observando a rubrica, pode-se atentar para o fato de que elas passaram por um processo de exorcismo com sal, para que, então, se tornassem celestiais. Essa análise só é possível a partir do momento em que se leva em conta uma cadeia referencial, cujo sintagma *in ea celeste* retoma o referente *vestimenta*.

Nesse texto os significados de *famulus* e *seruus* também parecem se confundir, mas, mais uma vez, essa confusão se desfaz pelos especificadores como no caso do uso da palavra *seruus*, em que há um aposto para explicar quem é este servo (pontífice Arão). A palavra *famula* é usada para o referente feminino de servo, associado a uma freira.

Está patente, nesse ritual, o pensamento acerca da condição humana imposta pela vontade de Deus. Esse pensamento inclusive é uma condição, presente no texto, para que a serva alcance o reino dos céus:

“quando tiver admitido esta condição de humildade, fielmente terá submetido sua vida a ti, e sob tua proteção, mereça atingir aos reinos do céu.”

Desse modo, verificam-se referentes que dialogam com base na escolha de sujeitos que intentam um propósito comunicativo. O estabelecimento de cadeias referenciais se processa em uma rede multidimensional das relações semântico-argumentativas.

E assim, torna-se possível, associar a seleção lexical a papéis sociais em um determinado período histórico, uma vez que um indivíduo não está solto no tempo, pelo contrário, ele interage a partir de uma posição social, em um momento histórico específico e com um discurso facilmente modelado por uma ideologia vigente.

Bibliografia

- ERNOUT, A.; MEILLET, A. **Dictionnaire etymologique de la langue latine: histoire de mots**. 3 ed. Paris: Klincksieck, 1951.
- FARIA, E. **Dicionário latino-português**. Belo Horizonte: Livraria Garnier, 2003.
- FRANZEN, August. **Breve história da igreja**. Lisboa: Presença, 1996.
- KOCH, I. V.; ELIAS, V. M. **Ler e compreender: os sentidos do texto**. São Paulo: Contexto, 2007.
- _____. **Ler e escrever: estratégias de produção textual**. São Paulo: Contexto, 2009.
- LE GOFF, Jacques (Org.). **O homem medieval**. Lisboa: Editorial Presença, 1989. p. 9-30.
- NEVES, M. H. de M. **A gramática funcional**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- RONCARATI, C.; NEVES DA SILVA, S. R. A construção da referência e do sentido: uma atividade sociocognitiva e interativa. **Revista Gragoatá**, Niterói: EdUFF, v.21, p. 319-338, 2º semestre de 2006.

A NOÇÃO DE DUPLA ORDEM DE VERDADES SEGUNDO TOMÁS DE AQUINO NA *SUMA CONTRA OS GENTIOS*

Elza Aparecida Feliciano (UFF)

*A fé e a razão (fides et ratio) constituem como que as duas asas pelas quais o espírito humano se eleva para a contemplação da verdade*¹.

Introdução

Tomás de Aquino escreveu muito e sobre diversos assuntos. Seus estudos, ainda hoje, podem contribuir para o diálogo da filosofia com as ciências sob diversas perspectivas. Na perspectiva da fé, por exemplo, ao propor uma conciliação desta com a razão inaugura um novo modo de pensar no século XIII. Pois, até então alguns desconfiavam da razão como, por exemplo, Tertuliano, que não admitia qualquer tipo de conciliação entre sabedoria divina e sabedoria humana²; outros reconheciam supremacia à razão em relação a fé³. E por fim, houve aqueles que acreditavam em uma harmonia⁴.

O problema da fé e da razão dos tempos modernos, portanto, tem sua origem na Patrística⁵. Desde os primórdios do cristianismo estas estiveram em discussão. Distinguir o papel da fé, o papel da razão e como deveriam relacionar-se entre si nunca foi simples. Contudo, foi na escolástica⁶ que Tomás de Aquino, convicto de que a verdade de fé revelada não era contrária à natureza da própria razão, buscou conciliá-las⁷.

¹ PAPA JOÃO PAULO II. **Fides et Ratio**. São Paulo: Paulinas, 1999.

² COSTA, J. S. da. **Tomás de Aquino: a razão a serviço da fé**. São Paulo: Moderna, 1993. p. 9.

³ ZILLES, U. **Fé e razão no pensamento medieval**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1993. p. 44.

⁴ FAITANIN, P. A sabedoria do amor: iniciação a filosofia de Santo Tomás de Aquino. **Cadernos da Aquinate**, Niterói: Instituto Aquinate, n.2, p. 25-29, 2008.

⁵ Período histórico do pensamento cristão compreendido entre os séc. I e VII e a sistematização da filosofia cristã e da teologia ensinadas neste período por aqueles que foram denominados Padres da Igreja.

⁶ Período medieval da formação das Escolas e a sistematização da filosofia e da teologia ensinadas nestas escolas.

⁷ FAITANIN, P. A querela “dialéticos versus antidialéticos”. Atualidade, origem, controvérsias, contribuição e influência de São Tomás de Aquino. **Revista Aquinate**, n. 3, p. 22-46, 2006.

Diferente de outros autores este tema foi tratado de um novo modo, mais sistemático e completo. Interessa-nos sua abordagem na *Suma Contra os Gentios*⁸, onde ele propôs tais princípios:

1) Fé e razão são modos diferentes de conhecer;

2) Fé e razão, filosofia e teologia não podem contradizer-se porque ambas vem de um mesmo Deus;

3) Ainda que a razão seja suficiente para conhecer as verdades fundamentais da ordem natural e seja autônoma no estudo das coisas naturais, ela é incapaz, por si só, de penetrar nos mistérios divinos, que é seu bem último;

4) A razão pode prestar um valoroso serviço a fé.

É desenvolvida na introdução, da supracitada obra, a noção de dupla ordem de verdades - uma reflexão sobre as formas de se chegar ao conhecimento e o modo possível de se manifestar a verdade - do capítulo III ao VIII. Esta apresentação será dividida em quatro pequenas partes. Consistirá em expor o pensamento de Tomás na *Suma Contra os Gentios* e em relacionar com o pensamento atual nas discussões concernentes ao tema fé e razão.

Antes, porém, considerando que Tomás de Aquino sempre buscou em sua vida e obra a verdade é conveniente que analisemos o que é a verdade. O Aquinate, na própria *Suma Contra os Gentios*, diz:

Com efeito, sendo a verdade do intelecto a adequação do intelecto à coisa, enquanto o intelecto diz que é o que é, e que o que não é não é, a verdade do intelecto pertence ao que o intelecto diz e não à operação pela qual diz. Ora, para a verdade do intelecto não se requer que a própria inteligência seja adequada à coisa, porque esta é, às vezes, material e a inteligência imaterial, mas aquilo que o intelecto pela inteligência diz e conhece é necessário que seja adequado à coisa, de modo que aquilo que o intelecto afirma esteja na coisa⁹.

A Manifestação da Verdade¹⁰

⁸ TOMÁS DE AQUINO. *Suma Contra os Gentios*. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes: Sulina; Caxias do Sul: Universidade de Caxias do Sul, 1990. Citada de agora em diante como: *CG*.

⁹ TOMÁS DE AQUINO. *CG*. I, c. 59, n. 1.

¹⁰ *Idem*, *CG*. I, c. 3.

Segundo Tomás de Aquino, não há um só modo de se manifestar toda a verdade. Há duas ordens de verdades. Algumas são verdades referentes a Deus e que ultrapassam toda a capacidade da razão humana, como, por exemplo, Deus ser Trino e Uno. Outras são aquelas as quais a razão pode admitir como, por exemplo, as verdades naturais.

Como foi dito, existem verdades referentes a Deus e que excedem totalmente a capacidade da razão humana, pois o intelecto humano não pode chegar a apreender a substância divina. Com relação a isso Tomás diz:

[...] partindo das coisas sensíveis o nosso intelecto é levado ao conhecimento divino de modo a conhecer que Deus é, e ao conhecimento de outras realidades que possam ser atribuídas ao primeiro princípio¹¹.

Há alguns atributos inteligíveis de Deus, acessíveis à razão humana, mas há outros que totalmente excedem a capacidade humana desta mesma razão.

Para o Aquinate seria grande insensatez alguém afirmar serem falsas as teses de um filósofo por não conseguir atingi-las e compreendê-las. Não se pode rejeitar como falso, tudo que se afirma de Deus, pelo fato da razão não o poder penetrar.

Por desconhecimento das propriedades sensíveis das coisas, ou por não poder perfeitamente apreender em muitas delas as razões daquelas propriedades apreendidas pelos sentidos se experimenta o defeito, “a falha”, no conhecimento das mesmas.

Assim, pois, para Tomás há a verdade sobrenatural e a natural.

O acesso à verdade divina¹²

Como se viu, há duas ordens de verdades referentes às realidades divinas inteligíveis: a primeira, as das verdades possíveis de serem investigadas pela razão humana, a segunda, a daquelas que estão acima de toda capacidade desta razão. Ambas, contudo, são convenientemente propostas por Deus aos homens para serem acreditadas.¹³

Das verdades possíveis de serem investigadas pela razão, às vezes, são propostas as de fé por inspiração sobrenatural¹⁴. Isso não será tido como vão para razão? Não, afirma

¹¹ *Idem*, CG. I, c. 3, n.3.

¹² *Idem*, CG. I, c. 4.

¹³ *Idem*, CG. I, c. 4, n. 1.

¹⁴ *Idem*, CG. I, c. 5.

Tomás. Primeiro porque não são contrários à razão e segundo porque se essas verdades fossem abandonadas à investigação só da razão surgiriam três inconvenientes:

1) Poucos homens chegariam ao conhecimento de Deus e muitos estariam impedidos de descobrir a verdade, que é fruto de assídua investigação. E isso por tais causas:

- *Não habilidade no estudo:* Pela própria constituição natural defeituosa que os dispõe para o conhecimento; Estes por nenhum esforço poderiam alcançar o grau supremo do conhecimento humano, que consiste no conhecimento de Deus.
- *O trabalho:* Devido aos cuidados necessários para o sustento da família não poderiam dispendir o tempo para o lazer exigido pela investigação contemplativa para alcançar o máximo desta investigação.
- *A preguiça:* Para o conhecimento das verdades divinas investigáveis pela razão há necessidade de muitos conhecimentos prévios.

Cabe aqui dizer que a preguiça consiste num vício para a alma, como uma tristeza e fraqueza para alcançar-se a apreender as verdades difíceis de aprenderem ou de evitar as falsidades difíceis de serem evitadas. Seu remédio é a virtude da *fortaleza* que dispõe a alma ser forte e persistente na busca da verdade e forte e persistente para refutar a falsidade.

Enfim, conclui Tomás, não se pode chegar, senão com grande esforço especulativo, à investigação das verdades supramencionadas. E acrescenta: “No entanto, poucos desejam dar-se ao trabalho por amor à ciência, apesar de ter Deus inserido na mente humana o desejo natural de conhecer aquelas verdades¹⁵”.

2) O segundo inconveniente é que aqueles que chegam a descobrir as verdades divinas não conseguem senão após diuturna investigação, como concluído acima. Além do mais, as profundezas das mesmas, o conhecimento prévio que é exigido, a imaturidade no período da juventude são grandes obstáculos ao conhecimento da verdade.

Assim, se o caminho para o conhecimento de Deus só fosse possível através da razão, o gênero humano permaneceria nas maiores trevas de ignorância, pois poucos homens, e somente após longo tempo, chegariam a este conhecimento.

¹⁵ *Idem*, CG. I, c. 4, n. 3.

3) Por último, arremata Tomás:

o terceiro inconveniente consiste em que a falsidade fortemente se introduz na investigação da verdade feita pela razão, devido à debilidade do nosso intelecto para julgar, e à intromissão das ilusões da fantasia¹⁶.

E conclui dizendo que:

[...] foi conveniente que pela via da fé se apresentassem aos homens a firme certeza e a pura verdade das coisas divinas. Foi, pois, vantajoso que a clemência divina determinasse serem tidas como de fé também as verdades que a razão pode por si mesma investigar. Assim, todos podem com facilidade, sem dúvida e sem erro, ser participantes do conhecimento das verdades divinas¹⁷.

Proposição da verdade de fé à razão¹⁸

Conforme o Aquinate, para alguns pareceu que não se deviam propor aos homens as verdades de fé que a razão não é capaz de alcançar. Contudo, ele tenta provar que foi necessário ter-se proposto a estes homens também as verdades que excedem a capacidade da razão humana.

Entre outros, esta necessidade se deu para que tivessem um conhecimento mais veraz de Deus; para afastá-lo da presunção de achar que tudo pode abarcar pela sua capacidade racional; para que possam elevar-se às coisas imortais e divinas etc. E para tanto afirma que: “não obstante a razão humana não poder compreender plenamente as verdades que estão acima de si, [...] ela adquire grande perfeição se ao menos as admite pela fé¹⁹”.

Segundo Tomás, não crêem levemente aqueles que aceitam pela fé as verdades que estão fora da experiência humana. Visto que:

Os segredos da sabedoria divina, ela mesma – que conhece tudo perfeitamente – dignou-se revelar aos homens, mostrando-lhes a sua presença, a verdade da sua doutrina, inspirando-os, com testemunhos condizentes. Ademais, para confirmar as verdades que excedem o conhecimento natural, realizou ações visíveis que superam a capacidade de toda a natureza, como sejam a cura de doenças, ressurreição dos mortos e maravilhosas mudanças nos corpos celestes. Mais maravilhoso

¹⁶ *Idem*, CG. I, c. 4, n. 5.

¹⁷ *Idem*, CG. I, c. 4, n. 6.

¹⁸ *Idem*, CG. I, c.5.

¹⁹ *Idem*, CG. I, c. 5, n.6.

ainda é, inspirando as mentes humanas, ter feito que homens ignorantes e rudes, enriquecidos pelos dons do Espírito Santo, adquirissem instantaneamente tão elevadas sabedoria e eloquência²⁰.

Diz ainda, soma-se ao exposto o fato de uma enorme multidão de homens não só rudes, mas também sábios, acorreram à fé cristã. E isto eles não fizeram por recompensa de prêmios ou por promessa de prazer, ao contrário, em muitos casos foi por meio de perseguições de tiranos. Ainda “em nossos dias, Deus, por meios de seus santos, não cessa de operar milagres para confirmação da fé²¹”.

Conciliação entre as verdades da fé e as da razão²²

A verdade da fé está para além do que a capacidade da razão humana pode entender. No entanto, sustenta Tomás que “os princípios que a razão tem postos em si pela natureza não podem ser contrários àquela verdade²³”, porque só o falso é contrário ao verdadeiro, como se verifica na definição de ambos.

Visto que não se pode pensar como falso o conhecimento que pode ser concebido pela capacidade natural e muito menos o conteúdo da fé pelas evidências divinas, pode-se afirmar que é impossível que a verdade de fé seja contrária aos princípios conhecidos naturalmente pela razão.

Além disso, afirma Tomás que “na ciência do mestre está contido o que ele infunde na alma do discípulo, a não ser que o ensino seja fictício. Mas tal, não se pode atribuir a Deus²⁴”. Deus é o autor da natureza e infunde no homem a capacidade de conhecer os princípios das coisas naturalmente: esses princípios estão também contidos na sabedoria divina. Assim, também, “tudo que é contrário a eles contraria a sabedoria divina e não pode estar em Deus²⁵”.

Desde modo, “as verdades recebidas pela revelação divina não podem ser contrárias ao conhecimento natural²⁶”, visto que razões contrárias não podem ser infundidas em nós

²⁰ *Idem*, CG. c. 6, n.2.

²¹ *Idem*, CG. c. 6, n.2.

²² *Idem*, CG. c. 7.

²³ *Idem*, CG. c. 7, n.1.

²⁴ *Idem*, CG. c. 7, n. 3.

²⁵ *Idem*, CG. c. 7, n. 3.

²⁶ *Idem*, CG. c. 7, n. 3.

por Deus e, se assim o fizesse estaríamos impedidos de conhecer a verdade. Pois “opiniões contrárias sobre uma só coisa não podem subsistir no mesmo sujeito²⁷”.

Segundo o Aquinate as coisas sensíveis, nas quais tem a sua origem o conhecimento racional, trazem em si vestígios da semelhança divina. É deste modo como a razão procede com relação à verdade fé²⁸. Mas ainda assim é tão imperfeito que não é suficiente para nos esclarecer sobre a substância mesma de Deus. Sobre isso diz Tomás:

A razão humana, por conseguinte, para conhecer a verdade da fé, que só pode ser evidentiíssima para quem contempla a substância divina, ordena-se a esta de modo que dela possa receber semelhanças verdadeiras, as quais, contudo, não são suficientes para que a referida verdade seja compreendida de maneira quase demonstrativa ou enquanto conhecida em si mesma. Não obstante, é útil para a mente humana exercitar-se no conhecimento dessas razões, por mais fracas que sejam, desde que se afaste a presunção de compreendê-las ou demonstrá-las²⁹.

Conseguir ver algo das coisas do alto, mesmo por pequena e fraca consideração, já é grande coisa, afirma Tomás.

Considerações Finais

Ao tratar-se sobre duas verdades a natural e a sobrenatural que não se contradizem, não se pretendeu esgotar aqui o assunto. Buscou-se apenas apresentar uma questão, considerada por Tomás de Aquino nos primeiros capítulos do Livro I da *Suma Contra os Gentios*, mas também tratada por ele em outras obras como, por exemplo, na *Suma Teológica*, na qual nos eximimos de considerar nesta breve exposição.

Este tema teve importância para posteriores debates como o que ocorreu com a escola averroísta, na pessoa de Siger de Brabante³⁰, que afirmou que estas duas verdades eram excludentes. Ou mesmo na contemporaneidade onde alguns cientistas negam a

²⁷ *Idem*, CG. c. 7. n. 5.

²⁸ *Idem*, CG. c. 7. n. 3.

²⁹ *Idem*, CG. c. 8. n. 2.

³⁰ Sobre este debate ver, por exemplo, a excelente introdução de Mario Santiago de Carvalho em: SÃO TOMÁS DE AQUINO. **A unidade do intelecto contra os averroístas** (edição bilíngüe). Lisboa: Edições 70, p. 9-38.

possibilidade do conhecimento pela fé e afirmam uma emancipação da ciência em relação a esta³¹.

Em suma, a abordagem desse trabalho mostra não só a atualidade do pensamento medieval e tomista como também a contribuição de Tomás de Aquino para se alcançar a verdade utilizando o conhecimento filosófico sem desprezar o teológico. O diálogo com diversas culturas e de diversas épocas é o grande diferencial do pensamento e da filosofia do Aquinate.

³¹ *Deus, um delírio: o debate* promovido pela Fixed Point Foundation em 2007 no The Alys Stephens Center (Birmingham, Alabama, EUA). Debatedores Richard Dawkins e Jonh Lennox. Disponível em: <http://portal.rpc.com.br/gazetadopovo/blog/tubodeensaio/?id=918080>. Acesso em 27.10.09.

UMA VISÃO TOMISTA SOBRE O MODO DE ENTENDER DAS SUBSTÂNCIAS PURAMENTE ESPIRITUAIS E DA ALMA SEPARADA DO CORPO

Fernanda Cristina Lima de Oliveira (UFF)

Introdução

O presente trabalho visa ressaltar o modo de entender das substâncias puramente espirituais, assim como das substâncias separadas do corpo. Para isso, farei uma elucidação da definição de cada uma dessas substâncias, ressaltando suas principais semelhanças e diferenças, através de uma perspectiva de Santo Tomás de Aquino.

Também pretendo esclarecer neste artigo a importância das substâncias espirituais para o universo, com a finalidade de ressaltar a necessidade de tais substâncias para a ordem cosmológica.

Para um melhor entendimento do tema abordarei o conceito de intelecto e de intelectão, assim como destacarei as características fundamentais tanto das substâncias separadas do corpo como das substâncias puramente espirituais.

Ainda dentro de uma perspectiva tomista abordarei o modo pelo qual a substância intelectual pode unir-se ao corpo, fazendo alusão à demonstração de Tomás de Aquino sobre a característica incorpórea da alma. Como consequência de tal união sustentarei que a substância intelectual se une ao corpo como forma substancial.

O intelecto segundo Santo Tomás de Aquino

O intelecto é a faculdade pela qual um ser espiritual conhece o universal, ou seja, a essência das coisas, que é imaterial¹.

Intelecto não é o mesmo que inteligência, pois abrange, além da faculdade, uma certa qualidade. O intelecto é o imediato olhar da inteligência, que percebe e engloba por um único ato a totalidade de seu objeto.

Tomás de Aquino irá distinguir no intelecto o intelecto agente e o intelecto passivo. O intelecto agente abstrai o universal inteligível do singular sensível, retirando de suas qualidades sensíveis as imagens vindas dos sentidos; já o intelecto passivo é o ato do pensamento, ele produzirá o conceito mediante o qual o ato do pensamento se

¹ S. Th. , I. **Vocabulário da Suma Teológica**. Rio de Janeiro: Loyola, 2003.

consuma e se exprime, sua atividade está condicionada pela recepção da espécie abstraída pelo intelecto agente.

Sendo assim, podemos afirmar que o inteligível é aquilo que pode ser apreendido pelo intelecto. Para Tomás de Aquino o inteligível significará o ser enquanto tendo alcançado o grau de universalidade e de imaterialidade desejado para ser apreendido pela inteligência.

As substâncias espirituais, o intelecto divino e a perfeição do universo

Para dar continuidade a tal assunto é preciso ressaltar que as substâncias espirituais são substâncias intelectuais, pois o específico do espírito enquanto distinto da matéria – além da simplicidade da substância – é a sua operação, que não é somente conhecer, mas, dentre outras, pensar o ser em sua universalidade.

Devemos ter em mente que para Tomás de Aquino Deus é ato puro, ou seja, subsistente por si mesmo, nada o limita, ele possui em si a totalidade do Ser e da Realidade, nele Ser e Pensamento se identificam absolutamente. Por isso, é possível afirmar que o intelecto divino é o princípio de produção de todas as criaturas. Deste modo podemos sustentar que, para a perfeição do universo, foi conveniente haver criaturas espirituais², pois o efeito é perfeito ao máximo quando volta ao seu princípio e todos os efeitos são ao máximo perfeitos quanto mais se assemelham à causa agente.

Ainda dentro desta lógica da perfeição do universo podemos ressaltar que a natureza e o ser de algo são considerados como a primeira perfeição e a operação é a segunda perfeição. A segunda perfeição, ou seja, a operação, acrescenta algo na primeira perfeição – natureza e ser. Sendo assim, para a perfeição do universo foi necessário que houvesse criaturas que se voltassem a Deus de modo semelhante à natureza e à operação; entretanto, tal operação só é possível através do ato do intelecto e da vontade; sendo as criaturas espirituais puramente intelectuais, foi necessária a existência destas para a perfeição do universo.

Por último devemos lembrar que o agente produz o que é mais semelhante a si na forma que opera. Deus opera pelo intelecto, logo Deus produz a criatura de forma inteligível.

Algumas considerações sobre as substâncias intelectuais

² TOMÁS DE AQUINO, *S. CG. I, c.46.*

É preciso saber que entre as substâncias intelectuais existem as substâncias separadas, os anjos, e a alma humana, que pode subsistir separada do corpo. Segundo Tomás de Aquino, se faltassem os anjos no universo, a distância entre o ser de Deus e das criaturas corpóreas seria muito maior, além do grande contraste entre semelhanças e dissemelhanças do ser das criaturas meramente corporais e o ser de Deus³. Tomás de Aquino afirma que o ser dos anjos, assim como o das demais criaturas difere do ser de Deus, o ser dos anjos e das demais criaturas é por participação e o ser de Deus é por essência.

Como foi visto acima, Deus é ato puro e seu intelecto é princípio da criação de todas as criaturas; sendo assim, podemos afirmar que a natureza das essências criadas são determinadas ou qualificadas através da composição de ato e potência, segundo sua maior ou menor atualidade. Algumas formas possuem menos potência porque não são recebidas na matéria; outras são recebidas na matéria e por isso possuem mais potência do que ato, as formas de natureza corpórea só subsistem em seus respectivos supostos materiais, já as de natureza espiritual, ainda que necessitem unir-se a um corpo, podem subsistir, ainda que de um modo imperfeito, quando separadas de seu suposto material, este é o caso da alma humana. As formas separadas da matéria foram criadas simultaneamente às corporais, embora por natureza, sejam anteriores às criaturas corpóreas.

O que constitui a natureza das substâncias separadas é a sua forma, pois para Tomás de Aquino pode subsistir independente de unir-se à matéria⁴; entretanto também há nas substâncias separadas, em suas formas, a composição de ato e potência.

Tendo em vista o que foi dito, podemos dizer que se é admissível que Deus criou o intelecto humano, que permanece depois de separar-se da matéria, também é admissível que Deus quis criar uma substância que subsista sem nunca ter se unido à matéria.

É preciso ressaltar que a substância separada e a alma não são da mesma espécie. É maior a diferença que existe entre a alma humana e a substância separada do que a distância existente entre duas substâncias separadas⁵. É preciso levar em consideração que cada coisa possui seu ser segundo a essência da espécie, o ser da alma humana e das substâncias separadas não possuem a mesma essência, já que o ser da substância

³ FAITANIN, Paulo. **A Metafísica Tomista e o problema dos anjos**. Aquinate.

⁴ TOMÁS DE AQUINO. **De ente et essentia**, c. 4.

⁵ Todas as substâncias separadas diferenciam-se entre si especificamente. (S.CG. p. 363).

separada não pode unir-se a um corpo, como pode o ser das almas humanas, que se unem ao corpo como forma da matéria, por esse motivo a alma humana diferencia-se especificamente das substâncias separadas. Além disso, as substâncias separadas possuem a espécie em si mesmas, já a alma é parte da espécie humana.

Uma breve exposição sobre o modo pelo qual a substância intelectual se pode unir ao corpo

Sendo a substância intelectual imaterial resta saber como é possível sua união com um corpo material.

É impossível que tal união se dê por mistura, pois as coisas que se misturam se alteram mutuamente e isso só ocorre nas coisas que possuem a mesma matéria e, vimos que as substâncias intelectuais não se identificam com as corpóreas na matéria.

Também é impossível a união da substância intelectual com o corpo por meio de contato propriamente dito, pois o tato só pertence aos corpos, só são tangentes as coisas cujas extremidades estão juntas.

Do que foi dito conclui-se então que da substância intelectual e do corpo é impossível haver um todo único, nem por composição, nem por coligação e muito menos por continuação.

Entretanto, há um certo modo de contato pelo qual a substância intelectual pode unir-se ao corpo. Os corpos naturais alteram-se ao se tocar e, assim, unem-se entre si não só quanto aos extremos da quantidade, mas também quanto à semelhança da qualidade da forma, enquanto o alterante imprime sua forma no alterado⁶. Sendo assim, se considerarmos a ação e a passividade, descobre-se que alguns só tocam e outros só são tocados; e disso conclui-se que há agentes que tocam enquanto operam. E é deste modo que é possível uma união por contato das substâncias intelectuais com os corpos, as substâncias intelectuais operam nos corpos e os movem por serem espirituais e estarem mais em ato.

É preciso ter em mente o tipo de contato que há entre as substâncias intelectuais e os corpos materiais, não é um contato constitutivo, mas sim virtual. O toque virtual estende-se ao todo que toca, já o toque constitutivo é somente segundo os extremos; e também, o toque virtual pertencente a substância intelectual, se dá no interior e faz com que a substância tangente penetre no sujeito tocado e o atravessa sem nenhum

⁶ TOMÁS DE AQUINO. *S. CG. I. c. 56, a. 5.*

impedimento, já o toque da quantidade pertencente aos extremos é necessário que seja extrínseco ao sujeito e nele não penetra, é impedido.

O modo de entender da alma humana separada do corpo

A operação própria da alma, ou seja, sua finalidade, é entender, logo, se há na alma uma operação própria é possível que esta subsista sem o corpo. Sendo assim, a alma separada do corpo é capaz de entender, pois esta é sua finalidade. Entretanto, o modo de entender da alma separada do corpo irá ser diferente do seu modo de entender enquanto unida ao corpo.

Também podemos afirmar que, para Tomás de Aquino, algo é passivo devido à união com a matéria, e por separação, se torna somente ativo; sendo assim, ao se separar do corpo a alma se torna totalmente ativa. Porém, enquanto unida ao corpo, para entender, a alma necessita de sua passividade, já a alma separada do corpo não precisará dos objetos exteriores (passivos) para entender. Onde se conclui que o conhecimento é proporcional à independência da matéria; a matéria tende a isolar as formas, já o conhecimento aproxima umas e outras. A forma mais alta pela qual um ser pode possuir a realidade é o conhecimento. Do que foi dito podemos concluir que a superioridade de uma forma corresponde a sua capacidade de superar as limitações imposta pela matéria; no auge dessa escala estão as formas puras, ou seja, as substâncias separadas, pois estas são imunes à matéria, são capazes de encarregar-se da totalidade da realidade de modo mais universal, ou seja, enquanto é⁷.

Tomás de Aquino sustenta que o conhecimento das substâncias separadas não provém dos sentidos⁸. Para sustentar tal afirmação podemos dizer que as coisas sensíveis são por natureza destinadas a serem percebidas pelos sentidos e toda substância dotada de conhecimento que procede das coisas sensíveis possui conhecimento sensitivo, conseqüentemente tem união com o corpo, pois tal conhecimento só se processa com um órgão corpóreo. As substâncias intelectuais são destinadas a serem percebidas pelo intelecto e as substâncias separadas não possuem órgão corpóreo, por isso estão impossibilitadas de receberem conhecimento dos sentidos. Também precisamos levar em consideração que o modo de operação próprio de uma coisa proporcionalmente corresponde ao modo da sua substância e natureza; sendo a substância separada do intelecto que subsiste por si mesmo, não em corpo, sua

⁷ *Idem*, *S. Th.* I, q. 14, a. 1, co.

⁸ *Idem*, *S. CG.* I. c. 65.

operação intelectual irá ocorrer em relação aos inteligíveis não ligados ao corpo (matéria).

Dentro da consideração tomista de corpo e alma é preciso ressaltar que Tomás de Aquino será contra a posição que afirma que a alma se une a um corpo para usá-lo como instrumento⁹. Para ele a união entre ambos é substancial, porém, isso exige sustentar que o corpo acrescenta algo à alma, a aperfeiçoe; não se pode admitir que a alma tenha por missão enobrecer o corpo, pois sustentar tal coisa seria ordenar o superior ao inferior e isto é absolutamente antinatural¹⁰. Tomás de Aquino reconhece ao corpo um papel na atividade própria da alma, ou seja, no conhecimento intelectual.

Como já foi dito acima, a superioridade das formas se traduz em uma maior capacidade de conhecer a realidade, porém tal conhecimento é maior e mais perfeito quanto mais se aproxima da semelhança do ser espiritual por antonomásia, que é Deus, o Qual, com um só ato, ou seja, conhecendo-Se a Si mesmo, é capaz de conhecer todo o real e possível; analogamente, como vimos, os seres superiores conhecem por meio de menos espécies a totalidade da realidade devido ao seu maior poder intelectual. Entretanto, na medida em que nos afastamos da perfeição divina, as espécies se multiplicam, e isso ocorre até o ponto em que exista uma forma intelectual de poder cognoscitivo tão débil que, se só dispusesse de espécies, teria um conhecimento confuso dos singulares, tal forma é a alma humana.

Ainda abordando o conhecimento da alma humana separada do corpo é preciso levar em consideração que o Aquinate explicará a corruptibilidade do corpo como uma exigência de sua função cognoscitiva, pois o conhecimento sensível requer uma constituição adequada entre os elementos que lhe permita ser receptivo do influxo dos seres materiais. Na verdade, Tomás de Aquino afirma que, se fosse possível que existisse um corpo por si incorruptível, mas que permitisse a sensibilidade, esse seria o apropriado para o espírito humano, entretanto a constituição que a sensibilidade exige dos elementos pode se dissolver. Porém, tal possibilidade de corrupção é compensada com a aptidão para atuar no mundo que, por sua vez, é corruptível, mas exatamente por isso pode ser transformado.

Para Tomás de Aquino, a alma humana após a morte entende de três modos: o primeiro é através das espécies que receberam das coisas enquanto se encontravam no corpo; o segundo é através das espécies infundidas por Deus em sua mesma separação

⁹ *Idem*, *S. C G. II*, cc. 56, 57, 59, 68.

¹⁰ *Idem*, *S. Th. I*, q. 76, a. 1.

do corpo; e o terceiro é vendo as substâncias separadas e intuindo nelas as espécies das coisas.

A alma humana como qualquer espírito criado, não pode conhecer tudo se conhecendo a si mesma, o único conhecimento que se encontra a seu alcance de modo imediato e o conhecimento de si mesma e, conseqüentemente, um conhecimento especular de Deus como seu autor, que se funda na imagem dela impressa.

Após separar-se do corpo a alma só pode continuar atuando segundo suas operações espirituais. Para Tomás de Aquino, sendo os espíritos intelectuais, Deus os põe em contato espiritual com a realidade criada, mas esse contato precisa acrescentar algo a sua natureza espiritual. Este contato, que é ampliação da potência cognoscitiva, denomina-se espécies inteligíveis, e as caracteriza como formas impressas por Deus no entendimento da criatura. Na criatura intelectual a realidade se encontra nas espécies.

Considerando o que foi dito conclui-se que a orientação da alma humana separada do corpo muda de orientação, pois quando unida ao corpo ela se voltava para o sensível com a finalidade de conhecer, separada do corpo, a alma humana se volta para as substâncias separadas, pois irá conhecer graças a seu influxo.

O modo de entender das substâncias separadas

Para Tomás de Aquino, a perda do corpo que a alma anima, é considerado um passo transitório para o modo de existir das substâncias separadas e, devido a tal consideração, não entenderemos o modo de conhecer do homem após a morte se não abordarmos o modo pelo qual as substâncias separadas conhecem. Sendo assim, quanto às substâncias separadas, só pode ser imaterial uma forma que é de si cognoscente ou na medida em que se encontra em um cognoscente. Tomás de Aquino afirmará que será necessário que tais formas tenham algum tipo de atividade natural, visto que não existe nenhum ser em ato sem que dele derive ininterruptamente uma atividade, tal atividade é o conhecimento intelectual que exercem por si na medida em que existem. Levando em conta que o conhecimento é a posse imaterial de uma forma e que as formas materiais não possuem a si mesmas, pois se encontram sobre a matéria que as informam; as formas puras não possuem obstáculos ou intervalos para vencerem e assim estarem imaterialmente em si mesmas, e, devido a isso, não possuem a necessidade de nenhuma operação reflexiva para conhecer o que se acrescenta ao que são.

Tomás de Aquino afirma, como foi exposto acima, que qualquer forma subsistente terá a si mesma como primeiro conhecido e, sendo assim, este será o objeto de sua primeira operação cognoscitiva. Entretanto esse conhecimento é apenas um conhecimento essencial de si mesmo.

É preciso lembrar também que a distância local não impedirá as substâncias intelectuais de conhecerem, pois a distância local refere-se essencialmente aos sentidos e como vimos, o conhecimento das substâncias separadas não dependem destes. Os inteligíveis em ato, enquanto movem o intelecto, não estão em lugar, pois se encontram separados da matéria. Podemos concluir que o tempo também não irá influir no conhecimento de tais substâncias, porque o tempo segue o movimento local. Sendo assim, o conhecimento das substâncias separadas encontra-se acima do tempo e do espaço.

Do que foi dito podemos depreender que o intelecto das substâncias que não são separadas está sempre em ato de intelecção, pois o que ora está em ato, ora em potência, é medido pelo tempo e, como vimos, o intelecto da substância separada transcende o tempo.

A principal diferença entre o modo de entender das substâncias puramente intelectuais e da alma separada do corpo consiste no fato da alma separada do corpo ter tido algumas de suas intelecções provenientes dos fantasmas, ao passo que as substâncias puramente espirituais não, pois não possuem e nem nunca possuíram órgãos corpóreos nos quais devem estar os fantasmas.

Conclusão

Através deste trabalho sob uma perspectiva tomista foi possível perceber que tanto as substâncias puramente espirituais, assim como a alma humana separada do corpo, são substâncias intelectuais.

Foi possível notar também que os conceitos de ato e potência estão ligados às substâncias intelectuais e, por meio destes conceitos, ocorre a diferenciação da alma humana separada e das substâncias puramente espirituais, já que a alma humana possui mais potência do que as substâncias puramente espirituais. Notamos também que Tomás de Aquino considera Deus como ato puro, substância puramente intelectual e causa primeira de todas as coisas.

Ao estudar a forma de união das substâncias intelectuais com o corpo percebemos que esse tipo de contato é virtual e não constitutivo. Dentro deste assunto

percebemos que a alma humana conhece de três modos enquanto as substâncias puramente espirituais entendem somente através de conhecimentos infusos.

Bibliografia

MURILLO I., José. **El valor revelador de la muerte.** Cuadernos de Anuario Filosófico. Universidade de Navarra. 1999.

TOMÁS DE AQUINO. **Suma Contra os Gentios.** EST SULINA UCS. 1990. V. I.

TOMÁS DE AQUINO. **De Substantiis Separatis.** Rio de Janeiro: Sétimo Selo. 2006.

TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica.** São Paulo: Loyola, 2003. V.I.

FAITANIN, Paulo. **O ser é acessível a razão? Proposta gnosiológica de Tomás de Aquino.** *Aquinate*, n.6, p. 112-125, 2008.

_____. **Deus acessível a razão? Uma proposta tomista II.** *Aquinate*, n.9, p. 20-39, 2009.

A CÓPULA DO FEMININO E O DIABÓLICO NA LITERATURA:
GERMENS DO ESTEREÓTIPO DA *BRUXA* EM A *DEMANDA DO SANTO GRAAL*

Francisco de Souza Gonçalves (UERJ)

A Demanda do Santo Graal¹: do Berço Mítico-Artúrico à Busca do Santo Cálix – ilações sócio-históricas e literárias

A Demanda do Santo Graal ou *Manuscrito 2594 da Biblioteca de Viena* deriva de obras datadas “no mais tardar no último quartel do XIII” (LAPA, 1956), do denominado ciclo *Pseudo Map* ou *Trilogia Prose Lancelot*, mais precisamente *La Queste Del Saint Graal* (1220-1221). Sua tradução para o galego-português deu-se na Portugal do século XV, mais precisamente entre 1400-1438.²

Penetrando num campo mais extradiegético, é possível analisar o terreno em que a *DSG* foi composta. Há de se levar em conta fatores como a contribuição da clericalização aguda, vigente no século XIII. Esta seria produto de um contexto de pós-reforma gregoriana, quando a institucionalização da Igreja lança raízes e quando a chamada “Sociedade Repressora”, conforme afirma o medievalista Robert Moore³, estabelece-se ideológica e sócio-culturalmente, dando à Inquisição munição para seus primeiros passos em direção ao genocídio que estava por vir, fomentando, também as Cruzadas, que se tornam realidade de embate político e cultural desde 1095 (Concílio de Clermont), cujo fruto direto, a cavalaria (classe dos *miles*⁴, camada dos *bellatores*⁵, que ganhou significativa importância), precisava ser moralizada, através de um apregoamento da obediência à Igreja⁶ e um enquadramento social emergencial; obediência, esta, aliás, já gestada séculos antes com a convocação à “Paz de Deus⁷” (ou “Trégua de Deus”). Como uma narrativa não se desenharia sob o significativo traço desses moldes? Como não sofreria profundo processo de clericalização⁸?

¹ Algumas vezes se denominará a obra *A Demanda do Santo Graal* pela abreviação *DSG*.

² MONGELLI, Lênia Márcia. A Novela de Cavalaria: A Demanda do Santo Graal. In: MOISÉS, Massaud (dir.). **A Literatura Portuguesa em Perspectiva**. São Paulo: Atlas, 1992.

³ Postula que a repressão ocorrida no Medievo Central teria sido produto de uma sociedade (coletividade) que facultou tais práticas, sem que tenham sido, necessariamente, atos de um grupo pequeno de indivíduos ou provenientes de estamento específico. MOORE, Robert. **La formación de una Sociedad Represora: Poder y disidencia en la Europa occidental**. Barcelona: Crítica, 1989.

⁴ DUBY, Georges. **A Sociedade Cavaleiresca**. São Paulo: Martins Fontes, 1989. p.28.

⁵ *Idem*. **Guerreiros e Camponeses**. Lisboa: Estampa, 1993. p.181.

⁶ MOISÉS, Massaud. **A Literatura Portuguesa**. São Paulo: Cultrix, 1973.

⁷ DUBY, Georges.. *Op. Cit.*, 1993, p.180.

⁸ FRANCO JR., Hilário. **Idade Média no Ocidente**. São Paulo: Brasiliense, 2006.

Quanto ao misoginismo dentro dos umbrais eclesiásticos, vemos que há muito já vinha sendo gestado no seio da Cristandade, indo ao encontro dos anseios do “dominador”, do “repressor” – membro do clero ou não, quem legitima determinada ideologia é toda uma sociedade, não só um órgão dela – numa incansável tentativa de erradicar de vez o substrato pagão e estabelecer-se como única autoridade religiosa na Idade Média, posto que, numa lógica de pensamento, era a própria Igreja quem seria mais beneficiada: “segundo Bakhtin, esta visão de mundo, elaborada no correr dos séculos pela cultura popular, se contrapõe, sobretudo na Idade Média, ao dogmatismo e severidade da cultura das classes dominantes”.⁹ É imperativo salientar que no âmbito cultural, as áreas culturais¹⁰ acabam por entrecruzar-se. Franco Jr. (2006) denomina tal fenômeno de “reequilíbrio da Idade Média Central”: “com as acentuadas transformações sociais, políticas, e econômicas ocorridas a partir do século XI, foi quebrada a clara predominância desfrutada pela cultura clerical na fase anterior. A cultura vulgar ressurgia com força”. Deste encontro, a cultura intermediária sofre a influência de ambas as áreas culturais: o “Renascimento do século XII (...) significou a recuperação e revalorização da cultura Greco-Latina [cultura erudita], mas também, ao mesmo tempo a reemergência de uma cultura folclórica”, ou seja, “não é globalmente expressão da cultura erudita, e sim da cultura intermediária”. É assim que neste tipo de literatura, provindas da classe intermediária, podemos notar elementos da ideologia clerical e de “reação” folclórica, concomitantemente. A “Reação Folclórica” do século XI será duramente sufocada pela intervenção do duplo Igreja-Classes Dominantes. A bula papal *Supper Illus Specula* é promulgada no século XIV, por João XXII, postulando verdadeiro entrave e condenação a qualquer prática religiosa ligada à magia ritual, ou costumes pagãos, o que acontecia, principalmente, na cultura subalterna¹¹; práticas, estas, que sempre existiram no folclore – ritos de fertilidade, culto de Jano, oferendas nas fontes –, tudo foi estigmatizado como “pactos com demônio”; e, em 1398, a Universidade de Paris corroborou todas estas premissas e aderiu à posição papal¹². É importante destacar a assertiva de Rose Marie Muraro (2000), quando falamos de toda uma classe dominante coadunada no processo repressivo inquisitorial, sem eximir a principal gestora do acontecimento, a Igreja, de qualquer “culpa”: “os quatro séculos de perseguição às bruxas e aos heréticos nada tinham de histeria coletiva, mas, ao contrário

⁹ GINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela inquisição**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

¹⁰ FRANCO JR., Hilário. *Op. Cit.*

¹¹ Daí o principal alvo dos Tribunais serem, além das mulheres, pessoas pertencentes à cultura subalterna.

¹² MALEVAL, Maria do Amparo T. Representações diabolizadas da Mulher em Textos Medievais. In: DAVID, Sérgio Nazar (org.). **As mulheres são o diabo**. Rio de Janeiro: Eduerj, 2004.

foi uma perseguição muito bem calculada e planejada pelas classes dominantes, para chegar à maior centralização do poder”. O campo estava semeado e germinando para o que haveria de vir:

Por exemplo, com base em arquivos judiciais foram documentados 288 casos de bruxaria no Norte da França entre meados do século XIV e finais do XVII, numa proporção de 82 mulheres para 100 casos. No século XV, a perseguição das bruxas chegaria ao seu apogeu, ocorrendo o auge das fogueiras entre 1455-60 e 1480-85 [já Idade Moderna].¹³

Assim nasce Galaaz o cavaleiro perfeito e o Graal como fim último de uma cavalaria que deveria ser ascética e guerrear somente pelos ideais do Cristo, a Távola Redonda torna-se, assim, uma Ordem de Cruzados. Tenta-se apagar os vestígios pagãos da lenda e mascará-los com exemplos cristãos, numa dinâmica retórica de persuasão subreptícia, a cristianização se intensifica. O embate entre substrato céltico e remodelagem vem à tona, e perdura sem que um ou outro lado desapareça por completo: não ocorre um resgate total daquelas narrativas oralizadas do celtismo nem uma elisão total destes elementos que eram demonizados pela Igreja medieval, as novelas de cavalaria e o mito artúrico permanecem bifrontes. Assim, tem-se que o berço do mito é a Bretanha, mas o da Literatura (escrita ou oral) é a França pós ano mil.

Poder-se-ia afirmar que, mesmo com preponderantes heranças pagãs a, já cristianizada, lenda arturiana sofre tal processo e muitas obras ganham um cunho altamente moralístico e didatizante, com o modelo de cavaleiro herói-santo e não mais o de destemido homem apaixonado (os esquemas de amor eram freqüentes na maioria das fases anteriores), o que se reflete diretamente no papel desempenhado pela mulher na tecitura narrativa. Todavia, apesar da clericalização ter sido “de peso”, encaramos todo esse processo como apenas mais uma “camada-sedimento”, mais um verniz, sobre o enredo arturiano “baseado em lendas e contos folclóricos célticos”¹⁴. Tal redistribuição narrativa, que, já era costumeira no que tangia à lenda artúrica (oral¹⁵ ou literalizada), ocorre. Reitera-se que, como consequência direta, o caráter diegético modifica-se, distando, significativamente, daquele buscado em outras “fases”¹⁶. Aqui, teria ocorrido o “polifrontismo” expresso, pois, apesar de tudo, “ecos” sem

¹³ MALEVAL, Maria do Amparo T.. *Op. Cit.*

¹⁴ FRANCO JR., Hilário. *Op. Cit.*

¹⁵ Deixamos claro que ao se falar em “literatura”, no que tange ao universo arturiano, levamos em conta o importante processo de literatura oral que permeou a Idade Medieval, todavia, o *corpus* de nossa pesquisa são as manifestações fixadas em narrativa. Cf.: ZUMTHOR, Paul. Prefácio a Abelardo e Heloísa. In: **Correspondência de Abelardo e Heloísa**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

¹⁶ Em estudo bem interessante, Antonio Furtado agrupa em diversas “fases” o *corpus* literário arturiano. Cf. FURTADO, Antonio. Introdução: A Matéria da Bretanha e a Távola Redonda In: **Aventuras da Távola Redonda: Estórias Medievais do Rei Artur e seus Cavaleiros**. Petrópolis: Vozes, 2003.

número, principalmente célticos, ainda reverberariam com força, mesmo que sob disfarce cristão, pois tais “ecos” altissonantes é que fariam a Matéria Bretã objeto de tamanha paixão por parte de seus leitores: a criação das personagens “a todo o momento cruza-se com a magia céltica, como se verifica em outros romances arturianos (...) a herança mágica entrecruza-se com o universo cristão”¹⁷. As proporções da clericalização são contundentes e irrefutáveis, principalmente no que tange ao feminino. Poder-se-ia dizer que, nas personagens femininas, um *polifrontismo* teria se acentuado, dada a articulação de gêneros vigente no medievo: personagens como Maria, Eva, Maria Madalena, deidades pagãs campestres, mulheres do Antigo Testamento, ícones de santidade do Cristianismo (masculinizadas e operadoras de “maravilhas”) e, até mesmo, Lilith (provinda do mais antigo lendário oriental) habitavam o imaginário (e a literatura) medieval, especialmente o da cultura intermediária, mais próxima da “vulgar”, em que se alocava a Matéria da Bretanha¹⁸. A mulher aparece, simultaneamente, como *ianua diaboli* (Eva), *ianua coeli* (Maria); pecadora convertida, próxima dos homens, um meio-termo, entre dois extremos (Madalena); ou, ainda, carnalmente divinizada em sua feminilidade na retórica do *Fine Amours* – numa clara polidimensão da Mulher. Em *A Demanda do Santo Graal*, apesar da misoginia prevalente, temos, ao mesmo tempo: monjas, principalmente a justíssima abadessa, que criam o irrepreensível Galaaz (representações assexuadas, virginais e marianas); as donzelas que choram seus amados perdidos, que vão à Demanda, mulheres de carne e osso, humanizadas; e, por fim, o protótipo da bruxa moderna, a filha cruel e caprichosa de Hipômenes. Este polidimensionamento do feminino de algumas personagens femininas d’*A Demanda do Santo Graal* seria um produto de embate entre substratos, contexto sócio-cultural e remodelagem cristã e o episódio em questão é um demonstrativo de tal fator sócio-cultural. Baseados em Duby, vale ressaltar que a idéia misógina do clero também não era tão homogênea quanto pode parecer, o autor afirma, peremptoriamente, em *Eva e os Padres* (2001):

Falei por várias vezes da Igreja como se a instituição eclesiástica formasse um corpo homogêneo.(...) Essa maneira de escrever pode ter feito esquecer que nem todos os bispos, abades, mestres partilhavam a mesma visão de mundo e, especialmente, dos pecado. Todos haviam escutado as mesmas lições, eram todos confrontados com os mesmos problemas, estavam preocupados em ordenar a sexualidade social. No entanto, os defensores da virgindade, os obcecados pela mácula sexual, seguiam ao lado de outros

¹⁷ MICHELLI, Regina. O perfil masculino em Demanda: o poder do Rei, o dever do cavaleiro, o saber do eremita. In: MALEVAL, Maria do Amparo T. (org.). **Atas do III Encontro Internacional de Estudos Medievais**. Rio de Janeiro: Ágora da Ilha, 2001.

¹⁸ Franco Hilário Jr. versa sobre as áreas culturais na Idade Média: erudita, vulgar e intermediária. Cf.: FRANCO JR., Hilário. *Op. Cit.*

menos exaltados convencidos de que a natureza não é tão má e de que é bom dar lugar sensatamente ao sexo.

Mesmo levando em conta que a DSG é matéria ficcional procedente de diversas fontes – literárias ou não – com contribuições oferecidas pela realidade histórica (já exposta), numa interrelação texto/contexto, que define qualquer obra literária¹⁹. No episódio que será abordado, prevalece o clericalismo misógino da sociedade repressora, de base, profundamente, teocêntrico-fundamentalista, que pinta o feminino como intrinsecamente aparentado do demoníaco.

Aqui, chamaremos a personagem principal do episódio em análise de Inominada (DSG, 2008, p.587). Para os clérigos mais rígidos do medievo, ou para o que se tornará um senso comum na caça às bruxas, alguns defeitos inerentes ao sexo feminino, com uma natureza tão ligada à carne, que se opõe diametralmente à natureza masculina, ligada à razão, à inteligência. Todos os defeitos femininos estão ligados à suposta predisposição que existe na mulher: suplantação da carne sobre o espírito, do desejo sobre a inteligência, da sensualidade sobre a razão. Além disso, “a contraposição entre alma e corpo não só será reconfirmada na era cristã, mas será ampliada a brecha, com o predomínio do macho e a crença na inferioridade da mulher”²⁰.

A curiosidade, a volubilidade e a beleza utilizadas para o mal²¹ serão as linhas mestras de condenação do feminino, estes trazem outros, que ainda podem ser levantados:

a) Curiosidade e Volubilidade: a mulher portaria uma “contínua inquietude, curiosidade nunca satisfeita, uma instabilidade de humores e de afetos, que a leva a sempre procurar alguma coisa de novo”, esse defeito é a raiz dos males que traria o *Conhecimento*. Por ser curiosa, a Inominada (assim como chamaremos a Filha de Hipomenes daqui em diante), seria instável e quando adquire o conhecimento “das sete artes” (o que logo nos remete ao paganismo), utiliza-o mal, pois, “metaforicamente, corpo e espírito se corresponderiam: ‘a alma segue a constituição do corpo, as mulheres têm um corpo mole e instável, as mulheres são instáveis e volúveis na vontade e no desejo’

A dinâmica é a de Gênesis II: Eva curiosa, busca o conhecimento, tem em si o fogo da inquietude, o que a torna mais susceptível às inspirações do Maligno, mais aberta a ele por sua natureza “volúvel na vontade e desejo”. Ao obter o Conhecimento, mediante o fruto

¹⁹ MONGELLI, Lênia Márcia. *Op. Cit.*

²⁰ SICUTERI, Roberto. *Lilith: a Lua Negra*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985.

²¹ SANTOS, Luiz Felipe. *A Mulher como representação do Bem e do Mal n’ A Demanda do Santo Graal e n’A Divina Comédia*. Dissertação (Mestrado em Literatura Portuguesa) – Faculdade de Letras, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2007.

proibido, através das sugestões demoníacas, traz a danação de todo o gênero humano. Daí, a afirmação de Rose Marie Muraro (2000): “o texto fundante da cultura patriarcal para a sociedade ocidental é o segundo capítulo do Gênesis, porque nele a culpa básica do oprimido é exportada do homem para a mulher”. Por isso, a Inominada aceita os convites do Demônio e torna-se uma com ele, numa clara metáfora antonímica da Eucaristia Cristã.

b) A Beleza: Já em Ovídio, Cícero, Juvenal, Petrônio e em outros autores clássicos, por muitas vezes, a beleza feminina é desconjurada e sofre imprecções. Essa beleza causaria a perdição dos homens: “apesar de, na Baixa Idade Média, a beleza ser algo bem visto pelo povo em geral, a Igreja fomentou a desconfiança na beleza feminina pelo poder que ela exercia sobre o homem”. É o estigma da devoradora de homens, os conhecidos “mitos da vagina dentada” tomam proporções escabrosas no inconsciente clerical medieval. A bela mulher conquistaria os homens pelos olhos deste, a beleza feminina já carregaria um feitiço congênito, a herdade das “filhas de Eva”. Tal predicado implicaria outros, como a inclinação à mentira, veleidades, dissimulação, leviandade e promiscuidade: “não apenas o incêndio se propagava, mas, o que era mais grave, a razão oscilava com a serenidade metafísica”²², o cavaleiro-santo, o prelado (“eunuco pelo reino”), os senhores feudais e a realeza claudicavam diante da beleza feminina, pois: “nenhuma mulher é bela impunemente nem sedutora inocentemente”²³.

O caso se complicava quando a própria mulher, imbuída de Conhecimento, tinha ciência de sua própria beleza, é aí que a equação toma proporções perigosas na ideologia clerical: “A mais perigosa das situações (...) era (...) aquela em que a mulher sabia [que] era bela. Se se perdia na contemplação narcisística, ainda vá: apenas a sua alma estava em perigo. Mas se ela usava isso para seduzir, era o Mal encarnado”²⁴. “A inocuidade da beleza só a virgem a possui”²⁵, nem sempre a Beleza era algo negativo, mas somente para aquelas que conseguiam ser mais fortes que sua carne, deixar o espírito vencer, isto é, masculinizarem-se, ou para a Santíssima Virgem, um ser supra-humano para os padrões da prelazia. Essa naturalidade da beleza divina e sobrenatural não era para as mulheres terrenas: as santas lutavam muito para tentar suplantar-se e alcançarem tais ideais.

Inominada possuía Conhecimento e Beleza, e, ainda, conhecimento da própria beleza, usando todos os atributos para seduzir seu irmão, ideologicamente, era o “mal encarnado”, era

²² *Idem.*

²³ *Idem.*

²⁴ *Idem.*

²⁵ *Idem.*

quem poderia desestruturar “as três ordens”²⁶, a tão estimada *Ordo Rerum*, de Agostinho. Esta sim era o modelo que, segundo se verá, construiu-se no medievo, retratada na DSG, e será obra acabada no *Malleus Malleficarum*.

É significativo que Inominada dê luz à besta: uma bruxa traz o demônio ao mundo, pois copula, partilha idéias com o diabo. Como no salmo: “o ímpio deu luz à iniquidade”. Assim todas as bruxas deveriam ser destruídas, por representarem não só a presença do demônio no mundo, mas as principais multiplicadoras dele, a mãe das “Bestas Ladrador”.

Continuemos a análise, mas antes, falemos um pouco do *Malleus Malleficarum*.

O *Malleus Malleficarum* (MM)

Este é o segundo elemento de análise da presente pesquisa, para que finalmente possamos conjugar tais idéias e resgatar o rosto de Inominada como uma imagem precursora da Bruxa, dentre tantas projetadas pela literatura medieval clericalizada.

O MM é um dos sumos representantes da cultura erudita, já de fins do que, didaticamente, é delimitado como Idade Média. É escrito em 1484 por James Sprenger e Heinrich Kramer, baseados no *Fornicarius* de John Nider, de 1435. Esta obra é emblemática, pois seus autores foram considerados autoridades pelo papa Inocêncio VIII, estava implantada, oficialmente, a caça às bruxas. Estava escrita a obra que por trezentos anos será citado nos autos de todos os julgamentos do Santo Ofício.

O MM é de conteúdo misógino, baseando-se principalmente no Gênesis II e na figura de Eva para justificar o seu ódio contra a mulher. Novamente, as fraquezas do sexo feminino, quase lugar comum entre a prelazia medieval, virão à baila: luxúria, infidelidade, ambição, fraqueza carnal, lascívia, credulidade, indiscrição, impressionabilidade; “são essas as características que levariam as mulheres perversas à bruxaria”²⁷. Além disso, salienta-se:

Num mundo teocrático²⁸, a transgressão da fé era também transgressão política, mais ainda a transgressão sexual, que grassava solta entre as massas populares. Assim, os inquisidores tiveram a sabedoria de ligar a transgressão sexual à transgressão da fé. E punir as mulheres por tudo isso. (...) Nesse livro fica testemunhada de maneira inequívoca a satanização da sexualidade, base da misoginia da cultura ocidental. Uma satanização que tem sua primeira expressão no capítulo II Gênesis e sua mais aguda concretização no *Malleus Malleficarum*.²⁹

²⁶ DUBY, Georges. *Op. Cit.*, 1993.

²⁷ MALEVAL, Maria do Amparo T.. *Op. Cit.*

²⁸ Nem todos os especialistas concordam com tal assertiva.

²⁹ MURARO, Rose Marie. **Textos da Fogueira**. Brasília: Letra Viva, 2000.

A obra é dividida em três partes:

- 1) Primeira Parte: Das três condições necessárias para a bruxaria: O Diabo, a Bruxa e a permissão do Deus Todo-Poderoso;
- 2) Segunda Parte: Dos métodos pelos quais se infligem os malefícios e de que modo podem ser curados;
- 3) Terceira Parte: Que trata das medidas judiciais no tribunal eclesiástico e no civil a serem tomadas contra as bruxas e também contra todos os hereges/ Que contém XXXV questões onde são clarissimamente definidas as normas para a instauração dos processos e onde são explicados os modos pelos quais devem ser conduzidos, e os métodos para lavrar as sentenças.

A seguir destacam-se as teses principais do MM, baseados em resumo feito por Muraro em *Textos da Fogueira* (2000):

- 1) O Demônio procura fazer o máximo de mal aos homens, granjear suas almas para si: tudo com a permissão de Deus;
- 2) O mal é feito, principalmente, através do corpo, único *locus* em que o demônio pode entrar, visto que “o espírito [do homem] é governado por Deus, a vontade por um anjo e o corpo pelas estrelas”. As estrelas são inferiores aos espíritos, por isso, só o corpo pode ser dominado;
- 3) É pela sexualidade que o demônio se apossa das pessoas;
- 4) Pelo fato de serem, essencialmente, ligadas à sexualidade (carne), as mulheres são os canais por excelência do demônio (feiticeiras);
- 5) A primeira e maior característica, aquela que dá todo o poder às feiticeiras, é **copular com o demônio**. Satã é o senhor do prazer. Assim está selada a entrega da bruxa ao demônio;
- 6) Uma vez obtida a intimidade demoníaca as feiticeiras tem o poder de evocar todos os males: impotência masculina, paixões desordenadas inextinguíveis, abortos, consagração de crianças a Satã, devastação de colheitas, doenças em animais, remoção de órgãos masculinos, infertilidade de mulheres, etc;
- 7) Tais pecados são piores dos que os de Lúcifer, anjo rebelde e os de Adão e Eva, dado que as feiticeiras não pecam só contra Deus, mas também contra o Redentor, portanto esse crime é imperdoável e só pode ser resgatado por meio de tortura e morte violentas.

Assim, já é possível lançar alguns vislumbres sobre a perspectiva da Bruxa e da Cópula com o diabo em MM, para, daí, propormos a análise do episódio d’A *Demanda do Santo Graal*.

A Inominada, o gérmen da Bruxa do *Malleus Malleficarum*

Ao verticalizar a análise na Filha do rei Hipômenes é possível vislumbrar o modelo de bruxa promovido no MM. Abordemos ambas as obras passo a passo.

Como já foi dito, Inominada tem um dos piores defeitos femininos para a teocêntrico-fundamentalista sociedade repressora: o conhecimento. Isto é, por inteligência e curiosidade (outro defeito próprio da mulher), ela é superior a um homem, seu irmão Galaaz, mais

inteligente que o modelo santo-virginal que ele encarna. Galaaz não é conspurcado pela sexualização, representa o exato oposto de sua irmã: o modelo acabado do homem como ícone do racionalismo, do espiritual e ascético, isto é, completamente díspar do modelo representado por sua irmã.

Ainda no que concerne ao conhecimento, dentre as “sete artes” aprendidas a preferida moça é a necromancia, que é a arte pagã oracular de invocar os mortos e fazer uso de seus atributos extracorpóreos para benefício próprio ou para consultas divinatórias: é uma interdição bíblica seriíssima, prevista em livros do Pentateuco e em missivas neotestamentárias, a Igreja considerava tal prática como pecado mortal. Ademais, a princesa usa o seu conhecimento para o mal, como que lança mão de sortilégios para obter o amor de seu irmão: “Ela *tentou todas as maravilhas que pode, tanto pela ciência quanto por outra coisa* para o ter (...)”. Seria Inominada já iniciada em magias rituais pagãs para a obtenção do amor? Parece-nos que sim.

Outra característica que chama a atenção é o fato de o autor sublinhar o amor excessivo da dama pelo “mundo”, implicando uma paixão pelo que é contrário ao divino. Binômio que fica claríssimo nas missivas paulinas: aspirações mundanas x aspirações celestes, carne x espírito. Ao afirmar o seu amor excessivo pelo mundo, o autor nos diz, cifradamente, que a princesa é totalmente entregue ao domínio da carne, visto que o tom de crítica moral é claro “**tinha maior gosto pelo mundo do que deveria ter**”. Além disso, associa a isso um defeito feminino ao qual nos referimos anteriormente: beleza e, sua conseqüência, alegria. Há, até agora, uma convergência equacional clara: inteligência, mundanismo, falta de sobriedade (liberdade – pecado feminino) e beleza.

Sobre as incidências acima relacionadas assim diria o MM: “e tal é o que indica a etimologia da palavra que lhe designa o sexo, pois *Femina* vem de Fe e Minus, por ser a mulher **sempre mais fraca**, em manter e preservar a sua fé. E isso decorre de sua própria natureza (...)”³⁰

Inominada mostra-se criatura facilmente suscetível ao demônio por ser exacerbadamente sexualizada. Não há embaraço com o tabu do incesto, mostra-se, assim, total e completamente imoral: ainda incita o seu irmão a comungar de seu monstruoso pecado. Sobre isso comentam os inquisidores: “A mulher é mais carnal do que o homem, o que se evidencia por suas abominações carnis”.

³⁰ Obviamente tal estudo etimológico constitui falácia.

Outro signo importantíssimo de imoralidade é a decisão e tentativa de suicídio: o pecado mais grave do cristianismo medieval, isto é, a negação total do Criador e da vida, tendo por inexorável castigo o Inferno e seus tormentos eternos. Também se pode atribuir isso à fraqueza de caráter inerente ao feminino.

A partir daí, a Princesa Inominada vai num *crescendum* espetacular em sua relação com o Maligno. A obscuridade já fazia parte de sua vida: de acordo com a ideologia clerical, Inominada já era a conjugação dos males femininos em si. Ao fazer o seu pacto com o demônio, torna-se a bruxa pela cópula demoníaca, chega ápice da feitiçaria, ela passa a ser um símile do demônio. O amor, que poderia servir de mínima justificativa desaparece da história, as trevas tomam completamente a alma da bruxa. Grávida do demônio (como no salmo: “o ímpio concebeu a maldade e deu à luz a iniquidade”), configurada ao diabo: lança-se mão da simbologia cristã corpo de Cristo/corpo do comungante ou da concepção virginal de Jesus Cristo. Transmuta-se em mãe dos monstros, como *Caribde* ou *Equidna* da mitologia clássica, dá à luz a própria besta, no que poderia ser uma personificação satânica do feminino, personificação da própria Lilith, a serpente, a sombra mãe de todos os demônios, parte do lendário mítico que passa ao cristianismo por meio semítico.

Assim, a sombra do Maligno já reside em Inominada, sua função está cumprida, o *maleficium* está feito, e com o sangue inocente e virginal de seu irmão sua união está selada. Daí para frente, após o nascimento da Besta Ladrador, que causará a morte de inúmeros justos, cavaleiros-santos, virginais, é possível para o leitor constatar, de forma impactante, os danos inúmeros que a feitiçaria pode causar.

Sobre isso diz o MM: “Uma prática comum a todas as bruxas é a cópula carnal com os demônios”. “O demônio assume uma forma (...) material, na medida em que possui, por condensação uma propriedade terrosa”, “Não sendo estéril [a bruxa] o demônio dela se aproxima para dar-lhe o prazer carnal que é conseguido pela bruxa (...) O demônio é capaz de possuir o sêmen extraído de algum homem e, sem demora, o há de injetar para contaminar-lhe a progênie”. O ápice da cópula com o demônio é o orgasmo, que seria para os inquisidores o mais sério pecado passível de se cometer. A cópula com o diabo é o tema central desse episódio e da adesão da bruxa ao mal, é o que sela o acordo maléfico. Dessa cópula outras bruxas seriam geradas ou uma “progênie infectada”, como no caso da DSG, que é a Besta Ladrador o produto da hedionda relação sexual – pactual.

Em suma, tudo o que está em *A Demanda do Santo Graal*, no Episódio da Filha do rei Hipômenes, pode ser encontrado no *Malleus Maleficarum*. Aqui, enumeramos somente

alguns dados analógicos levantados, mas numa análise mais atenta, outros muitos dados poderiam ser encontrados. Como parâmetro de comparação não se indica somente a DSG, mas outras obras que também possuem personagens femininas como a Princesa Inominada.

Considerações Finais

O presente artigo buscou, além de promover um comparativismo entre ambas as obras, *A Demanda do Santo Graal* e o *Malleus Maleficarum*, contextualizá-las, mesmo que resumidamente, no universo em que foram produzidas.

Assim, termina-se esta breve pesquisa corroborando com a idéia da medievalista Maria do Amparo Tavares Maleval (2004) sobre a questão das *bruxas*: “Esse perfil estigmatizado de mulher foi uma construção de séculos, delineando-se em vários textos”. E ainda completando tal assertiva, poder-se-ia tomar os textos literários ficcionais produzidos no medievo, não como “delineadores de uma mentalidade”, mas como “formatados”, “delineados pela ideologia clerical”. Que, como tantas outras, pode ser identificada nesta singular obra de arte sincrética, produzida na Idade Média.

Dessa forma, enxerga-se que o protótipo da bruxa, apesar de ser um estereótipo da chamada Idade Moderna, é um construto que vinha sendo, lentamente, edificado pela sociedade teocêntrico-fundamentalista, repressora, já no período medieval.

E o que fica patente é que *A Demanda do Santo Graal*, assim como outras obras literárias produzidas no medievo são ricos mananciais para o estudo das humanidades. Demonstrando que o período medieval é riquíssimo e determinante, no que tange à formação do homem contemporâneo. Tal estudo do medievo não se restringe só ao campo histórico, mas literário, filosófico, sociológico e, até mesmo, lingüístico.

Bibliografia

- DUBY, Georges. **A Sociedade Cavaleiresca**. São Paulo: Martins Fontes, 1989.
- _____. **Guerreiros e Camponeses**. Lisboa: Estampa, 1993.
- _____. **Eva e os Padres**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- FRANCO JR., Hilário. **Idade Média no Ocidente**. São Paulo: Brasiliense, 2006.
- FURTADO, Antônio L (trad.). **Aventuras da Távola Redonda: Estórias Medievais do Rei Artur e seus Cavaleiros**. Petrópolis: Vozes, 2003.
- GINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela inquisição**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

- GONÇALVES, Francisco. O Clericalismo Medieval na Literatura: a cópula do feminino e o diabólico, um vislumbre da Imagem Precursora da Bruxa em *A Demanda do Santo Graal*. **Veredas da História**, v. II, 2009. Disponível em: <www.veredasdahistoria.com>. Acesso em 7 de Dezembro de 2009.
- LAPA, M. Rodrigues. **Lições de Literatura Portuguesa: Época Medieval**. Coimbra: Coimbra, 1956.
- MALEVAL, Maria do Amparo T. Representações diabolizadas da Mulher em Textos Medievais. *In*: DAVID, Sérgio Nazar (org.). **As mulheres são o diabo**. Rio de Janeiro: Eduerj, 2004.
- MEGALE, Heitor. **A Demanda do Santo Graal: manuscrito do século XIII**. São Paulo: Cia. das Letras, 2008.
- _____. **A Demanda do Santo Graal: manuscrito do século XIII**. São Paulo: T. A. Queiroz, 1992.
- MICHELLI, Regina. O perfil masculino em Demanda: o poder do Rei, o dever do cavaleiro, o saber do eremita. *In*: MALEVAL, Maria do Amparo (org.). **Atas do III Encontro Internacional de Estudos Medievais**. Rio de Janeiro: Ágora da Ilha, 2001.
- MOISÉS, Massaud. **A Literatura Portuguesa**. São Paulo: Cultrix, 1973.
- MOISÉS, Massaud (dir.). **A Literatura Portuguesa em Perspectiva**. São Paulo: Atlas, 1992.
- MONGELLI, Lênia Márcia. A Novela de Cavalaria: A Demanda do Santo Graal. *In*: MOORE, Robert. **La Formación de Una Sociedad Represor: Poder y Disidencia en La Europa Occidental**. Barcelona: Crítica, 1989.
- MURARO, Rose Marie. **Textos da Fogueira**. Brasília: Letra Viva, 2000.
- SANTOS, Luiz Felipe. **A Mulher como representação do Bem e do Mal n' A Demanda do Santo Graal e n' A Divina Comédia**. Dissertação (Mestrado em Literatura Portuguesa) – Faculdade de Letras, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2007.
- SICUTERI, Roberto. **Lilith: a Lua Negra**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985.
- SILVA, Andréia C. L. Frazão. Reflexões sobre o uso da categoria gênero nos estudos de História Medieval no Brasil (1990-2003). <<http://www.pem.ifcs.ufrj.br/GeneroBrasil.pdf>>. Acesso em 22 dez. 2008.

DE RIGMEL, HERSELOT E OUTRAS DAMAS ANGLO-NORMANDAS: ALGUMAS
NOTAS SOBRE O CORPO FEMININO NO *ROMAN DE HORN* (1170)

Gabriela da Costa Cavalheiro (PPGHC - UFRJ)¹

O corpo asceta, o corpo laico, o corpo político, o corpo mortificado... Muitos e diversos são os discursos sobre o corpo (re)elaborados no ocidente medieval. Contudo, não há muito a historiografia anglo-saxã² despertou para essa temática, mais comumente debatida por perspectivas antropológicas. Uma vez (re)descoberto como categoria analítica, o corpo torna-se alvo de olhares cada vez mais perspicazes como nos trabalhos das historiadoras Joan Cadden e Caroline Walker Bynum.³ Todavia, o foco desses estudos está principalmente nos discursos de natureza eclesiástica e médica, com poucas linhas sobre o corpo laico a partir da análise de escritos provenientes do universo cortês, isto é, da literatura vernácula – especialmente do romance – cuja dispersão se deu com maior ênfase naquele ambiente. Pretendemos, desse modo, (re)pensar os diferentes saberes sobre o corpo feminino, ou seja, um corpo genderizado, conforme dispostos pelo romance insular cortês – no caso o *Roman de Horn* (1170) – buscando compreendê-los numa articulação com elementos contextuais, através de uma leitura que privilegia temas ainda pouco estudados pela historiografia referente ao baixo medievo inglês e sua produção literária secular.

Poucos são os trabalhos dedicados a estudar as figuras femininas no *Roman de Horn*, no momento, não encontramos algum que trate especificamente do corpo e de sua figuração naquela narrativa. Entretanto, devemos ressaltar os estudos da crítica literária inglesa Judith Weiss, que publicou importante material sobre as figuras femininas na

¹ Mestranda em História Comparada e bolsista CAPES pelo Programa de Pós-Graduação em História Comparada da Universidade Federal do Rio de Janeiro, sob orientação do Prof. Dr. Álvaro Bragança.

² Referimo-nos a essa historiografia por ser aquela utilizada como norteadora dos nossos estudos e a que possui trabalhos de maior relevância acerca do recorte espaço-temporal de nossa pesquisa, isto é, o território insular inglês no século XII. Pautamo-nos, para o presente trabalho, nos escritos de HUDSON, John. **Land, Law and Lordship in Anglo-Norman England**. Oxford: Clarendon University Press, 1994; SAUL, Nigel (org.). **The Oxford illustrated history of medieval England**. New York: Oxford University Press, 1997; FLEMING, P. **Family and Household in Medieval England**. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2001; JOHNS, Susan M. **Noblewomen, aristocracy and power in the Twelfth-century Anglo-Norman realm**. Manchester: Manchester University Press, 2007.

³ CADDEN, Joan. **Meanings of sex difference in the Middle Ages: medicine, science and culture**. Cambridge: Cambridge University Press, 1993; BYNUM, Caroline W. **Holy Feast and Holy Fast: The Religious Significance of Food to Medieval Women**. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1987, _____. **Fragmentation and Redemption: Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion**. New York: Urzone Publishers, 1991.

literatura anglo-normanda do século XII.⁴ Em seus ensaios, Weiss preocupa-se em levantar alguns questionamentos acerca da maneira através da qual as personagens femininas surgem nessa literatura. Invertendo os papéis no momento da corte, são elas que buscam os amantes lançando mão de estratégias que envolvem, principalmente, a figura do senescal. Nas relações amorosas, elas atribuem à narrativa um vigor cênico que promove grandes tensões na vida da personagem masculina, pelo que a autora as nomeou *wooing women*, mulheres que fazem a corte ou, simplesmente, mulheres sedutoras. Como ressaltamos, Weiss é uma crítica literária e suas preocupações analíticas não se estendem ao contexto de dispersão e criação dos romances, logo, suas análises não privilegiam uma leitura historiográfica dessa literatura.

Nossa proposta de estudo pressupõe justamente uma leitura dessas narrativas como documentação historiográfica, como discursos⁵ ladeados por determinadas situações contextuais que, a nosso ver, somente enriquecem a compreensão dos saberes (re)construídos pelas narrativas e, por sua vez, do contexto em que foram elaboradas. Destarte, acreditamos que diferentes perspectivas teóricas resultam em diferentes percepções de um mesmo objeto de pesquisa. Compreendemos, desse modo, nosso trabalho dentro de um paradigma de estudo pós-estruturalista⁶ que nos permite, assim, acionar nossa subjetividade como sujeitos atores e receptores de elementos/influências externos a nossas leituras teóricas. Tal subjetividade constitui-se ainda como fator primário para a compreensão da leitura que fazemos de determinados objetos de análise e, por conseguinte, para a significação histórica que atribuímos a eles. É importante ressaltar que o presente trabalho surgiu a partir de uma primeira análise do *Roman de Horn*, e que, portanto, tangencia o tema de nossa futura dissertação de Mestrado, ainda em estágio inicial, que se propõe a refletir acerca dos discursos relativos à sexualidade feminina no baixo medievo inglês a partir da análise daquela narrativa e de uma versão posterior dela, *King Horn* (anônimo, século XIII), ou seja, discursos diretamente ligados ao laicado em seu universo cortês.

⁴ WEISS, Judith. The wooing woman in Anglo-Norman romance. In: FELLOWS, Jennifer; MEALE, Carol et MILLS, Maldwyn. **Romance in Medieval England**. Cambridge: D.S. Brewer, 1991. p. 149-161; _____. The power and weakness of women in Anglo-Norman romance. In: MEALE, Carol. **Women and Literature in Britain. 1150-1500**. Cambridge: Cambridge University Press, 1993. p. 7-23.

⁵ Dialogamos com a concepção de discurso de Michel Foucault em FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Loyola, 2009.

⁶ Para uma leitura mais aprofundada acerca desse paradigma e dos Estudos de Gênero ver SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão da. Reflexões sobre o paradigma pós-moderno e os estudos históricos de gênero. **Brathair**, v. 8, n. 2, p. 75-84, 2008.

Em consonância com aquele paradigma, adotamos como pressuposto teórico os Estudos de Gênero, a partir do qual compreendemos o gênero como o(s) saber(es) sobre a diferença sexual, como o pensou Joan Scott,⁷ elaborados através de todo um sistema discursivo e de representação, ou seja, ao pensarmos o gênero, devemos ter em mente também os mecanismos de produção daqueles saberes bem como suas materializações. Logo, o gênero constrói-se no seio das diferentes culturas que empregam suas próprias leituras àquela diferença biológica, em nossa análise, não mais percebida como dado natural. Assim sendo, o gênero “é um elemento constitutivo das relações sociais fundadas sobre as diferenças percebidas entre os sexos e (...) é um primeiro modo de dar significado às relações de poder”.⁸ Portanto, constitui-se como categoria analítica não determinante, que não possui “essência fixada (...); [e] varia tanto dentro do tempo quanto além dele”⁹. Serão os pressupostos teóricos dos Estudos de Gênero que nos permitirão compreender os saberes sobre o corpo feminino tais quais se constroem na narrativa do *Roman de Horn*, auxiliando-nos, ademais, a observar como os saberes sobre a diferença sexual se configuram no corpo e através dele.

Pensar o corpo, a partir da categoria gênero, não nos permite defini-lo de antemão. Como bem colocou Tanja Hommen, o conceito de corpo sempre se transformará, uma vez que seguirá as arestas classificatórias elaboradas por diferentes modos culturais e, muitas vezes, dentro de uma mesma sociedade diferentes visões sobre o corpo poderão circular.¹⁰ Muitos autores já dissertaram acerca dos saberes sobre o corpo no medievo ocidental, focando, principalmente, como mencionamos, o discurso eclesiástico e médico. Assim, em consonância com alguns desses autores,¹¹ as perspectivas conceituais relacionadas ao corpo no discurso eclesiástico visam, principalmente, o domínio do corpo através da disciplina. A regulamentação de comportamentos destinados ao controle dos corpos de religiosos e santos, por exemplo, permeia esse discurso e torna-se alvo de constantes

⁷ SCOTT, Joan. Prefácio a *Gender and the Politics of History*. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 3, p. 11-27, 1994.

⁸ SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria de análise histórica. **Educação e Realidade**, Porto Alegre, v. 16, número 2, julho/dezembro de 1990, p. 14.

⁹ FLAX, J. Pós-modernismo e relações de gênero na teoria feminista. In: HOLLANDA, H. B. (Org). **Modernismo e Política**. Rio de Janeiro: Rocco, 1991. p. 217-250. p. 221.

¹⁰ HOMMEN, Tanja. Körperdefinition und Körpererfahrung. “Notzucht” und “unzüchtige Handlungen an Kindern” im Kaiserreich. In: FREVERT, Ute. (org.) **Körpergeschichte, Geschichte und Gesellschaft. Zeitschrift für Historische Sozialwissenschaft**. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, Caderno 4, p.580, Outubro-Dezembro, 2000.

¹¹ Para acessar um estudo nessas perspectivas ver SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão da. O corpo e a carne: uma leitura das obras *Vida de Santo Domingo de Silos* e *Vida de Santa Oria* a partir da categoria gênero. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 14, n. 2, p. 387-408, Maio-Agosto, 2006.

análises. Nos textos médicos, como os tratados de Trotula de Salerno ou de Galeno, por exemplo, tais estudos evidenciam uma abordagem do corpo em seu caráter fisiológico, anatômico ou ainda endocrinológico, traçando relações entre essas perspectivas e a configuração do corpo no universo social, como faz Joan Cadden. Todavia, o foco de nosso trabalho pautar-se-á no corpo laico feminino, dessa forma, nossa preocupação será refletir acerca da descrição física deste. Portanto, não intentamos, no presente momento, dissertar sobre possíveis conceitos, mas sim levantar subsídios para que tal construção conceitual possa ser elaborada em futuros trabalhos.

Para pensarmos nos saberes sobre o corpo construídos pelo *Roman de Horn*, isto é, para começarmos a compreender os elementos extra textuais que dão suporte às descrições feitas acerca do corpo das figuras femininas, faz-se necessário um breve olhar sobre a corte inglesa, isto é, *locus* que o romance utilizará como palco narrativo e dentro do qual a narrativa propagar-se-á de maneira mais enfática.¹² Sabemos que o universo cortês e os ideais de cortesia surgem em meados do século XII, no medievo francês, sendo gradativamente dispersados através de redes de sociabilidade entre as diferentes cortes nas diversas regiões do ocidente medieval, bem como através das trocas culturais, especialmente na forma literária, seja ela em vias de oralidade ou escritura. Atingindo seu apogeu na segunda metade daquele século, a cortesia assume um *status* de “vida marcada muitas vezes como utópica (...) y que, evidentemente, se tradujo, de modo implícito, en varias formas literarias e culturales”.¹³ Destarte, a cortesia assumirá aspectos referentes às variações culturais e regionais de cada ambiente por onde circulará e, no caso do medievo inglês e também de outros, servirá como *locus* para inúmeras narrativas gestadas sob a forma de romance, gênero que, objeto cultural por excelência nascido no seio da cortesia, representa de forma ímpar os saberes dispersados por ela. Assim sendo, as variações relativas às diferentes maneiras de assimilação dos ideais de cortesia expressar-se-ão também nas formas utilizadas pelos autores medievais para a construção de suas narrativas. Ademais, o romance assumirá diferentes características dependendo da região de origem, no caso do baixo medievo inglês, no que as peculiaridades desse gênero têm sido

¹² Permitimo-nos o uso do termo *inglês*, em referência ao medievo do território insular, em consonância com a historiografia anglo-saxã, mencionada na nota 2. Contudo, referendamos nossa escolha a partir da própria documentação a ser analisada no presente trabalho, uma vez que nela surgem vocábulos como *Engelond* e *Angleterre*. Porém, devemos compreender que não se trata da mesma noção de Inglaterra concebida pela historiografia atual, isto é, como nação com determinada constituição política e extensão territorial.

¹³ VELASCO, Jesús D. Rodríguez. **Castigos para celosos, consejos para juglares**. Madrid: Gredos, 1999. p. 14.

constantemente discutidas pela crítica literária anglo-saxã,¹⁴ que busca pontuar as especificidades assumidas pelas narrativas insulares. Um aspecto relacionado a essas particularidades é o tratamento dado às figuras femininas e aos elementos concernentes a elas, sejam eles sua sexualidade, sua posição dentro do universo cortês representado nas narrativas, ou, ainda, seu corpo.

Assim, composto em anglo-normando¹⁵ por volta de 1170, o *Roman de Horn* narra as aventuras e desventuras do jovem príncipe Horn, enquanto parte de seu processo de amadurecimento e inserção num universo caval(h)eiresco-cortês idealizado, assimilado à maneira insular. Sendo o primeiro texto a narrar os feitos de Horn, um herói imaginário – não há evidência de uma relação da figura de Horn a qualquer personagem histórico – e de grande popularidade no território insular, o *Roman de Horn* estende-se por 5240 *laissez*¹⁶ e sobrevive em três manuscritos, a saber, “O” Bodleian Library, Douce 132; “C” Cambridge University Library Ff.6.17 e “H” British Library Harleian 527.¹⁷ A presença de longos diálogos, de descrições minuciosas dos protagonistas, bem como das ações das demais personagens e dos rituais cortesês, são aspectos que empregam ao romance uma riqueza constantemente acentuada por críticos dessa literatura.¹⁸ Contudo, será nas figuras

¹⁴ Referimo-nos aos trabalhos de CRANE, Susan. **Insular Romance: politics, faith and culture in Anglo-Norman and Middle English Literature**. Berkeley: University of California Press, 1986; MEALE, M. Carol. **Readings in Medieval English Romance**. Cambridge: Cambridge University Press, 1994; DICKSON, Morgan, FELLOWS, Jennifer et WEISS, Judith. **Medieval Insular Romance**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000; ASHE, Laura. *Fiction and History in England, 1066-1200*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007; CARLIDGE, Nigel (org.). **Boundaries in Medieval Romance**. Woodbridge: D. S. Brewer, 2008.

¹⁵ A situação lingüística dos séculos XII e XIII no medievo inglês é bastante peculiar. O contato do antigo inglês, língua dos anglo-saxões, com o franco-normando, dialeto do antigo francês falado pelos invasores continentais da Normandia, gerou o que os lingüistas denominaram anglo-normando, uma mistura de ambos os idiomas. Assim, o anglo-normando instituiu-se como língua de prestígio, sendo adotado na escrita de documentos legais, administrativos e também literários tais como o *Lai d’Havelok*, *La Folie Tristan* e *Amis e Amilun*, todos do século XII. In: BURROW, J. A. **Medieval Writers and their Work – Middle English Literature 1100-1500**. Londres: Oxford University Press, 2008. p. 1-57.

¹⁶ *Laisse* é a nomenclatura utilizada para definir um tipo de verso, de métrica variável, comum em narrativas em antigo francês dos séculos XII e XIII, isto é, nas canções de gesta e também nos romances. Contudo, tal verso adentra a produção literária insular através dos poetas anglo-normandos que também o utilizam na composição dos primeiros romances insulares do século XII. In: WEISS, Judith. **The birth of romance: an anthology. Four twelfth-century Anglo-Norman romances**. Tradução, introdução e notas por Judith Weiss. Londres: The Guernsey Press, 1992. p. xiv.

¹⁷ Utilizamos, em nosso estudo, uma tradução do texto para o inglês moderno, em edição crítica, sob autoria de Judith Weiss, em WEISS, Judith. **The birth of romance: an anthology. Four twelfth-century Anglo-Norman romances**. *Op. Cit.*, e a versão em anglo-normando, também em edição crítica, utilizada por Weiss em sua tradução, a saber POPE, Mildred K. **The romance of Horn, by Thomas**. Texto, introdução crítica e notas por Mildred K. Pope. Oxford: Blackwell, 1955.

¹⁸ Referimo-nos aos já citados trabalhos de Judith Weiss e Laura Ashe. Porém, ressaltamos, ainda, a crítica de LEGGE, M. Dominica. **Anglo-Norman literature and its background**. Connecticut: Greenwood Press, 1978. A datação da narrativa segue a convenção estabelecida pela edição crítica utilizada em nosso trabalho.

específicas de Horn e Rigmel que o autor¹⁹ esboçará maior preocupação em demarcar seus corpos e atuações. Nossa análise centrar-se-á na figura da princesa Rigmel, principal personagem feminina do romance, ou seja, dela será o corpo feminino o qual nos propusemos a (re)pensar. Num primeiro passo em direção à nossa proposta de análise, selecionamos os vocábulos e versos concernentes às descrições do corpo da princesa, que aparecerão, aqui, dispostos em tradução de nossa autoria, acompanhados da versão original.

Rigmel surge no romance como tendo um “lindo corpo e a face rosada” [“gent aveit mut le cors e culoré le vis”, *laisse* 409], sua preocupação com o espelho é realçada durante toda a narrativa, em passagens como “Assim, o espelho foi logo requisitado. Ela observou cada aspecto de sua aparência, para confirmar sua beleza e ver quão bela era a cor de sua face” [“Lors fu l’esmirëur mut tost demande; en tuz sens s’esmira pur vëeir as beauté, pur savoir de sun vis cum est bien coluré”, *laisse* 787-89]. A vaidade da princesa torna-se perceptível na medida em que o narrador evoca seus rituais de beleza, sempre evidenciados no momento anterior ao seu encontro com algum personagem masculino, seja o próprio Horn ou o senescal, Herland, responsável pela tutela da dama. Ainda em frente ao espelho, a jovem “adornou o seu corpo com o melhor vestido que possuía” [“des meillurs dras k’el out sun cors ad acesmé”, *laisse* 790], com tons radiantes de carmim e brocado alexandrino. Em outra passagem, também em frente ao espelho, Rigmel indaga às suas aias – seu quarto estava sempre cheio delas – “Donzelas, como eu estou? Qual é minha cor? Ela parece agradável? Como ela está?” [“Daunzeles, cum esta? Quel est or ma colur? Cum se tient? Cum s’en va?” *laisse* 1022-22a], adiante, ela novamente procura seu melhor vestido e, trajando-o, busca harmonizar todos os detalhes da roupa, deixando-a impecável. A seguir, quando de seu encontro com Horn, intermediado pelo senescal, este aconselha o jovem escudeiro – Horn ainda não havia sido sagrado cavaleiro – “Conceda aquilo que Rigmel, bela e de face pura deseja” [“Çoe ke vuldra Rigmel, la bele od le cler vis” *laisse* 1088]. Ademais, predicativos como “bela” [“bele”, *laisse* 557] e aqueles relacionados ao tom da face percorrerão todo o texto, sempre acompanhando a movimentação da personagem na narrativa.

¹⁹ Cientes das problemáticas relacionadas à questão da autoria no contexto medieval, não tomamos, desse modo, o significado do termo autor como “o indivíduo falante que pronunciou ou escreveu um texto, mas o autor como princípio de agrupamento do discurso, como unidade e origem de suas significações, como foco de sua coerência”. Cf.: FOUCAULT, Michel. *Op. Cit.*, p. 26.

Devemos compreender que os autores medievais “wrote within convention”²⁰ e que essas estruturas ocorrerão como mecanismos de construção de personagens e narrativas sendo a repetição uma delas. No entanto, a significação dessas fórmulas variará de acordo com o contexto em que são colocadas nos textos, respeitando, assim, a subjetividade criativa de cada autor. As formas de caracterização do corpo feminino no *Roman de Horn* são reiteradas como elementos funcionais e constitutivos da personagem de Rigmel e, portanto, não apenas surgem como elementos predicativos relacionados à construção de uma personagem, mas também como os argumentos através dos quais o narrador justifica o encantamento de Horn pela princesa e o dela por ele. A beleza surge, nesse contexto, como aspecto fundamental para que a nobre se destaque entre as demais donzelas da corte, pois “não havia igual a ela em sessenta reinos” [“N’out nule taunt vaillant en seisaunte païs”, *laisse* 410).

Traços delicados e face rosada são estruturas comuns em textos vernáculos do baixo medievo ocidental, especialmente em romances. Em interessante artigo sobre um manual de beleza de meados do século XIII, o *Ornatus Mulierum*, José Rivair Macedo pontua, de forma bastante clara, as partes do corpo feminino citadas no manual e as formas ali descritas em padrões de perfeição como os lábios rubros e finos, o nariz alto, porém regular e, entre outras, a face de pele clara levemente rosada.²¹ Lembremo-nos que o *Ornatus* foi composto em anglo-normando no medievo insular e, segundo Macedo, demonstra claramente um ideal de beleza física cortês, no que a própria língua do documento indicia esse aspecto, pois o conhecimento da língua vernácula cotidiana não era restrito a poucos letrados como é o caso do latim, por exemplo. Destarte, as fórmulas dispostas pelo *Ornatus*, para auxiliar na manutenção da beleza da face, evitando a vermelhidão, por exemplo, fornece-nos interessante material para reflexão. Rigmel preocupa-se constantemente com o tom de sua tez, buscando, para tanto, auxílio na opinião de suas aias, como mencionamos em passagem na página anterior. Embora não haja detalhes a respeito de fórmulas específicas de manutenção da “bela” aparência do corpo, a preocupação com esta está presente no texto e nas ações da personagem, pois a sutileza dos cuidados se expressa de maneira constante num tom que não chega ao exagero, uma vez que compreendemos uma dada perfeição inerente ao corpo de Rigmel, fato explicitado pelo narrador logo no início do texto. Atentar para seus traços físicos, no intuito de mantê-

²⁰ JOHNS, Susan M. *Op. Cit.*, p. 14.

²¹ MACEDO, José Rivair. A face das filhas de Eva: os cuidados com a aparência num manual de beleza do século XIII. *Revista História*, UNESP, v. 17-18, p. 293-314, 1998-1999.

los e não de artificializá-los, é característica que poderíamos atribuir ao comportamento da jovem princesa anglo-normanda.

O corpo não se resume à face, contudo, no romance, será nesta que o narrador se concentrará. Macedo recorre ao que chama de “clichês dos escritores envolvidos com o universo cortês” para compreender a ênfase dada aos membros superiores do corpo feminino.²² O que ele denomina “clichê” são as convenções às quais nos referimos anteriormente, elementos recorrentes nas narrativas vernáculas que auxiliavam os autores na composição das obras. Contudo, nossa perspectiva historiográfica, especialmente os Estudos de Gênero, permitem-nos perceber que são elementos, muitas vezes, extra-textuais, saberes que tomam forma previamente no contexto histórico ao qual o autor está ligado e que dão suporte às visões materializadas nos textos. Desse modo, em consonância com Macedo, e também com a historiadora Henrietta Leyser,²³ a face seria a parte do corpo mais evidenciada, visto que os demais membros estariam sempre castamente encobertos por metros de tecido, no caso dos grupos aristocráticos, tecidos refinados que, na maioria das vezes, eram importados do Oriente, como nos mostra o próprio romance, ao relatar os brocados alexandrinos e o tecido persa.²⁴ Todavia, atribuir tal aspecto às normas dogmáticas de um discurso eclesiástico controlador, que visava disciplinar o corpo, encobrindo-o ao máximo, seria cair em uma armadilha interpretativa, abdicando de elementos fornecidos pelo próprio romance. Seria contradizer nossa proposta de estudo, pois estaríamos ecoando referências de trabalhos direcionados pela leitura de documentos eclesiásticos, trabalhos esses previamente referidos em nossa argumentação, a exemplo dos escritos de Caroline Bynum.

A relevância de nossa proposta pauta-se na busca por elementos próprios de uma concepção de corpo feminino diretamente ligada ao laicado, dessa forma, atribuir uma resolução de caráter unicamente eclesiástico seria empobrecedor. Pensemos, primeiramente, que o discurso religioso é, sim, importante para compreendermos uma série de saberes vinculados ao contexto de confecção do romance, isto é, ao século XII no medievo insular. Nesse momento, autores como o cronista monástico anglo-normando

²² MACEDO, José Rivair. *Op. Cit.*, p. 303-304.

²³ LEYSER, Henrietta. **Medieval Women. A Social History of women in England 450-1500**. Londres: Phoenix Press, 1996. p. 240-256.

²⁴ Para uma leitura aprofundada a respeito da moda feminina e da natureza dos tecidos utilizados na confecção da indumentária ver HUGHES, Diane Owen. As modas femininas e seu controlo. *In*: DUBY, Georges et PERROTT, Michelle (org.). **História das mulheres. A Idade Média**. Tradução de Maria Helena C. Coelho. Porto: Edições Afrontamento, 1993. V. 2. p. 185-216.

Orderico Vitalis (1075-1142), de Saint-Évroul, voltavam-se a criticar o apego excessivo à aparência especificamente no que tange ao comportamento dos homens, na adoção de certos tipos de vestuário como os sapatos pontiagudos, que eram associados a traços da virilidade masculina, por exemplo. Contudo, o mesmo cronista atribui diferentes características às mulheres aristocráticas contemporâneas sobre as quais escreve, como Isabel de Conches e a condessa Sibyl, damas de poderosas famílias normandas. Vitalis exalta traços como castidade, nobreza, sabedoria, religiosidade, boa saúde, fertilidade e a beleza física, especialmente a harmonia da face.²⁵ Não devemos nos iludir creditando uma visão monolítica aos escritos do cronista, pois o mesmo critica veementemente algumas mulheres, cujo comportamento influencia de forma negativa, a seu ver, as ações do marido. É o caso de Adela, esposa de Guilherme, duque de Poitou, descrita como “mulier sagax et animosa”,²⁶ ao conseguir convencer o marido a partir para uma cruzada em busca de honrarias, influência exercida através de carícias maritais, isto é, do sexo. As visões de Vitalis interessam-nos, no presente momento, como elemento discursivo do âmbito religioso que também prioriza a beleza corpórea, no caso, a beleza da face como descrita no romance. Diante disso, não podemos inferir que a influência de um discurso eclesiástico entraria em contradição com as visões do corpo feminino dispostas pelo *Roman de Horn*, pois não há sinais de punição pela vaidade de Rigmel ou da associação dos cuidados com a beleza a um discurso pejorativo ou misógino de um controle disciplinador do corpo.

A corporalidade feminina é indiscutível, no que concerne à construção daquela personagem em contrapartida às demais figuras narrativas do romance. Simon Gaunt assinala que o romance, enquanto gênero literário nascido no seio da cortesia, como pontuamos anteriormente, inaugura novas formas de subjetividade, relativas às construções de novos comportamentos femininos e masculinos. Desse modo, trabalhos que insistem em posicionar as personagens femininas dos romances do baixo medievo ocidental como figuras idealizadas precisam ser problematizados. Assim, elementos advindos de estudos historiográficos podem auxiliar na compreensão dessas novas visões sobre o feminino, construídas na literatura vernácula, a partir do século XII, uma vez que

notions such as these [‘love’, ‘woman’, and the ‘individual’] are generated within historically specific social practices. Romance does not

²⁵ JOHNS, Susan M. **Noblewomen, aristocracy and power in the Twelfth-century Anglo-Norman realm.** *Op. Cit.*, p. 16-27.

²⁶ CHIBNALL, Marjorie. **Historia Ecclesiastica: The Ecclesiastical History of Orderic Vitalis.** Oxford: Clarendon Press, 1980. V. 5. p. 324-25.

‘discover’ women, or femininity, or the individual, it constructs models of them, which need evaluating in their historical context.²⁷

Em vez de pensarmos nessas novas leituras inauguradas pelo romance como modelos, preferimos interpretá-las como visões, ou seja, diferentes perspectivas, pois, no caso do romance insular, não há repetição dessas formas de comportamento, daí a dificuldade de se pensar em determinados modelos. Podemos, no entanto, refletir sobre a possibilidade da existência de diversos ideais de feminino, se entrarmos em consonância com a proposta de Gaunt. Creditar paradigmas tipológicos de percepções do feminino, previamente estabelecidos para outros propósitos, como a virgem, a casta, a esposa, a viúva entre outros, não cabe à nossa proposta nem dentro das premissas do paradigma em que se insere nosso trabalho. Problematizar essas visões do feminino permite-nos rever as significações atribuídas ao seu corpo, uma vez que a ausência de arestas modelares abre caminhos para diferentes interpretações.

Seguindo, já em vias de considerações finais, como poderíamos organizar os aspectos levantados, em nossa análise, a respeito do corpo feminino no *Roman de Horn*?

Cientes do contexto de produção da obra, um ambiente cortês assimilado à maneira insular, *locus* este também reconstruído pelo romance, reconhecemos um discurso laico, produzido para ouvintes laicos, em sua maioria.²⁸ A descrição do corpo de Rigmel segue em consonância com percepções contemporâneas à narrativa, como pudemos observar através do exercício comparativo entre esta e os textos do *Ornatus Mulierum* e de Orderico Vitalis. Todavia, as formas de (re)elaboração dos saberes sobre o corpo feminino, incorporadas pelo romance, ganham vigor e autonomia próprios, uma vez analisados à luz de diferentes perspectivas teóricas. A exaltação dos traços físicos de Rigmel e a ênfase dada à sua corporalidade indiciam leituras que realçam o corpo feminino, mas também mostram que não há em absoluto uma separação entre discursos elaborados no ambiente cortês e outros aparentemente contraditórios, como é o caso dos escritos eclesiásticos. Pensemos na descrição física de Rigmel e nos escritos de Vitalis. Poderíamos inferir que há consonância entre ambos, no que se refere ao realce dado à beleza da face rosada e de feições harmoniosas, porque o discurso do cronista monástico influenciou o autor do romance? Ou ainda porque Vitalis via-se, em certa medida, estimulado a exaltar a beleza

²⁷ GAUNT, Simon. **Gender and Genre in Medieval French Literature**. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. p. 71-121.

²⁸ CANNON, Christopher. **The grounds of English Literature**. Oxford: Oxford University Press, 2004. p. 172-209.

física das damas aristocráticas, percebendo nisso uma prática reverenciada por elas, uma vez que muitas dessas mulheres eram patronas de diversos mosteiros e membros de influentes famílias normandas? Em suma, estas são indagações que, como enfatizamos no início do artigo, pretendemos responder ao longo de nossa dissertação de mestrado.

QUANDO ÁGUA E VINHO SE MISTURAM: O SAGRADO E O PROFANO NA POESIA ÁRABE MEDIEVAL

Giovanna Marina Giffoni (UFRJ)

Poeta do Período Abássida (750-1258 d.C.) da Literatura Árabe, Abû Nuwâs é reconhecido por muitos como o maior poeta árabe e mundialmente conhecido como o grande poeta do vinho. Sua obra, que institui uma até então inédita ordenação antológica por temas, e não de acordo com a rima empregada, paradoxalmente extravasa o âmbito dos limites temáticos. Assim, como diante de mais puro e antigo vinho nunca se pode estar saciado, sua poesia vaga lucidamente ébria pelos (mais diversos) cantos. Islâmico e medieval, duas instâncias que para a Pós-modernidade são muitas vezes sinônimos de obsolescência, retrocesso, o poeta, munindo-se de toda uma tradição poética árabe, brinda-nos com uma poesia báquica e ascética; homoerótica e religiosa; amorosa e satírica. O Profano e o Sagrado, a Tradição e o Novo, generosos convivas de sua Poética.

Antes, porém, de passarmos à sua poética, traçaremos algumas considerações sobre a tradição em que se funda, a poesia árabe clássica e sua forma canônica – a *qaSîda*.

QaSîda, comumente traduzida por “ode”, é a forma poética tradicional dominante desde o pré-islamismo¹ até as primeiras décadas do século XX. Apresenta uma estrutura tripartida que concilia profundo lirismo a um rígido formalismo. É-nos muito difícil lidar com formalismos poéticos, mais ainda aliá-los a um profundo lirismo. A única maneira de nos aproximarmos de uma instância como essa é a convivência com a poesia árabe; só assim poderemos perceber que cristalização temática e acúmulo de solenidade formal conjugam-se num poder quase ritualístico sobre a audiência. Desejava-se ouvir, sempre, mas de modo inédito, a poesia inaugurada, inaugural. Como nos rituais, que sempre reapresentam o vigor de uma verdade inaudita. Ou, no dizer de Mircea Eliade, uma “atualização” dos mitos. A *qaSîda* é, pois, uma recorrente atualização mito-poética, resguardadas sua estruturação formal e sua temática.

Quanto à forma, este gênero é dividido em versos bipartidos – hemistíquios – rigorosamente obedientes a uma mesma rima² e métrica do início ao fim do poema. Quanto ao tema, a *qaSîda* divide-se, de modo geral, em três partes: a abertura lírico-elegíaca

¹ “Pré-islamismo”, aqui, refere-se ao período literário que se estende de 500 d.C. a 622 d.C.

² Costumava-se dividir as antologias da poesia árabe de acordo com a rima empregada.

(*nasîb*); a viagem para o deserto (*raHîl*); e a mensagem³ ao destinatário do poema, que será uma sátira (*hijâ*'), se este destinatário for um inimigo ou poeta rival, ou um elogio (*madîH*) ao patrono ou a uma celebridade. Em meio a estes, contudo, ainda estão presentes outros temas, tais como: a epígrafe gnômica (*Hikma*); a descrição da paisagem ou da montaria (*waSf*); e a exaltação vaidosa do poeta ou de sua tribo (*fakhr*), que pode mesmo sobrepujar toda a terceira parte.

QaSîda é, portanto, uma forma monótona e politemática, duas características que nos causam um grande estranhamento. Poemas construídos numa única rima remetem-nos ao âmbito da poesia popular, cunhadas geralmente no metro da redondilha, de que são exemplo as produções de cordel. Estão ligadas a uma experiência pontual e a um necessário acompanhamento musical. Não existem como leitura silenciosa, mas para serem cantadas, diante de uma platéia ouvinte. Assim também são as *qaSîdas*, assim também o são muitas obras grandiosas: só vigem de modo íntegro na oralidade da voz, na musicalidade do canto.

A *qaSîda* deve ser recitada para uma audiência; sua recitação, como já foi dito, é um ritual, onde todos aguardam a sempre inédita rerepresentação da verdade poética. Por isso, nunca é monótona de fato, nunca é previsível como a sua forma deve, necessariamente, ser. Entretanto, a estranheza que nos causa sua variedade de temas foi de certa forma sendo sentida pelos poetas árabes já desde o período pré-islâmico. Não tanto uma estranheza com a variedade temática, mas uma necessidade de expandir um determinado tema em especial. Esta necessidade foi abrindo espaço pouco a pouco para a poesia monotemática – *qiTaa* – abraçada pelos “poetas novos” do período Abássida, e, em especial, por Abû Nuwâs. E, neste recorte temático da caleidoscópica *qaSîda*, tem papel fundamental seu tema, digamos, mais emblemático: o *nasîb*.

O *nasîb* é o prólogo de toda *qaSîda* e onde mais se verifica a polaridade entre lirismo e rigor formal, porque é justamente onde se põe sua instância poética por excelência. Compõe-se de uma nostalgia erótica, cujo mote principal é o amor (*ghazal*). Há aí uma plástica narrativa, em que o poeta contempla em desespero o acampamento abandonado e a conseqüente perda da amada, os vestígios e as ruínas de um passado idílico. Como neste *nasîb* do poema de Tarafa, que figura na coletânea dos poemas suspensos (*Al-Mu'allaqat*):

³ A própria palavra *qaSîda* pode significar “intenção”, “objetivo”, o que a tornaria um veículo predominantemente retórico.

Os vestígios entre as pedras de Thahmad, Khawla, parecem
restos de uma tatuagem no dorso da mão.
Detendo as camelas diante de mim, meus companheiros
dizem: não morra de tristeza, seja firme!⁴

É nessa parte fundamental a toda *qaSîda* que se vão condensar os temas dos novos tempos da poesia árabe e donde vão surgir as novas formas poéticas monotemáticas – as *qiTaas*, que seriam consagradas pelo poeta árabe do vinho, Abû Nuwâs. Como todo bom poeta de sua geração, Abû Nuwâs vai também aprender com os beduínos a arte da palavra por excelência. Romântico *avant la lettre*, cumpre com as indispensáveis experiências exóticas de seu tempo. Como bom discípulo que foi, Nuwâs vai, num primeiro momento, questionar, aliás, negar a importância de seus mestres. Como um poeta moderno, como um poeta novo, vai questionar o sentido do *nasîb* de um modo geral.

Entretanto, toda a sua crítica às formas arcaicas, principalmente, todo o seu questionamento ao *nasîb*, não passa de um *nasîb* revisitado, atualizado. Stetkevych é perfeito ao citar Lessing a respeito do poeta: “Nem todos os que zombam de seus grilhões estão livres.” E assim é que Nuwâs vai inevitavelmente iniciar seus poemas respeitando a forma canônica, com um *nasîb*, um pseudo-*nasîb*, uma paródia, uma crítica, que, no entanto, perpetua e ecoa as vozes da tradição a despeito de qualquer zombaria:

Cantar os traços esvaecidos é tarefa de tolos
Vossos epítetos devem convir à filha da videira!⁵

Ou:

Muitas foram as casas visitadas
Pela alegre companhia ao longo da noite
E o que restou foram traços recentemente apagados:
Pistas desenhadas por garrafas de vinho.⁶

Sendo o *nasîb* a parte mais emblemática da *qaSîda*, e, como abertura, aquela que deveria inspirar na audiência o desejo de continuar atento ao canto do *râwî* (rapsodo, transmissor da poesia), não poderia perder esta circunstância sempre impactante que, na poética de Nuwâs, se traduz na alusão ao vinho e seus convivas como crítica ao lamento

⁴ MUSSA, Alberto (Trad.). **Os Poemas Suspensos: Al-Muallaqat**. Rio de Janeiro: Record, 2006. p. 55.

⁵ STETKEVYCH, Jaroslav. **The Zephyrs of Najd: The Poetics of Nostalgia in the Classical Arabic Nasib**. Chicago: The University of Chicago Press, 1993. p. 57.

⁶ *Ibidem*, p. 58.

amoroso. Assim, Abû Nuwâs, mesmo iconoclasticamente, perpetua ainda por mais um dia a vigência canônica do *nasîb*, pela sua negação. Seria tarefa de um poeta posterior, a tentativa de anulá-la completamente, na postura niilista de Al-Mutanabbî, que abriria seus poemas com matéria das mais prosaicas e desinteressantes como uma fórmula matemática. De qualquer modo, ainda assim permanece o desejo de chocar a platéia, provocando sua paralisação atenta.

E, de certo modo, assim se dá com todos os poetas novos do Período Abássida. Se não mais faziam sentido o passado idílico do acampamento e da amada, é um outro passado que vai a partir de agora vigorar como ruína latente na memória do poeta; se já não faz mais sentido, num contexto urbano, a partida para o deserto, é a taverna, com o vinho e seus convivas, ou o deserto solitário da loucura e das paixões humanas que o vão assombrar em momentos de introspecção.

Durante o período pré-islâmico o papel do poeta beduíno, além do de um poeta, abarcava para si a responsabilidade de um filósofo, um guerreiro, um embaixador, um juiz, um conselheiro. Com o desenvolvimento de núcleos urbanos após a expansão islâmica, o poeta perde a maioria desses atributos, passando a conviver na corte em nome de uma poesia epideítica, de exaltação a um patrono, a um mecenas.

Muda-se, assim, a configuração de sua poética, altera-se o sentido de algumas observâncias formais. Pouco a pouco vão se diluindo, dentro do *nasîb*, o tema da viagem e da exaltação tribal ou de si mesmo. O próprio *nasîb* como a questão do abandono, da morada em ruínas, e o deserto como destino da fuga, vão perdendo sentido.

Em alguns poetas, os novos valores islâmicos direcionam a lamentação amorosa para uma prece religiosa cujas lágrimas voltam-se para Deus, único objeto de adoração, única morada a ser alcançada. Para outros, o passado ecoa na figura do tempo, que inexoravelmente apaga os traços da juventude, da beleza, da vida. Nestes últimos percebe-se um maior cuidado com o tema da *Hikma*, da epígrafe sapiencial presente já desde alguns poemas pré-islâmicos.

Outros, atormentados pela impossibilidade de consumação amorosa com o objeto de seus cuidados, devido aos mais variados interditos, retiram-se para o deserto introspectivo da loucura, cantando obsessivamente a sua única amada. Estes são os poetas ‘*udhri*, do amor “cortês” (lit. “virgem”) dos quais Majnûn Layla é o mais renomado representante, e cuja poesia seria emblemática para o sufismo ao equiparar a louca devoção amorosa ao místico amor divino.

A relação entre a mística filosófico-religiosa sufi e a poesia amorosa caminharia cada vez mais na direção da poesia ascética (*zuhdiyya*). A imagem do deserto cheio de loucos daria lugar ao deserto repleto daqueles que, por desilusão com a efemeridade dos amores e com o tempo devorador, inaugurariam a poesia ascética cujo tom já pode ser sentido também desde os pré-islâmicos naquele mesmo poema de Tarafa supracitado. Pois assim dizem seus versos finais:

Vejo a morte pairando sobre muitas almas, e o dia de amanhã
Não está mais distante que o de hoje.

Os dias te farão descobrir que és ignorante e trará notícias
Aquele a quem não darás provisões de viagem;

Trará notícias aquele a quem não darás tua capa e com quem
Não marcaste encontro.⁷

Nos novos poetas, entretanto, o mesmo tom pessimista já pode ser visto num novo estilo de *nasīb*, que parte da tradição imagética do acampamento abandonado para ilustrar uma nova temática, como na belíssima abertura de um poema de Ibn Munqidh:

Não és o primeiro cujo lar está distante
Porque trazes, então, o coração em chamas?

Esquecer, morrer –
Não haverá uma terceira escolha.⁸

Mas, de fato, toda esta mudança operar-se-ia com o desenvolvimento da temática amorosa (*ghazal*) dentro do *nasīb*, e, misturado a esta, a exaltação vaidosa do poeta e de suas aventuras. O *nasīb* passa a por si só constituir um poema inteiro, monotemático, a chamada *qiTaa*, que seria consolidada por Abû Nuwâs.

Já se disse que desde os pré-islâmicos o elogio tribal e de si mesmo ocupava um espaço considerável dentro da terceira parte da *qaSîda*. Este tema, contudo, desenvolver-se-ia a tal ponto de se constituir numa parte integrante do *nasīb*. Como se pode ver, o *nasīb* é o grande campo onde se digladiam tradição e modernidade no âmbito da poesia árabe.

A querela entre antigos e modernos não é, portanto, uma questão ocidental, não é privilégio do gênio romântico e seus sucessores. Os poetas árabes, a partir do desenvolvimento urbano e, sobretudo, a partir da mudança da capital do império islâmico

⁷ MUSSA, Alberto. *Op. Cit.*, p. 67.

⁸ STETKEVYCH, Jaroslav. *Op. Cit.*, p. 53.

para Bagdá, em 762 d.C., estreitando os laços com as cidades persas, passam a questionar a tradição poética baseada num *ethos* não mais vigente, ou distante da nova realidade cidadina, cosmopolita, multicultural. Bagdá, como centro cultural do mundo, acolhia sábios e literatos das mais diversas culturas, principalmente da Pérsia e da Índia. Assim, inseridas na querela entre antigos e modernos encontram-se as mais diversas disputas pelo saber: entre a tradição beduína e as novas questões cidadinas; entre árabes do norte e do sul; entre árabes e não-árabes, e, mais precisamente, entre árabes e persas.

Abû Nuwâs, como poeta controverso que foi, está metido de algum modo em todas estas questões. Poeta da corte de Hârûn Ar-Rashîd, nascido em território persa na fronteira com Bagdá, de mãe persa e pai árabe do Sul da Península, constrói uma obra poética monumental como sua reputação. Grande sua poesia, grandes são as suas questões, tão grandes que a crítica divide-se entre considerá-lo apenas um baderneiro, porta-voz de uma rebeldia inconsistente ou o mais ilustre representante da poesia árabe, por ter explorado os mais diversos gêneros com a mesma paixão.

Seu foi o primeiro *diwân* (antologia) a ser organizado por tema, devido ao grande número de temas da poesia “moderna” (*MuHdath*) explorado em sua obra. AS-Sûlî (morto em 946) assim o arranhou em dez partes:

1. *Khamriyyât* (poemas do vinho);
2. *Tardiyyât* (de caça);
3. *MadîH / Fakhr* (elogio);
4. *Hijâ'* (sátira);
5. *Mudhakkâr* (de amor, dirigido a um homem);
6. *Mu'annath* (de amor, dirigido a uma mulher);
7. *Mujûn* (poemas licenciosos);
8. *Mu'atabat* (de reprovação);
9. *Marâthî* (elegias);
10. *Zuhdiyyât* (poemas ascéticos)

Nascido em meados do século VIII d.C., portanto no segundo século da Hégira, Abû Nuwâs vive num período de grande efervescência cultural mesclado ao crescimento da influência islâmica. Sua poesia registra uma posição deveras conflitante entre os prazeres da cidade de Bagdá e os dogmas da religião a censurá-lo com seu olhar invisível. Inúmeros são os poemas que se iniciam com uma crítica aos seus censores, para que deixem de censurá-lo.

Não me censure, a censura só me provoca;

cura-me antes com a causa da minha doença.⁹

Ou:

Cessa essa censura, censor insuportável!
E de descrever o deserto sem água potável!
Sobre o traço, apagado ou não, nenhum discurso!¹⁰

Neste trecho fica patente não só a resposta de Abû Nuwâs aos seus censores, quanto uma resposta crítica à tradição poética e seus velhos temas, considerados áridos, desinteressantes, bárbaros, para os novos tempos. Como no trecho a seguir, que ilustra bem a poesia nova do Período Abássida:

De beduínos não espere diversão, qualquer espécie
Sua vida é árida como o deserto.
Deixe-os saciarem-se com leite de magras reses
Pois aos seus olhos é o melhor dos alimentos.

Sente-se aqui um exercício satírico bem próprio à sua poética como um todo. O poema acima, que se insere no rol de sua poesia báquica, do vinho, mistura elementos da poesia nova, de afirmação de novos temas pela negação da tradição, uma negação construída por uma ácida sátira. Uma ébria sátira, de fato, que, entretanto, como o discurso de um ébrio, não deve ser tomada de modo literal. É inegável a dívida de Nuwâs com seus antecessores, é uma dívida de honra, impagável. Verdadeiramente, é uma dívida que nunca conseguiu quitar, pois a vê aumentada a cada vez que, na tentativa de saldá-la, recorre a mais empréstimos:

Deixa que do Sul disperse a poeira o vento
Dos acampamentos destruídos pela desgraça do tempo!
Mas ao rude camelo separa uma faixa de terra
Para em cima trotar a seu contento.¹¹

Eis um exemplo claro de *nasîb* às avessas, de um pseudo-*nasîb*, que, no entanto, é um *nasîb*, por ele ecoam os ventos da tradição, dispersando os traços que se querem apagados.

Esquecido está o que chorou sobre os vestígios das tendas
E lamentou pelas marcas do acampamento abandonado

⁹ KENNEDY, Philip F. **The Wine Song in Classical Arabic Poetry: Abu Nuwas and the Literary Tradition**. New York: Oxford University Press, 1997. p. 267.

¹⁰ MONTEIL, Vincent-Mansour (Trad). **Abû Nuwâs: Le vin, le vent, la vie**. Paris: Actes Sud, 1998. p. 76.

¹¹ *Ibidem*, p. 76.

Quando questionado: Por que choras? Diz: Um pombo
Lamenta uma jovem ave com as vozes determinadas

Fazendo-me lembrar a vida daquele que habita o deserto
E da irmandade fortalecida pela rocha e pela pedra

Mas eu choro pelo vinho, e se isto
A nós é proibido no Livro Ornamentado

Beberei unicamente o vinho e ser for ele então pecado
Lutarei assim pelo não permitido.¹²

Dentro desta nova poética que inaugura, do poema fragmento, monotemático, ainda se pode ver uma configuração plural, que coincide de certa forma no espelho em que o poeta vai mirar-se. Se consolida o gênero poético da *qiTaa*, configura-a num gênero de múltiplas possibilidades. Poeta multifacetado, é conhecido por sua poesia homoerótica aliada à paixão pelos prazeres concedidos pela “filha da videira”. Sua poesia erótica seria, portanto, de cunho bissexual, já que o seu amor pelo jovem efebo convive com a devoção erótica ao vinho, sempre referido por epítetos femininos. Apresenta também a figura do andrógino, da mulher com traços de rapaz, a mulher *mignone*, que se deixaria amar de uma “dupla maneira”; num mesmo poema, satiriza cristãos, judeus e árabes, e, aliada a tudo isso sua maestria como poeta de corte com seus panegíricos e poemas de caça. Ao fim da vida, arrepende-se de seus excessos e passa a construir uma poesia de caráter mais religioso e mesmo ascética.

Eis um poema de morto
Escrito pela mão de um vivo
Que de tantos golpes da vida se ressentido
Que nada lhe resta além de um corpo
Quase invisível, mesmo que presente.¹³

Assim, não é pela restrição temática de privilegiar o amor, o vinho, ou a inventiva, que faz dele um poeta moderno, mas de abrir o campo de todas essas possibilidades numa nova estrutura, diferente da tripartida *qaSîda* de imagens áridas, desérticas.

A poesia de Abû Nuwâs é, pois, uma poesia líquida, que se conforma a qualquer continente, a qualquer forma, grande ou pequena, mas, que como a água, é capaz de extravasá-lo de modo violento, e, como o vinho, é capaz de entorpecer, numa letargia libertina. Sua poética é, para usar uma de suas imagens recorrentes, o erótico casamento da

¹² ABÛ NUWÂS. *Diwân*. Beirute: Dâr Sader, 1997. p. 449.

¹³ MONTEIL, Vincent-Mansour. *Op. Cit.*, p. 449.

água com o vinho (que possuem em sua poesia traços masculinos e femininos, respectivamente). O conflito entre o masculino e o feminino, entre o sagrado e o profano, entre prazer e o arrependimento.

Mas chega Abû Nuwâs de fato a se arrepender? Pode-se considerar a poesia a seguir um verdadeiro testemunho de pio arrependimento ou mais um exercício de quem quis dominar, e dominou, a maior variedade de temas surgidos com a nova poética do Período Abássida?

Que fiz, pois, de minha terna juventude
Consagrada ao prazer, cada noite, cada dia?
Todos os pecados possíveis eu os cometi
Perdoai-me, meu Deus, a vós escuto e obedeço!¹⁴

Bibliografia

ABÛ NUWÂS. **Diwân**. Beirute: Dâr Sader, 1997.

ASHTIANY, Julia et alli. (Ed.). **‘Abbasid Belles-Lettres** (The Cambridge History of Arabic Literature). Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

KENNEDY, Philip F. **The Wine Song in Classical Arabic Poetry: Abu Nuwas and the Literary Tradition**. New York: Oxford University Press, 1997.

MONTEIL, Vincent-Mansour (Trad). **Abû Nuwâs: Le vin, le vent, la vie**. Paris: Actes Sud, 1998.

MUSSA, Alberto (Trad.). **Os Poemas Suspensos: Al-Muallaqat**. Rio de Janeiro: Record, 2006.

STETKEVYCH, Jaroslav. **The Zephyrs of Najd: The Poetics of Nostalgia in the Classical Arabic Nasib**. Chicago: The University of Chicago Press, 1993.

¹⁴ *Ibidem*, p. 161.

QUANDO ÁGUA E VINHO SE MISTURAM: O SAGRADO E O PROFANO NA POESIA ÁRABE MEDIEVAL

Giovanna Marina Giffoni (UFRJ)

Poeta do Período Abássida (750-1258 d.C.) da Literatura Árabe, Abû Nuwâs é reconhecido por muitos como o maior poeta árabe e mundialmente conhecido como o grande poeta do vinho. Sua obra, que institui uma até então inédita ordenação antológica por temas, e não de acordo com a rima empregada, paradoxalmente extravasa o âmbito dos limites temáticos. Assim, como diante de mais puro e antigo vinho nunca se pode estar saciado, sua poesia vaga lucidamente ébria pelos (mais diversos) cantos. Islâmico e medieval, duas instâncias que para a Pós-modernidade são muitas vezes sinônimos de obsolescência, retrocesso, o poeta, munindo-se de toda uma tradição poética árabe, brinda-nos com uma poesia báquica e ascética; homoerótica e religiosa; amorosa e satírica. O Profano e o Sagrado, a Tradição e o Novo, generosos convivas de sua Poética.

Antes, porém, de passarmos à sua poética, traçaremos algumas considerações sobre a tradição em que se funda, a poesia árabe clássica e sua forma canônica – a *qaSîda*.

QaSîda, comumente traduzida por “ode”, é a forma poética tradicional dominante desde o pré-islamismo¹ até as primeiras décadas do século XX. Apresenta uma estrutura tripartida que concilia profundo lirismo a um rígido formalismo. É-nos muito difícil lidar com formalismos poéticos, mais ainda aliá-los a um profundo lirismo. A única maneira de nos aproximarmos de uma instância como essa é a convivência com a poesia árabe; só assim poderemos perceber que cristalização temática e acúmulo de solenidade formal conjugam-se num poder quase ritualístico sobre a audiência. Desejava-se ouvir, sempre, mas de modo inédito, a poesia inaugurada, inaugural. Como nos rituais, que sempre reapresentam o vigor de uma verdade inaudita. Ou, no dizer de Mircea Eliade, uma “atualização” dos mitos. A *qaSîda* é, pois, uma recorrente atualização mito-poética, resguardadas sua estruturação formal e sua temática.

Quanto à forma, este gênero é dividido em versos bipartidos – hemistíquios – rigorosamente obedientes a uma mesma rima² e métrica do início ao fim do poema. Quanto ao tema, a *qaSîda* divide-se, de modo geral, em três partes: a abertura lírico-elegíaca

¹ “Pré-islamismo”, aqui, refere-se ao período literário que se estende de 500 d.C. a 622 d.C.

² Costumava-se dividir as antologias da poesia árabe de acordo com a rima empregada.

(*nasīb*); a viagem para o deserto (*raHîl*); e a mensagem³ ao destinatário do poema, que será uma sátira (*hijâ*'), se este destinatário for um inimigo ou poeta rival, ou um elogio (*madîH*) ao patrono ou a uma celebridade. Em meio a estes, contudo, ainda estão presentes outros temas, tais como: a epígrafe gnômica (*Hikma*); a descrição da paisagem ou da montaria (*waSf*); e a exaltação vaidosa do poeta ou de sua tribo (*fakhr*), que pode mesmo sobrepujar toda a terceira parte.

QaSîda é, portanto, uma forma monótona e politemática, duas características que nos causam um grande estranhamento. Poemas construídos numa única rima remetem-nos ao âmbito da poesia popular, cunhadas geralmente no metro da redondilha, de que são exemplo as produções de cordel. Estão ligadas a uma experiência pontual e a um necessário acompanhamento musical. Não existem como leitura silenciosa, mas para serem cantadas, diante de uma platéia ouvinte. Assim também são as *qaSîdas*, assim também o são muitas obras grandiosas: só vigem de modo íntegro na oralidade da voz, na musicalidade do canto.

A *qaSîda* deve ser recitada para uma audiência; sua recitação, como já foi dito, é um ritual, onde todos aguardam a sempre inédita rerepresentação da verdade poética. Por isso, nunca é monótona de fato, nunca é previsível como a sua forma deve, necessariamente, ser. Entretanto, a estranheza que nos causa sua variedade de temas foi de certa forma sendo sentida pelos poetas árabes já desde o período pré-islâmico. Não tanto uma estranheza com a variedade temática, mas uma necessidade de expandir um determinado tema em especial. Esta necessidade foi abrindo espaço pouco a pouco para a poesia monotemática – *qiTaa* – abraçada pelos “poetas novos” do período Abássida, e, em especial, por Abû Nuwâs. E, neste recorte temático da caleidoscópica *qaSîda*, tem papel fundamental seu tema, digamos, mais emblemático: o *nasīb*.

O *nasīb* é o prólogo de toda *qaSîda* e onde mais se verifica a polaridade entre lirismo e rigor formal, porque é justamente onde se põe sua instância poética por excelência. Compõe-se de uma nostalgia erótica, cujo mote principal é o amor (*ghazal*). Há aí uma plástica narrativa, em que o poeta contempla em desespero o acampamento abandonado e a conseqüente perda da amada, os vestígios e as ruínas de um passado idílico. Como neste *nasīb* do poema de Tarafa, que figura na coletânea dos poemas suspensos (*Al-Mu'allaqat*):

³ A própria palavra *qaSîda* pode significar “intenção”, “objetivo”, o que a tornaria um veículo predominantemente retórico.

Os vestígios entre as pedras de Thahmad, Khawla, parecem
restos de uma tatuagem no dorso da mão.
Detendo as camelas diante de mim, meus companheiros
dizem: não morra de tristeza, seja firme!⁴

É nessa parte fundamental a toda *qaSîda* que se vão condensar os temas dos novos tempos da poesia árabe e donde vão surgir as novas formas poéticas monotemáticas – as *qiTaas*, que seriam consagradas pelo poeta árabe do vinho, Abû Nuwâs. Como todo bom poeta de sua geração, Abû Nuwâs vai também aprender com os beduínos a arte da palavra por excelência. Romântico *avant la lettre*, cumpre com as indispensáveis experiências exóticas de seu tempo. Como bom discípulo que foi, Nuwâs vai, num primeiro momento, questionar, aliás, negar a importância de seus mestres. Como um poeta moderno, como um poeta novo, vai questionar o sentido do *nasîb* de um modo geral.

Entretanto, toda a sua crítica às formas arcaicas, principalmente, todo o seu questionamento ao *nasîb*, não passa de um *nasîb* revisitado, atualizado. Stetkevych é perfeito ao citar Lessing a respeito do poeta: “Nem todos os que zombam de seus grilhões estão livres.” E assim é que Nuwâs vai inevitavelmente iniciar seus poemas respeitando a forma canônica, com um *nasîb*, um pseudo-*nasîb*, uma paródia, uma crítica, que, no entanto, perpetua e ecoa as vozes da tradição a despeito de qualquer zombaria:

Cantar os traços esvaecidos é tarefa de tolos
Vossos epítetos devem convir à filha da videira!⁵

Ou:

Muitas foram as casas visitadas
Pela alegre companhia ao longo da noite
E o que restou foram traços recentemente apagados:
Pistas desenhadas por garrafas de vinho.⁶

Sendo o *nasîb* a parte mais emblemática da *qaSîda*, e, como abertura, aquela que deveria inspirar na audiência o desejo de continuar atento ao canto do *râwî* (rapsodo, transmissor da poesia), não poderia perder esta circunstância sempre impactante que, na poética de Nuwâs, se traduz na alusão ao vinho e seus convivas como crítica ao lamento

⁴ MUSSA, Alberto (Trad.). **Os Poemas Suspensos: Al-Muallaqat**. Rio de Janeiro: Record, 2006. p. 55.

⁵ STETKEVYCH, Jaroslav. **The Zephyrs of Najd: The Poetics of Nostalgia in the Classical Arabic Nasib**. Chicago: The University of Chicago Press, 1993. p. 57.

⁶ *Ibidem*, p. 58.

amoroso. Assim, Abû Nuwâs, mesmo iconoclasticamente, perpetua ainda por mais um dia a vigência canônica do *nasîb*, pela sua negação. Seria tarefa de um poeta posterior, a tentativa de anulá-la completamente, na postura niilista de Al-Mutanabbî, que abriria seus poemas com matéria das mais prosaicas e desinteressantes como uma fórmula matemática. De qualquer modo, ainda assim permanece o desejo de chocar a platéia, provocando sua paralisação atenta.

E, de certo modo, assim se dá com todos os poetas novos do Período Abássida. Se não mais faziam sentido o passado idílico do acampamento e da amada, é um outro passado que vai a partir de agora vigorar como ruína latente na memória do poeta; se já não faz mais sentido, num contexto urbano, a partida para o deserto, é a taverna, com o vinho e seus convivas, ou o deserto solitário da loucura e das paixões humanas que o vão assombrar em momentos de introspecção.

Durante o período pré-islâmico o papel do poeta beduíno, além do de um poeta, abarcava para si a responsabilidade de um filósofo, um guerreiro, um embaixador, um juiz, um conselheiro. Com o desenvolvimento de núcleos urbanos após a expansão islâmica, o poeta perde a maioria desses atributos, passando a conviver na corte em nome de uma poesia epideítica, de exaltação a um patrono, a um mecenas.

Muda-se, assim, a configuração de sua poética, altera-se o sentido de algumas observâncias formais. Pouco a pouco vão se diluindo, dentro do *nasîb*, o tema da viagem e da exaltação tribal ou de si mesmo. O próprio *nasîb* como a questão do abandono, da morada em ruínas, e o deserto como destino da fuga, vão perdendo sentido.

Em alguns poetas, os novos valores islâmicos direcionam a lamentação amorosa para uma prece religiosa cujas lágrimas voltam-se para Deus, único objeto de adoração, única morada a ser alcançada. Para outros, o passado ecoa na figura do tempo, que inexoravelmente apaga os traços da juventude, da beleza, da vida. Nestes últimos percebe-se um maior cuidado com o tema da *Hikma*, da epígrafe sapiencial presente já desde alguns poemas pré-islâmicos.

Outros, atormentados pela impossibilidade de consumação amorosa com o objeto de seus cuidados, devido aos mais variados interditos, retiram-se para o deserto introspectivo da loucura, cantando obsessivamente a sua única amada. Estes são os poetas ‘*udhri*, do amor “cortês” (lit. “virgem”) dos quais Majnûn Layla é o mais renomado representante, e cuja poesia seria emblemática para o sufismo ao equiparar a louca devoção amorosa ao místico amor divino.

A relação entre a mística filosófico-religiosa sufi e a poesia amorosa caminharia cada vez mais na direção da poesia ascética (*zuhdiyya*). A imagem do deserto cheio de loucos daria lugar ao deserto repleto daqueles que, por desilusão com a efemeridade dos amores e com o tempo devorador, inaugurariam a poesia ascética cujo tom já pode ser sentido também desde os pré-islâmicos naquele mesmo poema de Tarafa supracitado. Pois assim dizem seus versos finais:

Vejo a morte pairando sobre muitas almas, e o dia de amanhã
Não está mais distante que o de hoje.

Os dias te farão descobrir que és ignorante e trará notícias
Aquele a quem não darás provisões de viagem;

Trará notícias aquele a quem não darás tua capa e com quem
Não marcaste encontro.⁷

Nos novos poetas, entretanto, o mesmo tom pessimista já pode ser visto num novo estilo de *nasīb*, que parte da tradição imagética do acampamento abandonado para ilustrar uma nova temática, como na belíssima abertura de um poema de Ibn Munqidh:

Não és o primeiro cujo lar está distante
Porque trazes, então, o coração em chamas?

Esquecer, morrer –
Não haverá uma terceira escolha.⁸

Mas, de fato, toda esta mudança operar-se-ia com o desenvolvimento da temática amorosa (*ghazal*) dentro do *nasīb*, e, misturado a esta, a exaltação vaidosa do poeta e de suas aventuras. O *nasīb* passa a por si só constituir um poema inteiro, monotemático, a chamada *qiTaa*, que seria consolidada por Abû Nuwâs.

Já se disse que desde os pré-islâmicos o elogio tribal e de si mesmo ocupava um espaço considerável dentro da terceira parte da *qaSîda*. Este tema, contudo, desenvolver-se-ia a tal ponto de se constituir numa parte integrante do *nasīb*. Como se pode ver, o *nasīb* é o grande campo onde se digladiam tradição e modernidade no âmbito da poesia árabe.

A querela entre antigos e modernos não é, portanto, uma questão ocidental, não é privilégio do gênio romântico e seus sucessores. Os poetas árabes, a partir do desenvolvimento urbano e, sobretudo, a partir da mudança da capital do império islâmico

⁷ MUSSA, Alberto. *Op. Cit.*, p. 67.

⁸ STETKEVYCH, Jaroslav. *Op. Cit.*, p. 53.

para Bagdá, em 762 d.C., estreitando os laços com as cidades persas, passam a questionar a tradição poética baseada num *ethos* não mais vigente, ou distante da nova realidade cidadina, cosmopolita, multicultural. Bagdá, como centro cultural do mundo, acolhia sábios e literatos das mais diversas culturas, principalmente da Pérsia e da Índia. Assim, inseridas na querela entre antigos e modernos encontram-se as mais diversas disputas pelo saber: entre a tradição beduína e as novas questões cidadinas; entre árabes do norte e do sul; entre árabes e não-árabes, e, mais precisamente, entre árabes e persas.

Abû Nuwâs, como poeta controverso que foi, está metido de algum modo em todas estas questões. Poeta da corte de Hârûn Ar-Rashîd, nascido em território persa na fronteira com Bagdá, de mãe persa e pai árabe do Sul da Península, constrói uma obra poética monumental como sua reputação. Grande sua poesia, grandes são as suas questões, tão grandes que a crítica divide-se entre considerá-lo apenas um baderneiro, porta-voz de uma rebeldia inconsistente ou o mais ilustre representante da poesia árabe, por ter explorado os mais diversos gêneros com a mesma paixão.

Seu foi o primeiro *diwân* (antologia) a ser organizado por tema, devido ao grande número de temas da poesia “moderna” (*MuHdath*) explorado em sua obra. AS-Sûlî (morto em 946) assim o arranhou em dez partes:

1. *Khamriyyât* (poemas do vinho);
2. *Tardiyyât* (de caça);
3. *MadîH / Fakhr* (elogio);
4. *Hijâ'* (sátira);
5. *Mudhakkâr* (de amor, dirigido a um homem);
6. *Mu'annath* (de amor, dirigido a uma mulher);
7. *Mujûn* (poemas licenciosos);
8. *Mu'atabat* (de reprovação);
9. *Marâthî* (elegias);
10. *Zuhdiyyât* (poemas ascéticos)

Nascido em meados do século VIII d.C., portanto no segundo século da Hégira, Abû Nuwâs vive num período de grande efervescência cultural mesclado ao crescimento da influência islâmica. Sua poesia registra uma posição deveras conflitante entre os prazeres da cidade de Bagdá e os dogmas da religião a censurá-lo com seu olhar invisível. Inúmeros são os poemas que se iniciam com uma crítica aos seus censores, para que deixem de censurá-lo.

Não me censure, a censura só me provoca;

cura-me antes com a causa da minha doença.⁹

Ou:

Cessa essa censura, censor insuportável!
E de descrever o deserto sem água potável!
Sobre o traço, apagado ou não, nenhum discurso!¹⁰

Neste trecho fica patente não só a resposta de Abû Nuwâs aos seus censores, quanto uma resposta crítica à tradição poética e seus velhos temas, considerados áridos, desinteressantes, bárbaros, para os novos tempos. Como no trecho a seguir, que ilustra bem a poesia nova do Período Abássida:

De beduínos não espere diversão, qualquer espécie
Sua vida é árida como o deserto.
Deixe-os saciarem-se com leite de magras reses
Pois aos seus olhos é o melhor dos alimentos.

Sente-se aqui um exercício satírico bem próprio à sua poética como um todo. O poema acima, que se insere no rol de sua poesia báquica, do vinho, mistura elementos da poesia nova, de afirmação de novos temas pela negação da tradição, uma negação construída por uma ácida sátira. Uma ébria sátira, de fato, que, entretanto, como o discurso de um ébrio, não deve ser tomada de modo literal. É inegável a dívida de Nuwâs com seus antecessores, é uma dívida de honra, impagável. Verdadeiramente, é uma dívida que nunca conseguiu quitar, pois a vê aumentada a cada vez que, na tentativa de saldá-la, recorre a mais empréstimos:

Deixa que do Sul disperse a poeira o vento
Dos acampamentos destruídos pela desgraça do tempo!
Mas ao rude camelo separa uma faixa de terra
Para em cima trotar a seu contento.¹¹

Eis um exemplo claro de *nasîb* às avessas, de um pseudo-*nasîb*, que, no entanto, é um *nasîb*, por ele ecoam os ventos da tradição, dispersando os traços que se querem apagados.

Esquecido está o que chorou sobre os vestígios das tendas
E lamentou pelas marcas do acampamento abandonado

⁹ KENNEDY, Philip F. **The Wine Song in Classical Arabic Poetry: Abu Nuwas and the Literary Tradition**. New York: Oxford University Press, 1997. p. 267.

¹⁰ MONTEIL, Vincent-Mansour (Trad). **Abû Nuwâs: Le vin, le vent, la vie**. Paris: Actes Sud, 1998. p. 76.

¹¹ *Ibidem*, p. 76.

Quando questionado: Por que choras? Diz: Um pombo
Lamenta uma jovem ave com as vozes determinadas

Fazendo-me lembrar a vida daquele que habita o deserto
E da irmandade fortalecida pela rocha e pela pedra

Mas eu choro pelo vinho, e se isto
A nós é proibido no Livro Ornamentado

Beberei unicamente o vinho e ser for ele então pecado
Lutarei assim pelo não permitido.¹²

Dentro desta nova poética que inaugura, do poema fragmento, monotemático, ainda se pode ver uma configuração plural, que coincide de certa forma no espelho em que o poeta vai mirar-se. Se consolida o gênero poético da *qiTaa*, configura-a num gênero de múltiplas possibilidades. Poeta multifacetado, é conhecido por sua poesia homoerótica aliada à paixão pelos prazeres concedidos pela “filha da videira”. Sua poesia erótica seria, portanto, de cunho bissexual, já que o seu amor pelo jovem efebo convive com a devoção erótica ao vinho, sempre referido por epítetos femininos. Apresenta também a figura do andrógino, da mulher com traços de rapaz, a mulher *mignone*, que se deixaria amar de uma “dupla maneira”; num mesmo poema, satiriza cristãos, judeus e árabes, e, aliada a tudo isso sua maestria como poeta de corte com seus panegíricos e poemas de caça. Ao fim da vida, arrepende-se de seus excessos e passa a construir uma poesia de caráter mais religioso e mesmo ascética.

Eis um poema de morto
Escrito pela mão de um vivo
Que de tantos golpes da vida se ressentido
Que nada lhe resta além de um corpo
Quase invisível, mesmo que presente.¹³

Assim, não é pela restrição temática de privilegiar o amor, o vinho, ou a inventiva, que faz dele um poeta moderno, mas de abrir o campo de todas essas possibilidades numa nova estrutura, diferente da tripartida *qaSîda* de imagens áridas, desérticas.

A poesia de Abû Nuwâs é, pois, uma poesia líquida, que se conforma a qualquer continente, a qualquer forma, grande ou pequena, mas, que como a água, é capaz de extravasá-lo de modo violento, e, como o vinho, é capaz de entorpecer, numa letargia libertina. Sua poética é, para usar uma de suas imagens recorrentes, o erótico casamento da

¹² ABÛ NUWÂS. *Diwân*. Beirute: Dâr Sader, 1997. p. 449.

¹³ MONTEIL, Vincent-Mansour. *Op. Cit.*, p. 449.

água com o vinho (que possuem em sua poesia traços masculinos e femininos, respectivamente). O conflito entre o masculino e o feminino, entre o sagrado e o profano, entre prazer e o arrependimento.

Mas chega Abû Nuwâs de fato a se arrepender? Pode-se considerar a poesia a seguir um verdadeiro testemunho de pio arrependimento ou mais um exercício de quem quis dominar, e dominou, a maior variedade de temas surgidos com a nova poética do Período Abássida?

Que fiz, pois, de minha terna juventude
Consagrada ao prazer, cada noite, cada dia?
Todos os pecados possíveis eu os cometi
Perdoai-me, meu Deus, a vós escuto e obedeço!¹⁴

Bibliografia

ABÛ NUWÂS. **Diwân**. Beirute: Dâr Sader, 1997.

ASHTIANY, Julia et alli. (Ed.). **‘Abbasid Belles-Lettres** (The Cambridge History of Arabic Literature). Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

KENNEDY, Philip F. **The Wine Song in Classical Arabic Poetry: Abu Nuwas and the Literary Tradition**. New York: Oxford University Press, 1997.

MONTEIL, Vincent-Mansour (Trad). **Abû Nuwâs: Le vin, le vent, la vie**. Paris: Actes Sud, 1998.

MUSSA, Alberto (Trad.). **Os Poemas Suspensos: Al-Muallaqat**. Rio de Janeiro: Record, 2006.

STETKEVYCH, Jaroslav. **The Zephyrs of Najd: The Poetics of Nostalgia in the Classical Arabic Nasib**. Chicago: The University of Chicago Press, 1993.

¹⁴ *Ibidem*, p. 161.

APONTAMENTOS SOBRE A REPRESENTAÇÃO DA MULHER NAS PASTORELAS GALEGO-PORTUGUESAS

Henrique Marques Samyn (UERJ)

Uma obra composta pelo trovador occitânico Marcabru, na primeira metade do século XII, viria a ocupar um lugar fundamental na história da literatura medieval: ao compor a pastorela *L'autrier, jost' una sebissa*,¹ aquele trovador renovaria toda uma tradição poética, estabelecendo as bases de um novo gênero lírico que se disseminaria pelos meios literários medievais nos séculos seguintes – a pastorela alegórica. Para dimensionar adequadamente a inovação empreendida por Marcabru, é preciso levar em conta que o trovador se inscrevia em uma vasta tradição poética anterior: embora *L'autrier, jost' una sebissa* seja muito anterior a todas as pastorelas francesas conservadas, a discrepância entre a quantidade de exemplares franceses conhecidos – mais de uma centena e meia de textos – e o conjunto de pouco mais de duas dezenas de pastorelas occitânicas preservadas é um forte indício em favor da hipótese de que as pastorelas em *langue d'oïl* derivem de uma tradição nascida em algum momento anterior. Cabe observar, por outro lado, que a *Vida* do trovador occitânico Cercamon, contemporâneo de Marcabru, afirma (algo obscuramente) que aquele compôs pastorelas “à maneira antiga” (“*e trobet vers e pastoretas a la usanza antiga*”),² o que permite supor que havia formas desse gênero, na lírica occitânica, anteriores à composição de Marcabru.

Entretanto, cabe destacar que a pastorela elaborada por Marcabru apresenta um conjunto de elementos que se repetirão em inúmeros dos exemplares nascidos em momentos posteriores, tanto no âmbito occitânico quanto em outros meios literários, o que nos permite avaliar seu vasto raio de influência. Algumas dessas inovações fazem-se presentes na estrutura de *L'autrier, jost' una sebissa*: a obra, que descreve a situação de “descoberta” da pastora pelo cavaleiro ou trovador em um cenário campestre, é composta a partir de um ponto de vista masculino, mesclando narração e diálogo; contudo, é mais relevante notar que *L'autrier, jost' una sebissa*, diferentemente de todas as pastorelas anteriores, pode ser lida como uma obra alegórica.

Podemos sintetizar a referida pastorela como um texto poético que figura uma

¹ AUDIAU, J. **La pastourelle dans la poésie occitane du Moyen Âge**. Paris: E. de Boccard, 1923. p. 3-9.

² DE RIQUER, Martín. *Los trovadores*. Historia literaria y textos. Tomo I. 4ª ed. Barcelona: Ariel, 2001. p.

conflituosa oposição entre uma jovem e virtuosa pastora e um malicioso cavaleiro-trovador que tenta seduzi-la, em vão. Filha de camponeses, a bela pastora rejeita, com notável habilidade argumentativa, cada um dos ardilosos avanços do trovador: quando ele se oferece para protegê-la do vento frio, replica a jovem que está “alegrinha e sadia”, graças a Deus e à sua ama; quando o cavaleiro se dispõe a ajudá-la a apascentar o seu rebanho, a jovem prontamente o rejeita como fanfarrão; quando ele, que já percebera que a pastora veste-se como uma pobre camponesa, afirma astuciosamente que ela tem um porte tão nobre que deve ser filha de um cavaleiro e de uma “cortês camponesa”, a pastorinha mais uma vez o desmente: todos os dias, ela vê a sua família retornar à foice e ao arado, dedicando-se ao trabalho – e do mesmo modo deveriam agir certos homens que se dizem cavaleiros.

Esse confronto, que jamais ultrapassa o nível dialógico, prossegue até as estrofes finais, sendo esse o momento no qual as opostas intenções da pastora e do narrador podem ser ainda melhor percebidas. Na penúltima estrofe, percebendo-se inevitavelmente derrotado, o cavaleiro lamenta que uma jovem tão bela possua um coração tão perverso; por fim, na estrofe que encerra a obra, a pastora providencialmente replica com uma alusão ao texto bíblico: ao passo que alguns se embevecem com a pintura, portanto limitando-se ao prazer concedido pelas aparências, outros esperam pelo maná – ou seja: por aquilo que alimenta a alma.

Não é difícil perceber que a oposição entre o cavaleiro-trovador e a pastora diz respeito a um embate mais profundo: estamos diante de uma representação do conflito entre a virtude e o pecado, tema já presente na literatura cristã desde a Antiguidade tardia. A dimensão simbólica do texto pode ser percebida a partir de uma sucinta reflexão sobre a própria figura da pastora, que nada tem de verossímil: se as camponesas medievais, em geral, não recebiam qualquer tipo de educação – e, quando a recebiam, aquela se limitava a uma educação religiosa rudimentar³ –, como acreditar que uma jovem pudesse debater longamente com um cavaleiro, refutando argutamente cada um dos seus argumentos? Por outro lado, observe-se que todo o episódio descrito na pastorela é pouco crível: se um cavaleiro encontrasse, no meio do campo, uma jovem solitária a quem desejasse possuir, dificilmente perderia tempo procurando convencê-la; seria muito mais fácil simplesmente violentá-la – uma situação comum em inúmeras pastorelas francesas, consideradas em

222.

³ POWER, Eileen. **Medieval women**. Nova Iorque: Cambridge University Press, 1997. p. 78; SHAHAR,

geral mais “realistas”, e mesmo recomendada por autores como Andreas Capellanus, em seu famoso tratado sobre o amor cortês.⁴

Todo esse esforço alegorizante é o que distingue a pastorela de Marcabru como provável inauguradora de um modelo: se a comparamos com os exemplares franceses, percebemos que *L'autrier, jost' una sebissa* não é uma obra jocosa, tampouco uma composição supostamente erótica; trata-se, por outro lado, de um texto poético de forte teor moralizante, que visa a representar a derrota da carne perante o espírito. O jogo argumentativo que encontramos no texto representa a vitória da virtude sobre o vício – que, ao fim, é obrigado a reconhecer sua derrota.

Uma leitura das pastorelas produzidas em *langue d'oc* permite que se dimensione a influência da obra de Marcabru sobre a lírica occitânica: percebe-se o aproveitamento da estrutura de *L'autrier jost' una sebissa* em obras de Giraut de Bornelh, Gavaudan, Guiraut Riquier, Guilhem d'Autpol e Joan Esteve; o mesmo caso aplica-se a uma obra de autoria anônima, *Quant escavalcai l'autrer*.⁵ Além da semelhança estrutural, nessas pastorelas é também perceptível um investimento alegórico, à maneira daquele constante da obra de Marcabru. Para citar apenas dois exemplos, encontramos situações assim na obra de Joan Esteve *Ogan, ab freg que fazia*, de que consta uma pastora cujo receio da morte e cuja obsessão com a própria salvação acabam por dissipar as intenções eróticas do trovador que tenta seduzi-la, e que acaba ao fim revelando-se tão preocupado com as questões religiosas quanto a jovem; e na pastorela *L'autrier, a l'intrada d'Abril*, de Guilhem d'Autpol, em que encontramos uma pastora que rechaça as investidas de um galante sedutor porque deseja resguardar seu respeito a Deus e conservar-se casta, como lhe aconselhara um certo frei Johan.

Entretanto, quando passamos à leitura das pastorelas compostas no âmbito trovadoresco galego-português, encontramos uma situação diferente. A lírica peninsular produziu três cantigas que, além de desenvolverem temas característicos das pastorelas, seguem estruturalmente o modelo de Marcabru – o que é um indício de que tenham recebido algum tipo de influência das pastorelas occitânicas, ao passo que as outras pastorelas ibéricas aparentemente foram produzidas consoante modelos franceses; as três obras a que nos referimos são: *Quand' eu hun dia fuy en Compostela*, de Pedro Amigo de

Shulamith. **The Fourth Estate: a History of Women in the Middle Ages**. London: Methuen, 1983. p. 248.

⁴ CAPELÃO, André. **Tratado do amor cortês**. São Paulo: Martins Fontes, 2000. p. 208.

⁵ PADEN, William D. **The Medieval Pastourelle**. Nova Iorque; Londres: Garland, 1987. V. II. p. 96-99.

Sevilha;⁶ *Pelo souto de Crecente*, de João Airas de Santiago;⁷ e *Vi oj' eu cantar d' amor*, de D. Dinis.⁸ Todavia, a despeito dessas similaridades, não encontramos nessas pastorelas aquela camada de significação alegórica característica das pastorelas occitânicas; em consequência disso, a representação feminina nelas presente em nada se assemelha às religiosas figuras sobre as quais anteriormente comentamos.

Quand' eu hun dia fuy en Compostela, de Pedro Amigo de Sevilha, tangencia uma modalidade poética caracteristicamente peninsular: a cantiga de romaria. Na obra, encontramos um trovador que, seguindo em direção a Compostela, depara-se com uma pastora mais bela do que todas as outras que vira em sua vida, a quem não tarda a fazer esta ardilosa proposta: está disposto a oferecer-lhe ricos presentes – boas toucas de Estela, fitas de Rocamador e um formoso pano para a saia –, desde que ela o aceite como seu amante. Vale notar, aliás, que o termo que encontramos na pastorela é *entendedor*, que deve ser compreendido a partir do léxico amoroso peninsular, derivado da matriz occitânica. Para alcançar a intimidade de sua amada, o trovador precisava ultrapassar quatro etapas: na primeira, antes de expressar os seus desejos, era designado *fenhedor*; tendo confessado seus sentimentos, passava ao nível de *pregador*, tornando-se *entendedor* quando a dama o aceitava; enfim, se de fato lograsse o favor daquela que desejava, o trovador alcançava a derradeira etapa em que era denominado *drutz*. Na cantiga de Pedro Amigo, inicialmente a jovem reluta – em primeiro lugar, por julgar que aqueles presentes não se destinam verdadeiramente a ela; em segundo lugar, porque ela tem um amigo a quem deseja manter-se fiel. Entretanto, isso não abala o trovador, que insiste em cortejá-la: sendo naturalmente sensata, a jovem deve saber que não há no mundo nenhuma outra a quem ele ame; assim, sendo ela a única a quem se destinam seus sentimentos, cabe-lhe aceitá-lo como *entendedor*. Esse sucinto argumento é suficiente para que o trovador vença a resistência da jovem, que consente em aceitá-lo como *entendedor*: assim que a romaria chegar ao fim, ela ali estará, à sua espera.

A segunda pastorela que nos interessa é *Pelo souto de Crecente*, de João Airas de Santiago. Descreve ali o narrador como encontrou, enquanto passava pelo Souto de Crecente, uma pastora que caminhava “alçando voz a cantar” e “apertando-se na saia”; todo o cenário é figurado de forma encantadora: à saída da alvorada, as aves voam, “todas d'amores” cantando pelos galhos ao redor, de modo que tudo induz ao amor. Seduzido pela

⁶ B 1098, V 689: BREA 116, 29.

⁷ B 967, V 554: BREA 63, 58.

bela pastora, incitado pelo singular ambiente, o trovador com prudência aproxima-se da jovem, tendo o cuidado de assegurá-la de que só lhe falará caso ela aceite ouvi-lo, e que estará disposto a partir tão logo ela o demande. Entretanto, em nada ajuda-lhe a cautela: arisca, a pastora prontamente o rechaça, pedindo-lhe que retome o seu caminho; seu temor é que outros os vejam e insinuem que ali houve algo além de um casual encontro. Encerra-se a pastorela com essa recusa, o que indicia a retomada de um *topos* comum no gênero: a rejeição do sedutor pela pastora. Por outro lado, cabe perceber que o episódio relatado sugere uma argúcia da pastora, implicando um singular tratamento de sua psicologia: foi ela, afinal, capaz de perceber as maliciosas intenções do trovador apenas a partir de sua aproximação.

A terceira pastorela do *corpus* em galego-português em que se pode perceber um aproveitamento daquela estrutura presente na obra de Marcabru é *Vi oj' eu cantar d'amor*, composta pelo rei D. Dinis. Nessa cantiga, encontramos o relato do encontro, num “fremoso virgeu”, entre o trovador e uma pastora de singular formosura. Como já se poderia esperar, o trovador não resiste à tentação de aproximar-se da jovem; ela, entretanto, reage enraivecida a esse gesto: que pretende ele, perturbando-a justamente no momento em que entoava uma cantiga composta pelo seu amigo? O trovador inicialmente finge aceitar o pedido da jovem para que parta, mas de fato insiste em sua tentativa de aproximação: declara que partirá, mas que continuará a servi-la em seu coração, esteja onde estiver. O galanteio não apraz à jovem, para quem tudo isso soa falso; de resto, reitera que o seu coração jamais pertencerá a outro, que não àquele que ela quer bem. Essas opostas posições são reafirmadas nas duas últimas estrofes do texto – duas *findas* dedicadas, cada uma, a trazer as palavras finais de cada um dos protagonistas. Primeiro, o narrador volta a afirmar sua fidelidade à pastora: se o coração dela jamais se afastará de seu amigo, também ele jamais permitirá que seu coração afaste-se da pastora que tanto o enlevou. Finalmente, na última estrofe, a pastora desdenha do que afirma o trovador: pouco importa o que ele afirma ou sente; seu coração permanecerá neste lugar que hoje ocupa.

Como essas sínteses devem ter esclarecido, as pastorelas peninsulares não nos concedem elementos para que nelas postulamos uma significação alegórica, ao contrário do que ocorre no caso das obras occitânicas. Naquelas pastorelas compostas em *langue d'oc*, o que motivava a recusa da pastora eram princípios religiosos; já nas galego-portuguesas, o que determina a atitude da pastora – sua rejeição do trovador, provisória ou

⁸ B 547, V 150: BREA 25, 135.

definitiva – são preocupações de outro tipo: o que ela deseja é manter-se fiel ao seu amigo, ou não dar motivo para que surjam comentários maledicentes sobre sua conduta. O que isso indicia é que as mulheres aqui figuradas não estão a serviço de uma significação alegórica, sendo em vez disso representações literárias de mulheres comprometidas com códigos de conduta socialmente enraizados. Conquanto não seja o caso de falarmos estritamente em termos de um “realismo” ou de uma *intentio* que vise a qualquer tipo de espelhamento da realidade, pode-se perceber aqui a influência de uma poética peninsular derivada de um lirismo concretamente relacionado à experiência feminina.

É possível postular como se deu a introdução da pastorela de matriz occitânica no âmbito trovadoresco galego-português. A primeira das cantigas que aqui analisamos foi composta por Pedro Amigo de Sevilha, trovador que frequentou a corte de Afonso X, em que pode ter mantido contato com João de Aboim – potencialmente, o introdutor da pastorela (embora não em moldes occitânicos) na lírica peninsular. A cantiga composta por João de Aboim que guarda relações com o referido gênero é *Cavalgava noutra dia*,⁹ uma curta obra que descreve um episódio singelo: cavalgando pelo caminho francês, o trovador encontra uma pastora que percorre o mesmo caminho, acompanhada por outras três jovens. A pastora entoava uma triste melodia que revela sua tristeza, já que foi abandonada por seu amigo; entretanto, uma de suas companheiras a consola, assegurando-a de que ele logo retornará. A cantiga de Pedro Amigo parece ter levado adiante a experiência de João de Aboim, utilizando a estrutura da pastorela elaborada por Marcabru e dando um passo além na adaptação do modelo, já que se trata de uma obra composta em moldes occitânicos que desenvolve motivos característicos das cantigas de amigo peninsulares. Não seria, portanto, uma coincidência o fato de João Airas também ter frequentado a corte de Afonso X e ter sido documentado como regressado de Portugal,¹⁰ sendo assim possível postular algum contato com a produção de Pedro Amigo. Já D. Dinis – neto de Afonso X – manteve, quando infante, uma corte na qual é documentada a presença de João Airas.¹¹

Essa progressiva construção de um modelo de pastorela peninsular envolveria uma introdução cada vez maior de elementos derivados da lírica galego-portuguesa, em particular das cantigas de amigo; e o mais relevante é considerar que esse gênero peninsular demonstra influências marcantes de um lirismo feminino autóctone que se teria

⁹ B 676, V 278; BREA 75,3.

¹⁰ OLIVEIRA, 1994, p. 356-357

¹¹ TAVANI, Giuseppe. **Trovadores e jograis: introdução à poesia medieval galego-portuguesa**. Lisboa: Caminho, 2002. p. 387-388.

mesclado com a poética trovadoresca, dando assim origem a uma vertente lírica *sui generis* na literatura medieval. Nas cantigas de amigo galego-portuguesas, deparamo-nos com uma voz feminina – embora caiba ressaltar que todas as conhecidas foram compostas por trovadores do sexo masculino – que fala de si mesma, de seus sentimentos e do seu amigo distante; conquanto o trovadorismo occitânico tenha legitimado artisticamente a voz feminina, é no âmbito peninsular que se introduz o discurso direto da mulher, o que possibilita o resgate de tradições antigas em que a mulher era efetivamente o sujeito lírico do enunciado.¹²

É por essa via, supomos, que se introduziram nas pastorelas peninsulares os elementos que determinaram uma significativa modificação na representação da mulher. A pastora galego-portuguesa, nessa medida, revela as preocupações próprias de uma mulher que participa concretamente da sociedade de seu tempo: o que a preocupa é manter-se fiel ao seu amigo, ou certificar-se da fidelidade daquele que a corteja; ou, ainda, sua reputação no meio social que a cerca. A representação da mulher, nas pastorelas em *langue d'oc*, aponta para uma significação alegórica que a ultrapassa, o que acentua sua condição abstrata; por outro lado, deparamo-nos nas pastorelas galego-portuguesas com figuras femininas que espelham – conquanto submetidas à reelaboração literária – os anseios de mulheres que não querem trair, nem ser traídas; que temem ter seu nome sujo por comentários maliciosos. Personagens que, enfim, revelam-se como figuras literárias menos concebidas em função de determinações alegóricas e mais próximas do que devem ter sido os legítimos anseios das mulheres de outrora.

Bibliografia

- AUDIAU, Jean. **La pastourelle dans la poésie occitane du Moyen Âge**. Paris: E. de Boccard, 1923. [Genève: Slatkine Reprints, 1973]
- BREA, Mercedes; GRADÍN, Pilar Lorenzo. **A cantiga de amigo**. Vigo: Edicións Xerais de Galicia, 1998.
- CAPELÃO, André. **Tratado do amor cortês**. Trad. (do francês) de Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- DE RIQUER, Martín. **Los trovadores. Historia literaria y textos**. Tomo I. 4ª ed. Barcelona: Ariel, 2001.
- PADEN, William D. (ed.) **The Medieval Pastourelle**. Nova Iorque: Londres: Garland,

¹² BREA, M.; GRADÍN, P. L.. **A cantiga de amigo**. Vigo: Edicións Xerais de Galicia, 1998. p. 11.

1987. 2v.

POWER, Eileen. **Medieval women**. 3a. ed. Nova Iorque: Cambridge University Press, 1997.

SHAHAR, Shulamith. **The Fourth Estate: a History of Women in the Middle Ages**. Trad. Chaya Galai. London: Methuen, 1983.

TAVANI, Giuseppe. **Trovadores e jograis: introdução à poesia medieval galego-portuguesa**. Lisboa: Caminho, 2002.

VASCONCELLOS, Carolina Michaëlis de. **Cancioneiro da Ajuda**. Halle a. S.: Max Niemeyer, 1904. [Lisboa: Imprensa Nacional: Casa da Moeda, 1990]

A EUCARISTIA NOS ESCRITOS DE FRANCISCO DE ASSIS NO SÉCULO XIII: UMA ANÁLISE DAS CARTAS AOS CLÉRIGOS, AOS CUSTÓDIOS E A TODA ORDEM

Hugo Ribeiro Nepomuceno¹ (PEM - UFRJ)

Introdução

Essa comunicação está vinculada ao projeto coletivo *Hagiografia e história: um estudo comparativo da santidade*, desenvolvido no âmbito do *Programa de Estudos Medievais*, sob a orientação da Prof^a. Dr^a. Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva. Apresentamos, aqui, conclusões parciais sobre nossa pesquisa que trata, entre outros aspectos, da atuação de Francisco de Assis na recomendação da prática dos sacramentos junto aos frades da ordem e outros segmentos da Igreja.

A Igreja empreendeu, durante o período medieval, esforços significativos no sentido de divulgar e reforçar, junto aos fiéis, a prática dos sacramentos. Nesse contexto, o sacramento da eucaristia assume papel relevante na medida em que preconiza a presença substancial de Cristo, mediante a palavra do eclesiástico, nas igrejas durante a celebração do ato. Esse tema foi tratado por Francisco de Assis em seus escritos, principalmente em algumas cartas, em que assumiam teor predominante.

Tendo em vista as orientações desenvolvidas por Francisco nas cartas aos clérigos (CCI), aos custódios (CCt) e a toda ordem (CO), temos como objetivo analisar essa documentação a fim de identificar a constituição do que acreditamos ser um processo de subjetivação dos frades no tocante a este sacramento.

Francisco de Assis e seu tempo

Francisco de Assis nasceu em 1181 ou 1182 na cidade de Assis, região da Úmbria, formada, em sua maior parte, por montanhas, situada no centro da península itálica.² Nesse período as cidades medievais experimentavam seu apogeu, registrando intenso crescimento demográfico e expansão das atividades econômicas. Filho de mercador, Francisco, desde jovem, visitou regiões próximas, o que possibilitou o conhecimento de outras culturas³.

¹ Aluno da graduação do curso de História da Universidade Federal do Rio de Janeiro e colaborador do Programa de Estudos Medievais (PEM), laboratório de pesquisa vinculada à instituição citada.

² LE GOFF, Jacques. **São Francisco de Assis**. 2 ed. Rio de Janeiro: Record, 2001. p.58.

³ SILVEIRA, Idelfonso. A sociedade medieval. In: MOREIRA, Alberto da Silva (Org.). **Herança Franciscana**. Petrópolis: Vozes, 1996. p. 21.

A conversão de Francisco de Assis é tratada na biografia de Le Goff⁴ como um processo. Nessa perspectiva, identificamos quais foram as cinco etapas desse processo: doença, renúncia aos bens paternos, ida à guerra das Apúlias, reforma da igreja de São Damiano e contato com os leprosos. Tais eventos deslocam a leitura de mundo de Francisco de uma perspectiva material⁵ para mais próximo do espiritual. O processo de conversão de Francisco finda entre 1208 e 1209, quando em Porciúncula Francisco compreende a mensagem que recebera em São Damiano, referente à sua missão de reformar a Igreja.⁶ No entanto, se antes seu entendimento limitava-se ao material, à reforma dos templos em má conservação, agora se ampliava para uma reforma no plano espiritual, o que o jovem de Assis decide atender.

Francisco tornou-se, a partir de então, um eremita, ou seja, um pregador itinerante que fazia dos espaços daquela cidade seu “palco” de atuação.⁷ Sua forma de transmitir o pouco conhecimento que tinha das escrituras chamava atenção pelas práticas que adotava na sua pregação, fazendo uso de gestos exagerados, cantando e ilustrando determinadas situações mediante representação. Para alguns autores, essa *performance* o caracterizava como um *jogral*.⁸

A pregação de Francisco exercia atração sobre muitas pessoas nas localidades em que passava com seu grupo. A Igreja, ao perceber esse potencial de Francisco junto às pessoas, passa a observar suas atividades. O bispo de Assis, que era próximo a Francisco, orienta o eremita no sentido de obter do Papa um reconhecimento de seu grupo e obter respaldo para continuar suas atividades,⁹ tendo em vista que alguns pregadores pouco anteriores ao seu tempo tiveram suas atuações desqualificadas ou limitadas pela Igreja, sendo alguns deles considerados hereges.¹⁰

Esse encontro de Francisco de Assis com o Papa ocorreu em 1210. Na ocasião, o eremita obteve do pontífice uma aprovação oral de sua forma de vida, construindo assim a

⁴ LE GOFF, Jacques. *Op. Cit., passim*.

⁵ I CELANO. Disponível em: <<http://www.procas.org.br>>. Acesso em: 25/05/2008.

⁶ SILVEIRA, Idelfonso. *Op. Cit.*, p.55.

⁷ *Ibidem*, p.61.

⁸ SILVA, Victor Augustus G. **A pregação e o pregador: análise da eficácia discursiva do Escrito admoestações de Francisco de Assis entre 1206 e 1226. 2005.** 145f. Dissertação (Mestrado em História do curso de Pós Graduação em história) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2005. p.79.

⁹ LE GOFF, Jacques. *Op. Cit.*, p. 70-71.

¹⁰ Cf. GARMUS, Ludovico. **O seguimento de Jesus Cristo em São Francisco.** In: MOREIRA, Alberto da Silva (org.). **Herança Franciscana.** Petrópolis: Vozes, 1996.

1ª regra do grupo.¹¹ O enquadramento do grupo de Francisco por parte da Igreja e a obtenção da aprovação de sua regra beneficiava, de certa forma, ambos os lados. O afastamento dos fiéis em número elevado e o combate às heresias faziam com que a Igreja visse em Francisco uma importante força para atrair de volta essas pessoas e combater as práticas heréticas. Já para Francisco, o consentimento da Igreja trazia segurança ao seu grupo, haja vista sua obediência à Igreja, e condições de prosseguir com seu projeto.

O movimento acabou sendo institucionalizada pela Igreja Católica, tornando-se uma Ordem com uma 2ª regra aprovada em 1223, só que, desta vez, contando com uma bula papal, validando o documento.¹²

Francisco de Assis e a Eucaristia

A Eucaristia nos séculos XI, XII e XIII

Até a segunda metade do século XI, a celebração da Eucaristia era realizada de formas diversas pelas igrejas. Devido a alguns problemas que surgiram por conta das diversas maneiras de celebração deste sacramento, a situação foi alterada. A partir de 1059 a Igreja definiu uma ortodoxia sobre a celebração do sacramento da eucaristia, mediante uma bula a que afirmava que o pão e o vinho eram, verdadeiramente, no ato sacramental, o corpo e o sangue de Cristo, respectivamente.¹³

Sendo assim, o próprio Cristo passa a estar presente substancialmente nos elementos sacramentados. Esse tipo de transformação das substâncias recebeu o nome de: transubstanciação.¹⁴ A hóstia, que até então servia de suporte para um ato de memória, passa a ser, na celebração da eucaristia, o próprio corpo de Cristo.

A bula papal de 1059 é parte de todo um processo vivenciado pela Igreja no período e que se estenderia até o século seguinte. Tratava-se de um conjunto de reformas, que ficou conhecido como “Reforma Gregoriana”.¹⁵ Entre outros aspectos, tinha como objetivos evidenciar e reforçar a separação entre leigos e clérigos, consolidar a

¹¹ Não há registro desse documento, somente citações nas hagiografias.

¹² LE GOFF, Jacques. *Op .Cit.*, p.86.

¹³ BASHET, Jérôme. **A civilização Feudal: do ano mil à colonização da América**. São Paulo: Globo, 2006. p. 360.

¹⁴ O documento pertencente a Igreja Católica define esse conceito como sendo: “a mudança de toda a substância do pão na substância do Corpo de Cristo Nosso Senhor e de toda a substância do seu Sangue”. CATECISMO, 2ª parte, art. 3, §1376.

¹⁵ BASCHET, Jérôme. *Op .Cit.*, p.190-191.

centralização hierárquica da Igreja, evitando interferências do poder secular em sua estrutura, combate a simonia, recomendação do celibato, combate a heresia e outros. A realização de concílios universais também foi uma inovação da reforma.

Nesse contexto em que a Igreja buscava responder às novas demandas emergentes na sociedade, novos grupos religiosos e políticos surgiram no seio das comunas nos séculos XII e XIII. Alguns desses grupos chamavam a atenção por suas propostas de vida radicais, pregando a renúncia e a pobreza. Tal renúncia manifestava-se principalmente em relação aos aspectos materiais na sociedade. Logo, repudiavam a maioria dos sacramentos da Igreja, inclusive o sacramento do corpo e do sangue de Cristo.¹⁶ Devido a esse posicionamento, estes grupos, como os cátaros, foram considerados hereges¹⁷ pela Igreja e sofreram perseguição. O título de herege passou a ser aplicado a todas as pessoas e grupos que discordassem da Igreja.

Os anos que sucederam a apresentação da bula papal foram marcados por esforços em dois sentidos: combate às heresias e consolidação da prática dos sacramentos na sociedade, em especial o da eucarística. Esse contexto marcado pela tensão é vivenciado por Francisco de Assis, que sabia dos limites tênues que marcavam um grupo como herege ou católico. Francisco provavelmente tinha conhecimento dos cátaros em sua região e, ao defender os sacramentos da Igreja, marcava sua diferença em oposição a tal grupo, que se opunham à Igreja no período. Dessa forma, afastava-se de um embate com a instituição e obtinha respaldo para sua pregação.

A presença da Eucaristia na vida de Francisco de Assis

O contexto em que Francisco iniciou seu apostolado caracterizou-se pela dificuldade encontrada pela igreja em firmar as práticas dos sacramentos nas liturgias dos diversos bispados e a ampliação da participação do povo nessas celebrações. O sacramento da Eucaristia, em especial, era realizado poucas vezes durante o ano pelos cristãos, devido à baixa frequência com a qual visitavam as Igrejas e o fato de não atribuírem o devido valor ao mesmo.¹⁸

¹⁶ SILVEIRA, Idelfonso. *Op. Cit.*, p.39-40.

¹⁷ LE GOFF, Jacques. *Op. Cit.*, p. 503. Segundo o autor trata-se de uma “escolha, preferência, visão particular e discordante”.

¹⁸ CROCOLI, Aldir. **Dado e nascido por nós à beira do caminho. A solidariedade na visão cristológica de São Francisco de Assis.** 2004. 437 f. Tese (Doutorado em Teologia) - Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico. Disponível em:

Esse quadro mobilizou não só a Igreja, mas também cristãos que, como Francisco, possuíam uma relação de obediência com a instituição e passaram a estimular e reforçar a importância dos sacramentos da Igreja, em especial o do corpo e do sangue de Cristo.¹⁹ No entanto, podemos dizer que esse envolvimento de Francisco na defesa dos sacramentos não se dava apenas por motivos de fé, mas também para proteger o seu movimento perante a Igreja, colocando-se em oposição aos considerados por esta instituição como heréticos. Cabe destacar que alguns desses grupos, como os cátaros, ou negavam os sacramentos ou negavam a forma como alguns deles eram celebrados, o que afrontava diretamente a ortodoxia instituída pela instituição.²⁰ Logo, a posição de Francisco em relação aos sacramentos marcava um ponto de distinção entre seu grupo e os demais que emergiam naquele período.

Observamos a importância assumida pela Eucaristia na vida de Francisco tanto na sua prática quanto nos seus discursos. No que se refere às práticas, Francisco, desde o início de sua caminhada manifestava um zelo pelas igrejas, que tinham que estar em condições de receber o “corpo” e o “sangue” de Cristo. Podemos localizar na documentação referente ao Poverello ações no sentido de reformar templos, indignação com a falta de conservação interna dos mesmos e a atitude dos responsáveis pela conservação desses espaços.²¹ Quanto ao discurso, identificamos algumas cartas em que Francisco trata do assunto, o que será mais explorado adiante. No entanto, ele fez referências sobre o tema também nas exortações que proferia em capítulos da ordem, em cartas dirigidas aos mais diferentes públicos, na regra da ordem e outros.²²

Discurso e subjetivação

O posicionamento de Francisco em relação ao sacramento do corpo e do sangue de Cristo pode ser analisado a partir de alguns documentos que tratam exclusivamente desse

<http://www.maxwell.lambda.ele.puc-rio.br/cgi-bin/PRG_0599.EXE/4693_7.PDF? NrOcoSis=11413& CdLinPrg=pt> Acesso em: 15 jan. 2009, p.189.

¹⁹ *Ibidem*, p.190.

²⁰ *Ibidem*, p.188.

²¹ ICEL., 18;21.

²² CROCOLI, Aldir. *Op. Cit.*, p. 190-191. Segundo o autor a Eucaristia é “argumento exclusivo em quatro desses escritos” e mencionado em outros sete, totalizando onze referências.

tema.²³ O teor desses documentos revela o que entendemos ser o discurso de Francisco. Adotamos a definição de discurso de Foucault:²⁴

(...) não mais um conjunto de signos (elementos significantes que remetem a conteúdos ou a representações), mas como práticas que formam sistematicamente os objetos de que falamos. Certamente os discursos são feitos de signos; mas o que fazem é mais que utilizar esses signos para designar coisas. É esse *mais* que torna irreduzíveis à língua e ao ato da fala.

O discurso, nos termos acima, está fora dos limites das representações dos signos e o possibilita assumir uma materialidade, ou seja, construir sujeitos (subjetivação) e objetos (objetivação). Cabe destacar que a produção de discursos é, ao mesmo tempo, controlada, selecionada e organizada.²⁵ Esses constituem alguns dos procedimentos envolvidos na produção de discursos. No caso de Francisco, seu discurso não sofreu *interdições*,²⁶ como ocorreu com alguns de seus contemporâneos, por se articular com o discurso oficial da Igreja, que também propagava o fortalecimento dos sacramentos.²⁷ Cabe observar também que a repercussão positiva da pregação de Francisco junto as pessoas e a obediência do frade a Igreja, representava para a instituição uma possibilidade maior de conquistar mais fiéis.

Uma análise do conteúdo de seus discursos explicita atributos que, para Francisco de Assis, deveriam acompanhar os frades de sua ordem, o que nos indica a construção de um tipo de frade. A esse processo denominamos como subjetivação.

A presença da Eucaristia nos documentos

A primeira metade do século XIII é marcada pela atuação da Igreja, como dito anteriormente, na defesa dos sacramentos, em especial o do corpo e do sangue de Cristo. É também nesse período que foram realizadas duas ações concretas pela instituição no que se refere ao tema em questão: a realização do IV Concílio de Latrão (1215) e a redação da carta “*Sane cum olim*” (1219). O primeiro evento exigiu dos fiéis a confissão e comunhão pelo menos uma vez por ano. Já a carta escrita por Honório III recomendou maior zelo e

²³ Referimo-nos às cartas: a toda ordem (CO), carta aos clérigos (CCI), primeira carta aos custódios (1CCt) e a segunda carta aos custódios (2CCt).

²⁴ FOUCAULT, Michel. **A Arqueologia do saber**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007. p. 55.

²⁵ *Idem*, 2008. p. 8-9.

²⁶ Apesar de não sofrer interdições, sofria certo controle, exercido pelo bispo local. Além disso, o conteúdo de sua pregação sofria limitações.

²⁷ LE GOFF, Jacques. *Op. Cit.*, p.112.

reverência com o sacramento da Eucaristia, estabelecendo como punição máxima a excomunhão para os fiéis que não procedessem dessa forma.

Foi nesse período que, possivelmente, a maior parte das cartas escritas por Francisco de Assis foi composta, a citar: carta aos clérigos, carta a toda a ordem e primeira e segunda carta aos custódios.²⁸

Iniciaremos nossa análise com a carta que trata exclusivamente do sacramento da Eucaristia, a carta a todos os clérigos (CCI). Esse documento é pouco denso e possui um recorte temático bem explícito: a forma desrespeitosa com a qual o “Corpo” e o “Sangue” de Cristo estavam sendo tratado nas igrejas. O público dessa carta eram os clérigos, no entanto, como não tinha destinatário certo, sua circulação, certamente, não ficou restrita a esse grupo.

Francisco apresenta nessa carta um tom de indignação pela falta de zelo dispensado ao armazenamento do “Corpo” e do “Sangue” de Cristo. Observemos o seguinte trecho:

Ora, todos os que ministram tão santíssimo mistério, considerem bem consigo, sobretudo os que indiscretamente o fazem, como são pobres os cálices e corporais e toalhas, nos quais se faz o sacrifício do Corpo e Sangue do Senhor Jesus Cristo. E muitos abandonam o Corpo e Sangue do Senhor em lugares menos próprios e levam-no pelo caminho sem respeito, e recebem-no indignamente, e o ministram aos outros sem discrição.²⁹

O fragmento acima explicita a preocupação de Francisco com os elementos que participam do sacramento da Eucaristia, atentando para detalhes como o cálice e a toalha. O que chama atenção é o fato de Francisco não usar o nome dos elementos pão (hóstia) e vinho, mas o próprio “Sangue” e “Corpo” de Cristo, o que evidencia mais uma vez sua reverência com o sacramento e enfatiza a necessidade dos demais agirem da mesma maneira.

Outro aspecto a destacar na carta é a observação feita por Francisco no que se refere à entrega humilde de Cristo nas mãos dos sacerdotes (corpo e sangue de Cristo). Essa humildade manifestada por Cristo deveria receber como contrapartida dos sacerdotes o seu respeito e piedade pelo sacramento da eucaristia, o que por vezes não ocorre devido, entre outros aspectos, ao descuido com os elementos que compõem a celebração.

²⁸ CROCOLI, Aldir. *Op. Cit.*, p.191. Segundo o autor, a redação desses escritos possivelmente ocorreu entre os anos de 1220-1221.

²⁹ CCI. 4-5 In: **ESCRITOS DE SÃO FRANCISCO DE ASSIS**. Braga: Editorial Franciscana, 2001. Disponível em: <http://www.editorialfranciscana.org/Fontes_1.pdf>. Acesso em: 10 mar. 2009.

A carta aos custódios (CCt)³⁰ possui duas redações. A primeira apresenta conteúdo semelhante à carta aos clérigos, pois trata também do zelo com os ornamentos, os cálices, a palavra e outros elementos participantes do sacramento da Eucaristia. Além desse conteúdo, também faz referência à pregação e à relação existente entre a prática do sacramento e a obtenção da salvação, abordando as punições recebidas por quem não praticasse o sacramento. Já a segunda carta é um apelo de Francisco para que as cartas anteriores fossem entregues aos seus respectivos destinatários.

O quarto documento em análise é a carta a toda a ordem (CO). Nesse documento, que tem como destinatários toda a ordem,³¹ a temática principal é a eucaristia. Mas, seu conteúdo não se limita a recomendações sobre a reverência com o sacramento, e traz preceitos que visam indicar um modo de vida para a ordem. Como também é um texto extenso, apresentaremos apenas um fragmento:

Rogo ainda no Senhor a todos os meus irmãos, que são e serão e desejam ser sacerdotes do Altíssimo, que, quando quiserem celebrar missa, puros e com pureza e respeito celebrem o verdadeiro sacrifício do Corpo e Sangue de nosso Senhor Jesus Cristo, com santa e pura intenção, e não por qualquer motivo terreno, nem por temor ou consideração de qualquer pessoa, *como para agradar aos homens* (Ef 6, 6; Cl 3, 22).³²

O fragmento faz referência ao sacramento da Eucaristia, mas com características diferentes do que vinha ocorrendo até então. A recomendação era para os sacerdotes não realizarem o sacramento para obtenção de privilégios e reconhecimentos. É a partir dessa recomendação que Francisco indica a pureza como preceito importante para toda a ordem.

Considerações finais

Observamos nas documentações apresentadas que através de recomendações e exortações, Francisco persuadia os membros da ordem a assumirem uma conduta pautada na obediência, reverência, respeito, humildade, piedade, pureza, zelo e outros. Tais características associavam-se de alguma forma ao sacramento da Eucaristia em seus discursos, construindo uma forma de ser e de agir na ordem que deveria pautar a vida de seus membros no cotidiano.

³⁰ Entenda-se por custódios os cuidadores, responsáveis pelos frades menores.

³¹ CROCOLI, , Aldir. *Op. Cit.*, p. 211. O documento é também chamado de: “Carta ao capítulo dos Frades” ou “texto-capítulo”.

³² CO. 14 *In*. **ESCRITOS DE SÃO FRANCISCO DE ASSIS**. Braga: Franciscana, 2001. Disponível em: http://www.editorialfranciscana.org/Fontes_I.pdf Acesso em: 10 mar. 2009.

Ao observarmos a atuação de Francisco de Assis, identificamos um dos aspectos que a diferenciava das ações da Igreja naquele período: a opção pela persuasão em detrimento da perseguição. Ou seja, enquanto a Igreja empreendia cruzadas contra os hereges e infiéis, Francisco optava por pregar para essas pessoas e conhecer mais de sua conduta, ou seja, optando pela persuasão.

O PODER DA ORATÓRIA PRESERVADO E DESEJADO NO DIÁLOGO ENTRE PAGANISMO E CRISTIANISMO DURANTE A ANTIGUIDADE TARDIA OCIDENTAL

Janira Feliciano Pohlmann (UFPR)

A oralidade

O antigo provérbio “*scripta manent, uerba uolant*”¹ enaltecia a palavra falada perante à escrita. As letras do papel ganhavam vida com a voz do leitor, assim, a voz predominava sobre a letra. Somente com a leitura em voz alta as letras escritas pela tinta tornavam-se palavras e voavam com o intuito de ensinar ou entreter. O escrito preservava a palavra, para que esta pudesse se propagar através da fala e proporcionar aprendizagem e prazer. Em uma época em que poucas pessoas sabiam ler e o acesso aos documentos e livros era limitado, o som procedente da leitura sugeria / impunha os passos diários, por isso, a leitura pública fazia parte dos hábitos daquela sociedade. Ao mesmo tempo em que esta leitura em voz alta aproximava locutores e ouvintes, ela os distinguia.

A palavra escrita era o suporte do discurso falado e, embora eles estivessem interligados, o suposto público de cada um era distinto. Ao escrever, o indivíduo relacionava-se consigo próprio. Interagia com o público somente à distância, tanto no tempo quanto no espaço², pois a leitura do texto era futura e seu trabalho se desenvolvia em um ambiente afastado do ouvinte. Já o discurso falado, o exercício da oralidade, exigia do leitor a relação imediata com aqueles que o ouviam. Deste modo, a escrita e a oralidade eram práticas que se complementavam naquele contexto, a fim de transmitir a sociedade modelos de comportamento e de valores.

Uma vez que o domínio da escrita e da leitura estava circunscrito a um pequeno grupo de indivíduos, aquele que lia em voz alta era o intermediário entre o escrito e o ouvinte. Por este motivo, a mensagem transmitida deveria ser clara para que fosse compreendida, lembrada e re-transmitida pelos próprios destinatários a diferentes indivíduos. O texto era ouvido e guardado na memória, ou registrado pela pena de outros

¹ “A escrita permanece, as palavras voam.”

² ANDRADE, Maria Lúcia da C. V. de Oliveira. História e lingüística. Oralidade e escrita no Discurso Religioso Medieval. In: ANDRADE FILHO, Ruy de Oliveira (coord. Geral). **Relações de Poder, Educação e Cultura na Antiguidade e Idade Média, estudos em homenagem ao Professor Daniel Valle Ribeiro: I CIEAM, VII CEAM**. Santana de Parnaíba, SP: Solis, 2005. p. 47 – 55.

poucos privilegiados que dominavam as letras. Conforme afirma Carvalho, desta forma o registro escrito ganhava força e se integrava à memória oral e coletiva³.

Enquanto o ouvinte se entregava às palavras emitidas pelo leitor, este deveria estar atento ao texto e se fazer ouvir e entender pelo receptor. Por isso, Cícero defendia que o ato de ler era uma habilidade oral, enraizada na oratória. A palavra escrita tinha que ser bem apresentada àqueles que a ouviam. A execução de um discurso, ou seja, sua leitura pública, “era a única dona e senhora”⁴. Neste ínterim, a efetividade e o mérito da execução estão, em grande parte, ligados a voz. Conforme Curtius, o exercício de cargos públicos durante a Antiguidade exigia do indivíduo o domínio da escrita de discursos e da arte de proferi-los. A oratória era, pois, condição prévia para uma carreira bem-sucedida⁵. Arelada a oratória, a eloquência reforçava o prestígio e poder das palavras sobre os ouvintes. Enquanto aquela designa a arte de falar bem, com conhecimento de causa e desenvoltura, esta se refere ao talento de persuasão, de convencimento por meio da palavra. De acordo com Cícero, a correta disposição das palavras, o ritmo e o equilíbrio do discurso facilitavam o entendimento, a associação e a recordação do assunto pelo público⁶.

Herdada dos gregos, durante a Antiguidade, a retórica e as demais artes liberais compuseram o patrimônio do saber da sociedade romana, tanto pagã como cristã⁷. Ao ouvir os oradores gregos e conhecer seus discursos escritos, os romanos ansiaram por se dedicar e aprender a *oratio*⁸. Sendo *rhetorica* o método de ordenamento de um discurso (que será proferido em público), a *oratio* é uma das partes que compõem esta arte, em parceria com a *uis oratoris* (força do orador) e a *quaestio* (investigação, busca, interrogatório)⁹. A atividade política de Roma estimulava e garantia o lugar da oratória, que impulsionava carreiras e defendia vigorosamente as idéias daqueles que dominavam esta prática.

A oratória de Quinto Aurélio Símaco Eusébio

³ CARVALHO, Yone de. Oralidade e manuscrita. A perspectiva do narrador como chave de leitura do Tristan de Béroul. In: ANDRADE FILHO, Ruy de Oliveira (coord. geral). *Op. Cit.*, p. 57–66.

⁴ CICERO, Marco Tulio. **Sobre el orador**. Madrid: Gredos, 2002, Livro III, 213. p. 482.

⁵ CURTIUS, Ernest Robert. Retórica. In: **Literatura Européia e Idade Média Latina**. São Paulo: Hucitec; EDUSP, 1996. p. 102.

⁶ CÍCERO, *Op. Cit.*, Livro III, 171, p. 457.

⁷ CURTIUS, Ernest Robert. Literatura e educação. In: **Literatura Européia e Idade Média Latina**. Tradução: Teodoro Cabral; Paulo Rónai. São Paulo: Hucitec; EDUSP, 1996. p. 71 - 91. (Eram sete as artes liberais: gramática, retórica e dialética formavam o *trivium*; aritmética, geometria, música e astronomia, o *quadrivium*.)

⁸ CICERO, *Op. Cit.*, Livro I, p. 91.

⁹ Cf. MONGELLI, Lênia Márcia (coord.). Retórica: a virtuosa elegância do bem dizer. In: **Trivium e Quadrivium : as artes liberais na Idade Média**. Cotia: Íbis, 1999, p. 73–111.

Durante os séculos IV e V¹⁰, os concílios ecumênicos afirmaram os preceitos cristãos e, através de inúmeros editos como o de Tessalônica (380 d.C.), delinearam os dogmas desta seita que passou a ser considerada oficial para o *orbis romanorum*. Sem dúvida, este contexto de transformações religiosas, políticas e sociais apresenta, por um lado, a defesa de crenças pagãs e, por outro lado, a proteção da fé em Jesus Cristo. Entretanto, textos de homens públicos deste momento, demonstram um cenário no qual o diálogo entre as culturas religiosas era constante e que mesclava, também, a hábil utilização da oratória e a admiração por esta antiga arte.

A fim de compreender melhor o diálogo entre pagãos e cristãos no que se refere ao poder da oratória nesta contenta, este estudo propõe a análise de alguns documentos de dois destacados homens públicos do mundo tardo-antigo romano: o pagão Quinto Aurélio Símaco Eusébio e o cristão Aurélio Prudêncio Clemente.

Em um momento em que o Cristianismo começa a fortalecer suas bases, o senador pagão Quinto Aurélio Símaco Eusébio alcançou prestígio no cenário político-administrativo de Roma devido sua habilidade de manter uma eficiente rede de relações com importantes personagens de sua época, chegando a desempenhar a função de Prefeito da Urbe¹¹ entre 384 e 385. Advogado, orador, senador e autor, viveu entre 340 e 402 e era considerado um tradicionalista devido ao seu empenho para conservar a literatura antiga, a ordem senatorial, a religião e os símbolos pagãos.

Leitor e admirador de Marco Túlio Cícero¹², Símaco percebia em seu pai, Aviano Símaco¹³, o tom da eloquência ciceroniana, a herança das letras antigas e a erudição dos gramáticos.

Símaco a seu pai (375) – Livro I, Carta 3

Eres el único que en nuestra época ha impreso la moneda de la elocuencia latina con el cuño de Tulio. Sólo tú has apurado la gracia de los poetas, la gravedad de los oradores, la fiabilidad de los anales, la erudición de los gramáticos; eres un justo heredero de las letras antiguas. [...] Eres un

¹⁰ As datas apresentadas nesse estudo referem-se à época posterior ao nascimento de Jesus Cristo, por isso, não lançarei mão continuamente da expressão "d.C.". Quando se fizer necessário destacar algum acontecimento anterior a Cristo, enfatizarei com o enunciado "a.C."

¹¹ Cargo inferior apenas a Prefeitura de Pretório. O Prefeito da Urbe era nomeado e destituído pelo *imperator*.

¹² O nome de Marco Túlio Cícero e a admiração de Símaco pelo clássico orador são encontrados ao longo de vários escritos do senador tardo-antigo.

¹³ Aurélio Aviano Símaco, nascido em torno de 316, desempenhou cargos importantes perante Roma. Designado para cônsul em 377, não chegou a assumir esta magistratura.

gran experto en las reglas de la épica e igualmente sabes tocar el clarín de la prosa. [...] tú destacas de igual manera como orador y como poeta.¹⁴

Como um de seus preceptores, Aviano Símaco provavelmente estimulou o filho a conhecer a arte da oratória. Quer tenha sido por incentivo de seu genitor ou por ter conhecido “acidentalmente” as obras de Cícero, Quinto Aurélio Símaco Eusébio tornou-se célebre nesta arte e foi considerado o último grande orador romano pagão. Seus *Discursos* reforçaram a fama de “orador eloquente” deste magistrado – característica que também pode ser observada em muitos de seus *Informes*, marcados por traços emotivos e por tons enfáticos de discurso.

Em *Sobre o orador*, Cícero afirmou que somente os varões cultos, os sábios, podiam dominar a *oratio*, pois apenas eles tinham a capacidade de conhecer e, em um discurso, lançar mão do conhecimento do passado, da literatura, da filosofia, das leis e da origem do poder dos romanos. Além destes conhecimentos, adquiridos mediante intensas leituras, Cícero alertou que o desenvolvimento da prática da escrita aperfeiçoava e formava o orador. Contudo, apesar da dedicação minuciosa à redação do discurso, certas vezes, a improvisação era indispensável, mais um motivo para que a oratória fosse praticada pelos homens cultos¹⁵.

Os requisitos da erudição desejados pelo clássico orador foram respeitados, resguardados e sustentados ao longo dos escritos de Símaco, os quais demonstram a vasta educação que recebeu, sua constante busca pelo saber e sua defesa eloquente da antiga tradição.

Na *Carta 1* de seu primeiro livro, Símaco dirige a seu pai considerações sobre o dever de se dedicar à escrita e não permanecer inativo diante da pena. Encaminha ao genitor alguns versos que compôs durante sua estadia em Baulos, na Campânia, lugar onde sua esposa tinha uma vila. Os versos foram consagrados ao fundador dos Baulos, Acíndino e aos seus antepassados, após Símaco observar algumas pinturas alusivas à dignidade dos patriarcas.

Inspirado pelas imagens da vila de Baulos, Símaco se impõe a missão de escrever a seu pai, informando ao genitor sobre as atividades que vinha desenvolvendo. Neste mesmo

¹⁴ SÍMACO EUSÉBIO, Quinto Aurélio. *Cartas (Libros I – V)*. Madrid: Gredos, 2000. Livro I, *Carta 3*, 2. p. 73.

¹⁵ CÍCERO, *Op. Cit.*, Livro I.

documento, Símaco ainda exercita sua habilidade na produção de cantos ao exaltar os antepassados.

Esta primeira *Carta*, do livro I, escrita em verso e prosa, tem como resposta paterna a *Carta 2* (do mesmo livro), na qual o pai de Símaco elogia a elegância do estilo de escrita do filho, bem como sua eloquência. Afirma que a composição do filho deveria ter a honra de ser expressa em grego, porém, se algo desagradasse o autor, este deveria corrigir suas palavras, o que não era uma vergonha, visto que uma obra necessitava deleitar o leitor. Aviano Símaco aproveita a oportunidade para demonstrar ao seu herdeiro que a carta recebida o fez refletir e produzir, também em versos, anotações sobre escritores e personagens políticos contemporâneos a ele. Os versos de seu pai foram comparados por Símaco aos escritos de Pitágoras, Platão e Aristóteles e às ações de Curio, dos Catões, dos Fábios, dos Cipiões e do senado triunfante. Se aqueles resguardaram idéias que enriqueceram os cidadãos e estes lutaram para elevar o *imperium romanorum*, os versos de Aviano Símaco esclareciam “la confusión de la época más reciente”¹⁶.

Já na *Carta 3*, também deste livro e encaminhada ao mesmo destinatário –seu pai–, Símaco atesta que um modo admirável de viver inclui o fascínio pelas letras, a honra aos deuses (da religião romana), o trabalho e a caridade. Estes princípios faziam parte da vida do bom cidadão¹⁷.

Nestes primeiros documentos, percebemos a erudição de Aviano Símaco e seu papel como preceptor de seu filho. Quinto Aurélio Símaco aborda em seus textos autores (de escritos e de ações militares) que elevaram a dignidade dos romanos, o que demonstra seu largo conhecimento a respeito da história. Notamos que o prezar pela leitura, o zelo pela escrita e a constante busca pelo saber eram passados de geração em geração há muito tempo, preservados no seio desta família e resgatados a todo momento, inclusive naquele período de transformações. Estes aspectos, firmemente defendidos por Cícero, compunham um orador que precisa dedicar-se fielmente ao aprendizado, porque, mesmo que tivesse sido educado desde de criança no mundo do conhecimento, o aprendizado não terminava¹⁸.

A fama da oratória de Símaco foi reconhecida ainda em sua época, mas perdurou até a Idade Média, quando fora reverenciado como *orator*, por Sigeberto de Gembloux (1030 – 1112) e como “orador agudíssimo” por Pedro, o Venerável (1092 – 1156). Seus documentos foram considerados modelos de redação e de discursos artisticamente

¹⁶ SÍMACO, Livro I, Carta 4, 2. p. 75.

¹⁷ SÍMACO, Livro I, Carta 3, 4. p. 74.

¹⁸ CÍCERO, *Op. Cit.*, Livro III, 85. p. 413.

preparados até o século XV. Seu filho, Quinto Memio Símaco, erigiu-lhe uma estátua dedicada ao *oratori disertissimo* (orador eloquente)¹⁹. Destacados cristãos como Ambrósio de Milão e Aurélio Prudêncio Clemente também admiraram o tom oratório do senador ainda no século IV. A *Epístola XVIII* de Ambrósio, destinada a Valentiniano II, apóia a decisão deste *imperator* que não cedeu as desrazões de Símaco e não permitiu a restauração do Altar da Vitória²⁰. Ao longo da *Carta*, ao debater os pretextos de Símaco para a reposição do altar da deusa Vitória, o bispo de Milão demonstra sua preocupação com as idéias e o poder de convencimento de senador pagão.

O extenso vocabulário, o cuidado com a escolha das palavras e os diversos adjetivos que adornam os documentos de Símaco permitem ao leitor verificar o cuidado do autor na elaboração de seus escritos, requisito essencial da arte da retórica. Além disso, sua admiração pela oratória ciceroniana é repetidamente abordada nos documentos. Todavia, a mais intensa defesa a *oratio* apregoada por Símaco está expressa em seu *Discurso 2* (Segundo panegírico de Valentiniano I, proclamado no início de 370 por ocasião da inauguração do terceiro consulado deste governante). Nesta circunstância, Símaco elogia o *imperator*²¹ por ele ter restaurado à atividade forense nas tribunas o exercício da eloquência, o que havia sido proibido anteriormente:

30. [...] Ninguna de las artes está em silencio, ninguna actividad languidece. [...] Fue oportuno que restauraras la práctica de la elocuencia cuando ya tantas acciones dignas de ser descritas habías realizado. El silencio es enemigo de las obras grandes. [...]²²

Conforme o orador, a proibição da prática da eloquência na atividade jurídica calou o mundo das letras e prejudicou a todos, pois a falta de oportunidade de empregar bem a palavra limitava os estudos dos iniciantes e arruinava a perícia dos mais velhos, que não conseguiam se tornar sábios, portanto, não podiam ser cidadãos completos. Através da ação de Valentiniano I, a liberdade língua foi reconstituída. Sob este governante, nenhuma

¹⁹ GALLEGO, José Antonio Valdés. Introducción General. In: SÍMACO EUSÉBIO, Quinto Aurélio. **Cartas (Libros I – V)**. Madrid: Gredos, 2000. p. 19–21.

²⁰ AMBROSIO. Epístola XVIII, 1. “*Cum vir clarissimus praefectus urbis Symmachus ad clementiam tuam retulisset, ut ara quae de urbis Romae curia sublata fuerat, redderetur loco.*” “Tua clemência respondeu para o claríssimo Prefeito da Urbe, Símaco, acerca do altar da cidade de Roma que foi removido da cúria [e ele solicitou que] retornasse ao local. (T.A.).

²¹ Apesar de ocupar o cargo de cônsul, Valentiniano I havia sido aclamado *imperator* pelo exército em 364, depois da morte de Joviano.

²² SÍMACO, **Discurso 2**, 29–30. p. 204–205.

arte se calaria. A recuperação da eloquência permitiria que os grandes feitos fossem enunciados, o que não era possível com o silêncio, inimigo das imponentes obras romanas.

Este documento, além de louvar a eloquência – e, conseqüentemente, a oratória – como imprescindível para a política, pois anunciava e reforçava o *imperium romanorum* através da “propaganda” dos feitos de importantes cidadãos, ainda reforçava a ligação entre esta arte e as virtudes romanas. Para Símaco, não existia glória quando o silêncio prevalecia²³, pois a glória estava sujeita ao reconhecimento público²⁴. Sendo assim, esta virtude (a glória) somente seria alcançada quando ocorresse a anunciação dos bons serviços prestados a *res publica*, a partir do momento em que um discurso bem elaborado e envolvente noticiava os grandes feitos e os fixava na memória dos ouvintes. Portanto, ao dominar a *oratio*, o indivíduo podia glorificar as empresas dos romanos, além de divulgar e preservar outros princípios norteadores daquela sociedade. Pois, como afirmava Cícero, o orador era responsável por fomentar a virtude e manter o vício distante dos indivíduos²⁵. Estas missões foram abraçadas por Símaco em seus textos, que expressam sua preocupação em conservar a literatura clássica, os símbolos pagãos e as virtudes romanas, bem como os privilégios da ordem senatorial e da antiga religião. Somente desta maneira, a *aeternitas Romae* triunfaria.

A oratória entre o paganismo e a cristandade

Mesmo em um contexto de discordâncias de fé, havia um discurso harmonioso entre cristãos e pagãos em torno da questão da oratória. Afinal, aquela sociedade exigia a preservação das virtudes para continuar a existir e prosperar, assim como necessitava das artes liberais para conhecê-las, utilizá-las e as propagarem. Em uma sociedade em que poucos conseguiam ler, a leitura pública ditava as normas cotidianas, por isso, a oratória e o poder de convencimento advindo da eloquência eram indispensáveis, uma vez que o ritmo e o equilíbrio empregados no discurso promoviam o entendimento e a recordação do assunto explorado no discurso e repassado pelo leitor aos ouvintes.

Com o fortalecimento do Cristianismo, os sermões eram utilizados para instruir os leigos e atrair fies. A pregação tinha o propósito de converter. Das palavras emitidas pelo religioso deveriam emanar ensinamentos. Portanto, era necessário que os disseminadores

²³ *Idem*, **Discurso 2**, 30, p. 205. “¿ Qué gloria hay si uno está callado?”

²⁴ PEREIRA, Maria Helena da Rocha. Idéias morais e políticas dos romanos. *In: Estudos de História da Cultura Clássica*. Cultura Romana. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, s/d. V.2. p. 333.

²⁵ CÍCERO, *Op. Cit.*, Livro II, 35. p. 217.

da fé aprendessem a organizar seus discursos e a pregar com veemência. De acordo com Bealulieu, a pregação estabelecia os dogmas da verdadeira religião diante da heresia, e impunha um modelo de Cristianismo que integrava aspectos políticos, sociais e religiosos²⁶. Através destes sermões, a palavra sagrada podia ser ensinada a um grande número de pessoas, ao mesmo tempo em que propagava concepções teológicas, modelos de comportamento, padrões morais e valores éticos. Neste ínterim, podemos afirmar que o sermão substituiu a *oratio* pagã. Sendo assim, observamos a preservação da oratória pelos cristãos, bem como o desejo destes indivíduos de dominar esta arte, afinal, os ensinamentos cristãos deveriam ser registrados na memória dos fiéis e retransmitidos aos outros.

Neste cenário de conservação das artes e virtudes antigas, pagãos e cristãos dialogavam constantemente. Aqueles para salvaguardá-las, estes para adaptá-las aos ensinamentos de Jesus Cristo e, em ambas as culturas religiosas, com a finalidade de proteger os princípios romanos.

Quanto ao desejo e a necessidade cristã de se preservar e dominar a oratória neste período de transformações, destaca-se o caso do professor de retórica e advogado Aurélio Prudêncio Clemente, contemporâneo a Quinto Aurélio Símaco Eusébio. Suas obras *Contra Símaco I e II* são respostas ao *Informe 3* do senador pagão:

Oh, lengua que fluyes de portentoso manantío de palabras, honra de la romana elocuencia, ante quien habría de ceder incluso el propio Tulio, ¡que hayan de ser éstas las perlas que derrama tu rica facundia! Boca digna de refulgir con eterno baño de oro, si prefiriera alabar a Dios [...].²⁷

Em seu *Informe 3*, Símaco solicitava ao *imperator* Valentiniano II a reposição do altar da deusa Vitória na cúria senatorial e a restauração dos privilégios dos cultos pagãos, sem privar os cultos cristãos. Se por uma via, em seus textos, Prudêncio acusava o Prefeito de Roma de utilizar sua sagaz oratória para defender glórias indefensáveis, por outra, não negava o talento empregado em seu discurso. O advogado cristão salienta que o próprio Cícero cederia perante as poderosas palavras de Símaco e que esta aptidão seria digna e eterna se resplandecesse a figura de Deus.

²⁶ BEALULIEU, Marie-Anne Polo de. Pregação. In: **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. Coordenação Jacques Le Goff e Jean-Claude Schmitt; Coordenador da tradução para português: Hilário Franco Júnior. Bauru, SP: EDUSC, 2006. 2v. V.2. p. 367.

²⁷ PRUDÊNCIO, *Contra Símaco I*, 633–636. p. 51.

Prudêncio reconhecia suas próprias limitações perante as habilidades do senador pagão e deixou claro que não proporia um embate de talentos, pois, mesmo sendo professor de retórica, sabia de suas deficiências e que não venceria Símaco. Ao longo das contestações apresentadas em *Contra Símaco II*, Prudêncio refere-se a Símaco como “astuto e hábil orador”; proprietário de “palavras magníficas” que elaboram “obras de arte”; e possuidor do “talento de um homem sábio”.

Estas consagrações, vindas de um professor de retórica, condecoram ainda mais a destreza do orador pagão. Prudêncio afirma, ainda, que nenhum homem daquela época possuía tão grande capacidade como Símaco²⁸ e que suas obras deveriam ser preservadas para que sua oratória fosse conservada²⁹. Dados que comprovam, novamente, o desejo dos cristãos de aprender e conservar as artes dos antigos, bem como o diálogo entre os membros destas culturas religiosas.

Apesar de refutar a luta de Símaco pela defesa das honras devidas aos deuses pagãos, Prudêncio não deixa de enaltecer o poder da oratória propagada pelo Prefeito da Urbe. Exprime seu pesar por toda esta desenvoltura com as palavras não ser empregada para exaltar o Deus Cristão. Situação facilmente compreendida a medida que esta mesma eloquência será um poderoso instrumento para a difusão da ideologia cristã que se tornou cada vez mais forte e legitimadora a partir do século IV. Percebemos, então, um escritor cristão que rivalizava suas idéias de fé com as da tradição pagã romana, ao mesmo tempo em que adaptava os princípios antigos aos difundidos pela nova religião que delineava seus dogmas naquele momento. Ao fim e ao cabo, a oratória mantinha seu papel, reverenciado deuses antigos ou legitimando o Deus único cristão.

O poder da oratória preservado e desejado

Observamos que mesmo em um contexto de discordâncias de fé, havia um discurso harmonioso entre cristãos e pagãos que propunha, em comum acordo, a preservação das bases morais, sociais e políticas daquela época.

Conforme Cícero, aquele que dominava a eloquência tinha a capacidade de falar sobre a origem das coisas e sobre as mudanças que as afetaram, sobre as virtudes e o espírito do homem; podia estabelecer costumes e dirigir a vida pública³⁰. No século IV, pagãos e cristãos conviviam em um mesmo cenário, no qual as aptidões enumeradas por

²⁸ PRUDÊNCIO, *Contra Símaco II*, 56. p. 54: “[...] más disertor que el cual nadie hay en el día de hoy.”

²⁹ PRUDÊNCIO, *Contra Símaco I*, 649. p. 51 – 52.

³⁰ CÍCERO, *Op. Cit.*, Livro III, 76. p. 409.

Cícero eram almejadas pelos homens públicos. Os letrados frequentavam as mesmas escolas e buscavam o domínio das artes ali apresentadas.

Símaco e sua oratória se destacaram já no século IV e continuaram a ser exemplos até, ao menos, o século XV. Considerado um tradicionalista e o último grande orador pagão, seus escritos exaltam a antiga tradição, a literatura do passado, a religião e os símbolos pagãos. Com esta atitude, buscava, sobretudo, defender os privilégios da ordem senatorial e a perenidade do *imperium romanorum*.

Enquanto Prudêncio temia a eloquência de Símaco – pois este esclarecia e defendia, elegante e habilmente, a antiga tradição –, concomitantemente, contemplava os dons do orador pagão, estudava seus textos e almejava a conservação destes documentos para o aprendizado da arte do “bem falar”. Adequava e incorporava os preceitos clássicos a um “novo projeto” que louvava e disseminava os ensinamentos de Jesus Cristo, mas que, também, sustentava a *aeternitas Romae* ao propor a unidade e a universalidade do *imperium romanorum*, baseadas no único e universal Deus cristão, protetor dos romanos.

A intensa vida pública de Roma e o esforço para a manutenção da hegemonia do poder romano estimularam a prática da oratória. Aquele que a domina expressava com elegância seus conhecimentos sobre história, literatura, filosofia, direito, política, religião e sobre as virtudes que constituíam o cidadão romano – na *res publica* – ou o verdadeiro cristão – na *res publica christiana*. Os estudos e a preparação do orador não favoreciam somente a ele, pois, em uma época de iletrados, este indivíduo guiava sua família, seus amigos e, até mesmo, a sociedade ao exercer a atividade pública. Seus discursos ensinavam e/ou encantavam e influenciavam os ouvintes. Contudo, para isto, devia-se lançar mão da leitura pública.

A palavra escrita passava a formatar o cotidiano romano quando transformada em palavra falada e memorizada pelos destinatários da mensagem que a integrava à memória coletiva e às ações diárias. Por isso, quer fosse para conservar a antiga tradição, atrair novos fiéis através de sermões, ou legitimar a *aeternitas Romae*, durante a Antiguidade Tardia a oratória continuou sendo ambicionada e resguardada.

FELICIDADE E SUMO BEM NO COMBATE AO MANIQUEÍSMO DE AGOSTINHO DE HIPONA

Joana Paula Pereira Correia (PIBIC - UFES)

Agostinho de Hipona, um dos Padres da Igreja, nascido em 354 é batizado e recebe ensinamentos cristãos, o que contrasta com a educação Clássica, pagã, que recebe. Em sua juventude conhece e compartilha dos ensinamentos maniqueus. Grupo no qual faz parte por nove anos como Ouvinte. Contudo, se desilude e se converte ao Cristianismo e passa a defender a sua nova fé e a polemizar com a antiga. Esta polemica dura toda a vida do Bispo. Assim, ele começa a escrever obras anti-maniqueístas logo após sua conversão (386) e continua por toda a sua vida.

Entre os escritos anti-maniqueus temos o *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus manichaeorum* que foi escrito em 388 e revisado pelo autor em 390. Esta obra se insere na primeira fase de escritos cristãos de Agostinho que vai da conversão até sua consagração ao episcopado (396)¹.

O *De moribus* é dividido em dois livros. O primeiro, *De moribus ecclesiae catholicae*, é um estudo sobre a moral cristã, que expõe para onde devemos dirigir nossa vontade, estabelece que Deus é o Supremo Bem e mostra o significado da união com Ele na caridade, fala das quatro Virtudes Cardeais e também mostra as virtudes cristãs dos ascetas, dos clérigos e dos leigos.

Já o segundo livro, *De moribus manichaeorum*, descreve e refuta os ensinamentos maniqueus. Expõe as práticas e doutrinas da seita, como o ascetismo e a doutrina dos três selos. O tom deste livro é de denúncia não só ao que ele demonstra como erro dos maniqueus, mas também a falsidade deles em não cumprir sua própria doutrina. Desta forma, Agostinho não critica apenas a seita, mas os indivíduos que fazem parte dela, entrando, assim, no âmbito pessoal.

Este artigo se centrará na análise do primeiro livro com o objetivo de mostrar como Bispo de Hipona utiliza de conceitos, como Sumo Bem e felicidade, que compõem a base do

¹ GALLAGHER, D. e GALLAGHER, I. Introduction. In: AUGUSTINE, **The Catholic and Manichaeian ways of life**. Washington: The Catholic University of America, 1966. p. 11.

que ele entende o que é ser cristão, ou seja formam a identidade deste grupo, para combater o Maniqueísmo.

O maniqueísmo é uma seita dualista que mistura elementos judaico-cristãos com o gnosticismo, o budismo e do zoroastrismo. Praticantes do dualismo rígido consideram que o Universo é dividido entre o Reino da Luz, o Bem, que é governado pelo Deus Primordial. E o Reino das Trevas, o Mal, governado por Satanás e os demônios. Os dois Reinos estão em constante luta. E foi devido a um combate entre eles, em que o Mal invadiu o Bem, roubou partículas de Luz e aprisionou-as à matéria, que o mundo foi criado como forma de liberar a luz aprisionada. Assim, todos os seres contêm misturados à matéria, partículas de Luz².

Os praticantes do Maniqueísmo estavam divididos em dois grupos, os Eleitos e os Ouvintes. Aos primeiros cabia uma regra ascética rígida: deveriam dizer sempre a Verdade o que inclui propagar o maniqueísmo; não poderiam cometer atos de violência ou matar, inclusive animais e vegetais, uma vez que estes também continham partículas de luz; não podiam comer carne ou ingerir bebida alcoólica; deviam viver unicamente da caridade dos laicos; deviam se abster do sexo e realizar jejuns periódicos. Já para os outros as regras eram bem menos rígidas: deveriam renunciar a idolatria, evitar a mentira e a blasfêmia, propagar a Verdade, respeitar os Perfeitos, não praticar o adultério e nem a poligamia e evitar matar ou cometer violência contra animais e vegetais sem necessidade.

O tom do livro é polemico e desde o início Agostinho deixa bem clara a sua intenção de *sanar*³ os Maniqueus. E para tanto, se utilizará da Autoridade do Evangelho e de sua comparação com o Antigo Testamento além de fazer uso da razão. Aqui nos cabe considerar três pontos. Primeiro, é o uso desta comparação entre Antigo e Novo Testamento se mostra bastante evidente em todo o texto com o propósito de mostrar aos Maniqueus a existência de uma continuidade entre os dois Testamentos, já que estes negam tal continuidade, alegando ser o AT obra do demiurgo, Satanás e o NT de Deus.

² COSTA, Marcos Roberto Nunes. A cosmogonia maniqueísta. In: COSTA, Marcos Roberto Nunes. **Maniqueísmo: História, filosofia e religião**. Rio de Janeiro: Vozes, 2003, p. 39-87.

³ Termo utilizado pelo próprio Agostinho: “Mi palabra irá unguida de moderación, y me guardaré, sobre todo, de hablar de sus desarreglos, que me son bien conocidos, con la severidad y dureza que ellos emplean contra lo que no conocen; mi deseo más vehemente es sanarlos más bien que combatirlos”. AGOSTINHO, Santo. De las costumbres de la Iglesia Católica. In: **De las costumbres de la Iglesia católica y de las costumbres de los maniqueos**. I, 2. Disponível em: < <http://www.augustinus.it/spagnolo/index.htm> > Acesso em: 4 de setembro de 2009.

Segundo, mesmo o Novo Testamento não é aceito de forma integral pelos Maniqueus, estes rejeitam as Genealogias, pois acreditam que Jesus é uma emanção de Luz, não podendo ter nascido da Virgem Maria; tampouco aceitam por considerarem interpolados, como os Evangelhos de Marcos e João e acrescentavam alguns livros apócrifos como *O Livro secreto de João*. Agostinho deixa claro a não utilização em seus argumentos dos livros rejeitados pelos adversários.

Terceiro e último, para Agostinho apenas se chega a Verdade com uma Razão iluminada pela Autoridade, assim, esta antecede àquela, pois a inteligência humana não consegue chegar sozinha a Verdade. No entanto, para os Maniqueus a Razão antecede a tudo e é sim capaz de sozinha chegar a Verdade. Agostinho elucida que utilizará a Razão como guia neste texto, seguindo as práticas maniqueias.

Desta forma, Agostinho deixa claro seu método de combate aos Maniqueus logo no início do texto. Ele se utiliza das ferramentas dos próprios adversários para mostrar que estão errados, pois, buscam a Verdade de forma equivocada e assim não a alcançam, e vai além, pois, usando deste método ele pretende mostrar que mesmo buscando de forma equivocada a Verdade poder-se-ia chegar até ela se os maniqueus não fossem cegos, soberbos, orgulhosos, mentirosos e viciados.

Após estabelecer seus métodos, Agostinho estabelece o que é Felicidade:

Mas feliz, a mi juicio, no es el que no posee lo que ama, cualquiera que sea el objeto de su amor; ni el que posee lo que ama, si es nocivo; ni el que no ama lo que tiene, aunque sea muy bueno. Pues el que arde en deseos de lo que no puede conseguir, él mismo es su crucifixión; el que obtiene lo que no debiera amar, funestamente se engaña, y no está sano el que no desea lo que debiera conseguir. En ninguno de estos estados está el alma libre de miseria; y como la miseria y la felicidad no pueden estar juntas a la vez en el hombre, por eso en ninguno de éstos es feliz. Sólo queda una cuarta situación, en la que se puede dar la vida feliz, y es la producida por el amor y posesión del sumo bien del hombre⁴.

⁴ *Idem*, III, 4.

Para o Bispo, a Felicidade deve esta ligada a algo que não podemos perder, que nada pode nos tirar e que possuímos mesmo não querendo⁵. E o Sumo Bem é o “[...] mejor que podamos nosotros adquirir [...]” e que “[...] no se pueda perder contra nuestra voluntad [...]”⁶. Desta forma os dois conceitos estão ligados por dependência, apenas se podendo ser feliz com o amor e posse do Sumo Bem.

Parte então para a análise do homem para saber qual é o Sumo Bem. Sendo este formado de corpo e alma ele analisa o primeiro. Na seqüência, percebe que sem a alma o corpo não tem vida, e portando é ela o Sumo Bem do corpo. E a alma? Os bons costumes são exclusivos da alma dotada de Virtude, a perfeição da alma. Mas a Virtude é um atributo da alma ou está fora dela? Se devemos buscá-la, significa que está fora, mas aonde? É por meio destas perguntas e análises que o hiponense chega à conclusão que a Virtude deve ser buscada em Deus, sendo Ele o Sumo Bem. Portanto, a Felicidade está na posse e amor do Sumo Bem que é Deus. E a Virtude é o caminho para a Verdadeira Felicidade, dependendo, pois, da vontade humana, já que a busca do soberano bem parte do homem que direciona o amor a este bem⁷.

Contudo, a Virtude possui quatro partes

“La templanza es el amor que totalmente se entrega al objeto amado; la fortaleza es el amor que todo lo soporta por el objeto de sus amores; la justicia es el amor únicamente esclavo de su amado y que ejerce, por lo tanto, señorío conforme a razón; y, finalmente, la prudencia es el amor que con sagacidad y sabiduría elige los medios de defensa contra toda clase de obstáculos.”⁸

De moribus ecclesiae catholicae é um texto sobre a moral cristã, elucidando o que é Verdadeira Felicidade, e como a alcançamos pela Virtude. E vai além, pois há uma preocupação do Bispo de Hipona com cada parte da Igreja, assim, ele fala dos anacoretas e cenobitas, dos clérigos, dos religiosos que vivem na cidade e dos leigos, mostrando como cada qual de sua forma vive uma vida casta e pura abdicando dentro de seus limites dos prazeres carnis e buscando a humildes, indo de encontro a Verdade.

⁵ CARNEIRO JR., Renato Augusto. O amor na política: uma diálogo entre Hanah Arendt e Santo Agostinho. **História: Questões & Debates**, Curitiba, n. 46, p. 31-50, 2007. p. 36.

⁶ AGOSTINHO. *Op. Cit.*, III, 5.

⁷ REIS, Émilien Villas Boas. **O conceito de Virtude no Jovem Agostinho: Evolução ou revolução**. Porto Alegre, 2006. Dissertação (mestrado em Filosofia) - Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

⁸ AGOSTINHO. *Op. Cit.*, XV, 25.

A Felicidade está atrelada não apenas na posse do Sumo Bem, mas a Virtude, ou seja, a uma vida dentro da moral e do cristianismo, e, portanto, apenas pode ser alcançada com o reconhecimento da Autoridade Divina das Sagradas Escrituras e da Igreja Católica, que é a guardiã da Lei e da Sabedoria que conduzem a Verdade, sendo os homens que a constituem baluartes da Virtude. Como podemos perceber nestes trechos:

No lo podremos comprender jamás si, comenzando por las cosas humanas y que nos tocan de cerca, no somos fieles a la fe y preceptos de la verdadera religión y no seguimos el camino que nos ha abierto y fortificado Dios con la elección de los patriarcas, la promulgación de la Ley, los oráculos de los profetas, el misterio de la encarnación, el testimonio de los apóstoles, la sangre de los mártires y el establecimiento de la Iglesia en todas las naciones.⁹

¡Ojalá tuvierais al presente o llegarais a tener alguna vez la caridad de que ahora se trata, en proporción a la grandeza de la verdad que se ha de conocer! Pues no haría falta más para que Dios os revelara que en la secta maniquea no existe la fe cristiana, que conduce al ápice de la sabiduría y de la verdad, cuyo goce es la vida bienaventurada, ni en parte alguna, fuera de la religión católica.¹⁰

E ainda quanto a Virtude e perfeição Cristã:

Herencia tuya es también, ¡oh Iglesia católica!, esa multitud de hombres hospitalarios, caritativos, misericordiosos, sabios, castos y santos, ¡muchos de los cuales están abrasados del amor de Dios hasta tal punto, que, en su perfecta continencia e increíble desprecio del mundo, son sus verdaderas delicias la soledad.¹¹

Já quanto as Virtudes dos Maniqueus, devemos levar em conta que se trata de um livro com o objetivo de expor os costumes da Igreja Católica e que é apenas no segundo livro que o autor se direcionará diretamente aos Maniqueus. Entretanto, o livro não deixa de conter acusações e, principalmente, comparações entre as duas doutrinas, visto que, há uma clara intenção de Agostinho em estabelecer a identidade cristã.

Mas o que entendemos como identidade? Segundo Tomaz Tadeu da Silva identidade é aquilo que o individuo é, e, diferença é aquilo que o outro é, contudo, estes dois conceitos estão estritamente relacionados, pois só se faz sentido afirmar uma identidade pela existência

⁹ *Idem*, VII, 12.

¹⁰ *Idem*, XVIII, 33.

¹¹ *Idem*, XXX, 64.

da diferença e vice-versa. Isso por que na origem está a diferença, é a partir do reconhecimento de que há o outro e que este outro é diferente (reconhecimento do “nós” e do “eles”) que vem a necessidade de afirmar a identidade, que nada mais é do que categorizar, normatizar, entendendo o “nós” como o correto, a norma, e o outro, o “ele” como a negação desta norma, a oposição, que é diferente do “nós”.¹²

E se colocando como a norma, o correto, que Agostinho coloca a Igreja Católica no campo da Verdade, como a única fé que torna o homem capaz de alcançar a Felicidade e o Sumo Bem, o dotando de Virtude, pois é a única que segue as Sagradas Escrituras. E o Maniqueísmo é posto em oposição a tais questões, primeiramente, por possuírem uma fé baseada no erro:

Con vosotros no se puede hablar de Dios sin restricciones, porque distinguís dos, uno malo y otro bueno. Y cuando decís que adoráis y se debe adorar al Dios que hizo el mundo, pero no el que ensalza la autoridad del Viejo Testamento, os cegáis descaradamente en la mala interpretación de los pensamientos y palabras que hemos recibido tan llenos de verdad y de salud; pero todo es inútil y sin eficacia alguna. ¿Queréis comparar vuestras necias e impías disquisiciones con los discursos de los piadosos y sabios doctores que en la Iglesia católica descubren los misterios de aquellas Escrituras a los que lo desean y lo merecen? No entendemos como vosotros la Ley y los Profetas. Abandonad el error: el Dios de nuestro culto no es un Dios penitente, ni envidioso, ni pobre, ni cruel, ni sanguinario, ni vicioso, ni que tiene su dominio reducido a una pequeña parte de la tierra.¹³

Por não conseguirem compreender a linguagem figurada das escrituras, pois não conseguem perceber a linguagem elevada desta, se prendendo ao corpóreo:

La Escritura dice muchas cosas en lenguaje vulgar y sencillo muy propio para almas que vuelan a ras de tierra, con el fin de elevarlas con más facilidad de lo humano a lo divino; y muchas otras en lenguaje figurado, para más fructuoso ejercicio de la inteligencia que, solícita, busca un sentido y para su mayor delectación y alegría una vez descubierto; pues bien vosotros de esta traza maravillosa del Espíritu Santo os servís con torcida intención para seducir y hacer caer en la red a los que os oyen. [...]No os toca a vosotros entender estos secretos. Os conozco bien: tenéis inteligencias muy

¹² SILVA, Tomaz Tadeu (org). **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 74-76.

¹³ *Idem*, X, 16.

obtusas y muy enfermas del pestilencial pasto de las imágenes corpóreas para juzgar de lo divino, que es mucho más elevado que vuestro pensamiento.¹⁴

Por sua ignorância e imperícia:

La censura de estos libros, propio sólo de ignorantes, arguye vuestra suma impericia; y esa misma censura es como siete sellos que os cierran su inteligencia. Porque es imposible que se abra su sentido a quien los odia, como, a su vez no, es posible siga siendo su enemigo quien los comprenda.¹⁵

Por seu orgulho:

¡Oh, si estos herejes pudieran comprender aunque no fuera más que esta verdad, libres de todo orgullo y llenos de espíritu de la paz, no honrarían a otro Dios que el que en ti y en tu regazo, oh Iglesia Santa, se honra y adora!¹⁶

Por seus vícios e sua cegueira:

La inteligencia humana, obscurecida por las tinieblas que como un velo la ciegan en la noche de los vicios y pecados, e incapaz de contemplar con firmeza la claridad y pureza de la razón, necesita el salubérrimo recurso de la autoridad, como sombreada con ramos de humanidad, para fijar la mirada débil e insegura del alma en la luz de la verdad.¹⁷

Pela mentira e pela doença do espírito:

No es mi propósito ahora enseñaras la verdad, sino quitaras el afecto a la mentira, si puedo, es decir, si Dios dice que sí a mi deseo de trabajar por vuestra salud.¹⁸

Por último, pelo apego aos bens, pois, para Agostinho a obrigação da abdicação aos bens e ao casamento não é bem vista, uma vez que deve ser um ato de feito pela vontade, pois apenas assim o individuo demonstra o verdadeiro desapego e a obrigação leva a falsidade:

En la Iglesia católica viven un número incontable de fieles que no usan de este mundo, y los hay que usan como si no usasen (1Tm 4, 8), según la palabra del Apóstol, como se demostró bien claramente cuando en aquellos

¹⁴ *Idem*, XVII, 30.

¹⁵ *Idem*, XXV, 46.

¹⁶ *Idem*, XXX, 64.

¹⁷ *Idem*, II, 3.

¹⁸ *Idem*, XIX, 35.

tiempos se los obligaba a quemar incienso a los ídolos. ¡Cuántos hombres de dinero; cuántos padres de familia, soldados, campesinos, comerciantes; cuántos primates, senadores, personas de uno y otro sexo, abandonaron todas las cosas temporales de que usaban, es verdad, vera de las que no eran esclavos, y sufrieron voluntariamente la muerte por la fe y la religión mostrando bien a las claras a los infieles ser más bien señores de todas esas riquezas que esclavos de las mismas!¹⁹

El mismo Apóstol lo dice: *Aunque nuestro hombre exterior se corrompa, el hombre interior se renueva de día en día* (2Co 4, 16). Atended a la palabra: *El hombre interior debe renovarse de día en día* para llegar a la perfección, y vosotros queréis que comience ya por la perfección. ¡Ojalá fueran éstas vuestras intenciones! Pero, por desgracia, son otras muy distintas. Vuestro afán, más bien que fortificar a los débiles, es la seducción de los incautos. Nunca debisteis despacharos con tanta osadía, ni aunque se supiera que cumplís con perfección vuestros preceptos, verdaderas bagatelas pueriles. Y vosotros sabéis muy bien que los que entran en vuestra secta, cuando llegan a vivir íntimamente vuestra vida, ven cosas que nadie sospechaba, dada vuestra furia en criticarlas en los demás. ¿ No es una gran impudencia exigir la perfección a las almas débiles de la Iglesia católica, con pretexto de alejarlas de ella, y luego no mostrarles más que sombras de esa perfección?²⁰

Portanto, Agostinho relaciona os conceitos de Felicidade, Sumo Bem e Virtude, pois estes levam o homem a atingir e compreender a Verdade, sendo que esta apenas pode ser encontrada pela Autoridade das Escrituras e pela Razão, caminhos estes que se tornam claros no seio da Igreja Católica. Assim, os Maniqueus que se encontram fora da Igreja, que questionam a Autoridade das Escrituras, e que não possuem uma Virtude, estão longe da Verdade e por conseqüente da Felicidade e do Sumo Bem, se encontrando no campo da falácia, do erro, da mentira, da ignorância, da cegueira e do orgulho.

¹⁹ *Idem*, XXXV, 77.

²⁰ *Idem*, XXXV, 80.

JULIANA, ÁGATA E ANASTÁCIA: SANTAS VIRGENS E MÁRTIRES NA OBRA LEGENDA ÁUREA

Juliana Martins Silva (PIBIC - PEM/ UFG/CAC)

Ao longo dos séculos se escreveu uma História, restrita a grandes acontecimentos, personagens e os seus atos muitas vezes heróicos. Reduzindo-se, desta forma, a História, em uma narração quase que teatral; com seus protagonistas, coadjuvantes e infelizmente a maioria reduzida a meros figurantes: indivíduos sem história que passaram pelo tempo possivelmente sem deixar vestígios de sua existência. Contudo novas vertentes historiográficas se remetem a esses indivíduos e o que se percebe é que os vestígios existem e o que não existiu durante muito tempo foi uma investigação que buscasse desvendar parte do modo de vida de pessoas que com suas formas de vida também ajudaram a construir a História da humanidade.

Encontra-se nesse grupo de indivíduos a mulher, que foi deixada à margem pela História durante um longo tempo. Tornando, desta forma, um desafio o estudo de parte da História que corresponde ao universo feminino, se trata de ultrapassar uma carga de preconceito circunscrito por longos séculos de História. Na literatura religiosa medieval não é diferente, encontram-se nesse período alguns dos mais importantes juízos relativos à natureza feminina. É preciso considerar que boa parte das informações foi obtida através de relatos masculinos, que descreviam a mulher com um olhar nenhum um pouco neutro. Assim, a imagem feminina sempre esteve muito associada ao pecado e ao demoníaco; situação que, contribuiu de forma marcante para a definição dos papéis e lugares reservados as mulheres.

Dos homens sempre sabemos o nome, muitas vezes a formação social, as amizades, as deslocções, também datas e lugares de nascimento e morte. Entretanto, das mulheres pouco se sabe com precisão. Dificilmente sabemos seus nomes e suas biografias. Elas entram nos textos da literatura pastoral e pedagógica através de uma série de categorias feministas que compreendem e compreendiam todas as suas inumeráveis condições individuais.¹

Por mais diversas que se apresentem as inúmeras efígies femininas durante a Idade Média, elas pertencem, na sua maioria, à um universo religioso masculinizado, não

¹ CASAGRANDE, Carla. A mulher sob custódia. In: KLAPISCH-ZUBER, Christiane. **História das Mulheres. A Idade Média**. Porto: Afrontamento, s/d. p. 102.

necessariamente machista, contudo com traços profundamente misóginos. Com profunda aversão à mulher, sobretudo antes do século XIII, momento no qual tudo os distancia das mulheres. O que esses religiosos: clérigos-monges ou prelados seculares conhecem a respeito da mulher é apenas uma recordação atormentada da mãe. Pois ainda muito cedo foram separados por um celibato solidamente estendido a todos a partir do século XI, ou seja, eles nada sabem delas. Figuram-nas e as representam a partir de uma distância, estranheza e medo, como uma essência específica ainda que profundamente contraditória².

É por motivos, como esses, que se torna tão vago classificar as mulheres em uma sociedade que raramente as pensou no interior de suas representações, preferindo unificá-las em uma única categoria: mulher. Sendo assim, ressaltam-se os critérios utilizados como base para a classificação das mulheres naquele período. Um critério, diga-se de passagem, unicamente moral: a mulher luxuriosa, sujeito e objeto de pecado, e da mulher casta, símbolo de virtudes e instrumento de salvação.³

Mas entre todas as classificações e as diversas subcategorias em que as mulheres estavam divididas. Sobressaem-se três categorias nas quais todas estas figuras femininas se redistribuem, como que atraídas por uma força ordenadora: as virgens, as viúvas e as mulheres casadas. O estado virginal era considerado superior aos outros; o estado conjugal era considerado o mais perigoso, a mulher estava exposta a um risco maior de pecar; e o estado de viuvez, que se situava entre os dois primeiros.⁴ Assim, colocamos os seguintes problemas: Como as mulheres eram vistas pelas ordens mendicantes? Qual a importância dada à virgindade feminina pela Igreja, especialmente, pelas ordens mendicantes, no século XIII? Quais eram as virtudes das santas virgens aqui ressaltadas e todas componentes da obra *Legenda Áurea*. A vida de quase todas as virgens é marcada martírio em prol do ideal cristão de castidade. No entanto, elas se assemelham em muitos outros aspectos como determinação, autonomia dentre outras qualidades salientadas por Jacopo de Varazze. Neste sentido destaca-se a legenda de três santas: Ágata, Juliana e Anastácia.

Metodologicamente, a pesquisa se baseia em uma discussão de gênero, compreendido como elemento constitutivo das relações sociais, mas não o único. O conceito de gênero, apesar de sua imprecisão teórica, diz respeito à construção cultural e simbólica das relações entre homens e mulheres. As relações de gênero estão presentes em

² DALARUM, Jacques. Olhares dos Clérigos. In: DUBY, Georges & PERROT, Michelle. **História das mulheres no ocidente. A Idade Média**. Porto: Afrontamento, 1993. V.2. p. 29.

³ *Ibidem*, p. 103.

⁴ CASAGRANDE, Carla. *Op. Cit.*, p. 110.

todos os aspectos da experiência humana, sendo constituintes dela. A categoria gênero toca nas relações entre sexos diferentes, entre indivíduos do mesmo sexo, e a construção das identidades e sexualidades, abrangendo um complexo conjunto de relações. O gênero é, portanto, antes de qualquer coisa um elemento constitutivo das relações sociais, mas não o único. Também é uma forma primária, ou seja, básica, de relações significantes de poder⁵.

São estas relações que serão determinantes para a construção de uma História referente a essas personagens presas por categorias que restringem todas as suas inúmeras condições individuais, compelidas por um critério unicamente moral proposto pela literatura pedagógica. O conceito de virgindade amplamente referenciado por clérigos e leigos daquele período estava estritamente relacionado a uma proposta pedagógica; *Legenda Áurea* não é uma exceção.

Neste aspecto ressalta-se o contexto no qual seu autor estava inserido. O compilador da obra, Jacopo de Varazze nasceu provavelmente entre 1226 e 1230, na cidade de Varazze, próxima a Gênova, e ingressou para a Ordem dos Dominicanos em torno de 1244. O contexto histórico do século XIII está marcado por um momento histórico no qual o Ocidente medieval passava por profundas transformações: materiais, com maior produtividade agrícola e artesanal; progresso comercial, intensa urbanização; surgimento de intelectuais com o avanço das línguas vernáculas, o nascimento de universidades e o desenvolvimento da filosofia escolástica. É pertinente lembrar que estas mudanças afetaram o Ocidente Europeu como um todo, mas seu epicentro localizou-se na Itália, “pátria” da *Legenda Áurea*. Neste contexto a Igreja foi sentindo cada vez mais a necessidade de trabalhar contra a heresia, buscando fazer uma pregação mais eficiente.⁶

A segunda metade do século XIII caracterizou-se também como um período de transição, no que se refere as relações dos homens com a instituição não apenas religiosa, mas a todas as outras ligadas ao poder. Possibilitou mudanças na relação homem e mulher. Favorecendo um crescimento do movimento religioso dirigido por elas, devido à criação de mosteiros e uma maior devoção à santidade não só masculina, mas também a feminina. Gerando assim, um processo de reabilitação da figura feminina na política de salvação empreendida, principalmente, pelas ordens mendicantes.

⁵ CEMIN, Arneide Bandeira; SCARABEL, Camila Alessandra. SOUZA, Maria de Fátima Batista de. GOMES, Silvanio de Matia. **Gênero e Imaginário**. Revista Eletrônica do Centro de Estudos do Imaginário, n. 22, Universidade Federal de Rondônia. Disponível em: <<http://www.cei.unir.br/revista.html>>. Acesso: maio de 2009.

⁶ FRANCO JR, Hilário. **Introdução. Legenda Áurea: vidas de santos**. São Paulo: Cia. das Letras, 2003. p. 13.

Entendo que a *Legenda Áurea* foi uma tentativa de convencer o público a seguir o exemplo das vidas dos santos ali narrados. Pois foi neste cenário de transformações que o italiano Jacopo de Varazze buscou resgatar alguns personagens que viveram, provavelmente, nos primórdios do cristianismo, criando perfis de grande magnitude e procurando convencer seu público a manter uma conduta comparável aos das personagens da obra *Legenda Áurea*. Sendo que a mesma é construída através de narrações, cujo principal elemento de sua estrutura era o “*exemplum*”, uma adaptação de um relato verídico, nos sermões, para convencer o auditório, com intuito de provocar uma persuasão mais eficiente. Era mais recorrido em lugares que possuíam grandes interesses econômicos ou qualquer outro precedente que estimulasse a contestação da Igreja.

Naquele contexto, as mulheres que atingiram a “santidade” através da vida casta se destacaram das demais. Renunciar a vida sexual com base no amor a Cristo, era um ato considerado pela Igreja como voluntário e consciente. No entanto, muitos autores contemporâneos ao estudar estas escolhas, abordam questões que possivelmente agiam como fortes fatores, influenciando diretamente a opção pela virgindade. Que era, muitas vezes, um meio eficaz de se escapar de uma relação arranjada, negava-se o casamento para seguir a vida religiosa.⁷

No tocante à castidade cabe ressaltar, que ela se apresenta de forma diversa entre as mulheres. A castidade da alma das virgens, das viúvas e das mulheres casadas é diferente porque é diferente a castidade dos seus corpos: um corpo desde sempre puro permite às virgens uma adesão total à vida do espírito, que se mantém objetivo mais ou menos longínquo ou impossível para as viúvas e mulheres casadas.⁸ O que se define a partir de então, é que a adesão total à virgindade opera como uma das únicas formas de elevação da mulher ao plano da salvação. Sendo voltada para elas uma grande consideração quase que mística por parte da Igreja, que considerava seu estado o ápice da condição feminina na terra, superior a todos os outros.

É vago recorrer a explicações sucintas sobre o grande culto às virgens durante a Idade Média. Mas pode-se considerar a figuração de Maria que dá seu filho ao mundo mantendo-se virgem, e que, única do seu sexo, precisamente porque o seu corpo não conhece a união do matrimônio. Sendo assim, esta pode ser exaltada na sua maternidade e constitui o modelo que cada mulher deve procurar imitar, segundo uma proposta que nega

⁷ FRUGONI, Chiara. A mulher nas imagens, a mulher imaginada. In: DUBY, Georges & PERROT, Michelle (orgs.). *Op. Cit.*, p. 462.

⁸ CASAGRANDE, Carla. *Op. Cit.*, p. 112.

acima de tudo o corpo feminino e as suas funções. É assim natural que dos três estados que a Igreja divide a humanidade – as pessoas casadas, as viúvas e as virgens. Estas últimas ocupem sempre o primeiro lugar.⁹

No entanto, a manutenção do estado virginal está associado a um dos aspectos mais simbólicos em torno da virgem. A conservação da sua virgindade deveria ser a principal preocupação da virgem, qualquer descuido romperia o seu casamento com Cristo. Corrompida, ela seria para sempre uma vergonha para toda a Igreja. Contudo a virgindade não poderia ser reduzida apenas a uma condição corporal, deveria ser elevada a uma condição espiritual. Havia a necessidade de se garantir a pureza do coração. Na virgindade assim como em outras formas de castidade, o corpo atua apenas como elemento secundário para a sua definição.¹⁰

Sendo assim, em todas as formas de castidade, mas, sobretudo entre as virgens era necessário uma pureza total de pensamentos e de coração. Dessa forma a virgindade, como conclui Soares (2008) em seu estudo comparativo sobre a virgindade para Clara de Assis e Ambrósio de Milão, a virgindade não deveria ser tomada como uma única decisão, porém deve ser tida como um esforço permanente dia após dia.

Na *Legenda Áurea*, assim como em muitas outras obras do período, a mulher é colocada em seu lugar tradicional: na parte inferior da sociedade cristã. As virgens também foram privilegiadas por Jacopo de Varazze, ocupam alguns capítulos da obra e muitas vezes ainda são citadas em capítulos destinados a algum outro santo na obra.

A concepção acerca da virgindade abordada dentro da obra é evidentemente resultante da visão que se tinha da imagem feminina no período; na verdade, apesar da virgindade estar marcada por uma intensa simbologia não deixava de ser uma regra de conduta a ser seguida. Desta forma será destinada á virgem o ideal de perfeição e excelência inalcançável para as outras mulheres. Eram, acima de tudo, representadas como heroínas, suas legendas exerciam a função de criar um modelo de vida a ser copiado. Não é por acaso que sempre são descritas por Jacopo com algumas características excepcionais.

Observando a vida de algumas santas é visível o enobrecimento da virgem. Como na legenda de Santa Anastácia, na qual Jacopo ressalta a beleza maravilhosa das três irmãs que estavam a serviço de Anastácia: Agapete, Tionia e Irene. Ou como no caso de Santa

⁹ *Idem.*

¹⁰ LECLERC, Paulette L’Hermitte. A Ordem Feudal. In: DUBY, Georges & PERROT, Michelle (Orgs.). *Op. Cit.*, p.276.

Ágata, que é retratada como virgem de linhagem nobre e de aparência belíssima, mas acima de tudo estava a beleza na qual ela se dedicava a Deus, honrando sua santidade:

Na cidade de Catânia, Ágata, virgem de nobre estirpe e lindíssima de corpo, incessantemente honrava a Deus com toda sua santidade. Quintiano, cônsul da Sicília, homem ignóbil, voluptuoso, avaro e idólatra, esforçava-se para conquistar a beata Ágata, pois sendo de baixa extração esperava desta forma tornar-se nobre; sendo voluptuoso, saciar-se na sua beleza; sendo avaro, apoderar-se de seus bens; sendo idólatra, agradecer aos deuses forçando-a a realizar sacrifícios a eles.¹¹

No caso de Santa Ágata, assim como nas lendas de outras virgens, é a sua beleza que provoca a cobiça e o desejo nos algozes de seus suplícios. Transcrevendo isso para seu tempo, Jacopo enquadrou todos esses atributos ao caráter pedagógico da literatura religiosa do período. A beleza, ou melhor, a vaidade e exaltação da beleza, poderiam representar um risco para a mulher e para a manutenção de seu estado virginal.

A mulher não devia exibir sua beleza, agindo sempre com sobriedade e descrição, tanto nas suas atitudes quanto nos seus gestos. Dentre as muitas prescrições destinadas à mulher nos séculos XII e XIII; sobressaem-se aquelas que fazem menção à sobriedade na alimentação, à modéstia no gesto, o uso parco da palavra, o abandono da cosmética e dos adornos, a restrição nos movimentos e o limitado acesso ao mundo da cultura e do trabalho. Em poucas palavras, a mulher deveria ter modéstia mantendo sob controle os gestos, e ainda a sobriedade que presidia em um uso moderado dos alimentos e das bebidas. Sendo que, um corpo fatigado por alimentos excessivos, cheio de vinho, enervado pela excitação e desfalecido pela luxúria não agrada a Deus e não serve ao marido.¹²

Algumas outras qualidades em comum também estão presentes nas lendas das três santas: Juliana, Ágata e Anastácia. A mais evidente delas é, sem sombra de dúvida, o martírio em prol de permanência de seus estados virginais. *Legenda Áurea*, atrelada ao ideal de excelência cristã do período, assim como, a maioria de outras coletâneas que narram vidas de santos, distingue três categorias reconhecidas da perfeição cristã que levam a santidade: mártires, confessores e as virgens etc. Contudo não se deve esquecer que muitas das santas virgens que viveram nos primórdios do Cristianismo são também consideradas mártires, já que passaram pelos mais terríveis flagelos como: tortura,

¹¹ DE VARAZZE, Jacopo, Arcebispo de Gênova, ca., 1229-1298. *Legenda Áurea*: vidas de santos. São Paulo: Cia. das Letras, 2003. p. 256.

¹² CASAGRANDE, Carla. *Op. Cit.*, p.138.

decapitação, banhos em soluções ferventes, fogueiras etc. Ou seja, morreram defendendo seu ideal de amor cristão, baseado na virgindade.

O tratamento brutal destinado às virgens nos primórdios do Cristianismo, pode ser explicado pelo desenvolvimento das comunidades cristãs. Tais comunidades haviam crescido rapidamente no decorrer do século III, contudo, continuavam desconfiadas do mundo externo. As famílias cristãs não eram incentivadas a casar seus filhos com judeus, pagãos ou hereges. Em decorrência disso, muitas comunidades se viram tendo que lidar com um acúmulo de moças católicas para as quais não era possível encontrar maridos adequados. Como solução, muitas mulheres optaram por uma vida de continência sexual voluntária, protegidas e estimadas pelo clero. O aumento numérico de virgens das comunidades cristãs chamou a atenção de comunidades vizinhas. Com isso, ao final do século III, os atentados sexuais violentos contra as mulheres consagradas e as ameaças de condenação aos bordéis (e não mais simplesmente, ameaças de execução vergonhosa) passaram a figurar como um aspecto corriqueiro das perseguições pagãs aos cristãos.¹³

Muitas das santas virgens passaram por flagelos consideravelmente insuportáveis. Como Anastácia, que dias após ter sido exilada em uma ilha onde se encontravam outros cristãos, foi buscada, amarrada em uma estaca e queimada viva. Ou como Santa Ágata que entre muitos outros tormentos, foi arrastada nua por entre cacos de cerâmica e brasas ardentes. Ou como Santa Juliana que foi acorrentada, presa, jogada em uma caldeira com chumbo derretido e ainda ficou ilesa; acabou sendo morta pela decapitação. Esses são apenas alguns exemplos, os tormentos podiam muitas vezes apresentar-se de forma mais violenta e sádica. A virgem, entretanto, sempre protegida pelo Espírito Santo, dificilmente se rendiam aos seus flagelos.

Outra característica muito presente na vida dessas santas é o caráter de justiça exercido por elas, enquanto sofrem seus flagelos sempre ocorrem fatos terríveis como terremotos, inundações etc. As santas, muitas vezes, agem de forma quase que vingativa e impiedosa contra seus algozes. São na maioria das vezes descritas como mulheres determinadas e autônomas, nunca se intimidando com a persuasão e sempre sem se render às torturas. Entre os acontecimentos que ocorreram durante o martírio da virgem Ágata está o terremoto ocorrido durante a tortura.

¹³BROWN, Peter. A Igreja e o corpo: Cipriano, Mani e Eusébio. *In: Corpo e sociedade: o homem, a mulher e renuncia sexual no início do cristianismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990. p. 166.

E mandou que jogassem pelo chão cacos de cerâmica, e sobre eles brasas ardentes, arrastando depois por ali seu corpo nu. Enquanto assim faziam, ocorreu um terrível terremoto, que abalou a cidade inteira, esmagou dois conselheiros de Quintiano sob as ruínas do palácio e fez todo o povo ir até o cônsul, gritando que era unicamente por causa da injusta crueldade contra Ágata que tudo aquilo ocorria.¹⁴

Esse mesmo sentido de justiça, ainda pode ser percebido na legenda de Santa Juliana que, ao perceber que estava sendo visitada por um demônio na prisão, amarra-o com as mãos atrás das costas e começa a lhe bater duramente com uma corrente, enquanto o diabo lhe suplicava clemência.¹⁵ Sem ouvir as súplicas feitas pelo próprio diabo, Juliana age de forma incisiva, demarcando profundamente sua personalidade determinada e autônoma.

As atitudes incisivas das virgens perante seus algozes é algo constante em suas legendas, sendo um aspecto amplamente favorecido por Jacopo de Varazze. Outra característica presente na legenda das três santas aqui analisadas, assim como em muitas outras, se refere a não rendição espiritual da virgem aos flagelos. O que demarca de forma mais contundente a mística voltada para elas durante o século XIII, descrevendo qualidades que nesse período eram em suma inerentes somente a elas, não podendo ser destinada a nenhuma outra mulher que não buscasse a santidade através da virgindade. A partir da legenda de Anastácia ressalta-se a visão mística em torno da virgem. Sendo jogada em uma masmorra terrível foi alimentada por Santa Teodora que, assim como Anastácia passou pelas honras do martírio. Ainda viva após dois meses presa, é encaminhada para uma ilha, e tempos depois passa pelo martírio.¹⁶ Anastácia representa juntamente com Ágata e Juliana a resistência a uma luta claramente expressa por Jacopo de Varazze, como do bem contra o mal.

A partir desta análise ressalta-se como a virgindade, apresentada aqui através de Juliana, Ágata e Anastácia, esteve durante o século XIII cada vez mais associada à condição de superioridade dentre as demais condições femininas. Passando a estar mais diretamente considerada como uma das únicas maneiras de reabilitação da figura feminina em relação à imagem misógina que se tinha dela: tentadora, feiticeira, serpente etc. Desta forma, a castidade passaria, a partir daquele momento, a estar mais associada a uma entrega completa a serviço de Deus, no que tange não apenas ao corporal, havendo-se de

¹⁴ DE VARAZZE, Jacopo. *Op.Cit.*, p. 259.

¹⁵ *Ibidem*, p. 259.

¹⁶ *Idem*.

existir, também, uma renúncia espiritual à vida sexual. Sendo à virgem destinado o papel de redentora.

Apresentação do tema da pesquisa

Sou graduanda em História pela Universidade Federal do Rio de Janeiro, colaboradora do Programa de Estudos Medievais, monitora bolsista da disciplina História Medieval I e orientanda da Prof^ª. Leila Rodrigues, vinculada à pesquisa: “A produção intelectual eclesiástica nos reinos germânicos: a consolidação da Igreja e a normalização da sociedade”, coordenada por ela.

O objetivo deste trabalho é apresentar as primeiras considerações relacionadas à análise dos dezenove cânones presentes nas atas do VI Concílio de Toledo convocado no século VII pelo monarca visigodo Chintila, que reinou de 636 a 639, e presidido pelo bispo desta diocese, Eugenio. Dentro deste objetivo maior focaremos nossa atenção principalmente nas normas de comportamento voltadas para os bispos e nas referências à fidelidade ao rei. É importante ressaltar que esta pesquisa encontra-se em fase inicial.

A conjuntura de organização do VI Concílio

Chintila foi sucessor direto do monarca Sisenando embora não se saiba pela análise de fontes históricas exatamente como ocorreu a sucessão. Até porque praticamente as únicas referências existentes sobre este período são as atas do V e VI Concílios de Toledo. E por meio delas percebemos uma clara preocupação com a segurança do trono, geralmente, evidenciadas nos cânones que destacam a importância de proteção do rei e sua família e a inviolabilidade do direito ao trono de Chintila e seus herdeiros. Isto nos dá a entender que a situação política deste momento era instável, o que culminou inclusive com rebeliões nobiliárquicas no reino visigodo¹.

Em meados de 636, logo após sua ascensão ao poder, Chintila convocou a primeira assembléia de seu reinado, com objetivo claro, segundo Garcia Moreno² de renovar a aliança com a nobreza diante deste contexto de dificuldade política. Acredita-se ainda que a Septimânia e a Galiza eram as regiões que mais escapassem da esfera de poder do rei.

¹ Garcia Moreno afirma que existem indícios da sucessão ter ocorrido segundo as determinações do IV Concílio de Toledo. Cf.: GARCIA MORENO, L. A. **História de España Visigoda**. Madrid: Cátedra, 1998. p. 158.

² *Idem*.

O V Concílio foi presidido pelo bispo da diocese de Toledo, Eugenio I, mas tornou-se evidente o baixo comparecimento de autoridades eclesiásticas: apenas vinte e dois bispos e o representante de um que não compareceu. Por conta desta fraca assistência acredita-se que tal assembléia tenha sido convocada com pouca antecedência, certamente pelo momento de instabilidade vivenciado pelo reino visigodo neste período.

As principais temáticas discutidas nesta reunião giravam em torno do desequilíbrio, principalmente político, entre os nobres e entre estes e o monarca. Por conta desta situação, os cânones ratificaram a idéia de a sucessão real ser decidida pela nobreza e pelos bispos e também se tornou explícita a necessidade do monarca escolhido ter origem nobre, fortalecendo a unidade deste grupo social.

O segundo concílio convocado por Chintila foi o VI de Toledo e desta vez, em janeiro de 638, conseguiu-se uma significativa presença episcopal: quarenta e oito bispos estiveram presentes na Basílica de Santa Leocádia. Nesta assembléia se repetiram muitos dos cânones do V Concílio, ampliando seu conteúdo e acrescentando outros de caráter estritamente eclesiástico. Chintila morreu de forma natural em 639.

O período analisado nesta comunicação é conhecido na historiografia como “era isidoriana”³ e compreende principalmente a Igreja hispânica durante o século VII. Neste momento intensifica-se consideravelmente a atividade episcopal e uma série de concílios se realiza, na maioria das vezes, na diocese de Toledo. Para Martin Hernandez⁴ este é o século de ouro visigótico que compreende de 587 a 680 e representa a base da cultura eclesiástica espanhola, inclusive por conta das escolas de formação do clero.

Cabe lembrar também que os concílios toledanos apresentam o fio condutor baseado essencialmente no elemento religioso, no entanto, eram abordados também assuntos de outras esferas do reino, como analisaremos agora nos cânones do VI Concílio.

Análise das atas do VI Concílio de Toledo

³ ORLANDIS, José e RAMOS-LISSON, Domingo. **História de Los Concílios de la Espana Romana y Visigoda**. Pamplona: Universidad de Navarra, 1986. p. 164.

⁴ MARTIN HERNANDEZ, Francisco. Escuelas de Formación del clero em la España visigoda. La Patrologia Toledana-Visigoda. *XXVII Semana Española de Teologia*, Toledo, 25-29 sept. 1967. Madrid: CSIC, 1970. p. 66.

O primeiro cânone das atas desta assembléia traz seu próprio símbolo de fé exaltando a Igreja e ratificando a crença na Trindade. Esta e é a representação da primeira etapa dos concílios, já que em um primeiro momento, geralmente nos três primeiros dias, eram discutidos apenas assuntos relacionados à fé ou aos dogmas nicenos e sem a presença de nenhum laico.

Posteriormente, percebemos a preocupação da Igreja em relação ao comportamento dos clérigos. No que diz respeito às propriedades e a conduta sexual percebemos no cânone IV uma referência clara à condenação daqueles que alcançam o poder espiritual por dinheiro. Há também insistência em relação à separação dos bens que pertencem a Igreja e aqueles que são de propriedade dos eclesiásticos. Observamos ainda insistência em relação aos libertos de propriedade da Igreja que não devem abandonar seu *obsequium*.

A inovação de recursos e a mistura com as propriedades pessoais dos bispos geraram situações de comprometimento dos interesses da Igreja e a necessidade de prestação de contas dos clérigos em relação aos bens que não lhes pertenciam. Isto porque em certos momentos eram oferecidas propriedades para que os clérigos, principalmente no âmbito rural, pudessem exercer suas funções junto à comunidade. No entanto, parte dos eclesiásticos era de origem nobre e estes casos em que a Igreja emprestava seus bens para eles aconteciam em situações excepcionais.

Outra preocupação constante era a simonia, ou seja, a venda de cargos ou de riquezas eclesiásticas. Estas críticas estão presentes nas atas, entre outras razões, por conta da necessidade da manutenção do papel de respeito que o bispo representava perante a sociedade, esta imagem não poderia estar associada ao comércio espiritual.⁵ Principalmente, porque a grande maioria populacional pertencia ao grupo dos não privilegiados economicamente.

Silva levanta uma questão relacionada a esta temática: o caráter popular presente na figura do bispo.⁶ Esta característica não está presente de maneira explícita nos cânones do VI Concílio, mas é necessária para entendermos um pouco mais sobre a autoridade religiosa tão importante.

A preservação de uma boa imagem do bispo conseguiria evitar o enfrentamento com os fiéis que poderiam não aceitar suas designações e a eventual recusa de sua

⁵ SILVA, Leila Rodrigues da. Limites da atuação e prerrogativas episcopais nas atas conciliares bracarenses. In: BASTOS, M. J., FORTES, C. C. e SILVA, L. R. (Org.). **Atas do I Encontro Regional da Abrem**. Rio de Janeiro: HP Comunicação, 2007. p. 212.

⁶ *Ibidem*, p. 217.

indicação. A eleição para estes cargos não era feita pelos fiéis, no entanto, a não aceitação em conjunto de um determinado bispo escolhido implicaria na não inviabilidade daquele clérigo na ocupação da diocese.

No cânone VI observamos uma norma direcionada aos que violam os votos feitos quando decidiram pela vida religiosa. Na verdade, percebemos uma primeira oportunidade de reintegração de homens e mulheres que abandonaram o hábito religioso e desobedeceram ao voto de castidade.

Mas, esta opção implica na tonsura para os homens e na volta ao monastério para ambos os sexos, e principalmente na decisão de não pecar novamente. Caso queiram insistir no pecado serão excluídos da convivência cristã e serão punidos também aqueles que mantiverem contato com os pecadores. Do mesmo modo, está presente a recomendação ao matrimônio para aqueles que não conseguirem manter a castidade.⁷

Desde o IV Concílio, principalmente por conta do processo de unificação religiosa após a conversão, percebemos uma maior aproximação entre monarquia e Igreja. Para Orlandis esta relação implicou na intervenção civil no âmbito da Igreja por meio de três elementos fundamentais: pela nomeação de bispos, pela celebração de concílios e pelo regime de mosteiros.⁸

Destes o aspecto que mais nos interessa nesta comunicação é a importância da convocação destas reuniões conciliares e conseqüentemente a recorrente presença de elementos políticos nas atas destas assembléias. Esta associação entre monarcas e eclesiásticos favoreceu a preocupação de autoridades religiosas em relação às deposições régias, que indicavam as tensões entre os nobres, uma das principais fragilidades do reino visigodo cristão.

Esta situação se repetiu no VI Concílio. Nesse sentido, há em alguns cânones um grande esforço por parte da Igreja para evitar rebeliões ou mesmo dissensões entre os grupos sociais, principalmente entre a nobreza. Objetivava-se dessa o fortalecimento da unidade religiosa, política e territorial do reino. Dos dezenove cânones presentes no concílio observamos que cinco tratam de questões diretamente vinculadas ao poder real.

Desta maneira, estão presentes nas atas penas para aqueles que tramassem contra a vida do monarca e castigos ainda mais severos se o objetivo da deposição fosse

⁷ Percebemos aqui claramente uma referência à passagem bíblica presente no Novo Testamento em relação à obrigatoriedade do casamento quando não se consegue manter a castidade (1Cor, 7,29).

⁸ ORLANDIS, José. **Hispania e Zaragoza en la Antigüedad Tardia. Estudios Vários.** Zaragoza: [s.n.], 1984. p. 44.

sucedê-lo ilegalmente no poder. Ou seja, sem o consentimento dos nobres e bispos. Assim, o poder episcopal busca garantir o cumprimento do estabelecido através de regras ou ainda quando necessário, por meio de penas, para garantir a sua coesão.⁹

Entre os cânones que tratam desta questão estão os que insistem na inviolabilidade dos bens concedidos a Chintila, no direito do monarca de deixá-los para seus descendentes ou doá-los para quem quisesse, na necessidade de amar ao rei e sua descendência, inclusive protegendo-os quando necessário, e os prêmios oferecidos àqueles que permanecem fiéis ao monarca, geralmente a manutenção dos privilégios.

Vale lembrar ainda a presença das figuras preponderantes dos bispos nos concílios embora se tenha alterado a composição nessas assembléias durante o século VI e VII.¹⁰ Nas atas do VI Concílio não percebemos nenhuma referência à presença de laicos na reunião embora haja indícios destes terem participado de algumas assembléias conciliares, essencialmente em três categorias: magnatas palatinos especialmente gerais, funcionários da administração territorial e laicos como membros da Igreja.¹¹

Conclusão

Com este trabalho buscamos entender um pouco melhor as atividades conciliares em geral e principalmente as temáticas relacionadas ao VI Concílio de Toledo. Tal análise só foi possível pelo estudo do contexto em que estava inserida a assembléia. Isto porque cada sociedade apresenta características e hábitos próprios que, muitas vezes, só fazem sentido quando tentamos nos aproximar daquela realidade.

Em relação aos assuntos tratados nos cânones do concílio podemos dizer que além da discussão de dogmas ou de outras temáticas relacionadas à fé, como já esperaríamos de uma reunião eclesial, também encontramos diversos cânones relacionados ao comportamento adequado para os bispos. Isto se deve ao fato da grande importância desta figura para a consolidação e expansão da Igreja nicena nos reinos germânicos.

Por fim, podemos destacar as temáticas que permeiam os âmbitos político e religioso do reino visigodo o que nos mostra como estas duas esferas não podem ser analisadas de maneira independente neste período. Por isso, encontramos nas atas desta

⁹ SILVA, Leila Rodrigues da. *Op. Cit.*, p. 211.

¹⁰ ORLANDIS, José e RAMOS-LISSON, Domingo. *Op. Cit.*, p. 176.

¹¹ ORLANDIS, José. *Op. Cit.*, p. 78.

assembléia cânones que tratam principalmente das questões ligadas à sucessão e ao medo de golpes de sucessão.

A PRIMEIRA CONVERSÃO E A LUTA CONTRA O DEMÔNIO NA VIDA DE VALÉRIO DO BIERZO

Juliana Salgado Raffaelli (UFRJ)

Esta é minha primeira comunicação em evento acadêmico. Em linhas gerais, apresentarei um trabalho que faz parte da minha pesquisa, ainda em fase inicial, para a produção da monografia de conclusão de curso de licenciatura em História pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. Estou no sexto período, completando o segundo sob orientação da Prof^a. Dr^a. Leila Rodrigues da Silva. Também sou bolsista de Extensão do Programa de Estudos Medievais da UFRJ, no projeto Idade Média: Divulgação Científica, desde abril deste ano.

Optei por dividir o trabalho em três partes: na primeira, concebida como introdutória, exponho os conceitos necessários para o desenvolvimento das principais questões dessa análise, na segunda comento os primeiros aspectos analisados da vida monástica de Valério do Bierzo, assim como a sua produção literária de um modo geral. Na terceira e última parte, apresento questões de uma obra específica, *Replicatio sermonum a Prima Conversione*¹, na qual Valério narra alguns episódios referentes, principalmente, à sua vida como cristão. Estes relatos são entrelaçados com os constantes embates do monge com aquele que ele considera ser seu maior inimigo, o demônio.

Considerações introdutórias

O diabo, segundo Baschet,² era considerado pelos homens medievais uma das figuras mais importantes do período. Algumas das suas descrições o colocam como “a encarnação do mal”, “o oponente de forças celestes” e “o tentador dos justos”. Essa imagem, já presente na Antiguidade Cristã, vai se reforçando ao longo de todo o medievo.

Os demônios são seres incorpóreos, mas se apresentam de diversas formas e aparências para os homens, tendo como principais armas a tentação e a trapaça. Na Alta Idade Média, manifestam-se principalmente na forma de possessão e do exorcismo, como seu ritual complementar. De acordo com a literatura eclesiástica, o Diabo e os demônios

¹ Na tradução de Díaz y Díaz “Nueva explicación de lo contado desde mis primeras penitencias”. O autor afirma que Valério faz referência às penitências que supõe serem impostas pela vida religiosa, a “conversão” aludiria à situação espiritual em que ele se encontrava, “penitência” refletiria o caminho que ele iria caminhar em virtude da sua conversão.

² BASCHET, Jérôme. O Diabo. In: LE GOFF, Jacques e SCHMITT, Jean-Claude (coord.). **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. Bauru, SP: EDUSC, 2002. p. 319-331.

irão se empenhar especialmente em destruir os homens considerados santos. As tentações dedicadas a estes santos são apresentadas como as mais terríveis, e são usadas como provas necessárias de sua virtude. Este tipo de relato é comum e muito presente nas hagiografias. É uma forma de enfatizar o poder dos santos, que protegem os homens e frustram os ataques do Inimigo.

De acordo com Vauchez,³ os santos procuraram em vida aproximar-se da imagem de Cristo, essa semelhança pode ser encontrada, inclusive, nos milagres que lhes são atribuídos. Assim levavam aos fiéis orientações, serviam de modelo de conduta, intermediavam as relações entre o céu e a terra. Nesse sentido, a herança legada ao cristianismo medieval sobre o lugar que pertencia os santos veio do culto dos mártires. Sua veneração permaneceu no seio da Igreja, com algum prestígio, mesmo quando os novos modelos de santos e mártires começaram a surgir no medievo. Estes homens vão conquistar seu espaço, pois faziam parte de uma sociedade em crise. Seu papel era restituir a confiança da população e oferecer perspectivas de salvação.

Ainda conforme afirma Vauchez, havia uma crença forte na sociedade medieval, de que um santo só podia ser um nobre, e que nobres teriam mais chances de virem a ser santos, do que os não-nobres.⁴ Esse pensamento tinha raízes na convicção de que a perfeição moral e espiritual dificilmente poder-se-ia desenvolver fora de uma linhagem ilustre. Os santos têm como característica fundamental, serem homens, nobres e adultos.⁵ Nem sempre apresentados como exceções, os santos são também figuras que se repetem, em seu quadro geográfico e temporal. Ou seja, para o autor, existe um padrão na construção dos relatos a respeito da vida desses homens, em determinados tempos e locais, com o objetivo de elevá-los a santidade dentro deste padrão.⁶

Velazquez destaque que as hagiografias podem ser textos em prosa, em verso, com tipologias distintas, de origens variadas, como atas, paixões, vidas, hinos, etc.⁷ Esses textos têm por objetivo o estudo dos santos, por suas histórias, cultos e lendas. A hagiografia procuraria estabelecer a “veracidade histórica”⁸ do santo, reunindo toda documentação sobre ele, averiguando detalhes sobre seu percurso. Outra possibilidade

³ VAUCHEZ, André. O Santo. In: LE GOFF, Jacques. (Dir.) **O Homem Medieval**. Lisboa: Presença, 1989.

⁴ *Ibidem*, p. 215.

⁵ *Ibidem*, p. 216.

⁶ *Ibidem*, p. 211.

⁷ VELÁZQUEZ, Isabel. Hagiografía y culto a los santos en la Hispania visigoda: aproximación a sus manifestaciones literarias. Cuadernos Emeritenses, n. 32. Mérida: Museo Nacional Romano, 2005.

⁸ *Ibidem*, p. 23.

consiste em entender a hagiografia como o conjunto de obras da cultura e literatura cristã, em que está centralmente presente a vida dos santos. Para esta autora, uma questão que não pode ser esquecida, em relação ao gênero literário hagiográfico, é a sua intenção, ao serem redigidas, de perpetuar a memória dos santos, com propósito de edificação dos leitores. Os textos hagiográficos são os principais documentos de estudo da santidade para a Idade Média.

Mais uma contribuição relevante do texto de Velázquez, e também útil para nós, é a atenção dada à diferenciação da hagiografia e a biografia⁹. Para ela, são dois gêneros que se relacionam estreitamente e têm características comuns. Desde o século I, o gênero biográfico, sem pretender substituir a história tradicional, reproduz a narração das vidas dos personagens. Os hagiógrafos procuram, antes de tudo, realizar uma obra construtiva e de conteúdo espiritual, não só literária. O que separa os dois gêneros literários são os seus conteúdos, o trato que se tem em relação aos seus personagens e as escolhas feitas em relação a padrão de comportamento. Dessa forma, a obra de Valério estaria mais bem posicionada como uma “auto-hagiografia” do que uma “auto-biografia”, no que tange as escolhas dos conteúdos.

Vida e aspectos de sua vida monástica

Valério viveu na segunda metade do século VII.¹⁰ Não existe exatidão no que diz respeito às datas relativas à sua vida, as poucas informações que existem não são suficientes para delimitá-las com exatidão, alguns dados apenas possibilitam números aproximados, que ficam provavelmente entre os anos 625 a 695. Na sua vida monástica, foi um monge anacoreta, que segundo os seis tipos definidos por Isidoro de Sevilha em seu *De ecclesiasticis officiis*,¹¹ eram aqueles monges que depois de aperfeiçoados na vida cenobítica, recolhiam-se em pequenas celas, separando-se de qualquer contato humano, passando o resto da vida contemplando a Deus.¹² O *corpus* literário de Valério é de dimensões mais modestas que de outros autores do mesmo local e período. Tal *corpus*, compreende dezoito obras, que podem ser divididas em quatro grupos, como fez Renan

⁹ *Ibidem*, p. 37-39.

¹⁰ DIAZ Y DIAZ, M. C. **Valerio Del Bierzo. Su persona. Su obra.** León: Centro de Estudios e Investigación San Isidoro, 2006. p. 27-30.

¹¹ VIÑAYO GONZÁLEZ, Antonio. **San Isidoro de Sevilla. De los Oficios Eclesiásticos.** León: Isidoriana, 2007.

¹² *Ibidem*, p. 132-140.

Frighetto:¹³ os escritos de cunho autobiográfico, composto de três narrações;¹⁴ um *corpus* poético; escritos ascéticos-morais e dogmáticos; e escritos ascéticos-hagiográficos. O fato de ter escrito uma autobiografia ajuda a tornar o conjunto da obra de Valério algo muito singular, uma vez que autobiografias eram incomuns em seu período histórico.

Valério era um admirador de Frutuoso de Braga, de quem se considerava sucessor no que dizia respeito aos esforços ascéticos,¹⁵ tendo buscado a mesma forma de vida monástica e habitado os mesmo lugares, inclusive chegando a morar na cela do mosteiro de Rufiana que também havia sido habitado por Frutuoso. Por muito tempo se pensou, inclusive, que Valério havia sido o autor da *Vita Frutuosi*, tese, hoje em dia, já descartada.¹⁶

Uma das maiores contribuições da produção de Valério é o seu modelo de *vir sanctus*, no qual um homem religioso atingiria o caminho que o conduziria à perfeição evangélica levando-o a ser considerado um verdadeiro santo aos olhos da sociedade cristã. Seu modelo possuía semelhanças teóricas com a dos Padres do Deserto, mas as ações valerianas indicam a existência de certas peculiaridades de um eremitismo¹⁷ que se praticava exclusivamente na zona berciana.¹⁸ As populações locais, com alguma frequência, viam nessa imagem sagrada o autêntico sucessor dos antigos deuses e heróis locais pagãos. Por este motivo Valério parece ter procurado oferecer uma imagem do *vir sanctus* mais condizente com o imaginário cristão, em que esse modelo de santidade aparece como um guerreiro vitorioso e virtuoso que despreza as dificuldades mundanas e transitórias da vida.¹⁹

Outro ponto que não podemos deixar de citar nos relatos sobre Valério, mesmo que iniciais, como este, é a definição, feita por ele, de um sétimo modelo de monge, número atribuído como acréscimo aos seis modelos já listados por Isidoro de Sevilha em seu *De ecclesiasticis officiis*. Logo ao começo do documento *De genere monachorum*, Valério afirma que o modelo que irá descrever é um tipo de monge pior que todos os seis

¹³ FRIGHETTO, Renan. **Valério do Bierzo. Autobiografia**. La Coruña: Toxosoutos, 2006. p. 21.

¹⁴ DIAZ Y DIAZ, M. C. *Op. Cit.*, p. 104.

¹⁵ *Ibidem*, p. 32.

¹⁶ *Ibidem*, p. 125.

¹⁷ Baseio-me mais uma vez na listagem de Isidoro de Sevilha, em que eremita corresponde àqueles monges que se afastam do mundo e do contato com os homens.

¹⁸ FRIGHETTO, Renan. **Panorama Económico-Social del NO. de la Península Ibérica en época visigoda. La obra de Valério del Bierzo**. Salamanca, 1996. p. 364.

¹⁹ FRIGHETTO, Renan. O modelo de *vir sanctus* segundo o pensamento de Valério do Bierzo. **Helmantica**, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, v. XLVIII, n.145-146, p. 59-79,1997.

preexistentes.²⁰ Segundo Diaz y Diaz, Valério faz também uma série de considerações ao monacato em relação a esses ditos maus monges, esses comentários teriam causado inquietude entre os responsáveis por diversos mosteiros ocidentais.²¹

Considerações sobre a primeira conversão de Valério do Bierzo

Em sua *Replicatio sermonum a Prima Conversione*, obra que compõe sua autobiografia, Valério narra o caminho da sua primeira conversão, em que desenvolverá “a conseqüente desolação sobre o meu antes mencionado duro destino, causado pela minha fugaz existência, pela perseguição do inimigo e pela misericórdia consolação do socorro do Senhor”.²²

A recorrência com que Valério se refere ao embate com o demônio, os milagres realizados por ele e por seus discípulos, além da certeza que ele tinha da sua própria santidade, fizeram dos seus escritos autobiográficos uma auto-hagiografia. Nos relatos, esse demônio costuma aparecer caracterizado por aparições fantásticas, espectros de animais ou ainda, por anjos, monges jovens belos ou belas mulheres²³ que tentam enganar Valério ou enganar quem o acompanha.

No documento escolhido para esta análise, Valério, inicialmente, insinua aspectos de sua vida antes da conversão, quando cultuava os altares pagãos, que depois ele associa a adorações ao demônio. Em seguida ele vai se preocupar em narrar uma passagem que mostra sua devoção - caso da distribuição da comida - e relata momentos que esteve envolvido em situações “milagrosas”.

Em toda obra escolhida, Valério encontra com o demônio em dois momentos, pessoalmente, e relata outros dois casos, nos quais ele aparece influenciando terceiros. Ainda podemos ressaltar menções à figura do demônio, em que ele só ilustra a narrativa, sem ter papel em nenhuma ação. O primeiro encontro narrado com a aparição corpórea do inimigo é quando Valério sai pelas portas dos fundos da Igreja de São Felix. Ele se depara com “um enorme e horrível gigante”²⁴ impedindo seu caminho, pensa em retroceder, mas considera isso como uma forma de dar mais confiança ao inimigo. Ao pedir ajuda divina e

²⁰ DIAZ Y DIAZ, M. C. *Op. Cit.*, p. 325.

²¹ *Ibidem*, p. 114.

²² FRIGHETTO, Renan. **Valério do Bierzo. Autobiografia**. La Coruña: Toxosoutos, 2006. p. 113.

²³ AMARAL, Ronaldo. Os Padres do Deserto na Galiza: Apropriação e usos da Literatura Monástica Oriental na Autobiografia de Valério do Bierzo. Implicações no Imaginário sobre o mal. **Revista Medievalista online**, ano 3, número 3, p. 1-15, 2007. p. 12.

²⁴ FRIGHETTO, Renan. *Op. Cit.*, 2006. p. 116.

fazer o sinal da cruz, o demônio desaparece no ar. Logo em seguida relata outra situação em que, o menino com quem estudava vê um anjo, Valério o instrui a recitar salmos e observar que a aparição, na verdade, tratava-se do inimigo.²⁵

Na maioria das outras passagens ele também é mencionado em relatos influenciando as ações das pessoas próximas a Valério. Um dos trechos descreve uma ocasião em que Valério está com um discípulo, João, pela estrada, e outros viajantes, instigados pelo demônio, surram os dois, fazendo assim com que eles se separassem, pois são levados para locais diferentes para ser tratados²⁶. Um segundo relato refere-se a Saturnino, que foi discípulo de João, após ele ser separado de Valério. Saturnino se corrompe pela vaidade que surgiu do reconhecimento de suas ações na localidade em que atuava como monge, e acaba sendo, também, influenciado pelas artimanhas do demônio. Assim, uma noite foge levando a mula do mosteiro construído por João, junto com os livros copiados pelo próprio Valério, o que deixa os dois desconsolados.²⁷

As reviravoltas constantes nos destinos das personagens chamam a atenção na autobiografia, essas personagens ora são considerados modelos de bons cristãos, ora caem em tentação e são enganados e derrotados pelo demônio. Saturnino aparece, a princípio, sendo muito elogiado quando está sob orientação de João, antes de sucumbir às investidas. O único que parece resistir todo o tempo a esse tipo de tentação é Valério.

Considerações finais

Ao levar em consideração as ponderações apresentadas nesse ensaio sobre as percepções dos demônios no medievo; os conteúdos presentes nas hagiografias do período, com destaque para determinados aspectos da vida dos santos; e o que a cristandade esperava da postura desses santos, verifica-se que o autor possuía objetivos bem específicos.

Creio que, ao fazer as escolhas dessas passagens para escrever sua “autobiografia”, pode-se perceber uma intenção do nosso autor, uma vez que é difícil traçar um padrão entre os relatos, senão que Valério tinha como objetivo repetir as situações comuns nas hagiografias, como foi visto ao trabalhar com os conceitos de Isabel Velázquez. Tal propósito consiste também em descrever os milagres e os constantes embates com o demônio como forma de reafirmação da fé, e de por à prova as virtudes dos

²⁵ *Ibidem*, p. 117.

²⁶ *Ibidem*, p. 118.

²⁷ *Ibidem*, p. 121-122.

homens santos, como vimos defendido por Vauchez. Dessa forma, Valério se coloca na mesma posição dos santos hagiografados, como realizador de milagres, militantes das causas celestes e um modelo de perfeição evangélica.

A CONSTRUÇÃO DE UM NOVO PARADIGMA DE CAVALARIA A PARTIR DA DINASTIA DE AVIS: O MODELO DO LIVRO DA ENSINANÇA DE BEM CAVALGAR TODA SELA

Katiuscia Quirino Barbosa (PPGH - UFF)

O advento de Avis iniciou uma época de transformações e de reordenamento social, renovando, significativamente a composição da nobreza. Observa-se, então a ascensão de uma nobreza secundogênita e de grupos muitas vezes de procedência duvidosa. Nesse sentido torna-se necessário construir um espaço, ainda que simbólico capaz de absorver essa demanda e fornecer explicações ao novo quadro social. A primeira questão que se coloca a partir da chegada da nova casa ao poder, diz respeito à legitimidade da nova Dinastia. D. João I era um bastardo que ascendia ao trono por intermédio de uma revolução, portanto, diante dessas condições adversas necessitou de mecanismos que justificassem o seu poder. De acordo com Margarida Garcez Ventura:

Capturar o poder traduzia-se para o mestre de Avis em fazer inflectir a seu favor as diversas linhas de legitimidade do poder tal como eram concebidas na Idade Média. O apoio de algumas áreas da nobreza e do povo, as ajudas internacionais, o apelo aos legistas, ganham sentido quando integrados numa teoria da legitimidade¹

A origem da legitimidade do poder no período medieval era divina. Assim, tanto o título quanto o exercício do poder eram atribuídos pela vontade de Deus. No que concerne aos meios validadores do poder avisino, Vânia Froés assinala que essa dinastia irá se legitimar a partir da consolidação de um modelo messiânico onde o rei figura como salvador, não só do reino, mas também de toda a cristandade² que transformou o paço em “*um espaço de arbitragem dos conflitos políticos do reino*”³ também “*forneceu um substrato ideológico, através de seus mecanismos de consolidação e de resolução dos conflitos políticos, por meio de uma releitura da tradição cristã, conferindo uma sacralidade à monarquia.*”⁴

É notável importância que a nova dinastia conferiu ao paço que se tornou o centro de irradiação do poder monárquico estruturado, sobretudo, a partir de um

¹ VENTURA, Margarida Garcez. **O messias de Lisboa**. Lisboa: Cosmos, 1992. p. 7.

² FRÓES, Vânia Leite. **Era no tempo do rei**. Tese Titular apresentada ao departamento de História da Universidade Federal Fluminense. Niterói: 1995. p. 4.

³ AMARAL, Clinio. **A construção de um Infante Santo em Portugal**. Dissertação apresentada ao programa de pós-graduação em História da Universidade Federal Fluminense. Niterói: 2004. p.48.

⁴ *Idem*, p.49.

discurso ordenador que atua como sustentáculo ideológico da dinastia servindo como propagador do projeto político avisino. A esse “discurso” a Historiadora Vânia Leite Fróes denominou “*Discurso do Paço*”. No que concerne a amplitude do conceito, este abarca a prosa moral, os tratados técnicos, crônicas, peças teatrais, trovas, e também aqueles indivíduos que compõem o paço.

O *Paço*, de acordo com Fróes, é uma espécie de eixo ordenador, referência de um certo padrão de conduta e de uma cosmologia determinada. A distância e a proximidade do “paço” definem uma hierarquia de tempos, lugares e pessoas⁵. Não há, porém, uma noção espacial na qual se enquadre o conceito de *Paço*, entretanto, ainda que este se constitua enquanto paradigma não é possível concebê-lo desvinculado à noção de cidade, pois, segundo Fróes é no ambiente urbano que ele se define.⁶ A autora utiliza a expressão “*paço-palco*” ao abordar a relação entre a cidade e o paço, entendendo este como o “palco” da cidade, considerando que suas atividades são oferecidas como espetáculo público aos habitantes.⁷

A ideologia monárquica que doravante buscou seus significados na redefinição das noções de cavalaria, cruzada e missão, e teve o paço como principal centro de difusão desses novos ideais. Assim, também foi necessária a imposição desses ideais a nova nobreza que ascendia. Falamos, pois, de uma educação cortesã que domesticava esse grupo e o colocava a disposição da realeza.

Percebemos a partir do advento de Avis uma profusão de obras literárias que atendiam aos interesses políticos da nova Dinastia, inseridas dentro da categoria de “discurso do Paço”. É notável o esforço da nova dinastia em construir um universo cultural-simbólico. Desde os primeiros anos do reinado de D. João I, observou-se a proliferação de obras literárias escritas em prosa e com o uma forte entonação moralística. Quanto a isso Maria Helena da Cruz Coelho assinala que:

Uma dinastia que sem raízes numa lédima sucessão hereditária, carecia mais que nenhuma do suporte da escrita. A corte era assim o grande centro cultural que promovia a criação literária, fomentava a produção de livros e incitava à leitura, com vista a consolidar e impor a imagem de seus dirigentes e a difundir uma doutrinação política e uma orientação cultural da nova nobreza. A prosa era agora o veículo desta literatura, quebrando-se a tradição lírica e trovadoresca dos

⁵ FRÓES, Vânia Leite. **Espaço e sociedade em Gil Vicente: contribuição para um estudo do imaginário português (1502-1523)**. Tese de doutorado. São Paulo: USP, 1985. p. 32.

⁶ *Ibidem*, p.135.

⁷ *Ibidem*, p.35.

tempos anteriores. No centro de interesse as temáticas teóricas doutrinárias, políticas religiosas e morais. Os romances de cavalaria, os espelhos de príncipes e os tratados técnicos servem ao ideal de ação e governo que se quer propagandear. A historiografia fixará esses valores em reis e senhores para servirem de *exemplum*⁸.

Floresceu na corte uma cultura palaciana que se fazia evidente a partir da produção de textos como o livro *da virtuosa benfeitoria* do Conde D. Pedro, *o leal conselheiro* e o livro *da ensinaça de bem cavalgar toda sela*, do rei D. Duarte. Estas obras, inseridas no “discurso do paço”, atendem às expectativas moralizantes e pedagógicas da realeza em relação ao grupo as quais se destinam, trata-se, pois, de uma literatura que objetivava estabelecer um rígido controle da afetividade⁹. Essa literatura doutrinária, ao mesmo tempo em que expressa os ideais do grupo dominante, constitui uma forma eficaz de controlá-lo.

O processo de reestruturação da nobreza passava pelo processo de redefinição de paradigmas. Era necessário que a realeza lançasse mão de meios capazes de definir quais seriam os novos modelos sociais, e atribuir significado à noção de “nobreza-portuguesa”. Assim, o ideal cavaleiresco é retomando e relido a fim de atender as expectativas ideológicas da monarquia. O fenômeno de nacionalização em outros reinos irá conceder à cavalaria um papel subalterno enquanto em Portugal irá valorizar, ao menos no plano ideológico essa instituição, solidificando os laços da nobreza com o rei.

Dessa forma, disseminou-se no paço uma cultura que exalta a ação militar e coloca esse grupo como privilegiados na esfera social. A corte pode ser apreendida como um *espaço social* de atuação da nobreza. Os tratados técnicos e as obras de ficção cavaleiresca atuam no universo cortesão como elementos de distração e educação dessa nobreza, a partir de valores que passam a nortear a ação da realeza. Estas obras expressavam os ideais comportamentais esperados desse grupo. Nesse sentido, destacamos aqui o *Livro da Ensinança de bem cavalgar toda sela*, uma obra de autoria do rei D. Duarte. Trata-se do primeiro tratado de equitação da literatura ocidental europeia, e para além de sua intenção didática, possui um propósito pedagógico e social amplo, constituindo um tratado de comportamento que D. Duarte pretendia impor à nobreza.

⁸ COELHO, Maria Helena da Cruz. Portugal na época dos descobrimentos. **Revista história das ideias**. Instituto de História e teoria das ideias. Faculdade de Letras, 1992. p. 9.

⁹ ACCORSI, Paulo. **Do Azambujeiro Bravo à Mansa Oliveira Portuguesa. A Prosa Civilizadora da Corte do Rei D. Duarte (1412 -1438)**. Dissertação apresentada ao programa de pós-graduação em História da Universidade Federal Fluminense. Niterói: 1997. p. 56.

No que concerne à estrutura da obra, esta aparece dividida em três partes que aparecem anteceder de um prólogo, abordando respectivamente os temas da vontade, do poder e do saber. A partir desses três elementos o monarca reforça a idéia de que montar a cavalo é uma prática que envolve grande investimento físico e psíquico, assim, ainda que esta “arte” se aprenda sem a necessidade de leituras teóricas, D. Duarte assinala que a escrita pode trazer muitas vantagens à prática.¹⁰

O livro *da ensinança de bem cavalgar toda sela* é destinado aos escudeiros e cavaleiros que constituíam a nobreza dos “novos tempos” portugueses. Nesse sentido, a obra pode ser compreendida como um esforço dirigido a reformar os hábitos da nobreza portuguesa, cuja imagem se vinculava diretamente a do cavaleiro¹¹, comprovando uma mudança ideológica de natureza militar ocorrida a partir da ascensão de Avis. Sobre a produção literária do referido rei Accorsi assinala que:

A prosa do rei D. Duarte inscreveu-se dentro de toda uma produção cultural europeia do período que em última instância, portou este sentido civilizador. Inseriu-se no contexto de monopolização do exercício da violência legítima e dos instrumentos fiscais que permitiram a emergência das monarquias centralizadas e expressou a tentativa de organização deste monopólio no plano cultural. Constituiu-se em instrumento de organização de uma dominação no plano simbólico que necessitou fazer-se reconhecer legítima. E para isto, conspirou no sentido do encorajamento à contenção da afetividade necessária ao reconhecimento do estado como única instância legítima de mediação dos conflitos.¹²

Assim, observa-se nas obras de D. Duarte um esforço em educar um novo segmento de guerreiros que recentemente alcançara o poder e necessitava ter conhecimento de alguns valores imprescindíveis ao estilo de vida cortesão. A principal função social da nobreza continuava a ser a guerra, ainda que o caráter desta tenha mudado sobremaneira nos tempos de Avis. Assim, valorizam-se no paço as modalidades lúdicas relacionadas à atividade militar que coexistem com divertimentos tipicamente cortesãos como o xadrez, o jogo de tábuas, a pela além de atividades cortesãs como o cantar, o tocar e o dançar¹³. Estes divertimentos de corte atendem, sobretudo, a necessidade de aprofundar as relações sociais, constando, portanto, no

¹⁰ DIAS, Isabel. **A arte de ser bom cavaleiro**. Lisboa: Estampa 1997. p.51.

¹¹ MAUÉS, Fernando. *As ensinanças do livro do cavalgar*. In: MONGELLI, Lênia Márcia. **A Literatura Doutrinária na Corte de Avis**. São Paulo: Martins Fontes, 2001. p. 233.

¹² ACCORSI, *Op. Cit.*, p. 199.

¹³ DIAS, Isabel, *Op. Cit.*, p.32.

contexto de “domesticação” dessa nova nobreza, que é iniciada nas regras de conduta de corte.

No tempo de D. Duarte esses tipos de jogos que não enfatizam a prática de armas são, de acordo com Isabel Dias, reprovados pelo rei. Nesse sentido, *o livro da Enseñança*, revela a preocupação do D. Duarte no que tange à educação militar da nobreza. No livro o autor ressalta a todo instante o valor da arte de cavalgar, entendendo que esta deveria ocupar lugar central na sociedade nobre, assim, para Isabel Dias:

A *Enseñança* foi redigida com o objetivo principal de reconduzir os cavaleiros a uma dignidade perdida. É que na sociedade nobre portuguesa da geração daquele rei viveu ainda os ideais da anterior, recebendo influência direta dos seus heróis, homens profissionalizados na arte militar que combateram nas guerras fernandinas e depois nas desencadeadas pela revolução de 1383-85, as novas gerações respirando o ar de uma nova época cultural, iam mostrando apreço pela vida cortesã, que mereceu também o agrado de D. João I, mas que chocava com a austeridade e o rigor moral de D. Duarte¹⁴.

No início da obra o rei explica as razões que o levaram a compô-la, afirmando que “*conhecendo que a manha de seer boo cavalagador he uma das principaes que os senhores cavalleiros e scuderios devem aver, screvo algumas cousas per que seran ajudados pera melhor percalçar os que as leerem com boa vontade*”.¹⁵ Portanto, nas primeiras linhas o autor já apresenta a proposta didática a qual a obra se vincula, apontando em seguida para os seus elementos condutores, quais sejam: a vontade, o poder e o saber. É o homem, em suas dimensões física, moral e psicológica, quem interessa a D. Duarte¹⁶.

A primeira parte do livro é dedicada à *Vontade*. Para o autor a vontade é um atributo imprescindível aos “senhores”, pois é a partir dela que despontam uma série de virtudes que caracterizam o bom cavaleiro, a arte de bem cavalgar, portanto, também está relacionada com a “voontade” dos cavaleiros e, na primeira parte da obra os benefícios desta “manha” são enumerados, na guerra e na paz, e ela é analisada considerando, sobretudo, os seus aspectos morais.

¹⁴ *Ibidem*, p.121.

¹⁵ D. DUARTE. **Livro da Enseñança de bem cavalgar toda sela**. Lisboa: Imprensa Nacional da Casa da Moeda, 2005. p. 1.

¹⁶ MAUÉS, *Op. Cit.*, p.234.

Em toda a obra o autor ressalta as *vantagens* do domínio da arte de bem cavalgar para os feitos de guerra, entretanto, como já dissemos, deixa claro que ao cavaleiro é necessário ter outras virtudes como observamos na passagem a seguir:

Boas vontades de fazer todallas cousas virtuosamente e lealmente a deos e aos homens, e terem boa razoada fortaleza do corpo e do coração,per que haveriam poder de cometer, contradizer e soportar todas coisas fortes e contrairas e seerem sabedores per boas esperiencias e natural entender das cousas que pertecem a sseus estados e ofícios(...) e aquestas son suficientes pera perfeitamente fazerem vir a grande bem os que as ouverem,e outras, manhas nom salvo em quanto forem destas acompanhados. Mas aquel que destas três for desemporado, nom espere por bem cavalgar, justar,dançar, nem por outras manha que assy como cavalleiro ou scudeiro muyto possa valer: bem poderá seer que vallerá como homem serviçal de mester ou jogral¹⁷

A primeira característica que o rei destaca é a boa vontade de servir de boa vontade e lealmente a Deus e aos senhores. Atentamos para a questão da fidelidade vassálica presente na obra. A noção de “serviço de Deus” esta ligada ao discurso messiânico estruturado por essa dinastia e, em termos de cavalaria, justifica as guerras empreendidas em nome da expansão da fé. A segunda característica assinalada pelo autor é a fortaleza de corpo e de coração, agregando, portanto, o poder de uma virtude física com uma virtude moral.D. Duarte também aponta o “*natural entender das cousas que pertecem a sseus estados e ofícios*” como virtude essencial de um cavaleiro. Trata-se da percepção por parte do cavaleiro do grupo social o qual integra e a função que lhe cabe como membro do mesmo.

De acordo com o autor a ausência dessas qualidades despersonaliza completamente o cavaleiro ou escudeiro. Sem tais virtudes estes homens estariam fadados ao fracasso na vida cavaleiresca e seriam incapazes de realizar “manhas” típicas de um cavaleiro, além de outras atividades características do universo cortesão como a dança. Dessa forma, evidencia-se a associação do *habitus* cortesão com o da cavalaria. Os mesmos homens que devem demonstrar força, coragem, habilidade e destreza na guerra, devem dominar também os costumes refinados da vida em corte.

No primeiro capítulo da obra, D. Duarte justifica a importância do aprendizado da equitação, o conhecimento de tal “manha” é, na perspectiva do rei, essencial para aqueles que querem ser reconhecidos. Esse reconhecimento somente pode ser

¹⁷ *Ibidem*, p. 8.

concretizado a partir da obtenção de “honrra”, “proveito” e “boo prazer”, assim o autor diz:

Por todos os homens naturalmente desejam sua honra, proveito e bom prazer, me parece que todos os senhores cavaleiros e escudeiros esta manha devem muyto desejar vysto em como della estes bens vem aos que praticam e falando da honra e proveito, longo seria de contar quantos em as guerras delrey, meu senhor e padre, cuja alma deos aja, e em nas outras ham percalçado grandes famas , estados e boas graças por serem muyto ajudados desta manha. E nom é contra razão, por que uma das mais principais cousas de que se mais ajudamos que andam em Ella, e são bons cavaleiros. E portanto vem se pode entender a grande vantagem que tee boos cavalgadores nos feitos da guerra, **se ouveram as outras bondades razoadamente**, dos que som desta manha mynguados, posto que nas outras sejam seus iguais; pois he h~ua das melhores que os guereyros devem aver.¹⁸

Percebemos no trecho acima que o autor enfatiza as noções de honra e proveito, apontando-as como os desejos “naturais” dos cavaleiros e escudeiros. Entende-e então que a vida cavaleiresca tem como objetivos principais a honra e o proveito. Outro ponto que chama atenção é a referência aos cavaleiros dos tempos de D. João I que conseguiram obter fama nas guerras.

Observa-se, então, a relação da cavalaria com guerra, apontada como essencial para que os objetivos da vida cavaleiresca sejam alcançados e também a relação do “bem cavalgar” com a vida bélica, portanto, o domínio desta “arte” aparece como essencial para concretizar os ideais da cavalaria. Dessa forma, ocorre a associação dos bons cavaleiros com os valores guerreiros.

A segunda parte da *Ensinança* é dedicada ao *Poder*, especificamente ao poder do corpo e da fazenda. Apresenta-se dividida em dois capítulos, um primeiro sobre o corpo e os requisitos físicos do cavaleiro e um segundo voltado à fazenda, isto é, os meios financeiros dos quais devem dispor os cavaleiros. Quanto ao poder do corpo o autor assinala que:

pensson alguus por fraqueza, ou velhice, ou gordura que nom poderóm ser bons cavalgadores, e porem perdem a voontade e leixam daprender o que para ello saber lhes he necessário. E ssom conhecidamenteosmais em esto enganados, e assy em outras muytas cousas boas que por desasperaçom perdem,que se boa esperança ouvessem cobrar poderiom. E podem razoadamente seer fora de tal teençom os que filharem este cuydado; pensam que syntem em sy por

¹⁸*Ibidem*, p. 4.

que duvydam de poderem percalçar esta manha e se for fraqueza ou velhice ou alguã outra cosa logo acharóm outros mais fracos e mais velhos a que sabem e assy yualmente conheceróm a moor parte dos hoes nos outros falimentos que, se tevere, alguus, verom outros que os tee tamanhos mayores, que non som por elles tanto embargados que grande parte dela nom ajam. E quando virem que os taaes como elles e mais derribados em seus fallycimentos a eprcalçam e husam dela assaz razoadamente, bem devem conhecer que, se vontade e saber ouverem, queo poder non lhes fallecerá.¹⁹

Acerca dos aspectos físicos necessários para o bom cavalgar, o autor abaliza que as principais condições adversas são a fraqueza, a velhice e a gordura. Para D. Duarte, o cavaleiro que aparentemente não tem meios para praticar a arte da montaria geralmente acaba por perder a “voontade” e, assim, torna-se efetivamente incapaz de dominar tal manha. Todavia, enfatiza a questão da vontade, afirmando que esta é suficiente para o desempenho do cavaleiro. Aconselha, então, que os cavaleiros não percam a vontade, pois, sempre existirão outros mais fracos e menos preparados e, nesse sentido, a vontade constituirá uma virtude diferencial.

A partir da terceira parte, a obra é voltada ao *Saber*, portanto, dedica-se aos ensinamentos técnicos, sem, entretanto, perder o tom moralista que é marcante em toda obra. Assim, tratar assuntos com caráter aparentemente técnicos, como o tipo de sela a ser utilizado, o tipo de estribeira, entre outros, D. Duarte pontua algumas questões de ordem comportamental, como a postura que à postura que o cavaleiro deve manter sobre a besta:

Eu disse que uma das principais cousas que davam de ayya daver o boo cavalgador, era sentar forte em na besta. E por esto he de saber que estas seis partes nos podemos ajudar: a primeira, daver bom jeito de andar diretamente da besta e em toda coisa de fazer, a segunda, do apertar das pernas, a terceira do firmar dos pés nas estrebeiras, a quarta, do apegar das mãos ao tempo da necessidade, a quinta do conhecimento da maneira de cavalgar que cada uma sela requer, segundo sua feição, para ser nela mas forte, a sexta de saber corrigi a sela e as estrebeiras da vantagem de todo que houver de fazer e requer o jeito que a besta tem. De todas estas partes nos he necessário de nos saber bem ajudar, mas nom igualmente, nem em todo tempo, nem em toda besta²⁰.

No trecho acima o rei enumera as formas como o cavaleiro deve se acomodar na besta. Sem dúvida, trata-se de um ensinamento de ordem técnico, mas é clara a

¹⁹ *Ibidem*, p.10.

²⁰ *Ibidem*, p.14.

preocupação de D. Duarte com a construção da imagem do cavaleiro. A obra é, portanto, um tratado que procura conciliar a boa técnica, e nesse sentido, enfatiza a todo tempo a importância de dominar a arte de cavalgar, com questões de ordem moral. Outro aspecto que o autor enfatiza é a questão da fremeira que o cavaleiro deve apresentar ao cavalgar.

Andar firmado nas estrebeiras e pernas dereitas dentro na sella, mas recebendo alguma ajuda dos arções. E as em que assy cavalgam som aquellas em que antigamente avyanm acostumados em esta terra danar sobre cavallos. E as que justamos e torneamos, e outras de semelhantes feições, a maneira do seu boo cavalgar he esta: ordenar em tal gisa que as estrebeiras sejam firmes pera troxamento ou correas forçadas, ou per outra boa maneira. devessem trazer nom laçada mais dereitas sempre que el poder trazer. E pees bem firmes, e nunca seer n sella, por que faz perder a fremeira e soltura e assesego, e a de seer menos forte. E non se tenha teençom que na justa, pera seer forte, he vantagem seer em ella encolhendo alguma dqs pernas, por que certamnte he contrauro se as estrebeiras som afrouxadas atroxaas, ante devem a todo poder teels amarradas em todo tempo bem dereitas, por que scusam muyto os reveses e o cayr e o faz mais solto e mais fremeiro.²¹

É clara a preocupação de D. Duarte com a construção da imagem do cavaleiro. A obra é, portanto, um tratado que procura conciliar a boa técnica, e nesse sentido, enfatiza a todo tempo a importância de dominar a arte de cavalgar, com questões de ordem moral. O autor cria um modelo de cavaleiro baseado no valor, na coragem, na honra, na fé em deus, nos laços de fidelidade com o senhor e em uma imagem exterior impecável. Portanto a obra fixa o paradigma de cavaleiro ideal que se espera do cavaleiro avisino dos novos tempos.

Bibliografia

Fonte Primária

D. DUARTE. **Livro da Ensiņa de bem cavalgar toda sela**. Edição de Joseph M. Piel. Lisboa: Imprensa Nacional da Casa da Moeda, 2005.

Fontes Secundárias

ACCORSI, Paulo. **Do Azambujeiro Bravo à Mansa Oliveira Portuguesa. A Prosa Civilizadora da Corte do Rei D. Duarte (1412 -1438)**. Dissertação apresentada ao programa de pós-graduação em História da Universidade Federal Fluminense. Niterói: 1997.

²¹ *Ibidem*, p.17.

- AMARAL, Clinio. **A construção de um Infante Santo em Portugal**. Dissertação apresentada ao programa de pós-graduação em História da Universidade Federal Fluminense. Niterói: 2004.
- COELHO, Maria Helena da Cruz. Portugal na época dos descobrimentos. **Revista história das ideias**. Instituto de História e teoria das ideias. Faculdade de Letras, 1992.
- FERREIRA, Roberto Godofredo Fabri. **O Papel do Maravilhoso na Construção da Identidade Nacional Portuguesa: Análise do Mito Afonsino (Século XIII - XV)**. Dissertação apresentada ao programa de pós-graduação em História da Universidade Federal Fluminense. Niterói: 1997.
- FRÓES, Vânia. **Era no tempo do rei**. Tese Titular apresentada ao departamento de História da Universidade Federal Fluminense. Niterói: 1995.
- DIAS, Isabel. **A arte de ser bom cavaleiro**. Lisboa: Estampa 1997
- MAUÉS, Fernando. As *ensinanças* do livro do cavalgar. In: MONGELLI, Lênia Márcia (coord.). **A Literatura Doutrinária na Corte de Avis**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- VENTURA, Margarida Garcez. **O Messias de Lisboa. Um estudo de mitologia política (1383 - 1415)**. Lisboa: Cosmos, 1992.

D. DINIS E OS ONZE ARTIGOS DA CONCORDATA DE 1288-1292: UMA PRIMEIRA TENTATIVA DE PACIFICAÇÃO DO PODER ECLESIAÍSTICO EM PORTUGAL

Láisson Menezes Luiz (PIVIC/PEM/UFG)

Durante a Idade Média, como sabemos, o Ocidente europeu foi marcado por uma grande influência da Igreja, tanto no campo espiritual como no campo sócio-político, pois como aponta Hilário Franco Junior, “(...) a aproximação com os poderes políticos garantiu à Igreja maiores possibilidades de atuação”.¹ Em Portugal essa situação não foi diferente, lá, a Igreja também foi bastante influente nas relações políticas e sócio- econômicas.

Nos séculos XIII e XIV o reino português foi marcado pela luta de interesses entre a coroa, a nobreza e o clero, segundo Flávio Ferreira Paes Filho, “essas ordens, dependendo dos interesses em disputa, aliavam-se algumas vezes contra o monarca ou, ao lado deste, contra alguma outra ordem”,² e isso exigia uma atitude mais severa do monarca para resolver tal situação, a fim de centralizar e manter o poder em suas mãos e evitar que tais ordens interferissem na governança do reino lusitano.

Por isso, é nosso objetivo discutir o processo de pacificação entre a coroa, a nobreza e o clero, que viviam em constantes conflitos na sociedade medieval portuguesa por causa de interesses diversos e, muitas vezes, antagônicos. Vamos discutir essa relação no reinado de D. Dinis (1279-1325), pois este foi de fato o monarca que diferentemente dos seus antecessores, conseguiu amenizar a relação entre a coroa e aquelas duas ordens, estabelecendo, assim, um clima de paz no reino português. Para tanto, será feita uma análise da concordata de 11 artigos, estabelecida entre a coroa portuguesa e a Santa Sé, entre os anos de 1288 a 1292, para verificar quais os assuntos foram abordados e os procedimentos utilizados pelo Monarca Português, para a concretização desse objetivo.

D. Dinis governou Portugal por quarenta e seis anos, de 1279 a 1325. Seu reinado foi caracterizado por prosseguir à política de consolidação e centralização do poder monárquico, iniciada por seu pai, D. Afonso III. D. Dinis é considerado pela historiografia medieval portuguesa, como um dos reis mais importantes, no tocante à constituição do estado português. Segundo António Sérgio,

¹ FRANCO JUNIOR, Hilário. **A Idade Média: Nascimento do Ocidente**. São Paulo: Brasiliense, 2001. p. 67.

² PAES FILHO, Flávio Ferreira. **A centralização do poder com D. Dinis e os concelhos transmuntanos**. Goiânia. Dissertação apresentada ao Programa de Mestrado em História das Sociedades Agrárias do Departamento de História da Universidade Federal de Goiás, 1998. p. 42.

Graças a tais circunstâncias e aos seus dotes naturais, *D. Dinis*, (1279-1325) foi um modelo de estadista. Fomentou a agricultura; incentivou a distribuição e circulação da propriedade, favorecendo o estabelecimento de pequenos proprietários; mandou enxugar pântanos para distribuir a terra a colonos; semeou pinhais (Leiria, etc.); concedeu várias minas, e mandou explorar algumas por conta própria; desenvolveu as feiras; reorganizou a Marinha, contratando para isso o almirante Peçanha (Pezagno) genovês; resolveu habilmente os problemas dos Templários (perseguidos por Felipe o Belo, rei de França [que os conseguiu fazer extinguir]), criando para isso a Ordem de Cristo; finalmente, fundou a Universidade portuguesa, primeiro em Lisboa (1290-1308), transferida depois para Coimbra. Mandou traduzir obras notáveis, e foi ele próprio um dos poetas mais distintos da sua culta e aprimorada corte.³

Além disso, durante o seu reinado, o comércio e o artesanato tiveram maior desenvolvimento, ele preocupou-se com a defesa do reino, construindo novos castelos e muralhas nas cidades em desenvolvimento. Sem mencionar que durante 23 anos, “de 1297 a 1320 um período de paz interna e externa caracterizou o apogeu do reinado de D. Dinis e provavelmente o apogeu da Idade Média portuguesa. As querelas civis tinham sido apaziguadas. Com o clero, D. Dinis assinara uma concordata, em 1289, que pôs fim a uma longa fase de disputas”.⁴

Para evitar ameaças externas D. Dinis estabeleceu e ampliou as relações diplomáticas com o reino de Aragão, através de uma aliança matrimonial, casando-se com D. Isabel, em 1282. A aliança com Aragão tratava-se de,

(...) uma aliança valiosa, porque Aragão acabava então de adquirir uma importância fundamental na economia e na política mediterrânica e porque Pedro III (1276-1285) e, sobretudo seu filho, e irmão de Isabel, Jaime II (1291-1327), exerceram um papel de primeiro plano na diplomacia peninsular.⁵

Tudo isto, leva a considerar a estatura governamental de D. Dinis, que é tido como um dos principais monarcas portugueses, pois implantou várias mudanças durante o seu reinado que foram decisivas para o desenvolvimento do reino português. Quando aquele Soberano herdou o trono de seu pai, D. Afonso III, encontrou o reino em completa desordem, já que “a doença do progenitor não lhe permitiria nos últimos anos dirigir a

³ SÉRGIO, António. Fundação da nacionalidade caracteres da sociedade portuguesa medieval. *In: Breve Interpretação da História de Portugal*. Lisboa: Livraria Sá da Costa, s/d. p. 23.

⁴ MARQUES, A. H. de Oliveira. A era feudal – Evolução política. *In: História de Portugal (Desde os tempos mais antigos até ao governo do Sr. Marcelo Caetano)*. Lisboa: Palas, 1975. p. 171-175.

⁵ MATTOSO, José. Dois séculos de vicissitudes políticas e A consolidação da monarquia e a unidade política. *In: História de Portugal. A Monarquia Feudal. (1096-1480)*. Lisboa: Estampa, 1993. p. 149.

administração pública, o que criou vazios do Poder em muitas zonas do País”.⁶ As leis eram desrespeitadas, o crime e a delinquência aumentaram e em várias partes do reino estavam cheios de homicidas e malfeitores, então, a primeira providência do novo Monarca foi cuidar da pronta aplicação da justiça, “todos os ladrões e represos que pôde haver às mãos foram sentenciados para exemplo dos restantes. (...) Deste modo procurava o monarca guardar a justiça e contribuir para o sossego das populações”.⁷

Assim, para ter uma visão melhor do território português, D. Dinis, assim como seu pai, fez uma inspeção por toda a área sob o seu domínio, para verificar quais eram as deficiências do reino, e “graças a esse procedimento, o Rei pôde obter dados mais concretos acerca da realidade de cada local, bem como ter uma visão do conjunto de todo o país”.⁸ Por conta de tais procedimentos, dentre os monarcas portugueses até meados do século XIV, D. Afonso III e D. Dinis foram, segundo Paes Filho, os que mais perceberam as necessidades e deficiências do reino, podendo, desta forma “(...) fomentar e desenvolver os mecanismos políticos-econômicos-sociais necessários ao desenvolvimento do reino e ao fortalecimento da monarquia”.⁹

O final do reinado de D. Afonso III foi marcado por querelas entre a coroa portuguesa com o clero. Quando assumiu o reinado, D. Dinis teve pressa em resolver logo aquele litígio, porque o Reino encontrava-se sob interdito papal, “(...) com as igrejas fechadas, a falta de cerimônias de culto e o próprio monarca excomungado”.¹⁰ Então, o novo Soberano se empenhou em resolver aquela situação, que, além dos problemas que causava, era também um desejo se seu pai, que, no leito de morte, demonstrou um manifesto arrependimento por deixar o reino naquele estado.

Para resolver logo aquela situação, no mesmo ano que herdou o reino, D. Dinis enviou uma comitiva para assentar a concórdia com o Papa, Pontificava, naquele ano, Nicolau III, o qual faleceu no ano seguinte, em 1280; com o Papa seguinte, Martinho IV, aconteceu a mesma coisa, o que arrastou ainda mais a situação do reino português, mantendo os fiéis excluídos do culto e dos sacramentos. Tudo só veio a se resolver no pontificado de Nicolau IV, quando D. Dinis pode,

⁶ SERRÃO, Joaquim Veríssimo. **História de Portugal - Estado, Pátria e nação (1080-1415)**. Lisboa: Verbo, s/d. p. 247.

⁷ *Ibidem*, p. 247.

⁸ PAES FILHO, Flávio Ferreira. *Op. Cit.*, p. 121.

⁹ *Ibidem*, p. 99.

¹⁰ SERRÃO, Joaquim Veríssimo. *Op. Cit.*, p. 250.

(...) obter a concórdia que punha termo a 22 anos de luta com a Igreja: o rei era absolvido de todas as penas, desde que no espaço de quatro meses aceitasse a concordata; e o interdito sobre o País era finalmente levantado. Nas cortes que se reuniram em Lisboa, a 4 de Agosto de 1289, o monarca tomava o compromisso de nunca mais hostilizar a Sé Apostólica.¹¹

Mas D. Dinis não teria conseguido diminuir as tensões existentes entre a coroa e o clero se não obtivesse a ajuda de alguns personagens decisivos. Entre aqueles personagens destacamos os seguintes, o franciscano D. Frei Tello, que fora elevado a arcebispo de Braga, e Frei Jerônimo de Ascoli, eleito papa com o nome de Nicolau IV, o qual resolveu de vez a situação de D. Dinis perante a Igreja. Além destes, houve influência pessoal de outros personagens que exerceram importantes papéis naquele processo de pacificação, como foi o caso de D. Aimeric de Ebrard, D. Frei Bartolomeu e D. João, bispos de Coimbra, Silves e Lamego, os quais durante o acordo foram procuradores do Monarca. Até o Bispo do Porto, D. Vicente Mendes, que havia criado muitos obstáculos durante o reinado de D. Afonso III, não encontrou motivos para se opor a D. Dinis, como fizera no reinado de seu progenitor. Joaquim Veríssimo Serrão emenda que,

a própria igreja viu também a necessidade de caminhar para uma cooperação com o poder real, que pusesse termo ao sofrimento dos fiéis pela falta de autoridade religiosa. Pode assim defender-se que D. Dinis saiu vitorioso dessa demorada crise com a Igreja, o que não sucedera com os seus antecessores.¹²

O papel que aquele Soberano exerceu na política foi uma das características mais marcantes de seu reinado, pois foi um “homem de grandeza liberal e dotado de inegáveis dons para o ofício de reinar, era, sobretudo por influência paterna, e como reflexo do ambiente em que viveu, uma pessoa culta que fez da acção política uma forma superior de conduzir seu povo”.¹³

Percebemos, outrossim, que D. Dinis foi um monarca que utilizou muito a legislação para resolver não só as querelas com o poder eclesiástico, como também em várias outras situações. O uso da legislação por D. Afonso III e D. Dinis tinha como objetivos principais: a centralização do poder nas mãos do monarca, a organização administrativa e a busca por uma identidade e independência para o estado português

¹¹ *Ibidem*, p. 250.

¹² *Ibidem*, p. 250.

¹³ *Ibidem*, p. 257

dentro da Península. Tal independência fora consolidada por D. Dinis que se “(...) beneficiando dos trunfos acumulados por seu pai e do poder material que ele próprio adquiriu e o fez respeitar além fronteiras (...)”¹⁴, obtendo êxito na realização dos seus objetivos.

Para acabar com os conflitos com o poder eclesiástico a legislação foi de suma importância, pois, para se chegar a um acordo com o clero, foram estabelecidas “(...) três concordatas, duas em 1289, contendo 11 artigos e 40 artigos respectivamente, a primeira só reconhecida por D. Dinis em 1292, e a de 1309, contendo 22 artigos”.¹⁵ Com essas concordatas o Monarca português pode fortalecer o poder real sem maiores conflitos com o poder eclesiástico, que teve de abrir mão de seus interesses exagerados, mas, seus direitos passaram a ser respeitados.

A concordata de 11 artigos em relação às outras duas é bem menor, mas nem por isso é menos importante que as demais, pois, de acordo com alguns autores, como Flávio Ferreira Paes Filho, foi ela que abriu caminho para o processo de pacificação entre a coroa portuguesa e o clero. Com base nisso procuramos fazer algumas considerações sobre os seus artigos.

Em seu primeiro artigo é discutida a questão referente às dizimas que o Rei não queria pagar e, com isso fazia a comunidade se voltar contra as igrejas e seus bispos. Sobre essa acusação respondeu Martin Perez e João Martins, que eram os representantes do rei, defendendo-o e dizendo que o rei deu e dará suas dizimas,

*de pam e de vinho e de linho e das outras cousas de que o acostumou e deue segundo o costume da terra. saluando alguas composições. se as hj há Jtem rrespondem esses procuradores que praz a elRey. Que essas. Comunidades que dem as dizimas e que as nom mantenham nem manterra que as nom paguem e praz a el que as dem e que os bispos e outros prelados hussem de ssa Justiça. (sic) contra aqueles que as nom. quisserem dar.*¹⁶

Com isso os procuradores reais afirmaram que o Rei pagava o seu dízimo e queria que as comunidades fizessem o mesmo. Caso não fizessem, que os bispos usassem de sua justiça.

¹⁴ MATTOSO, José. *Op. Cit.*, p. 149.

¹⁵ PAES FILHO, Flávio Ferreira. *Op. Cit.*, p. 136-137.

¹⁶ LIVRO das Leis e Posturas. *LIVRO das Leis e Posturas*, transcrição paleográfica de Maria Teresa C. Rodrigues, Universidade de Lisboa. Lisboa: Faculdade de Direito, 1971. p. 364.

O segundo artigo diz respeito às possessões que eram compradas pela igreja e pelos bispos atuais, bem como por seus antecessores, quando já era estabelecido que nenhuma casa religiosa comprasse propriedades sem o consentimento do Rei. Definiu-se

(...) os prelados dos dictos procuradores delRey que se guarde em esto a ley de seu avoo dom affonso. que he tal Porque podia acoecer que os Mosteiros e as ordeens do nosso Reyno tantas possissões comprariam que se tornaria. Em grandano do Reyno e nosso. E por esta razom conuerriamos de fazer algua cousa tal per que as Jgreias aueryam dano e nos perda e agrauamento. Sobre aquesto auudo conselho/proueemos por nos e por eles. Pólo que há de uijr e julgamos que dês aqui adeant (sic) nenhua casa Religiosa compre possissões. Sem nosso consentimento saluo que as possa comprar per aniversaria.¹⁷

D. Dinis retoma uma lei de seu avô, D. Afonso II, nas Cortes de Coimbra de 1211, em que o mesmo estabelecia, também, que os mosteiros e demais Ordens estabelecidas, no reino, não poderiam comprar tantas propriedades territoriais, afim de que não viessem a causar dano ao rei e ao reino, dando origens a demandas; tal coisa acabaria em dano para a Igreja e em prejuízo para o reino, por isso limitou a aquisição de possessões territoriais por parte das Ordens religiosas, mas permitiu aos clérigos, individualmente, a aquisição e gestão de possessões.

Já o terceiro artigo versa sobre as reclamações dos prelados

Sobre tortos rroubas e rrebinhas. Quebrantamentos dos Moesteiros e desuayrados tortos e outras cousas maas muytas. Ffectas a abbades. Priors. E outras pessoas. Rreligiosas e aos Reytores. Das eygreias e a outros clérigos e faze a abrir publicamente em ssa Corte e dar per letras forma e maneyra per que essem (sic) a eyxecucom (sic) aas cousas conteudas (...) na enquisicom (sic) e deploys todas estas cousas per nenhum derecho senom porque lhe prougue per seu próprio mouymento. Reuogavas e assy nom faz Justiça nem enmenda.¹⁸

Ao que os procuradores reais responderam que prazia ao Rei que se apurasse tal questão, segundo o direito: que as partes fossem ouvidas e se corrigissem os erros.

O quarto artigo denuncia os ricos-homens, alcaides, conselheiros e familiares do Rei, que segundo os clérigos, estavam tomando os bens dos eclesiásticos, como vacas, porcos, carneiros, galinhas e várias outras coisas de comer, os procuradores do rei falaram

¹⁷ *Ibidem*, p. 365.

¹⁸ *Idem*.

que o rei prometeu entregar os bens saqueados, por seus homens, aos clérigos e às igrejas.¹⁹

O quinto artigo aborda a questão dos tesouros achados pelas mulheres religiosas e abadessas, que “(...) *faze os prender a aduzer pressos em tal maneira que nom perdoando e Religom. Nem a dignydade e constringendo contra direito que todo thesouro a el dem aynda que seia achado em sse própria Casa possisom. Vila couto ou em seu Celeyro.*”²⁰

Em resposta a essa queixa os procuradores do rei disseram que, segundo o costume, todo o tesouro que fosse achado no reino pertencia a coroa, mas, querendo não entrar em conflito por causa disso, ficava estabelecido que, se alguém achasse tesouro em sua terra, ficasse com duas partes e a coroa ficaria com a terceira parte. Mas, se por ventura aquele que achar o tesouro, não cumprisse com as exigências estabelecidas, que perdesse tudo o que encontrou.

No sexto artigo, os eclesiásticos reclamavam que eram constringidos a pagar um dízimo ao rei, ou seja, um imposto, quando saíssem do país, para estudos ou ir a Roma ou a outros lugares e levassem consigo, os seus haveres, em vista de sua manutenção ou para aquisição de livros:

*Que lhis faz mester ou pera pagar ssas diuidas. e leuando lhes / das sas Rendas pela moeda da terra que he pequena e póla perda do camynho ElRey contra custume que senpre foy com sseus antecessores que sse guardou. Sempre aduz noua servidoe e constringe os per ssey e pelos seus poendo em esto como noua portagem e desperçamento do Juramento que fez e contra a liuridõe da Jgreia*²¹

A isto, respondeu os procuradores do rei,

*que ouro ou prata ou moeda qualquer. que nom seiam portugueses (sic) que os tirem os prelados e os clérigos do Reyno. Ssem todo embargo de portagem. E prometem que esse Rey. Leyxaram assy fazer dès aquj adeante e que assy o aguardara. E os prelados consentem em esto por amor de paz. e de concórdia.*²²

Isto é, que ouro, prata e moedas estrangeiras, o Rei autorizaria a isenção de portagem, entretanto, não faria o mesmo, no caso de moedas portuguesas. Para o bem da paz e da concórdia, os prelados portugueses concordaram com tal medida.

¹⁹ *Ibidem*, p. 366.

²⁰ *Idem*.

²¹ *Ibidem*, p. 367.

²² *Ibidem*, p. 368.

O sétimo artigo diz respeito às possessões doadas por cavaleiros, mulheres fidalgas e outros, para os mosteiros ou alguma igreja, em seu testamento mesmo estando vivos, “*ou lha dam dementre que som uiuo per maneyra de doaçom. ou per outro. titulo. qualquer em rrimijmento das ssa almas e elas dementres que as eles, teuerem e ffoy liure ou exenta de toda ssa. Sseruydoe rreal.*”²³ Ao que solicitavam os prelados que se guardassem os costumes, isto é, que aqueles que lavrassem tais propriedades pudessem “*rromper em ssas testeteyras conuem a saber em nos Casãaes que son partidos cada hñu rompa. pela saa parte*”.²⁴

O oitavo artigo diz respeito aos cavaleiros e os Ricos-homens que contra a vontade dos eclesiásticos, iam pousar e folgar nas casa dos Bispos, dos cônegos, bem como nas igrejas e catedrais, onerando clérigos e igrejas. A isto os procuradores do rei responderam:

*que elRey deffendeu e deffendera aos Ricos homens e aos outros da ssa casa que nom pousem em nas. Casas dos bispos e dos Coonigos e dos outros clérigos. e daquesto ham dele boas letras. (...) E sse peruentura nas casas dos dauandictos bispos e dos Coonigos alguus contra uoontade delles pousarem el faraa os ende deytar correndo e assy fara aguardar daqui adeante.*²⁵

No nono artigo são discutidos os julgamentos de eclesiásticos pelos juízes da coroa e não por eclesiásticos, e se apelam para o Papa são considerados rebeldes pelo rei, tendo os seus bens confiscados. Os procuradores responderam dizendo,

*que nom entende de chamar ou citar nem aynda Julgar alguu nem clérigo sobre Igrejas dereitos ou cousas ecclesiasticas. Nem sobrelas as possisões delas. Mays praz lhj que em todas cousas rrepondam dante seu juz ecclesiastico. Mays porque os Reys onde o dicto Rey auuerom de dereito senpre e de custume que também clérigo como leygos. que/as possisões fiscaaes notariais ffeudatorias ou Reguengas deuem a rresponder e acostumarom. sobre taaes possisões dereitos e çenssos delas em ssa Corte ou dante outro Juiz sagral.*²⁶

Isto é, que fossem julgados em tribunais eclesiásticos, em assuntos pertinentes aos direitos da Igreja, mas no que tocasse às suas possessões deveriam responder aos juízes seculares.

²³ *Idem.*

²⁴ *Idem.*

²⁵ *Ibidem*, p. 368-369.

²⁶ *Ibidem*, p. 369.

O penúltimo artigo traz a questão referente às novas portagens impostas pelo rei aos clérigos e leigos, de maneira que deveriam cobrar aos vassallos e lavradores, a décima parte daquilo que eles tirassem no reino. Os procuradores responderam dizendo que:

tal sentença nom he posta. contra os príncipes ca os príncipes e os Rex de derecho e em nos logares que uirem. que conueem E que ElRey nom demanda a decima. parte dessionem daquelas cousas que passamper mar. E as outras cousas nouamente postas que o poboo e a cleerizia tijnha por agrauamentos remoue as elRey pero que de derecho. podem seer postas E porende. ElRey hussando do seu derecho nom faz a nenhũu torto a tanto que taaes portagees seiam postas com rrazon assy como querem dereitos e custumes louuados. E os prelados rrecebem esto por amor de paz.²⁷

Assim, prevaleciam os impostos reais. No décimo primeiro artigo, o último, a reclamação é com relação às

demandas dos lauradores. das herdades dos clérigos, das igrejas e dos leigos, ainda em preJuzo delles contra custume antigo parte dos ffruytos. das dictas herdades em logo de jugada contra Justiça e também aos clerigos como aos leigos põesleys e custumes novos e encarregares em nos ffruytos dessas herdades e nas vendas das cousas que som pêra uender.²⁸

A isto, os procuradores responderam que, “*este artigo que elRey guardara seu foro. e o que ham per carta*”.²⁹ Portanto, o rei não abria mão dos novos impostos.

Podemos então perceber com Paes Filho, que esta concordata “deixa transparecer os vários problemas que ocorreram entre o clero, os Ricos-homens, os Cavaleiros e funcionários do Rei. O Rei concordou com todos os artigos e se comprometeu a respeitá-los”.³⁰

Como essa concordata não foi suficiente para resolver os problemas entre a monarquia e a Santa Sé, foram realizadas outras duas para discutir as questões pendentes, donde podemos verificar que as querelas entre essas ordens não eram pequenas e que até chegarem a um acordo, tanto a coroa portuguesa quanto o clero tiveram que percorrer um longo e árduo caminho, guiados pelo respeito aos direitos recíprocos. Portanto, estudar o processo de pacificação com a Igreja no reinado de D. Dinis é importante para elucidar as formas, que levaram a coroa, o clero e nobreza a um acordo, fatores que, entendemos

²⁷ *Ibidem*, p. 370.

²⁸ *Idem*.

²⁹ *Idem*.

³⁰ PAES FILHO, Flávio Ferreira. *Op. Cit.*, p. 154.

relevantes para o processo da organização administrativa do reino português e os relativos progressos na centralização do poder monárquico.

AS ESTRATÉGIAS PARA UM DISCURSO COMPORTAMENTALISTA EM *DE GLORIA CONFESSORUM*

Letícia Sousa Campos da Silva (UFF)

Introdução

Este trabalho é um dos desdobramentos possíveis do projeto *Profetas, curandeiros e videntes na Gália de Gregório de Tours*, do qual sou bolsista PIBIC-UFF. Tomando a expressão “na Gália de Gregório de Tours” em seu duplo sentido – indicar não somente o recorte espaço-temporal escolhido, mas também o uso das obras do bispo como fonte¹ –, tem-se como objetivo identificar os limites do controle episcopal diante de manifestações populares, tais como profetas, curandeiros e videntes, figuras recorrentes no período de acomodação entre o cristianismo romano e as culturas germânicas quando do processo de afirmação do cristianismo no Ocidente medieval². De maneira ainda mais ampla, o foco central é a identificação das fronteiras religiosas e a definição de uma identidade cristã por meio da compreensão dos critérios de inclusão/exclusão na comunidade cristã. Para este fim, os escritos de Gregório são entendidos para além de sua função de textos informativos sobre a Gália. Eles são encarados como portadores de uma visão de mundo específica; como discursos.

A hipótese defendida nesta comunicação é a da possibilidade da obra *De Gloria Confessorum* ser um discurso sobre o comportamento direcionado a todos os cristãos da Gália, no intuito de alinhá-los na prática cristã. Para comprovar tal hipótese, identificam-se no texto, a partir das marcas que a enunciação deixou no enunciado, algumas estratégias utilizadas por Gregório de Tours para incutir sua posição. Desse modo, primeiramente, alguns conceitos fundamentais para esta abordagem serão explicitados, tendo como base principalmente a posição de alguns linguistas e, em seguida, a análise da obra será efetuada.

¹ De acordo com o planejamento do projeto, as obras de Gregório de Tours serão confrontadas com o conjunto documental composto pelos cânones dos concílios realizados na Gália entre 511 e 605.

² Sobre a hipótese da acomodação, ver JOLLY, Karen. Popular Religion. The process of conversion. *In: Popular Religion in Late Saxon England: elf charms in context*. North Carolina: The University of North Carolina Press, 1996. p. 6 – 34.

Discurso e argumentação

Desde a década de 1950, quando Zellig Harris utilizou-se do termo *análise do discurso* para descrever um método, a palavra discurso difundiu-se de tal maneira nos textos acadêmicos que, dependendo-se da unidade lingüística considerada – morfema, palavra, frase ou texto –, diferentes definições sobre o que seria um discurso podem emergir. Adotando-se o texto como unidade de análise, discurso é a

“(...) atividade comunicativa de um locutor, numa situação de comunicação determinada, englobando não só o conjunto de enunciados por ele produzidos em tal situação (...), como também o evento de sua enunciação. O discurso manifesta-se linguisticamente por meio de textos – em sentido estrito – que consistem em qualquer linguagem falada ou escrita, capaz de formar um todo significativo, independente de sua extensão (...)”³

Infere-se, portanto, que a comunicação produz discursos. O ato de comunicação tem como fim em vista não apenas informar, mas convencer o leitor acerca do que se diz. Procurando superar a conotação negativa da palavra, Adilson Citelli explica que persuadir “não é apenas sinônimo de enganar, mas também o resultado de certa organização do discurso que o constitui como verdadeiro para o receptor”⁴. Ele chama a atenção para o fato de que todo texto utiliza-se de procedimentos argumentativos.

Nesta mesma linha de pensamento, Ingedore Koch afirma que a

“interação social por intermédio da língua caracteriza-se, fundamentalmente, pela argumentatividade. Como ser dotado de razão e vontade, o homem, constantemente, avalia, julga, critica, isto é, forma juízos de valor. Por outro lado, por meio do discurso – ação verbal dotada de intencionalidade – tenta influir sobre o comportamento do outro ou fazer com que compartilhe determinadas de suas opiniões. É por esta razão que se pode afirmar que o ato de argumentar, isto é, de orientar o discurso no sentido de determinadas conclusões, constitui o ato lingüístico fundamental, pois todo e qualquer discurso subjaz uma ideologia, na acepção mais ampla do termo. A neutralidade é apenas um mito: o discurso que se pretende ‘neuro’, ingênuo, contém também uma ideologia – a da sua própria subjetividade.”⁵

Assumindo-se a parcialidade de todos os discursos, pode-se passar a uma segunda questão: a definição de alguns elementos constituintes do discurso. Segundo Émile

³ KOCH, Ingedore. **Argumentação e Linguagem**. São Paulo: Cortez, 1993. p. 21–22.

⁴ CITELLI, Adilson. **Linguagem e Persuasão**. São Paulo: Princípios, 1994. p. 14.

⁵ KOCH, Ingedore. *Op. Cit.*, p. 19.

Benveniste, há uma distinção entre a enunciação – o ato de produção do discurso – e o enunciado – o discurso material, isto é, a forma concreta em que ele é expresso. Em outras palavras, a enunciação é uma instância pressuposta pelo enunciado, pois nenhuma frase se enuncia sozinha.⁶ Ao instaurar a categoria de pessoa e definir as pessoas do discurso, a questão da subjetividade tornou-se o problema central nos trabalhos de Benveniste, de modo que a comunicação foi encarada como resultado da constituição do sujeito, isto é, “a capacidade do locutor para se propor como ‘sujeito’”⁷, uma vez que “a linguagem só é possível porque cada locutor se apresenta como sujeito, remetendo a ele mesmo como eu no seu discurso”⁸. Isso não significa que o locutor seja totalmente autônomo, pois seu parceiro também é um protagonista do diálogo.

Por sua vez, a posição de Bakhtin conduz à revisão de alguns pontos da perspectiva de Benveniste. Ele questiona a unicidade do sujeito porque entende a enunciação como um fenômeno social. Para o autor, o “eu” é um sujeito múltiplo, produto de uma construção coletiva. Realizando-se no processo da relação social, todo signo ideológico vê-se marcado pelo horizonte social. As relações de produção e a estrutura sócio-política determinam os contatos verbais possíveis entre indivíduos. Tal regulação ocorre de tal modo que “cada época e cada grupo social têm seu repertório de formas de discurso na comunicação sócio-ideológica”⁹, isto é, seus gêneros de discurso.

Ainda neste aspecto, Foucault não leva em conta o contexto social apenas em relação à produção de discursos. Para ele, “[...] o discurso nada mais é do que um jogo, de escritura, no primeiro caso, de leitura, no segundo, de troca, no terceiro, e essa troca, essa leitura e essa escritura jamais põem em jogo senão os signos. O discurso se anula, assim, em sua realidade, inscrevendo-se na ordem do significante”¹⁰. Relações de poder controlam, selecionam, organizam e redistribuem os discursos. Desse modo, os processos de leitura e circulação constantemente ressignificam os discursos.

Sendo possível a ocorrência de diversas releituras dos discursos, parece adequado encarar as relações entre as pessoas do discurso do seguinte modo: enquanto o enunciador – o

⁶ FIORIN, José. **Elementos de análise de discurso**. São Paulo: Contexto, 2006. p. 55.

⁷ BENVENISTE, Émile. **Problemas de Linguística Geral I**. São Paulo: Pontes, 1991. p. 288.

⁸ *Idem*, p. 286-287.

⁹ BAKHTIN, Mikhail. **Marxismo e filosofia da linguagem**. São Paulo: Hucitec, 1981. p. 43.

¹⁰ FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**. São Paulo: Loyola, 2004. p. 49.

autor implícito do texto, ou seja, um autor construído pelo texto – realiza um fazer persuasivo, o enunciatário – o leitor implícito ou sujeito a quem o discurso se direciona – realiza um fazer interpretativo¹¹. Não se pode saber com exatidão a intenção de cada um dos enunciadores, mas o enunciado possui alguns vestígios dessa enunciação. Foucault sugere que cada discurso seja estudado no sistema em que foi institucionalizado, pois se configura em um registro histórico. Isso não apenas para observar os discursos possíveis de cada época, mas para observar as relações de poder em voga¹².

As condições sociais de produção

Peter Brown descreve o ano de 500 como um período em que a “Igreja Católica aparecia como a única religião pública do mundo romano”¹³. Trinta e nove anos depois, nasceu *Georgius Florentius Gregorius*, que se tornou mais tarde o que conhecemos pelo nome de bispo Gregório de Tours. Desde pequeno, passando sua infância na província gaulesa de Clermont, ele pôde então compartilhar tal visão de mundo. Seu histórico familiar caracterizou-se pelo serviço à Igreja, mas também ao Estado. Segundo Patrick Geary a razão desta dupla função de serviço de sua família deve-se ao fato de, no século VI, a igreja episcopal e a aristocracia provincial serem duas instituições inseparáveis¹⁴.

Um dos parentes de Gregório foi considerado um mártir cristão. Treze dos dezoito bispos de Tours que precederam Gregório eram familiares seus. Porque Tours estivera profundamente marcada pelo culto de São Martinho, sua família também estabeleceu relações específicas com o santo. Por outro lado, Gregório era um legítimo representante da nobreza senatorial gallo-romana tanto de ambos os lados. Seu pai e seu avô paterno eram senadores de Clermont. Era, portanto, inegável a influência da família de Gregório no centro-sul da Gália.

Contudo, apesar do prestígio local, esta família, como outros moradores da Gália, também estava submetida ao governo dos francos da dinastia merovíngia, um dos estados de maior duração dentre os que sucederam o Império Romano. Entretanto, à época de Gregório, o reino franco começava a apresentar os primeiros sinais de crise. Disputas familiares entre os

¹¹ FIORIN, José. *Op.Cit.*, p. 56-57.

¹² FOUCAULT, Michel. *Op.Cit.*

¹³ BROWN, Peter. Reverentia, Rusticitas: de Cesário de Arles a Gregório de Tours. In: **A ascensão do cristianismo no Ocidente**. Lisboa: Presença, 1999. p. 113.

¹⁴ GEARY, Patrick. Sixth-Century Francia. **Before France and Germany. The Creation and Transformation of the Merovingian World**. New York: Orford University Press, 1988. p. 117– 149.

merovíngios levaram a certa instabilidade política. Apenas durante o episcopado de Gregório, o poder civil oscilou entre Sigiberto, Chilperico e Childeberto II, este último sendo representado por Guntrão. A questão da sucessão real motivou diversos assassinatos e muitos dos governantes sofreram golpes, sendo retirados do poder.

A situação dos bispos, em contrapartida, era estável. Tornar-se um bispo, diferentemente do quadro político, representava obter uma posição quase inalienável. Consoante Raymond Van Dam, excetuando-se uns dois ou três casos de religiosos depostos ou assassinatos, esses homens, uma vez eleitos, adquiriam a segurança da posse¹⁵. Com as prerrogativas de defensores da fé católica e da moralidade pública, esses líderes adentraram não somente o universo das questões religiosas, mas também se envolveram com os problemas políticos e administrativos da região¹⁶. Acabaram se tornando uma espécie de pais de suas cidades.

Gregório, um homem já influente, ao iniciar seu bispado em Tours, em 573, impõe-se ainda mais. Para Lewis Thorpe, o exercício da autoridade de bispo foi a razão para que ele começasse a escrever¹⁷. Gregório escreveu um livro de histórias – hoje mais conhecido como História dos Francos –, alguns livros sobre questões litúrgicas, uma tradução para o latim de um relato popular e oito livros sobre os santos.

Dentre os discursos possíveis na época, a maior parte dos escritos do bispo eram hagiografias. De acordo com Ian Wood, a hagiografia não é um gênero, mas uma multiplicidade, visto que há diferenças de função, audiência e forma entre os textos¹⁸. Michel de Certeau apresenta outro ponto de vista por defender que “[...] o documento hagiográfico se caracteriza também por uma organização textual na qual se desdobram as possibilidades implicadas pelo título outrora dado a esse tipo de relato”¹⁹, configurando-se, portanto, em um gênero literário. Contudo, tal forma de discurso estaria na extremidade da historiografia.

José Martín explica esta perspectiva. Ele apresenta a idéia de que o objetivo da hagiografia não é a história em si – embora isto não signifique contradizer a verdade – mas a

¹⁵ VAN DAM, R. Introduction. **Gregory of Tours – Glory of Confessores**. Liverpool: Liverpool University Press, 1998. p. 1–15.

¹⁶ THORPE, Lewis. Introduction. **Gregory of Tours – The history of the Franks**. London: Penguin Books, 1974. p. 7–23.

¹⁷ *Idem*.

¹⁸ WOOD, Ian. The use and abuse of Latin hagiography in the Early Medieval West. In: CHRYSOS, E. (Orgs.) **East and West: modes of communication**. Köln, Brill, 1999. p. 93–109.

¹⁹ CERTEAU, Michel de. **A escrita da história**. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1982. p. 267.

edificação dos crentes. Desse modo, os fatos históricos ficam subordinados ao propósito da edificação referindo-se, como apontou Certeau, “não essencialmente 'àquilo que se passou', como faz a historia, mas 'àquilo que é exemplar’”²⁰. O narrador não altera nem deforma os fatos, mas estabelece em sua narração nexos lógicos entre eles para que sua audiência extraia deles o ensinamento adequado²¹.

A obra De Gloria Confessorum

A obra *De Gloria Confessorum* [GC] foi escrita provavelmente entre os anos de 587 e 588, embora se admita a possibilidade de Gregório ter adicionado alguns relatos ao longo do tempo²². Ela é constituída por 110 breves relatos²³ sobre os milagres atribuídos a santos confesores, ou seja, que não foram mártires²⁴. Utilizou-se a versão de Raymond Van Dam²⁵, que se baseia na série *Monumenta Germaniae Historica*, publicada por Bruno Krusch em 1885.

Uma leitura uniforme dos relatos deixa transparecerem no texto três temas principais, a saber: a confiabilidade nos santos diante de seu poder e proximidade dos fiéis; o caráter oficial dos cultos, isto é, a existência de locais privilegiados onde haveria maior dispensação deste poder, e o comportamento cristão. Quanto a este último, foram identificados três mecanismos utilizados por Gregório para que a questão do comportamento fosse tomada como um padrão de conduta e estendida a todos os cristãos da Gália.

A primeira estratégia utilizada pelo bispo é a preocupação em tornar seus escritos verdadeiros. Foucault observa a *vontade de verdade* de todos os discursos²⁶. Isso significa que, para convencer o outro, o discurso precisa legitimar-se de algum modo. O lugar de fala de Gregório de Tours, um bispo católico, já pressupõe uma fala de verdade. Ele utiliza-se desta posição privilegiada quando argumenta no início do texto que as histórias narradas seriam para

²⁰ *Ibidem*, p. 267.

²¹ MARTÍN, José. Verdad histórica y verdad hagiográfica en la *Vita Desiderii* de Sisebuto. **Habis**, Sevilha, n.29, p. 291–301, 1998.

²² VAN DAM, R. *Op. Cit.*, p.5.

²³ De acordo com a numeração proposta por Gregório haveria a narração de cento e dez relatos. Contudo, há somente cento e sete.

²⁴ Van Dam especula que o livro seja uma composição tardia em relação às outras hagiografias, visto que não define a nomenclatura confesores. VAN DAM, R. *Op. Cit.*, p.10 – 11.

²⁵ VAN DAM, R. *Op. Cit.*

²⁶ FOUCAULT, M. *Op. Cit.*

a instrução dos crentes e, durante todo o texto, repete que não poderia esconder dos fiéis as histórias as quais tem tido acesso²⁷.

Ele procura reforçar a veracidade de seus escritos de duas outras maneiras. Dos 110 relatos, em 46 ele utiliza fontes, tais como a opinião corrente – isto é, o saber da tradição oral²⁸ –, o testemunho de algumas pessoas²⁹ e outras hagiografias³⁰, e, em 10 relatos³¹, ele afirma ter presenciado os acontecimentos. Há ainda o uso da autoridade bíblica por meio de citações de alguns versículos³² como base de alguns comentários que ele faz para atribuir nexos lógicos entre os fatos narrados.

Outra estratégia é dar indicações de que o cumprimento de determinadas práticas promoveria a diferenciação dos cristãos católicos em relação a outros grupos, tais como arianos, hereges, rústicos e judeus. Um primeiro aspecto é observar as oposições cristão/rústico. Em todos os casos em que há o uso da palavra rústico³³, ela aparece ligada às idéias de punição. Um segundo traço é enfatizar que o desempenho de milagres é entendido como exclusivamente católico. As fronteiras religiosas parecem bastante rígidas com os godos arianos. Nos três episódios em que figuram, eles são humilhados diante da manifestação sobrenatural.

Uma terceira estratégia observada é promoção de identificação de sua audiência. Para que o texto fosse tomado como um padrão de conduta, era necessário que os fiéis se identificassem com aquelas questões. Em primeiro lugar, seus relatos são marcados pela variedade espacial. Num conjunto de 107 relatos, há menção em 100 deles, de modo explícito ou não³⁴, de uma localização espacial. De todos os casos em que há a repetição da localidade, Tours é o mais mencionado, figurando em 15 relatos³⁵. Logo, não há uma concentração territorial de milagres. Peter Brown explica que Gregório faz isso para dar a impressão de

²⁷ GC 21, 25, 57, 60, 74, 90, 110.

²⁸ GC 4, 12, 14, 17, 21, 26, 39, 31, 33, 51, 53, 55, 56, 58, 63, 64, 66, 68, 71, 76, 78, 96, 100, 108, 109.

²⁹ GC 1, 3, 5, 9, 10, 24, 29, 38, 44, 61, 77, 82, 84.

³⁰ GC 2, 6, 22, 25, 57, 70, 87, 93.

³¹ GC 6, 15, 20, 32, 39, 43, 45, 61, 65, 104.

³² GC 6, 8, 20, 22, 30, 33, 38, 39, 41, 52, 75, 77, 81, 108, 110.

³³ GC 2, 28, 29, 80.

³⁴ Embora em alguns relatos não seja explícita a localidade, pode-se deduzi-la como a mesma do relato anterior.

³⁵ GC 4, 6, 7, 8, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 25, 38.

passar todas as informações da Gália³⁶. Assim, todos os cristãos gauleses poderiam sentir-se incluídos.

Outra variedade é a de tipos sociais beneficiados pelos milagres. Em 66 casos, os beneficiados são pessoas comuns. Há, ainda, 14 casos com clérigos³⁷, 11 com nobres³⁸, 4 com homens pobres³⁹, 2 com mercadores⁴⁰ e 1 com um mendigo⁴¹. Ao escolher milagres ocorridos com pessoas de diversas categorias, Gregório aproxima-os numa mesma narrativa.

Considerações finais

Como tem sido mostrado até aqui, “o elemento persuasivo está colocado ao discurso como a pele ao corpo”⁴². O ato de elaboração dos argumentos está diretamente relacionado às condições sociais de produção. A hagiografia, um dos gêneros discursivos possíveis no século VI, apresentava-se como um texto neutro, para a edificação dos crentes. Contudo, era também um veículo de posições específicas. A compreensão da real intenção do bispo jamais poderá ser efetuada. Entretanto, especula-se, através de alguns vestígios no texto, que há mecanismos utilizados deliberadamente por Gregório para que o livro *De Gloria Confessorum* seja entendido como uma proposta de um modelo de comportamento para todos os crentes da Gália. A construção da verdade por meio de seu lugar de fala, o uso de fontes e o comentário com textos bíblicos; a disseminação da idéia de que os cristãos deveriam diferenciar-se e a promoção da identificação dos crentes, quando da variedade espacial de milagres e da variedade social dos beneficiados são algumas estratégias utilizadas pelo bispo.

³⁶ BROWN, Peter. *Op. Cit.*

³⁷ GC 6, 8, 9, 11, 18, 23, 44, 64, 90, 91.

³⁸ GC 1, 32, 34, 40, 62, 66, 67, 70, 81, 93.

³⁹ GC 17, 30, 65, 90.

⁴⁰ GC 109, 110.

⁴¹ GC 35.

⁴² CITELLI, Adilson. *Op. Cit.*, p. 6.

UM NO MEIO DE MUITOS, MAS UM ESPECIFICAMENTE: GALGANO DE GUIDOTTI DENTRE OUTROS VENERÁVEIS ITALIANOS DO SÉCULO XII

Marcelo Fernandes de Paula (PEM-UFRJ)

A crença nos santos¹

Desde a Antiguidade, a crença nos santos é um traço da religiosidade cristã. Eles seriam pessoas que, na busca de uma vida considerada santa, teriam uma fé e abnegação mais elevados que a maioria dos cristãos. Essa fé se concretizaria sobretudo em feitos sobrenaturais, que estes homens fariam na maior parte do tempo em favor de outros. Os exemplos mais recorrentes destes feitos seriam os milagres de cura e de multiplicação de alimentos.² Seriam pessoas mais próximas de Deus, qualificando-os como intercessores dos demais cristãos perante o céu. Essa crença ocupou um lugar de destaque na Idade Média.

Devemos atentar sobre as características desses homens e mulheres que foram considerados santos. Ainda que um dos pilares do cristianismo seja ter como exemplo a seguir as trajetórias de pessoas descritas na literatura bíblica, seria possível afirmar que ao longo de quase dois mil anos de história as pessoas veneradas tinham sempre as mesmas características? Todas interpretariam os “modelos” bíblicos da mesma forma? Tinham todos as mesmas atitudes, práticas religiosas, possuíam a mesma origem social? Não é difícil concluir que não. A santidade, como crença na intercessão de homens e mulheres excepcionais, pessoas consideradas dignas de veneração, também precisa ser historicizada.

A perspectiva de Andre Vauchez sobre “o santo”

Andre Vauchez, problematizando a questão da santidade como um fenômeno religioso no seio do cristianismo, construiu a idéia, seguida por muitos, de que podemos identificar modelos de santidade, que seriam predominantes em um dado tempo: o período

¹ Ressaltamos que nesse artigo optamos por utilizar os termos “santo” e “venerável” como sinônimos. Uma vez que nosso foco cronológico é o século XII, consideramos que esses termos podem ser utilizados dessa forma. A divisão tradicional entre os termos “santo”, “beato” e “venerável”, que refletem diferentes níveis de reconhecimento oficial por parte da Igreja, fica clara somente séculos depois. Mesmo os processos de canonização, instrumento com o qual a Cúria Romana reivindicava o direito de exclusividade de declarar alguém como santo, só são oficializados no século XIII, ainda que não fosse uma prática estranha no XII.

² Cf. GAJANO, Sofia. Santidade. *In*: LE GOFF, J. e SCHMITT, J. (Coord.). **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. Bauru: Edusc, 2006, v. 2. p. 452-453; VAUCHEZ, Andre. Milagre. *In*: LE GOFF, J. e SCHMITT, J. (Coord.). *Op. Cit.*, p.201-204; e LE GOFF, Jacques. **O maravilhoso e o cotidiano no Ocidente Medieval**. Lisboa: Edições 70, 1985. p.25.

dos mártires, o período dos bispos (de origem aristocrática), o dos praticantes de uma “vida apostólica”, etc. Tratando dos relatos hagiográficos, Vauchez destaca que:³

Partindo das narrações cujo objetivo preciso é eliminar as particularidades dos indivíduos e transformar sua vida em fragmentos da eternidade, é difícil imaginar o que pode ter sido a experiência concreta desses personagens, que se reduz, muitas vezes, a uma série de esteriótipos. A hagiografia e, depois, uma certa historiografia revelaram uma tendência a apresentar os santos não só como seres de exceção, mas também, e sobretudo, como figuras repetitivas, em cuja vida o único elemento susceptível de mudança era o quadro espaço-temporal em que se inseriam e mesmo esse esboçado em uma forma esquemática, como uma espécie de cenário adequado à valorização da perfeição do herói ou da heroína.⁴

Portanto, para Andre Vauchez, as hagiografias descrevem os veneráveis e suas trajetórias de maneira tão estereotipada que torna-se difícil relacionar a narrativa hagiográfica com a vivência histórica dos santos por ela descritos. Se tomarmos por base essas considerações sobre os documentos hagiográficos, a concepção de modelos de santidade proposta por Vauchez ganha plausibilidade.

Pensando mais especificamente na península itálica durante a Idade Média Central, Vauchez afirma que a partir do final do século XI o eremitismo torna-se a via adotada por muitos para uma prática de vida austera, ascética, visando a santificação. Brenda Bolton concorda com essa consideração.⁵ A vida comunitária dos mosteiros e o afastamento do ideal ascético mais rígido seria uma das consequências da institucionalização das ordens monásticas, motivo de críticas dos eremitas que defendiam a reclusão e o ascetismo rigoroso. É válido lembrar que, embora tanto Cluny no XI, quanto Cister no XII, terem empreendido reformas monásticas no sentido de um retorno a uma interpretação mais rígida da Regra de São Bento, promovendo assim uma vida mais austera para o monacato, ambas as instituições, com o passar do tempo, passaram a acumular bens, recebendo então críticas por isso. Nesse contexto, desenvolve-se uma forma híbrida de vida religiosa, o chamado semi-eremitismo. Nele, muitos monges se retiravam dos mosteiros, para locais

³ O termo “hagio” significa santo ou sagrado. Hagiografia é o termo utilizado para designar os documentos que tenham a santidade como temática principal, e os estudos relacionados aos documentos dessa natureza. São exemplos de documentos hagiográficos as vidas de santos, os processos de canonização, os martiriológicos, o santoral, os relatos de transladação de relíquias religiosas, entre outros. É possível que, ao fazer essas considerações, Vauchez estivesse se referindo apenas as vidas de santo. Como nesse texto ele não especifica claramente sua documentação, não podemos afirmar com certeza.

⁴ VAUCHEZ, Andre. O Santo. In: Le Goff (org.). **O Homem Medieval**. Lisboa: Presença, 1989. p.211-230.

⁵ *Idem*, p.218, e BOLTON, Brenda. **A Reforma na Idade Média**. Lisboa: Edições 70, 1983. p. 40-43.

próximos para praticar o eremitismo temporariamente sozinhos ou em pequenos grupos, retornando posteriormente à comunidade. Mesmo nesse período de afastamento, eles ficavam subordinados ao abade local. A Ordem dos Cartuxos surge nesse sentido, sendo um exemplo dessa tentativa de conciliar essas práticas.⁶

Pensando em um perfil de santidade, Vauchez destaca a figura do eremita:

...o santo (...) é alguém que se abstém de tudo aquilo que outros homens desfrutam, praticando a castidade e o ascetismo a um nível extremo e vivendo na penúria física e na renúncia. Assim, o arquétipo da santidade, a nível popular, continuará a ser o eremita, homem que vive na privação e na renúncia.⁷

Esse seria um esteriótipo válido para a península itálica do XII. Ou seja, nesse recorte, para Vauchez, o modelo de santo seria o eremita, repercutindo o contexto de críticas ao monacato do período. Acima dos Alpes e ao oeste (região das atuais Alemanha e França), “os modelos aristocratas conservavam ainda uma preponderância esmagadora”.⁸

A presença cisterciense no XII

É válido lembrarmos que o século XII foi, para alguns, o “século de Cister”. Propondo uma releitura mais rígida da Regra de São Bento, em busca de uma vida mais acética, os cistercienses, ordem fundada em 1098 por Roberto de Molesme, já possuíam 343 mosteiros em 1153, ano da morte de Bernardo de Claraval, um dos personagens mais influentes dessa centúria.⁹ Papas como Eugênio III (1145-1153) e Lúcio III (1181-1185) eram cistercienses. Desse modo, mesmo que este seja um período de críticas as ordens monásticas e de um maior número de eremitas se comparado aos séculos anteriores, Cister teve um crescimento expressivo.

Outra linha de estudos sobre santidade: o projeto coletivo Hagiografia e História: um estudo comparativo sobre a santidade

Em 2000, sob a coordenação da professora Dra. Andréia Frazão, do Programa de Estudos Medievais da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PEM-UFRJ), teve início o

⁶ VAUCHEZ, Andre. *Op. Cit.*; BOLTON, Brenda. *Op. Cit.*

⁷ VAUCHEZ, Andre. *Op. Cit.*, p.224.

⁸ *Ibidem*, p.220.

⁹ Números de todas as casas cistercienses na região da atual Europa. Não encontramos estatísticas sobre a presença cisterciense exclusivamente na península itálica nesse período. Cf. LAWRENCE, C. **El monacato medieval**. Madrid: Gredos, s/d., 1999. p.211-246. p. 222.

projeto coletivo *Hagiografia e História: um estudo comparativo sobre a santidade*.¹⁰ Ele tem por objetivo estudar homens e mulheres considerados dignos de veneração que viveram ou atuaram nas penínsulas ibérica e itálica, entre os séculos XI e XIII (período usualmente chamado de Idade Média Central), e os textos hagiográficos produzidos nesse mesmo recorte espaço-temporal. Contando com pesquisadores de diversos níveis (graduação, mestrado e doutorado), o projeto possui os seguintes eixos temáticos: o caráter didático e propagandístico das hagiografias; o culto aos santos, as hagiografias e as transformações operadas na Igreja de Roma; as hagiografias e as construções sociais de gênero; a produção das hagiografias e os centros de formação intelectual; o culto aos santos, as hagiografias, as práticas e as crenças da religiosidade face às oficiais; e o culto aos santos e a espiritualidade leiga.

Destacamos um pressuposto fundamental do referido projeto: privilegiando o estudo dos aspectos particulares, ele não adota a proposta teórico-metodológica de modelos de santidade. Deste modo, discorda da linha de pensamento de Andre Vauchez.

Além de realizar pesquisas nos eixos temáticos citados, o projeto tem como um de seus objetivos efetuar levantamentos de informações sobre pessoas que foram veneradas no recorte espaço-temporal do projeto, e de documentos hagiográficos produzidos nesse mesmo contexto. Esses levantamentos, que ainda estão em curso, resultaram na elaboração de quatro bancos de dados: um para veneráveis da península ibérica e um para hagiografias produzidas nessa mesma região, e um para veneráveis e outro para hagiografias no contexto da península itálica. O primeiro desses bancos de dados, que reúne informações sobre hagiografias produzidas na península ibérica entre os séculos XI e XIII, foi lançado recentemente, em novembro de 2009.¹¹

Outro banco de dados, que possui informações sobre os veneráveis da península itálica, está em processo de revisão e ainda não foi lançado. Entretanto, ele foi utilizado em nossa pesquisa, para problematizar o perfil de santo que Andre Vauchez propõe para a península itálica do século XII.

Veneráveis na península itálica do século XII

¹⁰ Projeto registrado junto ao SIGMA e ao CNPq.

¹¹ SILVA, Andréia Frazão (coord). **Hagiografia e História – Volume 1: Banco de Dados das hagiografias ibéricas (séculos XI ao XIII)**. Rio de Janeiro: PEM, 2009. *E-book* disponível gratuitamente em formato pdf em <<http://www.ifcs.ufrj.br/~frazao/hh1.pdf>>.

Para tentar elaborar um perfil dos homens e mulheres venerados na península itálica no século XII, fizemos um recorte no banco de dados do levantamento feito pelo projeto *Hagiografia e História: um estudo comparativo sobre a santidade*. Deste modo, apresentaremos a seguir os critérios para seleção dos veneráveis que trabalhamos em conjunto para esse artigo. Na sequência, tabulamos os dados de acordo com esse nosso recorte, afim de percebermos o perfil recorrente dos personagens venerados.

- Foram selecionados veneráveis que nasceram na península itálica, ou que tenham atuado nessa região (critério já utilizado no projeto coletivo para a seleção dos dados);
- Não fizemos qualquer diferenciação entre santos que possuem um reconhecimento oficial por parte da Igreja e veneráveis que não o tem. Como dissemos na introdução desse artigo, as diferenciações de reconhecimento ainda estavam em construção, e começam a consolidar-se somente no século XIII, com a iniciativa do papado. Até o XII, os santos poderiam ser aclamados popularmente, ter um reconhecimento (e incentivo de culto) por parte de bispados ou mosteiros locais, mas não existiam normas comuns para toda Cristandade;
- Selecionamos veneráveis que nasceram no século XI, mas que viveram ao menos um ano no século XII. Esse critério baseia-se na consideração de que, mesmo que um personagem tenha vivido pouco tempo no nosso recorte cronológico, sua vida provavelmente encerrou-se com uma atuação religiosa, e as pessoas que conviveram com o venerável estabeleceram um culto em sua honra nos anos seguintes, fazendo-o portanto venerado no século XII. Os casos limite que entraram em nossa tabulação, ao seguirmos esse critério, foram os de Bruno de Hartenfaust, abade de um mosteiro da ordem cartuxa que morreu em 1101 na região da Calábria, sul da península itálica, e de Gerland, bispo de Girgenti, na região da Sicília, também na península itálica, morto em 1104;
- Das pessoas que possivelmente nasceram no século XII e viveram a maior parte de suas vidas no XIII, selecionamos aqueles que temos conhecimento de que nasceram no máximo até a década de 1170. Não é um critério muito preciso, pois na maioria dos casos não temos como confirmar se o venerável teve uma vida religiosa ainda no século XII, de modo que ele passasse a ser cultuado já nesse período. Entretanto esse corte fez-se necessário face ao grande número de veneráveis que constam no banco de dados que morreram na segunda e terceira décadas do século XIII. Não

temos qualquer informação sobre o possível ano de nascimento de grande parte deles, sendo assim, esse critério nos permitiu excluir um grande número de veneráveis que muito provavelmente não atuaram no XII. Com esse critério, foram excluídos apenas três veneráveis que sabemos terem nascido ainda no XII: Francisco de Assis, nascido cerca de 1181-1182, mas que converteu-se já em idade adulta, tendo fundado a Ordem dos Frades Menores somente em 1209; Luquésio, franciscano nascido em 1181, que sabemos que se converteu somente na década de 1230; e Veridiana, nascida em 1181, franciscana que teria se convertido em 1211, após receber a vista do fundador da ordem. O caso limite de venerável incluído em nossa tabulação com esse critério foi Donato, que nasceu em 1179 e tornou-se monge benedito (provavelmente em 1194) em Rapallo, cidade próxima a Gênova, península itálica, que morreu em 1198.

Esses critérios nos legaram um universo de 59 veneráveis, número bem menor que os mais de 200 que constam no banco de dados (cuja maioria viveu no XIII). Tabulando os dados que são caros a Andre Vauchez, que são o sexo e o estado de vida religiosa dos veneráveis, chegamos aos seguintes números:¹²

- Dos 59 veneráveis, 57 são homens, e apenas 2 mulheres;
- Sobre o estado de vida religiosa dos veneráveis: 23 foram bispos, 21 abades ou priores,¹³ 9 monges, 7 eremitas, 6 sacerdotes,¹⁴ 4 leigos, 3 foram papas, 2 frades mendicantes, 1 cônego, e 1 religioso de uma ordem de cavalaria.

Ou seja, a maioria são homens, ligados à Igreja, sejam regulares ou clérigos.

Ressaltamos que a discrepância entre o número de veneráveis (59) e o total de estados de vida religiosa listados (77) resulta do fato de que 17 dos veneráveis tiveram dupla inserção eclesiástica, tendo por exemplo ingressado em uma ordem monástica, mas também sendo ordenados sacerdotes. Além disso, houve um caso que consideramos um triplo estado de vida: João Sordi, que foi primeiramente monge, posteriormente bispo e terminou a vida como eremita, após ser expulso de sua diocese pelo imperador Frederico Barba-Ruiva.

¹² Todos eles absolutos, ou seja, não percentuais.

¹³ Algumas ordens, como a cartuxa, não utilizam o termo abade para o monge que possui maior autoridade em uma dada comunidade de religiosos, mas prior.

¹⁴ Receberam ordens sacerdotais, mas menores que a de um bispo.

Com esses dados, observamos que no século XII existe uma proeminência masculina na obtenção do *status* de santo. Isso corrobora com a afirmação de Andre Vauchez, de que as mulheres ganham maior notoriedade nesse campo somente a partir do XIII.

Entretanto, no tocante ao estado de vida religiosa, notamos uma diferença da afirmação de Vauchez acerca do eremita como um esteriótipo do santo. A despeito de ser este um momento de crítica ao monacato e crescimento do eremitismo, existiram mais monges considerados dignos de veneração que eremitas. Quanto aos abades, que são os monges que ocupam o topo da hierarquia monástica, fica evidente uma desproporção: três abades para cada eremita. E essa diferença é ainda maior quando comparamos o esteriótipo de Vauchez com os bispos.

Deste modo, ainda que Vauchez afirme que o santo de modelo aristocrático (bispos e abades, que eram na maioria membros da nobreza) tenha prevalecido nesse período apenas acima dos Alpes, nossa tabulação aponta para uma preponderância destes mesmo perfil em solo italiano. Ou seja, mesmo que na península itálica o eremitismo tenha ganho grande vulto no século XII, conquistando assim uma admiração como uma prática de santidade, os fiéis da península itálica ainda buscavam principalmente bispos e abades como intercessores, pedindo a eles o auxílio divino. Mesmo concordando que o empenho pessoal tenha ganho espaço na busca pela santidade, como considera Vauchez, nossos dados nos levam a discordar dele quanto ao local social o qual se encontravam a maioria dos homens considerados santos: as instituições eclesiásticas ainda conferiam ao religioso maior possibilidade de ascensão aos altares.¹⁵

É importante ressaltar, ainda, que dos 59 veneráveis, em 18 casos, portanto, quase um terço deles, os santos tiveram mais de um estado de vida religiosa. Esse é um dinamismo que não é contemplado quando é empregado o conceito de modelo, que pressupõe generalizações.

Galgano de Guidotti, apenas mais um santo italiano do século XII

Galgano de Guidotti, personagem com o qual trabalhamos em nossa pesquisa durante a graduação, foi um nobre que nasceu cerca de 1148, em Chiusdino, cidade a 100 quilômetros de Siena, na região italiana da Toscana. Sendo cavaleiro, em 1180 teve um

¹⁵ Ser “elevado à glória dos altares” significa ser venerado como um santo. Sobre as afirmações de Vauchez, cf. VAUCHEZ, Andre. *Op. Cit.*, p.217-218.

sonho com o arcanjo Miguel, o que o levou a converter-se e abraçar a vida religiosa pela via eremítica. Viveu recluso em Montesiepi, alimentando-se de ervas cruas e água, e praticando jejum regularmente. Morreu com um ano de vida religiosa. Mais um eremita dentre outros tantos na península itálica do XII. Mais um santo dentre tantos veneráveis que constam no levantamento do banco de dados do projeto *Hagiografia e História: um estudo comparativo sobre a santidade*.

Seria então Galgano um exemplo do modelo de santo eremita, proposto por Andre Vauchez? Não exatamente. Ainda que a reclusão e os hábitos alimentares sigam o modelo, Vauchez destaca também nos seguidores do ideal de pobreza a pregação itinerante. No processo de canonização de Galgano, documento redigido em 1185, não encontramos qualquer indício de que Galgano tenha se dedicado à pregação.¹⁶ Tampouco se encaixa em um modelo que possa ser criado a partir da tabulação que fizemos nesse trabalho, uma vez que Galgano não teria tido sua prática religiosa pelas vias institucionais, ao contrário da maioria dos veneráveis que viveram no século XII que constam em nosso levantamento.

O processo de canonização de Galgano nos permite ainda questionar o pressuposto de Vauchez, de que as hagiografias eliminam particularidades de indivíduos, reduzindo-os a esteriótipos, dificultando uma análise da sociedade que produziu aquele documento. Ainda que fosse comum os relatos de milagres de cura, nessa hagiografia sobre o eremita toscano encontramos, por exemplo, cinco relatos que falam da libertação de cativos, feitos miraculosos atribuídos à Galgano.¹⁷ Em dois deles os opressores são descritos como “teutônicos”. É possível que sejam referências a incursões militares que foram feitas naquele período por tropas do imperador em solo italiano.¹⁸ Destacamos ainda que, dos vinte milagres descritos pelas testemunhas, apenas um referia-se à multiplicação de alimentos. Deste modo, comparando este caso da privação de alimentos com os milagres de libertação, que estão em maior quantidade, os últimos ganham ainda mais destaque. Com

¹⁶ Ainda que oficializados no direito canônico somente no século XIII, em fins do XII já foram redigidos processos de canonização. O de Galgano seria, segundo Vauchez, o mais antigo que se tem conhecimento. Cf. VAUCHEZ, Andre. **La santità nel Medioevo**. Bologna: Mulino, 1989. p. 41. Esse documento, o qual utilizamos em nossa pesquisa na graduação e em nossa monografia no curso de História da UFRJ, pode ser encontrada em versão bilingue latim/italiano em MOIRAGHI, Mario. **L'enigma di San Galgano: la spada nella roccia tra storia e mito**. Milano: Ancora, 2005. p. 203-218.

¹⁷ Número expressivo, já que nesse documento são relatados vinte milagres. As libertações, portanto, correspondem a 20% do total de milagres atribuídos a Galgano no processo de canonização.

¹⁸ O próprio Alessandro III, papa durante o período em que Galgano teve sua vida religiosa (1181), teve que fugir de Roma, sitiada pelo imperador do Sacro Império, Frederico Barbarossa. Cf. BARRIO, M. et al. Alejandro III. In: _____. **Diccionario de los papas y concilios**. Barcelona: Ariel, 2005. p.192-196.

isso, percebemos questões específicas da sociedade que compõem essa narrativa, ganhando proeminência face a um “modelo” de milagre, inspirado na literatura bíblica.

Conclusão

Uma visão panorâmica de um dado período histórico, como um século, guia o nosso olhar ao que é comum, recorrente. É nessa linha de pensamento que podem ser elaborados modelos e tipologias, por exemplo. Tais concepções enriquecem os estudos, e apresentam-se como um recurso didático que facilita uma primeira abordagem do pesquisador a uma dada sociedade.

Entretanto, é preciso ter sempre em mente que modelos e estereótipos, como as concepções acerca da santidade na veneração de pessoas, conforme considerações apresentadas por Andre Vauchez, não são um retrato fiel de uma dada sociedade. São um primeiro passo, mas é necessário que em seguida o pesquisador procure problematizar esses modelos, matizando estereótipos. Ou seja, após concluir uma primeira aproximação com o tema de estudo, consideramos que os modelos devem ser desconstruídos. Destacando aspectos comuns, uniformizando grupos, os modelos nos fazem generalizar e perder de vista as especificidades de cada caso.¹⁹ Como vimos, Vauchez destaca o modelo do eremita no quadro dos veneráveis na península itálica. Brenda Bolton também ressalta um crescimento do número de pessoas que abraçaram o eremitismo nesse recorte espaço-temporal. Isso pode estar presente em ideais percebidos na documentação que eles tenham privilegiado, mas nosso levantamento de pessoas que foram veneradas na península itálica no século XII indica que bispos e abades ainda se constituíam nas figuras que eram elevados à glória dos altares com maior frequência. Portanto, ainda que os eremitas tenham ganho destaque na religiosidade do período, nossos dados apontam que eles ainda não eram os principais intercessores aos quais os fiéis pediam auxílio. Além disso, o próprio modelo de eremita precisa ser considerado com cuidado. Galgano de Guidotti, personagem que pesquisamos na graduação e destacamos dentre os veneráveis italianos do século XII

¹⁹ Outro exemplo de generalização feita por Vauchez, que pode ser contestada: ele afirma que a partir do século XII a população buscava intercessão sobretudo de santos contemporâneos, preterindo veneráveis de séculos passados e/ou regiões distantes, fossem eles ilustres ou não. Cf. VAUCHEZ, André. *O Santo*, *Op. Cit.*, p.225. Se observarmos por exemplo os números levantados pela tabulação do banco de dados de hagiografias ibéricas do projeto *Hagiografia e História: um estudo comparativo sobre a santidade*, percebemos que dos venerados apresentados nas hagiografias redigidas na península ibérica entre os séculos XI e XIII, apenas 28 são contemporâneos, ou seja, viveram na Idade Média Central. A maioria, 44, viveram em períodos anteriores. Cf. SILVA, Andréia Frazão. *Op. Cit.*, p.151-152. Deste modo, percebemos que essa afirmação de Vauchez acerca da Cristandade pode ser questionada quando nos focamos em solo ibérico.

nesse artigo, foi um eremita. Entretanto, como vimos, não se encaixa perfeitamente no modelo de eremita proposto por Vauchez. Pensemos no caso de João Sordi, que citamos anteriormente: primeiro monge, depois bispo, e por fim eremita. Que modelo poderia dar conta de um caso como esse, considerando a complexa trajetória desse personagem? São as especificidades, não contempladas nos modelos, que servem de alerta para indicar a necessidade de atentarmos aos casos particulares, evitando as generalizações.

GÊNERO E *PERSONA* JURÍDICA: O CASO DO ADULTÉRIO NAS *SIETE PARTIDAS* DE AFONSO X (1252-1284)

Marcelo Pereira Lima (PPGH-UFF/PEM-UFRJ)

Quem se interessa pelas temáticas relacionadas ao pecado e ao delito na Idade Média se depara necessariamente com a problemática da pertinência do uso da categoria “*persona*” humana. A historiografia debateu intensamente o assunto. Com perspectivas muito diversas e até contraditórias, essa questão mobilizou numerosos autores(as) tais como Walter Ullmann, Aaron Gurevich, Jean-Claude Schmitt, Colin Morris, John Benton, Caroline Walker Bynum, Jérôme Baschet, Leidulf Melve, entre outros(as).¹ Os debates giraram em torno de diversas temáticas, porém determinados assuntos são recorrentes, sobretudo no que tange às controvérsias cronológicas dos (re)nascimentos do “indivíduo” no medievo, às relações entre “indivíduo” e “sociedade” ou entre “indivíduo” e organizações políticas, às dificuldades de se aplicar termos extemporâneos para o período medieval, em especial diante de uma antropologia medieval que tornava complexa as concepções de pessoa humana dotada de alma-corpo, alma-carne, alma-corpo-espírito etc. No entanto, apesar das inovações historiográficas, e com exceção de poucos(as) autores(as), há ainda pouco interesse em articular efetivamente a problemática do pecado-delito às perspectivas elaboradas pelos Estudos de Gênero.² Nesta comunicação, gostaríamos de discutir como

¹ Cf. GUREVICH, Aaron. **The Origins of European Individualism**. Oxford: Blackwell, 1995; GUREVICH, Aaron. **Historical Anthropology of the Middle Ages**. Chicago: University of Chicago Press, 1992; BASCHET, Jérôme. Âme et corps dans l'Occident medieval. **Archives de sciences sociales des religions**, n. 112, 2000. Disponível em: < <http://assr.revues.org/index20243.html>>. Acesso em 10 de dezembro de 2009; BASCHET, Jérôme. Corpos e almas: pessoa humana e sociedade cristã. In: _____. **A civilização feudal: do ano mil à colonização da América**. São Paulo: Globo, 2006; SCHMITT, Jean-Claude. La “découverte de l'individu”: une fiction historiographique? In: MENGAL, Paul. Y PAROT, Françoise. **La fabrique, la figure et la feinte. Fictions et statut des fictions en psychologie**, Paris: Vrin, 1989, p. 213-236; SCHMITT, Jean-Claude. Corpo e alma. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. **Dicionário temático do ocidente medieval**. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2002, v.1; BYNUM, Caroline Walker. Did the twelfth century discover the individual? In: _____. **Jesus as Mother: studies in the spirituality of the High Middle Ages**. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1982; MORRIS, Colin. **The Discovery of the Individual (1050-1200)**. Toronto: University of Toronto Press, 1995; _____. Individualism in twelfth-century religion. Some further reflections. **Journal of Ecclesiastical History**, v.31, n.2, 1980; BENTON, John F. Consciousness of Self and Perceptions of Individuality. In: BENSON, R. e CONSTABLE, G. **Renaissance and Renewal in the Twelfth Century**. Toronto: University Toronto Press, 1999; ULLMANN, Walter. **The Individual and Society in the Middle Ages**. Baltimore, Maryland: The Johns Hopkins Press, 1966; MELVE, Leidulf. The revolt of the medievalists?. Directions in recent research on the twelfth-century renaissance. **Journal of Medieval History**, n. 32, p. 231-252, 2006.

² Seguimos basicamente aqui a definição de Joan W. Scott sobre o gênero com categoria de análise histórica. Para essa autora, “gender is a constitutive element of social relationship based on perceived differences between the sexes, and is a primary way of signifying relationships of power”. Cf. SCOTT, Joan W. Gender: a useful category of historical analysis. In: **Gender and the politics of History**. New York: Columbia University Press, 1999. p. 42.

foram (des)construídos os significados relativos aos sujeitos jurídicos do adultério presentes nos discursos legislativos produzidos durante o governo de Afonso X a partir de uma História Institucional de Gênero. Ou melhor, de uma maneira mais preliminar, temos em mente dois objetivos específicos: a) identificar alguns agentes jurídicos do adultério, concentrando nossa visão sobre a sexualidade de leigos(as); b) analisar as relações entre gênero e os processos históricos de significação em torno desse pecado-delito em alguns trechos das *Siete Partidas*.³

No que tange a questão do adultério, é preciso não esquecer que ele fez parte de um processo variável de nomeação, classificação e criminalização de um gama de atitudes e condutas pessoais e sociais. No afã de nomear as transgressões sociais, os legisladores afonsinos procuraram classificar os tipos de pecados-delitos associados a diversos grupos sociais, arrumando-os em determinados esquemas específicos.⁴ Havia diversos critérios de nomeação das violações. É claro que esse empreendimento afonsino não era algo totalmente original, uma vez que as exigências para enumerar as modalidades de pecados-delitos, agrupando-os conforme sua gravidade, características e relações recíprocas, já estavam bem antes a serviço do (re)conhecimento das faltas no cotidiano da experiência pessoal, da prática pastoral e da busca pela institucionalização da confissão religiosa.⁵ Da mesma forma, já havia igualmente discussões divergentes sobre o que era culpa, vício, pecado, crime e delito, especialmente no contexto do emergente direito romano-canônico desde os séculos XI e XII.⁶ Mas se se tratava de um (re)conhecimento, isto é, um exame identificatório do que supostamente pré-existia, o processo de classificação das transgressões como pecados-delitos cometidos pelos fiéis era igualmente um *constructio* capaz de servir oficialmente à determinadas autoridades eclesiástico-monárquicas na elaboração de códigos jurídicos

³ Antes de qualquer coisa, se admitirmos que esse *corpus* documental foi o resultado de práticas discursivas didático-propagandísticas, escritas no período afonsino, entre 1256-1265, em castelhano medieval, não perderemos de vista que as leis nele apresentadas possuía graus de comprometimento variáveis com diversas instâncias de poder eclesiástico e ou monárquico. Mesmo assim, em última instância, tal *corpus* era parte da busca em prol da unificação jurídica e renovação do direito sob o controle da monarquia. Cf.: ARCILLA BERNAL, J-S. La obra legislativa de Alfonso X el Sabio. História de uma polémica. In: MONTOYA MARTÍNEZ, J. DOMÍNGUEZ RODRÍGUEZ, A. **El scriptorium alfonsí: de los Libros de Astrología a las “Cantigas de Santa María”**. Madrid: Complutense, 1999. p. 22-23.

⁴ As tradições discursivas afonsinas geralmente classificavam os pecados-delitos de diversas formas, seguindo e até ultrapassando o esquema do decálogo e dos sete pecados capitais. Nas Partidas, as transgressões eram classificadas como pecados veniais, criminais e mortais. Havia outras formas de nomeação desses pecados-delitos, que eram enquadrados em vários graus de gravidade, tais como os pecados menores, medianos e grandes.

⁵ Cf. CASAGRANDE, Carla; VECCHIO, Silvana. Pecado. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. *Op. Cit.*, p. 344.

⁶ Cf. *Ibidem*, p. 342.

baseados numa ética da culpa, uma cultura da responsabilidade pelas faltas realizadas, que deveriam ser assumidas e punidas.⁷

Obviamente, tudo isso gerou um processo de personalização universalizante dos pecados-delitos que recaíram também sobre as relações conjugais. Neste caso, estar “casado o por casar” era uma maneira mais ou menos convencional de avaliar as pessoas diante das transgressões sexuais.⁸ Tratava-se de um conjunto de expectativas comportamentais regulado segundo referências jurídico-morais, teológico-religiosas e “genderizadas” mais bem definidas. É neste ponto que podemos discutir sobre os pecados-delitos cometidos fora do casamento e correlacioná-los com a questão do adultério.

As visões teológico-religiosas, médicas e jurídicas medievais procuraram criar uma multiplicidade dinâmica de justificativas para permitir e, ao mesmo tempo, controlar determinados comportamentos sexuais dentro, depois e fora do casamento. Em parte, a criminalização de determinadas atividades sexuais foi feita a partir de paradigmas culturais que viam o sexo e a sexualidade como destino a ser cumprido segundo a natureza. Segundo Joan Cadden, os(as) autores(as) medievais dos discursos médicos e da filosofia naturalista, ambas influenciadas pelas obras de Aristóteles, Galeno e seus seguidores árabes, subscreveram a noção de “natureza” como tudo aquilo que possuía um propósito e não existia em vão.⁹ Essa visão teleológica da sexualidade, que via frequentemente um propósito e uma direção para a sexualidade, estava voltada especialmente para a reprodução e para exercício do sexo legítimo. Essa perspectiva também estava presente nos textos jurídicos afonsinos e foi um critério fundamental no processo de criminalização de determinadas práticas extramatrimoniais.¹⁰

A Lei LXIV (MS. HC 397/373) alcançou explicitamente a normatização das relações extraconjugais, mas o fez opondo-as à expectativa do cumprimento do débito conjugal. Para

⁷ *Ibidem*, p. 346-347.

⁸ Cf. BOSSINI, Francisco R. **Primeira Partida (MS.HC.397/573)**. **Hispanic Society of América**. Granada: Caja General de Ahorros y Monte de Piedad de Granada, 1984. p. 80-81. Cf. também a nota “r” da versão da Gregório Lopes. ALFONSO X. **Las Siete Partidas**. Barcelona: Imprenta de Antonio Bergnes, 1883, Tomo 1. p. 194. Disponível em: <<http://fama2.us.es/fde//ocr/2006/sietePartidasT1.pdf>>. Acesso em 10 de dez. de 2009.

⁹ Cf. CADDEN, Joan. Western medicine and natural philosophy. In: BULLOUGH, Vern L.; BRUNDAGE, James. *Handbook of medieval sexuality*. New York, London: Garland Publishing, Inc., 1996. p. 54-61.

¹⁰ Essa visão teleológica fica clara na Lei LXI, da Primeira Partida (MS.HC 397/573): “Ueniales peccados sson (...) uenir tarde a la iglesia a oyr la honras por ssabor de dormir o por outro **uicio de la carne** non auiendo otro embargo ninguno por que lo deuisse dexar o yacer con ssu muger **ssi non con entención de ffacer ffijos o por cumplir el debdo** que an entre ssi **naturalmente cobdiciandolo**”. A lei ainda acrescenta: “Essta messma raçon sseria **ssi ella lo demandasse et ge lo pudiesse dar et non ge lo diesse**”. (Grifos nossos). Cf. BOSSINI, Francisco R. *Op. Cit.*, p. 69-70.

essa lei, o pecado venial poderia ser comutado em mortal se um determinado homem transformasse o desejo sexual de dormir com outra mulher diferente de sua esposa em ato realizado: “Otrossi sseria daquel que **ouiesse uoluntad de auer algun guisado con ssu muger e la non quissiesse en manera que él ouiesse a yr a otra** quando en essquinamiento sseria peccado uenial; mas luego que él errase con otra, sseria peccado mortal. **Esso mesmo deximos ssi ella lo demandasse et él non quissiesse pudiendo ffaçer.**”¹¹ (Grifos nossos) Embora a relação extraconjugal do homem não tenha sido designada com o termo “adulterio”, ela pode ser considerada aqui como uma transgressão a ordem matrimonial. Diferente da lei anterior,¹² que caracterizava como pecado venial a atividade sexual injustificada e o descumprimento do débito conjugal exigido pela esposa ao marido, a lei LXIV transforma-o em pecado mortal. Neste caso, o adultério é caracterizado não somente no nível dos desejos/vontades como também nas ações efetivas, variando tão somente em gravidade conforme sua (ir)realização. Portanto, o adultério existiria não somente no ato transgressivo propriamente dito, uma vez realizado, como também nos impulsos antecipados ao ato e ou desejos unilaterais que poderiam levar a sua efetividade. Semelhante às restrições feitas sobre o voluntarismo dos desejos pessoais na Lei LXI,¹³ na lei LXIV as figuras femininas são ativas na demanda pela atividade sexual do marido (tal como se esperava também do esposo), mas, curiosamente, a lei não estabelece nenhum condicionante para a recusa feminina em cumprir o débito. Os legisladores perceberam que isso poderia levar o casamento às atividades extraconjugais, porém só se criminalizou como pecado os desejos (atos de vontade) e as ações “adulterinas” do marido. Por que isso ocorre? Como podemos interpretar essa aparente contradição?

A resposta não é simples. Aparentemente, essas duas leis afonsinas seguiam parte da tradição romano-canônica relativizando os parâmetros hierarquizáveis e assimétricos quanto ao gênero na questão estritamente ligada ao débito conjugal. Nas leis castelhano-leonesas analisadas, as mulheres eram representadas como pessoas capazes de demandarem pelo sexo ante seu marido com relativa legitimidade. E isso ocorria porque a prática sexual foi vista também como parte da “natureza”, em última instância criada por Deus, podendo ser exigido por ambas as partes. O direito romano-canônico já havia discutido os papéis quase inseparáveis da procriação e do débito conjugal no processo de valorização e institucionalização do casamento nos moldes eclesiásticos. Para além das posturas extremas

¹¹ Cf, BOSSINI, Francisco R. *Op. Cit.*, p. 72-73.

¹² Conferir a nota 10 sobre a lei LXI da Primeira Partida (MS.HC 397/573).

¹³ Conferir novamente a nota 10.

e mais ascéticas, ou das mais laxistas, isso implicou em permitir a relação sexual para dentro e depois do casamento, mas também significou instaurar um antagonismo no interior da vida conjugal contra as práticas sexuais consideradas ilícitas e ou anti-naturais (adulterio, fornicação, concupiscência da carne, uso de afrodisíacos etc.). As tradições romano-canônicas tinham reservado às mulheres um dos poucos espaços jurídicos semelhantes aos dos homens na relação sexual, uma vez que algumas doutrinas previam, ao menos em parte, a possibilidade das figuras femininas e masculinas exigirem mutua ou, até certo ponto, unilateralmente as obrigações sexuais à outra parte.

Mas será que essa simetria e neutralização hierárquica eram absolutas? É óbvio que o gênero atuava nas leis afonsinas no sentido de focar as normas nas figuras masculinas, isto é, como sujeito-objeto das normas, e só secundariamente normatizavam sobre as femininas. Neste caso, as assimetrias e estratificações de gênero eram mais sutis. Segundo Pierre A. Payer e Joyce E. Salisbury as doutrinas teológico-filosóficas e os discursos médicos medievais produziram visões “genderizadas” sobre a questão do débito conjugal, relativizando a perspectiva de que “the conjugal debt seemed to weigh equally upon men and women”.¹⁴ Como notou Payer, a “condition is usually worded in an androcentric manner envisaging danger to the husband’ health should he pay the debt”.¹⁵ Segundo Salisbury, essa perspectiva era consistente com a visão “genderizada” da sexualidade que acreditava que o sêmen masculino era valioso e não poderia ser desperdiçado.¹⁶ Nesse sentido, vistas como figuras com sexualidade insaciável, as mulheres não poderiam sempre exigir o débito marital, já que elas e seus órgãos sexuais eram vistos como perigosos e poluidores do homem. Muitas autoridades médicas acreditavam que a compleição supostamente “fria” e “úmida” da mulher poderia gerar doenças nos homens muito mais facilmente do que o inverso. Joyce de Salisbury tem demonstrado ainda que havia uma aplicação diferenciada do débito conjugal quando se levava em consideração a lógica supostamente ativa/passiva de homens e mulheres na atividade sexual.¹⁷ Para essa autora, os papéis de gênero ficavam evidentes nas formas de expressar a demanda pelo débito. Neste caso, em alguns discursos

¹⁴ Cf. SALISBURY, Joyce E. Gendered sexuality. In: BULLOUGH, Vern L.; BRUNDAGE, James. **Handbook of medieval sexuality**. New York, London: Garland, 1996. p. 94.

¹⁵ Cf. PAYER, Pierre J. **The Bridling of Desire: Views of Sex in the Later Middle Ages**. Toronto: University Toronto Press, 1993. p. 93; Cf.: BRUNDAGE, James. **Law, sex, and Christian Society**. Chicago, London: University of Chicago Press, 1987. p. 225.

¹⁶ Cf. SALISBURY, Joyce E. Gendered sexuality. *Op. Cit.*

¹⁷ Cf. *Idem.*; KARRAS, R M. Sex and the middle ages. In: _____. **Sexuality in medieval Europe. Doing unto others**. New York and London: Routledge, 2005. p. 1-27.

medievais, os homens deveriam “pedir, perguntar ou demandar”, num papel ativo, e as mulheres deveriam dar simples sinais de concordância, passivamente.¹⁸

É claro que nem todos esses parâmetros estavam presentes na legislação afonsina, já que, diferentemente das tradições discursivas médico-filosóficas contemporâneas, as normas jurídicas enfatizavam de forma mais sintética e lacônica o papel feminino como co-protagonista na demanda pelo sexo lícito. No entanto, como demonstra as duas leis (LXI e LXIV), é curiosa a preocupação dos juristas com a recusa da demanda do marido pelo sexo. Neste caso, não sabemos se tratava de uma visão dicotômica em que as mulheres seriam mais dadas a luxúria do que os homens. O contrário também não seria uma conjectura muito convincente. A questão também não parece somente girar em torno da oposição dos juristas às visões de que a obrigação do débito conjugal não poderia sempre ser cumprida em virtude do temor masculino frente ao desperdício da virilidade representada pela perda de sêmen e dos aspectos prejudiciais da compleição feminina. Não há informações relevantes nas documentações que corroborem com essas asserções.

Então, como entender melhor as prescrições das leis LXI e LXIV, da Primeira Partida (MS.HC 397/573), quando, mesmo admitindo o relativo protagonismo feminino na demanda pelo débito conjugal, os homens se recusavam a cumpri-lo, mesmo não tendo nenhum impedimento físico para fazê-lo? Por que somente as recusas masculinas de cumprir o débito foram criminalizadas apesar de uma das leis preverem o descumprimento das obrigações sexuais pelas mulheres dentro do casamento? A resposta parece estar ligada à esfera da sexualidade “genderizada”. A lógica ativo/passivo respectivamente associada ao masculino/feminino fundamentava a maneira como se entendia o senso de responsabilidade das “personas” no interior das práticas sexuais. Ao que tudo indica, caberia aos maridos cumprirem com as demandas sexuais de suas esposas com a finalidade teleológica de zelar pela manutenção da procriação e do débito conjugal. As mulheres eram tão ativas quanto os homens como demandantes mútuas ou, até certa medida, unilaterais das atividades sexuais (aqui se segue mais as tradições romano-canônicas do que algumas orientações teológico-médicas). Entretanto, como cumpridor ativo das atividades sexuais, as figuras masculinas teriam um protagonismo a desempenhar, visto que, aos olhos dos juristas afonsinos, eles tinham a obrigação irrecusável de responder pelas próprias ações. Não é casual que as recusas infundadas dos maridos foram consideradas como pecados veniais e mortais conforme a gravidade, não tendo paralelo quando consideramos as esposas. Menos casual

¹⁸ Cf. SALISBURY, Joyce E. *Gendered sexuality. Op. Cit.*

ainda foi a menção à criminalização das atividades extraconjugais masculinas e o silêncio da lei diante da recusa feminina para cumprir suas obrigações conjugais.

A caracterização do adultério como pecado mortal e sob a ótica masculina foi reforçada na Lei LXIII (MS. HC 397/573) num rol de pecados sexuais mais amplos e paralelos tais como o incesto e a fornicação. Segundo a lei, são pecados mortais: “**Adulterio de hombre cassado con muger soltera** et corumpimiento de la uirgen con quien non ssea desspossado o yacer hombre con ssu parienta o con ssu cunada o con muger de orden. Et toda otra manera de fornicio que hombre ffaga con outra muger que ssea ssoltera et el esso messmo que sse entiene por los que non sson desspossados nin cassados”.(Grifo nosso)¹⁹

Como é possível depreender dessa passagem, o adultério foi qualificado explicitamente como um tipo particular de fornicação. Enquanto a “fornicio” referia-se a quaisquer práticas sexuais com virgens não desposadas, monjas, mulheres solteiras, parentes consangüíneos ou afins, etc., o adultério existiria se e quando um “homem casado” fizesse sexo com “mulher solteira”. Na Lei LXII, a concepção de adultério deixava de compor a rede de pecados veniais e mortais, e passava a ser situada na lista dos “peccados criminales”, porém ainda sustentava uma certa masculinização da transgressão. Juntamente com outras praticas sexuais consideradas ilícitas (violação, sodomia e outros tipos de sexo contra-natura), o adultério foi visto como um delito “que face el hombre cassado con la muger que a ssu marido o el ssoltero con cassada”.²⁰

Na Sétima Partida, lemos uma das poucas referências à definição explícita de adultério. Seguindo a inclinação recorrente de definir os delitos sobre os quais se queria legislar, procurou-se mostrar “que cosa es adulterio” e “donde tomo este nombre”.²¹ Ora, essa preocupação semântica marcou uma alteração no tratamento fluído e móvel do adultério presente em outras versões e seções das Partidas. Apesar das variações continuarem existindo neste *corpus*, a Partida VII tentou institucionalizar os sentidos primários do adultério para servir ao processo de sua criminalização. Vejamos o único exemplo de enunciação desse conceito: “Vno de los mayores errores que los omes pueden fazer, es adulterio, de que non se les leuanta tan solamente daño, mas aun desonrra”.²² Para a documentação, o “**Adulterio es yerro que ome faze a sabiendas, yaziendo con muger**

¹⁹ Cf. BOSSINI, Francisco R. *Op. Cit.*, p. 71-72.

²⁰ *Ibidem*, p. 70-71.

²¹ Sétima Partida, Título XVII, Lei I, p. 296. Cf. ALFONSO X. Las Siete Partidas. **Op. cit.**

²² *Idem*.

casada, o desposada con otro. E tomo este nombre de dos palabras de latin, alterus et thorus, **que quieren tanto dezir, como ome que va, o fue al lecho de otro; por quanto la muger es contada por lecho del marido con quienes ayuntada, e non el della**”.²³

Diferente das conotações mais religioso-teológicas, presentes especialmente nas Partidas I e IV, a Partida VII associou genericamente o adultério a um dos maiores “erros” dos “omes”. Aqui não se trata de um termo universalista para designar somente a humanidade em geral. Trata-se de um indício discursivo, cuja finalidade era apontar o sujeito central e transmissor do “dano” e “desonra”. A fluidez e mobilidade do termo foi silenciada para dar lugar a algo que vai além do discurso sobre o pecado contra a ordem divina. Em princípio, confirmando leis precedentes, o adultério constituiu um delito associado às figuras masculinas com mulheres casadas ou prometidas em noivado. Como aponta a documentação, trata-se de um “yerro” cometido “a sabiendas”, ou seja, feito consciente/voluntário por homens e concedidas pelas mulheres. Fica evidente o protagonismo masculino e a suposta passividade concessiva feminina na caracterização da falta conjugal. Para caracterizar a transgressão e precisar seus contornos semânticos, os juristas afonsinos apelaram para a etimologia do termo sem maiores explicações, tomando-o como uma evidência. É provável que os juristas afonsinos tivessem em mente o amplo étimo da palavra ao desmembrá-la em “alterus” e “thorus” a partir da tradição romana clássica.

Segundo Ester Kosovski, seguindo uma perspectiva bem abstrata, *adulterare* era um verbo que significava genericamente a ação do adultério e somente secundariamente figurava algo em torno de alterar, falsificar, estragar e corromper.²⁴ O substantivo *adulterium*, *ii* designaria a corrupção dos laços matrimoniais. Já o termo *adulter*, *eri* referia-se o sujeito que violava a fidelidade conjugal com relações extramatrimoniais. Segundo essa autora, ambas os termos proviriam do latim *ad + alter* ou *alterius*, trocando o *a* pelo *u*, e significando não somente “o ato físico de entregar-se a outrem” ou “ir para a cama com outrem”, com alguém diferente de seu consorte.²⁵ Para além dessa aparente neutralidade de gênero e focando a perspectiva nas figuras femininas, Esperanza Osaba García notou que o conceito de adultério no mundo clássico poderia significar tanto a “relación que un hombre mantiene con la esposa de outro hombre”, como também poderia designar “la relación sexual de una mujer casada libre de condición honorable (una *matrona*) con un hombre,

²³ *Ibidem*, p. 296-297.

²⁴ Cf. KOSOVSKI, Ester. Adulterar, falsificar, corromper. In: _____. **O “crime” de adultério**. Rio de Janeiro: Mauad, 1997. p. 17.

²⁵ Cf. KOSOVSKI, Ester. *Op. Cit.*

tanto livre como escravo, distinto de su marido”(Grifo da autora).²⁶ Dessa forma, tanto homens quanto mulheres poderiam manter uma relação adúltera, mas caberia às figuras masculinas o papel ativo nessa falta. O *adulter* era aquele que corrompia, poluía e manchava a honra alheia. Apesar de haver a possibilidade das mulheres serem vistas como sujeitos ativos da relação adúltera, a *adultera* era aquela mulher casada que aceitava a relação fora do casamento legítimo.²⁷

A legislação afonsina se apropriou dessa tradição romana clássica, mas não o fez de uma forma muito abstrata, visto que atribuiu um valor inseparavelmente literal e metafórico do leito conjugal na definição do adultério. O “lecho” era literalmente o espaço onde se fazia as relações sexuais consideradas ilícitas, porém, de forma mais metafórica, ele também se referia a um lócus masculino e de domínio corporal. É claro que se tratava de um espaço não neutro que suprimia ou deslocava deliberadamente o feminino, cujo sentido estava relacionado com a construção de uma dicotomia entre sujeitos hierarquicamente diferentes. A metáfora do leito conjugal corrompido revela uma lógica de como setores da corte afonsina destacavam os valores e práticas masculinas no processo de transmissão do dano ou desonra. Isso seria feito com os corpos femininos, ou melhor, através deles, sem que isso deixasse de afetar as figuras masculinas entre si. Assim, a lei pressupõe que um homem adúltero (amante) afetava a honra do marido ou noivo de uma mulher casada ou prometida a alguém. Não se tratava de um delito feito simplesmente sobre corpo feminino em si mesmo: o delito não transmitia completa e absolutamente a desonra para as mulheres casadas nos casos em que seus maridos fossem os adúlteros. Obviamente, supunha-se que as mulheres adúlteras não afetassem as esposas de seus amantes como sujeitos ativos ou “personas” protagonistas. Mas elas não eram tidas como não-sujeitos. Como sujeitos incompletos ou sujeitos passivos, elas seriam também suscetíveis de serem associadas ao adultério, mas não foram consideradas adúlteras em relação a outras mulheres. Tudo isso esconde uma lógica de transitividade das assimetrias e hierarquias de gênero no delito adúltero. Entendemos por essa transitividade a propriedade de uma relação sexual considerada binária que, para três elementos quaisquer (no caso, o amante, a esposa e o esposo), a relação do primeiro com o segundo e do segundo com o terceiro acarreta a relação do primeiro com o terceiro. Nessa metáfora “gramatical” das relações adúlteras, o deslocamento, a transmissão e a reduplicação da desonra primária do adultério afetaria muito mais as figuras masculinas

²⁶ Cf. OSABA GARCÍA, Esperanza. El precedente romano: la regulación romana. In: _____. **El Adultério uxorio en la Lex Visigothorum**. Madrid: Marcial Pons, Ediciones Jurídicas y Sociales, 1997. p. 25.

²⁷ Cf.: *Ibidem*, p. 25- 26.

entre si do que as femininas tomadas isoladamente. É claro que isso tem a ver com a lógica que associa a masculino e o feminino às noções de ativo/passivo. Não podemos esquecer de que o princípio de masculinidade estava associado à idéia de atividade e protagonismo na vida sexual e, pelo contrário, a feminilidade estaria ligada à passividade e à coadjuvância. Embora isso não signifique negar as responsabilidades paritárias entre figuras femininas e masculinas, não podemos deixar de lado a presença de assimetrias e hierarquias construídas, mantidas e legitimadas na lógica de definição e criminalização do adultério. Mesmo silenciando as implicações familiares e sociais, que estavam presentes em outras seções da legislação, essa lógica não prescindia de transitividade do delito masculino que considerava as mulheres, seus corpos e os lugares onde jaziam mais como meio de transmitir um delito do que um fim para o qual ele estaria direcionado. Não é casual que a lei apontava que o **“ome que va, o fue al lecho de outro”**. Da mesma forma, não é à toa que a **“muger es contada por lecho del marido con quienes ayuntada, e non el della”**.(Grifos nossos)

Certa vez, em uma de suas obras mais recentes, Cristina Segura Graiño havia dito que “hay pecados solamente femeninos, el ejemplo mejor es el adulterio que sólo lo cometían las mujeres, nunca los hombres”.²⁸ Para afirmar isso, a autora partia do pressuposto de que o “sexo” determinava não somente a divisão entre pecados femininos e masculinos, como também definia seu tratamento. Embora Segura Graiño tivesse razão quanto à falta de neutralidade para a associação de sujeitos sociais aos pecados-delitos cometidos por homens e mulheres, a rigidez desse esquema descritivo-sociológico impôs um limite à interpretação generalizante da autora. Como vimos, as leis afonsinas contradizem esse esquema e parece apontar para outro lugar. Tanto as figuras femininas quanto as masculinas foram considerados(as) adúlteros(as). As mulheres não foram associadas aos discursos tradicionais de que o feminino estava atrelado necessariamente a uma natureza insaciável, à luxúria e à fornicção. Os textos afonsinos desmentem essa feminilização absoluta do delito e, pelo contrário, demonstram em parte uma espécie de masculinização do adultério. Além disso, ele foi considerado um pecado-delito que não encerrou em si tão somente justificativas teológico-religiosas como transgressões pecaminosas à ordem e ao amor divinos. Pelo contrário, deslocando-se constantemente, o tratamento das relações adúlterinas esteve numa gangorra semântica entre o pecado e o delito. Como tal, apesar de também solapar os papéis de gênero no âmbito social esperados para homens e mulheres, na

²⁸ Cf. SEGURA GRAIÑO, Cristina. El pecado y los pecados de las mujeres. In: CARRASCO MANCHADO, Ana Isabel; RÁBADE OBRADÓ, María del Pilar(Coords). **Pecar en la Edad Media**. Madrid: Sílex, 2008. p. 225.

documentação analisada aqui o adultério foi considerado como um ato voluntário contra os papéis de gênero desejados pelos juristas em sua expressão sexual. Efetivamente, no nível do discurso, tudo isso teve implicações nas concepções de vontade, desejo, consciência e imputação de responsabilidade. A “criminalização” do adultério nos textos jurídicos afonsinos propunha ainda uma regulamentação da conduta de homens e mulheres, mas esses textos tinham expectativas diferentes sobre esses agentes do pecado-delito. É certo que o corpo masculino era alvo dessas expectativas afonsinas e, como tal, era um corpo que se queria controlado, mas, no caso das mulheres, tratava-se de uma espécie de corpo dominado. Em termos primários da relação adúltera (amante, esposa e esposo), excluindo as amplas implicações sociais e familiares, o adultério foi baseado numa espécie de transitividade de gênero na relação discursivamente representada na legislação, já que as mulheres e o feminino foram vistos muito mais como meios de transmissão, deslocamento e reduplicação do dano e desonra entre homens do que como figuras protagonistas ou simplesmente vitimizadas pelo pecado-delito. Portanto, não havia nas leis analisadas uma relação de “objetivação” ou “reificação” (sujeito masculino e objeto feminino). Pelo contrário, havia uma relação entre sujeitos cujas responsabilidades variam em grau conforme o gênero. O que se tinha era um processo de distinção entre agentes/sujeitos ativos/passivos, cujas obrigações conjugais variavam conforme a identificação entre “personas” masculinas e femininas.

A ORDEM DOMINICANA E A PALAVRA NO SÉCULO XIII: ESTUDOS
SOBRE O USO DA EDUCAÇÃO COMO ELEMENTO FORMADOR DA
CRISTANDADE NA REFORMA GREGORIANA

Marcos Abrahão (UGF)

Introdução

O século XIII caracterizou-se, assim como os séculos XI e XII, por um verdadeiro impulso no desenvolvimento da Europa Ocidental. As cidades estavam em franco crescimento, estimuladas pelo aumento das manufaturas e do comércio. O Direito Romano voltava à cena, acompanhado pelo nascimento das Universidades e por um movimento das monarquias no sentido da afirmação frente aos demais poderes, de caráter universal e local que caracterizavam politicamente a sociedade feudal.¹ Embora se encontrasse organizada sob o poder central de Roma, a Igreja era alvo de constantes críticas motivadas por suas contradições. Somando-se a isso o seu momento de rivalidade com os demais poderes estabelecidos, entendemos que a Igreja sentia-se ameaçada. Momento esse agravado pelos problemas relativos ao desenvolvimento da piedade laica, à simonia, à heresia, ao nicolaísmo, à perda das concessões cristãs do Oriente e a utilização política das cruzadas.²

A reação foi um movimento reformador liderado pelo papado, que teve por intenção transformar tanto a organização da Igreja, como a própria sociedade. Esse movimento de reforma teve início com o Papa Gregório VII (1073-1085), através de uma política de independência e moralização que teve um importante papel na afirmação do poder da Igreja nos séculos seguintes. E, mesmo tendo sido um processo adotado e continuado pelos papas sucessores de Gregório VII, o movimento reformador ficaria conhecido por “Reforma Gregoriana”³ e permitiu que o papado assumisse seu momento de maior força e prestígio, colocando-se acima de toda a sociedade, com o Papa Inocêncio III (1198-1216). Dessa forma, a importância da Reforma Gregoriana está no que ela construiu para permitir que, no século XIII, estivessem reunidas todas as condições para o exercício do poder papal sobre a cristandade, com medidas de controle sobre clérigos e leigos.⁴

A orientação da Reforma Gregoriana era o retorno às origens do Cristianismo tendo por base a *imitatio christi* e a vida dos apóstolos. Nesse sentido, o monasticismo assumiu um relevante papel, uma vez que era percebido pela população como exemplo

a ser seguido, o que abriu caminho para o surgimento espontâneo de diversas ordens religiosas.

As convocações do III e do IV Concílios de Latrão, especialmente o último, continuaram articulando a necessidade de uma resposta do papado aos problemas da Igreja. Porém, esses Concílios se caracterizaram por um aspecto de normatização das instituições eclesiásticas. Na base de suas resoluções esteve o entendimento de que os problemas da Igreja deveriam ser enfrentados através de uma organização jurídico-canônica que permitisse o restabelecimento da hegemonia do poder espiritual sobre os leigos, permitindo sua legislação em questões civis, além de um melhor controle social.⁵

Neste contexto, que Brenda Bolton classifica como “a reforma da Idade Média”,⁶ surge a Ordem dos Irmãos Pregadores (*Ordo Fratrum praedicatorum*) fundada por Domingos de Gusmão no início do século XIII, sendo posteriormente denominada de Ordem Dominicana.

Em 1216 o Papa Honório III confirmou a associação como Ordem de Clérigos Regulares, pela Regra de Santo Agostinho. Ao receber a aprovação para formar uma ordem independente, Domingos de Gusmão projetou as linhas gerais das regras concernentes aos capítulos, estudo e pregação. Embora não fosse uma novidade entre as ordens religiosas, até que o III Concílio de Latrão os tornou obrigatórios, os Capítulos Gerais da Ordem dos Irmãos Pregadores distinguiam o novo grupo pelo estudo e pela pregação.⁷ Logo em 1217, com a aprovação da Santa Sé, Domingos enviou os seus frades em pregação,⁸ concentrando nos principais centros universitários, notadamente Paris e Bolonha, o recrutamento dos seus seguidores, conseguindo com isso energia impulsionadora para a nova Ordem.⁹

Os Dominicanos vão combinar a vida apostólica com o cenobitismo, fazendo do Convento um centro de formação, um local de estudos onde os integrantes da ordem deveriam se preparar para adquirir a fundamentação necessária para a sua missão evangelizadora. Essa postura de privilegiar a educação para fortalecer a palavra, acabaria propiciando a formação de Tomás de Aquino, cujo pensamento teológico, de influência aristotélica¹⁰ será de grande importância para a Igreja e para outros setores da sociedade no século XIII e nos séculos seguintes.

As mudanças do século XII

Para alguns autores, no período que compreende os anos de 888 a 1057, a Igreja estava sob o poder dos leigos, notadamente pelo estreitamento das relações Estado-

Igreja, com nítida prevalência do primeiro.¹¹ Essa relação fica mais forte no período de Carlos Magno, quando os membros da Igreja e do Estado imiscuíam suas funções de tal forma, que era difícil definir quando agiam em nome de uma ou do outro. Esse comportamento desagradava, sobretudo, ao Papado, que via as constantes interferências do poder temporal como uma ameaça velada à autonomia do poder espiritual. Além disso, a crescente secularização de seus membros afetava de forma negativa a credibilidade dos representantes de uma instituição que tinha por gene um poder atribuído por Cristo aos apóstolos e desses transmitidos à Igreja pelas mãos dos mesmos. É essa transferência de sobrenaturalidade que vai ser a base do poder espiritual na Idade Média Central.¹²

No seio da Cristandade o desagrado com as contradições da Igreja, notadamente com o estilo de vida mundano adotado por padres e Bispos, começava a tomar corpo e se revelar em um sentimento que guardava mito e utopia: o desejo de regresso ao estilo de vida de um passado apostólico, como meio para se alcançar as promessas da eternidade, após a morte. Uma nítida mudança na forma da espiritualidade que a sociedade apresentava antes. Propunha-se, então, viver ao exemplo da Igreja dos primeiros tempos. Exemplo que os fieis encontravam nos movimentos monásticos que cresciam cada vez mais sob a simpatia dos fieis.

Numa forma de reagir a esse estado de coisas, a Igreja da Idade Média Central inicia um movimento que alguns historiadores denominam de “tentativa de teocracia Papal” objetivando a sua autonomia política, com o fim da interferência leiga nos assuntos da instituição. Essa reação já havia começado no século X, com a fundação do mosteiro de Cluny, na Borgonha, criado com a intenção de atuar livre de interferências e, por isso, submetido diretamente à Santa Sé. Cluny desempenhou importante papel na laboração das ideias da Paz de Deus, da sua consequência, a Guerra Santa, e também da Trégua de Deus. Ideologias que pautaram os movimentos cruzadistas pregados por Urbano II, mas concebidos por Gregório VII, ambos cluniacenses. Gregório VII (1073 – 1085) levará a termo a continuidade do movimento reformista iniciado em Cluny, elevando a tal ponto o nível de moralização e independência da Igreja, que todo o processo seria denominado Reforma Gregoriana e sintetizado em seu *Dictatus Papae*. Nesse documento, composto por 27 sentenças, o papa reafirma o seu poder de punir o corpo clerical e a sua autoridade suprema para nomear e destituir bispos, sem a convocação de sínodos. Colocando o papa acima da lei dos homens, submetendo seu julgamento apenas a Deus, o documento justifica o seu poder quando afirma que “a sé

romana nunca errou, nem errará por toda a Eternidade”.¹³ No que se refere à interferência laica nos assuntos do poder espiritual, o documento enfatiza que “o papa pode absolver súditos de homens injustos de seu juramento de fidelidade”.¹⁴ E concretiza o programa de reforma proibindo a outorga de ofícios eclesiásticos por parte de leigos. Atitude que levou ao episódio conhecido por “Querela das Investiduras”, envolvendo o Imperador alemão Henrique IV e que acabaria detonando uma crise política entre a Igreja e o Império que só seria solucionada com a Concordata de Worms, em 1122.¹⁵

O movimento reformador atingiu também o mosteiro de Cluny, a quem se dirigiam críticas crescentes ao estilo de vida onde predominavam o luxo e a ociosidade, postura contraditória a vida monástica. A reação da Igreja veio através da Ordem de Cister, fundada na Borgonha por Roberto de Molesme, em 1098, reafirmando a regra beneditina e uma vida simples, voltada para o trabalho e a oração. Cister terá um importante papel na repressão a um problema que começa a ameaçar a Igreja: a heresia.

A heresia, um desvio dogmático, surgia de um perigo ao qual a Igreja se via constantemente exposta: a interpretação das escrituras fora dos círculos eruditos da Igreja. Esse problema ganhava contornos mais ásperos, quando cada grupo de crentes seguia o seu próprio caminho, baseado nas suas próprias interpretações dos Evangelhos, dando ênfase à pobreza e ao testemunho da fé, exigindo comportamentos mais rígidos no tocante à blasfêmia e ao juramento, o que para Brenda Bolton, provara na prática ser “dinamite espiritual”.¹⁶ Isso porque o perigo de se extremar essas idéias era muito grande, visto que um grupo que começava imitando os Evangelhos, poderia se julgar capaz de ensiná-lo e faria isso sobre a ótica da sua interpretação. Ou seja: por seguirem a *vita apostolica*, poderiam reivindicar também o direito de pregá-la. Como pregar os Evangelhos exige o seu conhecimento, havia o risco de sua tradução para as línguas vernáculas, o que aumentaria a possibilidade de novas interpretações por parte de leigos, roubando o controle e a primazia da Igreja no assunto. Quanto a isso, Bolton¹⁷ refere a reação do papa Inocêncio III em 1199 com relação a um grupo de leigos de Metz, quando adverte sobre o grande perigo de possibilitar que pessoas simples tivessem a pretensão de saber tanto quanto as fontes eruditas autorizadas no capítulo das explicações das Escrituras.

Podemos dizer que esses movimentos surgem em um momento no qual a Igreja age de forma coerciva, cujo principal aspecto é manter a obediência da cristandade, mesmo havendo muitas divergências doutrinárias e interpretativas. Nesse aspecto é a

obediência à Igreja o ponto crucial na questão das heresias. A aprovação ou condenação dos novos movimentos espirituais giravam em torno dessa questão.

Uma das interpretações aceitas pela Igreja deu origem à difusão do milenarismo.¹⁸ Já a interpretação de Joaquim de Fiore (c. 1135-1202) à forma como a Trindade se realizava na história,¹⁹ foi vista como inaceitável e condenada como herética. Já os Cátaros foram considerados os hereges mais radicais da Igreja, sendo por ela condenados e expulsos. Os Cátaros sentiam-se atraídos pela proposta de um retorno à Igreja primitiva e ganharam muitos adeptos pela sua prática de *vita apostolica*. Acreditavam em mundos separados, onde predominavam os princípios do bem e do mal, que impossibilitava o seu encontro. Dessa forma, entendiam que todas as manifestações materiais eram criações satânicas e negavam não só o sexo e a reprodução carnal, mas como a própria Igreja, opondo-se à História e às sociedades feudo-clerical e feudo-burguesa.²⁰ Essa visão dualista definiu a divergência doutrinária com a Igreja Cristã, que considerava a heresia cátara tão perigosa, que contra ela seria pregada uma cruzada em 1209, com repressão brutal ao movimento, após os esforços de conversão feitos por Cistercienses, primeiramente, e Dominicanos, mais tarde.

Se a *vita apostolica* representava um perigo de ser considerada herética, a forma de reação da Igreja também representava uma ameaça à sua unidade. A resposta veio com uma decisão política de Inocêncio III, na tentativa de evitar uma ruptura na estrutura da Igreja. O papa via na unidade a necessidade maior da instituição e entendia que concessões poderiam ser feitas, em troca de obediência à autoridade da Igreja.

O século XIII

O século XIII encontra a Igreja com todas as condições reunidas para que o poder papal predominasse sobre a cristandade, numa crescente afirmação revestida pelos aspectos sacerdotal e monárquico. Afirmação que atingiria o seu ponto máximo com Inocêncio III (1198-1216), momento em que a força e o prestígio do papado elevaria o seu poder acima de toda a sociedade. Porém, o envolvimento de eclesiásticos na vida secular, notadamente em interesses políticos e econômicos, acentuou o nível das críticas que refletiam as transformações socioeconômicas do período e buscavam respostas coerentes com a mentalidade coletiva de então. Questionamento esse pautado, principalmente, no aspecto religioso de uma comunidade cristã que se via controlada por um clero que não se postava de forma condizente àquele que exigia de seus fieis.

Nesse contexto, abria-se a porta para os movimentos contestatórios no universo das relações cristãs, surgidos de grupos que não se podiam dizer marginalizados dessa cultura. As novas manifestações espirituais surgiram de segmentos bem cristianizados e Hilário Franco Jr. as define como “produto da cultura intermediária entre a ortodoxia e a heresia”.²¹ O motor da sua crítica era o enriquecimento e a institucionalização da Igreja e todos se baseavam na pobreza e na penitência, como forma de conduzir essa crítica.

Diferente dos movimentos monásticos do século XII, que a ideia de uma *vita apostolica* representava uma vida em comum, de pobreza individual e de oração, os novos movimentos vão se envolver com o trabalho pastoral e com o proselitismo. Esses movimentos reformularam a interpretação da *vita apostolica* ao exemplo dos apóstolos de Jerusalém, emergindo depois de 1215 com o ideal dos mendicantes: os Franciscanos e os Dominicanos. Eles encontraram na *vita apostolica* do Novo Testamento, o exemplo e o caminho a ser seguido por suas comunidades de pregadores itinerantes e pobres. Seu ideal de vida deveria combinar pobreza evangélica, caridade e pregação itinerante, levando a Igreja ao encontro do mundo secular. Uma proposta que procurava se adequar a um mundo que crescia e cujos homens experimentavam novas realidades socioeconômicas, onde os modos de fidelização da Igreja já não surtiam tanto efeito.

A Ordem dos Irmãos Pregadores, ditos Dominicanos, nasceu nesse mundo medieval que começava a ampliar seus conhecimentos e que via o seu desenvolvimento, de certa forma, tolhido pelas intervenções de uma Igreja que continuava ordenando os seus conceitos entre o mito dos primeiros tempos e a utopia do paraíso após a vida terrena. Entretanto, as contestações das heresias alcançaram o homem comum e surtiram efeito no seu modo de pensar e questionar algumas proibições impostas aos fieis. Nas missas, os *exempla* eram um instrumento de contenção desses espíritos que se mostravam cada vez mais propícios às novidades mundanas e que já traçavam parâmetros mais consistentes entre o que era exigido e o que era praticado pelo clero. Nesse momento já não era mais tão confortável manter a posição de uma Igreja imóvel, que utiliza a grandeza do seu passado e a promessa impalpável da eternidade, como um ímã que atrai para si, sem esforço, a limalha espalhada ao seu redor. Era necessário mover-se ao encontro daqueles homens que mudavam sua maneira de pensar e exigiam mais que promessas. Os cristãos já não nasciam prontos, eles precisavam ser convencidos, moldados e consolidados na fé através da formação dos seus espíritos. Para isso, o uso da palavra foi determinante. Não a palavra que antes, do púlpito, era dada em tom de ameaça. Mas a palavra da pregação, pautada na razão, no conhecimento

gerado pelo estudo das Escrituras e fundamentada na reflexão do homem perante sua espiritualidade. Para os Dominicanos, as vias para se alcançar esses espíritos deveriam ser a fé, a inteligência e a união com Deus.

A Ordem dos Irmãos Pregadores (*Ordo Fratrum praedicatorum*) teve origem em Domingos de Gusmão, que nasceu em Caleruega, na Espanha por volta de 1170. Aos sete anos foi confiado a um tio eclesiástico, que conduziu sua educação de forma rigorosa, o que permitiu o seu ingresso, aos quinze anos, na Universidade de Palencia. Alí Domingos permanece por 10 anos, dedicando seus estudos às Artes Liberais e à Sagrada Escritura, até ser feito Cónego Regular do Cabido de Osma, onde respirou os primeiros ares da reforma. Em 1204, acompanhando o Bispo de Osma em missão a Dinamarca, Domingos passa pela região do Languedoc e tem o seu primeiro contato com os albigenses. Fica surpreso com a facilidade que a população da região deixa-se convencer pelo maniqueísmo dos cátaros e decide consagra-se a uma vida apostólica nesta região.²² Em 1215, Domingos é instalado em Toulouse pelo Bispo de Foulque, para organizar uma comunidade de pregadores na região. Ambos estiveram em Roma, no mesmo ano, por ocasião do III Concílio de Latrão, tentando obter aprovação papal para o funcionamento da Ordem. Porém, o Cânone XIII do Concílio proibia a formação de novas ordens religiosas e o papa Inocência III aconselhou-os a escolher e definir uma ordem a qual deveriam aderir. A opção foi feita pela Regra de Santo Agostinho, a qual Domingos já servia. Isso permitiu trabalhar e expandir a ordem para que esta recebesse aprovação, que veio em fins de 1216 pelas mãos do papa Honório III.

No entanto, a Ordem viria a se dispersar por volta de 1217, devido à crescente violência na França meridional. Nesse momento Domingos envia os irmãos da ordem para as cidades universitárias de Paris e Bolonha, com o objetivo de recrutar novos membros para o serviço de pregação.²³ O êxito da ordem foi rápido e, ao morrer em 1221, Domingos deixou a ordem montada sobre uma base institucional firme, com uma constituição própria e com as linhas gerais das regras concernentes aos capítulos, estudo e pregação, definidas. Mesmo não sendo uma novidade entre as ordens religiosas, até que o III Concílio de Latrão os tornou obrigatórios, os Capítulos Gerais da Ordem dos Irmãos Pregadores distinguiam o novo grupo pelo estudo e pela pregação.²⁴

Segundo André Vauchez,²⁵ graças as orientações definidas nas Constituições dominicanas de 1220, a ordem exerceu influência direta sobre a sociedade do seu tempo. Isso porque Domingos compreendia a importância da palavra na transmissão e na educação da fé cristã. O seu objetivo era simples, embora revestido de grandiosidade:

“Falar com Deus e de Deus”. Para isso não houve dúvida em priorizar o trabalho intelectual sobre a vida no convento e mesmo sobre a liturgia.

Os Dominicanos conseguiram combinar a vida apostólica com o cenobitismo, fazendo do Convento um centro de formação e estudos, onde os integrantes da ordem recebiam a fundamentação necessária para a sua missão evangelizadora. Essa postura de privilegiar a educação para fortalecer a palavra, acabaria propiciando a formação de Tomás de Aquino, uma das figuras Dominicanas mais marcantes no plano intelectual, cujo pensamento teológico foi de grande influência para a Igreja e para os homens do século XIII em diante.

Tomás de Aquino é fruto desse compromisso com o intelecto do homem, tão marcante na formação dominicana. Além de ser um dos principais pensadores da ordem, o foi também para o seu tempo e para além dele. Principalmente pela sua visão positiva do homem e da natureza, que tanto favoreceu o nascimento de uma espiritualidade da ação temporal.²⁶ A importância do seu pensamento teológico ficou registrado no trabalho que alguns historiadores denominam a “obra prima da Escolástica do século XII”, a sua Suma Teológica. Trabalho de elaboração doutrinal, que busca conciliar a teologia cristã e a filosofia aristotélica, mantendo sua coerência na atitude espiritual.

Tomás de Aquino foi fruto da mentalidade Dominicana. Sabia conciliar a “secularidade do mundo, com o radicalismo do evangelho, sem negar o mundo e os seus valores, nem deixar de corresponder às exigências supremas e indeclináveis da ordem sobrenatural”.²⁷

Conclusão

Os Dominicanos foram de suma importância para o papado, no que diz respeito à identificação da Igreja com a mensagem apostólica. Eles apostaram na cultura e anteviram um mundo onde o saber teórico e prático desempenharia papel fundamental, com as universidades ganhando espaço entre os poderes temporal e espiritual, para constituir um novo poder formado por uma ordem de “doutores”, cuja função principal seria a transmissão das coisas contempladas. Por isso, a influência dos Dominicanos no campo da pregação não pode ser subestimada. Da mesma forma que o seu papel de divulgadores da palavra sagrada foi muito importante na sensibilização, tanto do clero secular, como dos leigos, permitindo que a Igreja reafirmasse o seu papel na sociedade e ligasse a sua imagem à das ordens mendicantes, notadamente aos Dominicanos, a quem entregaria o comando da Inquisição no combate as heresias, no final do século XIII.

-
- ¹ SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão da. **O IV Concílio de Latrão: heresia, disciplina e exclusão.** Artigo publicado pelo PEM-UFRJ.
- ² FRANCO JR, Hilário. **A Idade Média. Nascimento do ocidente.** São Paulo: Brasiliense, 2006.
- ³ *Ibidem*, p. 77.
- ⁴ *Idem*.
- ⁵ DA SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão. **O IV Concílio de Latrão: heresia, disciplina e exclusão.** Artigo publicado pelo PEM-UFRJ.
- ⁶ BOLTON, Brenda. **A Reforma na Idade Média.** Lisboa: edições 70, 1985. p. 19 – 21.
- ⁷ FORTES, Carolina Coelho. **A forma de governo dos Dominicanos: Considerações sobre o processo de construção de identidade institucional dos pregadores no século XIII.** Atas do XV Ciclo de Debates, LHIA-UFRJ (Laboratório de História Antiga), 2008.
- ⁸ VAUCHEZ, André. **A Espiritualidade na Idade Média Ocidental – Séculos VIII – XIII.** Lisboa: Estampa, 1995. p. 75.
- ⁹ FORTES, Carolina Coelho. **A forma de governo dos Dominicanos: Considerações sobre o processo de construção de identidade institucional dos pregadores no século XIII.** Atas do XV Ciclo de Debates, LHIA-UFRJ (Laboratório de História Antiga), 2008.
- ¹⁰ KNOWLES, Davi e OBOLENSKY, Dimitri. **A Idade Média, in Nova História da Igreja.** Rio de Janeiro: Vozes, 1974. V. II. p. 379.
- ¹¹ FRANCO JR, Hilário. As estruturas eclesiásticas. In: FRANCO JR, Hilário. *Op. Cit.*, p. 67-82.
- ¹² *Ibidem*. p. 68.
- ¹³ *Dictatus Papae*, ditame 22.
- ¹⁴ *Ibidem*, ditame 27.
- ¹⁵ FRANCO JR, Hilário. As estruturas eclesiásticas. In: FRANCO JR, Hilário. *Op. Cit.*, p. 75-78.
- ¹⁶ BOLTON, Brenda. **A Reforma na Idade Média.** Lisboa: edições 70, 1985. p. 32.
- ¹⁷ *Idem*.
- ¹⁸ Interpretação literal do Livro do Apocalipse. Alguns autores referem que Inocêncio III pode, em certo ponto, ter apoiado o movimento, até certo ponto.
- ¹⁹ “O tempo do Velho Testamento foi o do Deus Pai; o tempo do Novo Testamento; do Deus Filho; Agora chegara o tempo do Espírito Santo, que deveria ser seguido em todas as coisas”.
- ²⁰ FRANCO JR, Hilário. As estruturas eclesiásticas. In: FRANCO JR, Hilário. *Op. Cit.*, p. 81.
- ²¹ *Ibidem*, p. 79.
- ²² HINNEBUSH, William A. **Breve história da Ordem dos Pregadores.** Curitiba: OP, 1982.
- ²³ VAUCHEZ, André. **A Espiritualidade na Idade Média Ocidental – Séculos VIII – XIII.** Lisboa: Estampa, 1995. p. 152.
- ²⁴ FORTES, Carolina Coelho. A forma de governo dos Dominicanos: Considerações sobre o processo de construção de identidade institucional dos pregadores no século XIII. Atas do XV Ciclo de Debates, LHIA-UFRJ (Laboratório de História Antiga), 2008.
- ²⁵ VAUCHEZ, André. *Op. Cit.*, p. 152.
- ²⁶ *Ibidem*, p. 155.
- ²⁷ Paulo VI, Carta para o VII centenário da morte de São Tomás de Aquino (1974) In VAUCHEZ, André. **A Espiritualidade na Idade Média Ocidental – Séculos VIII – XIII.** Lisboa: Estampa, 1995. p. 155.

PECADO, VÍCIO E VIRTUDE NA PRIMEIRA IDADE MÉDIA A PARTIR DE DUAS OBRAS DE ISIDORO DE SEVILHA

Nathália Cardoso Rachid de Lacerda (PEM - UFRJ)

Apresentação

Sou graduanda do quinto período do curso de História da Universidade Federal do Rio de Janeiro e desenvolvo pesquisa junto ao PEM, sob orientação da professora Leila Rodrigues. Objetivo, nesse trabalho, realizar algumas reflexões acerca do pecado, vício e virtude na Primeira Idade Média a partir de duas obras de Isidoro de Sevilha, o *Synonymorum libri duo* e o *Sententiarum libri*.¹

Introdução

Isidoro nasceu, provavelmente, em Cartagena por volta de 560. Foi criado e educado, junto com seus irmãos Florentina e Fulgêncio, por seu irmão mais velho, Leandro de Sevilha, e o substituiu no cargo de bispo por volta de 600, após sua morte. É considerado pelos especialistas como um dos grandes eruditos que trabalhou durante toda a vida pela organização da Igreja na Península Hispânica,² tendo participado ativamente nas questões políticas do reino visigodo, mantido relações com todos os reis que governaram na época de seu bispado e presidido dois concílios, o II de Sevilha (619) e o IV de Toledo (633).

Produziu uma extensa obra, da qual destacamos aqui alguns exemplos: um de seus trabalhos mais completos, o *Etymologiarum libri* (conhecido como *Etimologias*), no qual intencionava fazer um compêndio de todo o conhecimento profano da época;³ uma regra monástica para regulamentar e orientar a vida de monges, provavelmente do mosteiro honorianense (*Regula Isidori*), e as duas obras que iremos abordar para pensar

¹ Há grande variação no título dessas obras, no que optamos por adotar os que são utilizados nas bibliografias selecionadas para este trabalho. Os textos primitivos do *Sententiarum libri*, por exemplo, intitulam-se *Liber Sententiarum* ou *Sententiarum libri tres*, enquanto a tradução manuscrita impressa nos traz *Sententiae*, *Sententiarum liber* ou ainda *Liber de Summo bono*, referência à primeira frase da obra. Observam-se também outros títulos arbitrários dados por copistas. ROBLES, Laureano. Isidoro de Sevilla y la cultura eclesiastica de la España visigótica. Notas para un Estudio del Libro de las "Sentencias". *Archivos Leoneses*, n. 47-48, 1970. p. 5-7.

² SILVA, Leila Rodrigues. O discurso eclesiástico e a marginalidade: considerações sobre normas de conduta cristã nos *Synonymorum libri duo* e *Sententiarum libri* de Isidoro de Sevilha. OLIVEIRA, Terezinha et VISALI, Angelita. (org.). **Cultura e Educação. Ética e Ação Política na Antiguidade e na Idade Média**. Vitória da Conquista: EUSB, 2007. p. 311-321.

³ Isidoro pretendeu, em sua obra, fazer uma síntese tanto do saber profano quanto do teológico. ROBLES, Laureano. *Op. Cit.*, p. 19.

o pecado, o vício e a virtude na Primeira Idade Média na Europa Ocidental: o *Synonymorum libri duo*, de grande influência clássica, e o *Sententiarum libri*, inspirado principalmente por textos bíblicos, alguns clássicos e pelo *Moralia in Job*, de Gregório Magno. Vale destacar que Isidoro faz largo uso dos textos sagrados para exemplificar as regras de conduta que expõe, preocupando-se em dar instruções para que leigos e clérigos possam entender as sagradas escrituras a partir de uma didática simples e concisa.⁴

Pecado, vício e virtude

O pecado na Idade Média é concebido pela Igreja como uma ruptura com Deus que traz conseqüências não apenas para o pecador, mas também para as relações interpessoais - o acusado passa a carregar um estigma frente à sociedade. Há, a partir dessa noção, uma busca pelo perdão e pela redenção por meio da penitência. O pecador deveria fazer uma confissão detalhada de suas culpas para que orações, mortificações do corpo (uso de cilício e jejuns, por exemplo) e excomunhão (fora da comunhão) temporária pudessem ser indicadas pelo bispo para que o fiel se retratasse com Deus, consigo mesmo e com a comunidade cristã.⁵

Além disso, o pecado possui uma gradação de acordo com sua gravidade e com a motivação que precede o seu ato,⁶ existindo uma separação entre pecados mortais e pecados cotidianos (ou veniais), feita por Agostinho,⁷ e pecados graves e leves, feita por Isidoro.⁸ Por serem de intensidade e gravidade diferentes, a penitência também será diversa: para os pecados mais leves, jejuns, obras de caridade e oração intensa, para os mais sérios, a penitência pública e a exclusão da Eucaristia durante um determinado período. Apesar de este modelo ser amplamente aceito pelos pensadores cristãos ocidentais dessa época, tal separação é criticada por alguns rigoristas ascetas como Basílio e Pelágio. Eles acreditam que qualquer transgressão a um mandamento poderia

⁴ FELDMAN, Sergio Alberto. A dimensão do saber em Isidoro de Sevilha. In: **Notandum**, São Paulo/Porto, Ano XII, n 21, set/dez de 2009. p 13-21.

⁵ DI BERARDINO, Ângelo (org.). "Penitência". In: **Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs**. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 1134.

⁶ Isidoro destaca: ignorância, debilidade ou malícia. ISIDORO. *Sententiarum libri*. In: **Reglas Monásticas de la España visigoda. Los tres libros de las Sentencias**. introd., y notas de Julio Campos Ruiz e Ismael Roca Melia. Madrid: BAC, 1971. c. XVII, p. 339.

⁷ DI BERARDINO, Ângelo (org.). "Pecado". In: **Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs**. *Op. Cit.*, p. 1120.

⁸ ISIDORO. *Sententiarum libri*. *Op. Cit.*, c. XVIII e c. XIX, p. 340-343.

levar à ruína, principalmente no que concerne a vida monástica, o que equipararia todos os pecados. Na questão da motivação que o precede, alguns eclesiásticos gregos afirmam não residir na ignorância ou na debilidade o motivo do pecado, mas sim na escolha pessoal do indivíduo, no livre-arbítrio.⁹

O homem nasce pecador sem nem saber o que é pecado ou o que significa cometê-lo. Seguindo uma leitura agostiniana, a Primeira Idade Média acredita que é o Pecado Original a causa e o princípio de todos os outros, estando o homem corrompido por natureza desde o equívoco de Adão, inevitavelmente reproduzindo-o *ad aeternum*. A pena e a culpa que então carrega sobre os ombros só podem ser amenizadas, primeiramente, através do ritual do batismo, que inicia o processo de redenção rumo à salvação da alma, e ao qual se seguirá por toda a vida a remissão penitencial dos pecados cometidos após sua realização. Atrelada ao Pecado Original, a concupiscência também é sublinhada como responsável pela condição intrinsecamente pecaminosa dos homens, que por já serem gerados em pecado, são contaminados por seus pais no momento da transmissão da vida.¹⁰

Observadas essas questões, ressaltamos que os pecados estão extremamente interligados, portanto, incorrer em um levará necessariamente a outros. A gula, por exemplo, vista como a origem das paixões, nutre a concupiscência e ofusca a mente, abrindo espaço para os pensamentos malignos. A abundância de comida e bebida e a saciedade que elas proporcionam demandam uma digestão muito mais pesada, que deixa o corpo lânguido, não permitindo a oração e a conseqüente aproximação a Deus.¹¹

Há uma relação quase direta entre o pecado cometido e a virtude que deve ser adotada e seguida para que isso não ocorra ou volte a ocorrer. A gula, nesse sentido, deve ser combatida com jejum e penúria do alimento, que garantem o domínio de si e o conseqüente afastamento do excesso, por si só considerado um vício. A soberba, pecado que distanciou o homem do criador e que por isso é considerado como princípio de todos os pecados, deve ter em sua contrapartida a humildade; a luxúria (fornicação), personalizada na mulher, a castidade; a ignorância, a sabedoria.¹²

⁹ DI BERARDINO, Ângelo (org.). "Pecado". *Op. Cit.*

¹⁰ CASAGRANDE, Carla et VECCHIO, Silvana. "Pecado". In: LE GOFF, Jacques et SCHMITT, Jean-Claude. **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. São Paulo/ Bauru: Imprensa Oficial do Estado/ EDUSC, 2002. p. 340.

¹¹ Sobre los ocho espíritus malvados, Evágrio Pôntico (345-397). <http://multimedios.org/docs/d000170/p000001.htm#h2> (consultado em outubro de 2009).

¹² ISIDORO. *Sententiarum libri*. *Op. Cit.*, c. XXXVIII, p. 374-376.

O Synonymorum libri duo

A primeira obra que destacamos para pensar o tema proposto, o *Synonymorum libri duo*, foi escrita aproximadamente entre os anos 610 e 615¹³ e é conhecida como “Sinônimos”. Sendo formada por dois livros de linguagem acessível,¹⁴ nela se trava um diálogo entre a Razão e o Homem no qual este se lamenta profundamente pelos tormentos que vem passando e que não acredita merecer, enquanto aquela o ouve, repreende e aconselha.

No primeiro livro da obra o Homem é o protagonista, declarando-se inocente em relação às acusações que lhe fazem, argumentando não possuir malícia alguma e proclamando com veemência a injustiça da vida. A Razão, que nesse momento mais ouve do que fala, pede para que ele seja forte frente às adversidades que lhe são impostas e afirma que, ao contrário do que ele pensa, esses sofrimentos e provações não são injustificados ou injustos, mas necessários e, com certeza, ínfimos quando comparados aos delitos cometidos. Aderindo progressivamente a um tom mais enfático, ela diz que o Homem é sim culpado pelos tormentos de que é vítima, pois a mão de Deus é que lhe faz sofrer para que purgue; lamentando suas penas, que não são nada mais que justas, consegue apenas irritar o Senhor. Por fim, reafirma que ele precisa assumir sua culpa e aceitar a punição que lhe é enviada para que possa se limpar de seus pecados e ser digno do paraíso celeste.

No segundo livro dos “Sinônimos”, a Razão assume o papel principal que antes fora da lamentação do Homem, tornando-se mais autoritária e discorrendo sobre os pecados e os vícios a serem evitados e as virtudes a serem seguidas. Ela destaca trinta temas para abrir seus olhos, entre os quais a fornicação, a castidade, a oração, o jejum, a humildade, a ira, a tolerância, a mentira, a imitação dos bons, a doutrina, a sabedoria e a ignorância.

Com o objetivo de ensinar, Isidoro lança mão da figura de linguagem para transformar uma Razão personificada em professora do Homem. Nas questões referentes à conduta cristã, ela faz com que ele perceba seus erros e não hesite mais em assumi-los, acreditando, com isso, na importância da penitência. O Homem, que finalmente entende por que sofre, agradece à Razão pelo discurso esclarecedor e abraça a esperança na indulgência, primeiro passo para o perdão de seus pecados.

¹³ ISIDORO DE SEVILHA. *De los Sinónimos y El libro 1º de las Sentencias*. Introducción y traducción por Martín Andrés V. Solís e Juan Oteo Uruñela. Sevilla: Apostolado Mariano, 1990.

¹⁴ SILVA, Leila Rodrigues. *Op. Cit.*

O *Sententiarum libri*

Conhecido como “Sentenças”, o *Sententiarum libri* é formado por três livros, sendo de linguagem um pouco mais impessoal do que os “Sinônimos”, mas também de caráter verdadeiramente didático, fazendo parte do projeto educativo isidoriano.¹⁵ Também possui datação incerta, estipulada entre os anos de 612 e 615.¹⁶

É possível observar entre os três livros da obra uma divisão mais ou menos homogênea de temas, sendo o primeiro de cunho quase exclusivamente dogmático, o segundo voltado para a moral e para a ascética individual, e o terceiro de orientação mais prática. Como é no segundo livro que encontramos marcadamente as preocupações vinculadas com o recorte do nosso tema, nos limitaremos a ele.

O segundo livro das “Sentenças” está dividido em quarenta e quatro capítulos dedicados a uma gama de assuntos referentes ao comportamento, o que faz dele quase que um grande manual a ser seguido pelos cristãos. Nos primeiros capítulos, Isidoro fala de virtudes como a sabedoria, a fé e a caridade, essas duas últimas consideradas por ele as mais importantes para um bom cristão. Ele acredita que a fé é uma das grandes virtudes, pois a partir dela pode-se praticar boas obras e sem ela não existe uma verdadeira entrega a Deus. A caridade, por sua vez, é a virtude por excelência, possui primazia ante as outras, enquanto a sabedoria só se constitui como verdadeira quando não é acompanhada de arrogância, sendo necessário combiná-la com simplicidade e prudência e não preocupar-se com os mistérios reservados à sapiência divina.¹⁷

Nos capítulos sete, oito, nove e dez ele se preocupa com os conversos e com as etapas a serem seguidas para que haja uma verdadeira conversão, pois a salvação não é dada apenas com o batismo, é necessário perseverar. No capítulo onze, Isidoro fala de como é importante seguir o exemplo dos santos, pois suas quedas e penitências são narradas para inspirar os homens, para que tenham confiança na salvação. As virtudes que eles nos apresentam como exemplo são, portanto, de caráter sagrado: a humildade exemplificada por Cristo; a devoção, por Pedro; a caridade, por João; a obediência, por Abraão; a paciência, por Isaac, etc. Os varões ilustres imitam essas virtudes levando em conta o esforço, a moderação e a retidão que os justos que os precederam praticaram, e assim devem fazer todos ao seguir o exemplo dos santos.

¹⁵ FELDMAN, Sergio Alberto. *Op. Cit.*

¹⁶ ISIDORO. *Los tres libros de las “Sentencias”*. In: **Reglas monásticas de la España Visigoda. Los tres libros de las “Sentencias”**. *Op. Cit.*

¹⁷ *Ibidem*, c. I, II e III, p. 303-308.

Do capítulo doze em diante, Isidoro se fixa basicamente em questões referentes ao pecado e nas deturpações das virtudes. Ele fala da confissão e da penitência, da reincidência, da separação entre pecados leves e graves, manifestos e ocultos, do amor ao pecado, do costume e da necessidade de pecar, da mentira, das sensações carnis, da gula, da luxúria, da soberba, da avareza, dentre outros aspectos. Já no vinte e oito ele afirma que são os cinco sentidos o conduto para que pequemos,¹⁸ portanto, o pecado não é necessariamente apenas carnal, quando se toca uma mulher ou se mastiga com avidez um alimento, mas pode ser cometido em pensamento, ao vislumbrá-la ou apreciar com desejo o cheiro da comida.

Os vícios nascem dos vícios e as virtudes nascem das virtudes, mas a motivação ou a consequência de uma virtude mal empregada pode ser um vício, um pecado. Por mais que pareçam sempre positivas, as virtudes, na verdade, podem ser dissimuladas, o que ele chama no capítulo XXXIV de “abuso das virtudes”. Tudo deve ser feito com moderação para que não se passe da boa obra para a vanglória, pois quando o homem faz questão de sublinhar o quão casto ou sábio é, os méritos dessas virtudes caem por terra, perdendo sua essência para a busca de admiração terrena. Nesse sentido, a virtude não o é simplesmente pela ação praticada, mas pela intenção que carrega.

Há, como no pecado, uma divisão entre as virtudes supremas (fé, esperança e caridade) e as virtudes médias (a instrução, o jejum e a castidade). As consideradas médias assim o são porque podem ser mais facilmente adquiridas para proveito ou para ruína, como explicitamos acima, quando o homem se deixa levar pela vanglória de seus bons atos. Para se alcançar grandes virtudes, portanto, deve-se fazer uma escalada progressiva: primeiro é necessário eliminar os vícios, pois qualquer virtude sem humildade e caridade se constitui a partir deles, sendo então apenas soberba e arrogância, e depois deve-se adquirir pequenas virtudes, que são o caminho para as maiores. Assim, será menor a possibilidade de desvirtuamento e maior a obra dedicada a Deus.

Aspectos de comparação entre as obras

Quando comparamos o *Synonymorum libri duo* e o *Sententiarum libri*, principalmente pensando na proximidade possível da datação da redação das duas obras, observamos em Isidoro de Sevilha grande preocupação em ensinar de maneira clara a

¹⁸ “No pecamos por otro conducto que no sea la vista, el oído, el olfato, el gusto y el tacto”. ISIDORO. c. XXVIII, p. 355.

conduta correta a ser seguida pelos cristãos na terra para que possam alcançar o céu. Mesmo sendo um grande erudito, ele não escreve de maneira rebuscada ou faz uso de grandes metáforas, redige para que até o leitor menos letrado o entenda sem maiores dificuldades e destaca os textos sagrados para demonstrar que o que recomenda é correto, dando legitimidade ao discurso.

As obras possuem mais ou menos os mesmos temas como ponto de partida, mas o autor os desenvolve de maneira diferente. Enquanto nos “Sinônimos” ele cria uma história por meio de um diálogo fictício, muito à maneira clássica, para tratar de aspectos variados da vida (como a sexualidade, o ócio, a paciência, a tolerância, a inveja), nas “Sentenças” ele discorre objetivamente sobre temas como Deus, o tempo, Cristo, o mundo, o mal, os hereges e pagãos, a graça, a esperança, o processo de conversão, o pecado, a mentira, os vícios, as virtudes, a importância da oração e da leitura, entre diversos outros pontos. Parece-nos que enquanto um pretende atingir um público bastante geral, o segundo se direciona muito mais ao clero,¹⁹ o que demonstra a preocupação de Isidoro com a educação de todos os homens pelas Escrituras.

Considerações finais

As duas obras que destacamos para pensar o tema dessa comunicação exemplificam o pensamento de Isidoro em relação ao pecado, muito em voga ao longo da Idade Média. Ressaltamos que não existe nesse autor, bem como em quase nenhum outro da mesma época, uma preocupação com a originalidade, mas sim em demonstrar conhecimento dos textos clássicos e patrísticos, repassando a sabedoria antiga para seus contemporâneos.

Por ser da natureza humana, Isidoro acredita que não existe pecado que leve o homem à danação eterna se houver um esforço por parte dele em se redimir, o que deve ser feito pela confissão e da penitência. Tendo sempre em mente a imagem do Juízo e sendo temente a Deus, o fiel deve trabalhar arduamente para afastar-se de todas as coisas mundanas, como o ócio ou a curiosidade, direcionando suas preocupações para a oração e para uma vida centrada em virtudes.

¹⁹ FELDMAN, Sergio Alberto. *Op. Cit.*

AS PRÁTICAS PAGÃS E O SEGUNDO CONCÍLIO DE BRAGA

Nathalia Agostinho Xavier (PEM – UFRJ)

Introdução

O processo de cristianização das províncias romanas, iniciado no século IV, ocorreu de maneira heterogênea, de acordo com as diferentes estruturas sociais ou com a organização eclesiástica em cada uma das localidades. O avanço cristão foi, portanto, lento e limitado, não sendo capaz de reverter a rica e variada realidade religiosa na Península Ibérica. Durante a chegada dos povos germânicos e seu estabelecimento, tal processo foi desacelerado, sendo retomado a partir do sexto século, quando a união promovida entre monarquia e Igreja objetivava a unidade territorial e política dos reinos “bárbaros” de modo geral.¹

Os suevos, habitantes do noroeste peninsular desde o século V, eram majoritariamente pagãos, assim como seus reis, e conviviam com as populações galaico-romanas católicas. Quanto à religião pública dos monarcas, o caso suevo traça um caminho bastante singular. A conversão de Requiário (448-456), filho de Réquila, à religião nicena é seguida pela adesão ao arianismo em 466, no governo de Remismundo, devido a pressões exercidas pelo reino visigótico. Todavia, a ausência de qualquer menção a este fato nos concílios bracarenses demonstra seu caráter superficial, limitando-se, basicamente, à aristocracia.² A volta ao catolicismo durante o reinado de Teodomiro (561-570) apresenta, por fim, uma mudança nos rumos da política religiosa na Galiza, representada pela figura de Martinho de Braga e pelo Concílio de Braga II, o qual preside. Sendo assim, esta pesquisa, recentemente iniciada, junto ao PEM e sob orientação da Professora Leila Rodrigues da Silva, buscará analisar alguns de seus cânones e estabelecer o vínculo entre a cristianização e a presença de práticas pagãs na Galiza por meio da leitura de suas atas.

¹Estes três “momentos” da cristianização são definidos mais claramente por Rosa Maria Sanz Serrano. In: SANZ SERRANO, Rosa Maria. *Adivinación y sociedad en la Hispania tardorromana y visigoda*. *Gerion*, n.2, p. 365-389, 1989. p. 366.

²SILVA, Leila Rodrigues da. **Monarquia e Igreja na Galiza na segunda metade do século VI: o modelo de monarca nas obras de Martinho de Braga dedicadas ao rei suevo**. Rio de Janeiro: EdUFF, 2008. (Coleção Estante Medieval, 4). p. 47.

O estudo do “outro”: considerações sobre a leitura das fontes eclesiásticas

Buscar compreender o ambiente religioso na Península Ibérica da primeira Idade Média, significa explicitar o convívio entre a Igreja, detentora da hegemonia político-cultural, e os demais sistemas de crenças, marginalizados e silenciados pelo processo de cristianização. Por conseguinte, nota-se a carência de fontes escritas pagãs, por conta das medidas seletivas promovidas contra as obras clássicas, originando a falta de uma “auto-definição” que faça frente às simplificações da literatura cristã. Exemplo disto, o termo *paganismo* é empregado, a nosso ver, perigosamente pela fala eclesiástica, pois em demasia genérico, torna-se fruto da redução de um espaço de sincretismo religioso a uma simples categoria. Tratamos, portanto, da figura do “outro”, o que implica reconhecer que se fala *de* ou *a partir de* um lugar. Pressupõe-se um discurso, uma concepção de quem se reconhece e, conseqüentemente, diferencia-se pela relação identidade/alteridade. A linguagem como representação deste lugar está estreitamente vinculada às relações de poder, uma vez que hierarquiza as diferenças e garante a inclusão ou exclusão de certos grupos. Logo, a demarcação da fronteira entre o “eu” e o “eles” está nas mãos de “produtores sociais” que afirmam a partir de si mesmos a identidade e a legitimam por meio da atribuição de valores e da contraposição destes pela distinção.³ Desta forma, lidamos com a marginalização das religiosidades, e analisamos um “mundo paralelo”⁴, o qual é apresentado para posteridade por meio de definições criadas pela elite, e que para ser acessado deve ser lido pelos “documentos que emanam do centro”.⁵ Deparamo-nos então, com a questão que debate ser ou não possível enxergar o “outro” a partir do olhar daquele que o descreve.

Apesar das dificuldades de tal percurso, acreditamos ser pertinente a leitura do discurso dominante, no entanto, feita de maneira a perscrutar o que está implícito e buscar identificar o que não foi definido imparcialmente. A classificação daquilo que é estranho a um modelo adotado pelo classificador, passiva de diversas alterações e deturpações, inconscientes ou não, pode guardar, mesmo assim, as respostas necessárias para compreender o não-dito. Visto isso, atentamo-nos à dificuldade em enxergar as práticas pagãs por intermédio de um olhar cauteloso.

³SILVA, Tomaz Tadeu da. A produção social da identidade e da diferença. *In*: _____. (org). **Identidade e Diferença. A Perspectiva dos Estudos Culturais**. Petrópolis: Vozes, 2000.

⁴SCHMITT, Jean-Claude. A História dos Marginais. *In*: LE GOFF, Jacques. **A História Nova**. São Paulo: Martins Fontes, 1993. p. 280.

⁵*Ibidem*, p. 284.

O grau de controle da Igreja e da monarquia, unidas sob o mesmo propósito unificador, no que diz respeito às escolhas religiosas das populações do reino é, de fato, limitado. Mesmo que dispendo de instrumentos de coerção, não garante a interiorização da crença pelo camponês, uma vez que a conversão pode ser comprovada publicamente, mas o cotidiano da religiosidade no espaço privado não. Em suma, o número de neófitos não significa imediatamente o número de cristãos sinceros. Consideramos também, a nós não caber definir de que maneira a fé era vivenciada subjetivamente, pela falta de garantias epistemológicas para comprová-lo. Por conta desta própria impossibilidade, restringimo-nos às manifestações externas, citadas nos cânones. O que realmente nos ajudará a alcançar o contexto é uma análise que opta por identificar a atenção destinada aos *idólatras* pelos clérigos e laicos reunidos em concílio.

A presença de cânones voltados ao campo da superstição denota um ambiente diversificado frente à imposição ideológica dominante. A leitura simplificadora das fontes oriundas do seio católico, que antes levava a identificar o paganismo como primitivo, ou apenas existente por meio de “permanências”, está sendo repensada.⁶ Contrariando tal noção, propomos a idéia de uma convivência *inter-religiosa*, ainda que não-pacífica. Ora, não cremos em um sumiço súbito da fé até então vivenciada por um grande número de seres humanos, como se suas crenças fossem tão facilmente e rapidamente maleáveis pela vontade dos evangelizadores. Os paganismos não devem ser tratados como costumes que unicamente sobrevivem e de maneira estática, fechados em si. As trocas e contribuições entre os complexos sistemas culturais devem ser imprescindíveis à análise, pois antes de tudo, foi necessária uma aproximação entre os opostos. Ou seja, ao missionário cristianizador cabia adaptar sua fala de acordo com as particularidades da comunicação e entendimento do público⁷, e ele também estava sujeito a ser influenciado pelas idéias alheias.

Para o estudo das religiosidades e dos intercâmbios entre elas, lembramos a noção adotada por Hilário Franco Júnior sobre uma cultura que, não definida por parâmetros socioeconômicos, seria a de uma maioria, e cujo papel como intercessora

⁶Em trabalhos de autores como Jean-Claude Schmitt, Rosa Maria Sanz Serrano e Oronzo Giordano. Cf.: SCHMITT, Jean-Claude. Op. Cit.; GIORDANO, Oronzo. **Religiosidad Popular en la Alta Edad Media**. Gredos: Madrid, 1983; SANZ SERRANO, Rosa Maria. Los Paganismos Peninsulares. **Gerión**, v. 21, n.7, p. 39-96, 2003.

⁷Esta adaptação da qual falamos vai de encontro às idéias de Santo Agostinho, bispo de Hipona, que influenciaram a abordagem dos evangelizadores da Alta Idade Média. Segundo ele, “a forma da mensagem deve variar de acordo com a diversidade dos destinatários”. AGOSTINHO. **A Instrução dos Catecúmenos: teoria e prática da catequese**. Petrópolis: Vozes, 1984. p. 66-68.

entre as trocas e absorções do clerical e do vulgar, a torna intermediária.⁸ Sua proposta relaciona-se diretamente com o hibridismo entre os símbolos cristãos e pagãos presentes nos cultos, ritos, atividades medicinais ou mesmo em casos estudados pela arqueologia na Península Ibérica.⁹

Regressando, entretanto, às fontes escritas e ao propósito deste trabalho, nos orientamos pela leitura das atas do Concílio de Braga II que, ocorrido no século VI, foi guiado a partir da busca pela garantia de estabilidade no reino suevo, promovendo a conversão ao catolicismo e proibindo as práticas mágicas, entre outras manifestações religiosas.¹⁰

Concílio de Braga II

Realizada no ano de 572, e presidida por Martinho de Braga, a reunião assinada por doze bispos tratou, entre outros, de pontos relativos à hierarquia eclesiástica, o batismo e as superstições. Ainda em território suevo, antes da chegada de Leovigildo em 581, os eclesiásticos buscavam em suas atas alcançar uma unidade religiosa, contrária às variações litúrgicas viabilizadas pelo afastamento geográfico dos clérigos. Estes conviviam com as experiências regionais e participavam também, por sua vez, do ambiente de crenças múltiplas que se desdobra no alto índice de cânones pertinentes aos sacrifícios, festas e adivinhos. Destacamos nove (LIX, LX, LXVIII, LXIX, LXXI, LXXII, LXXIII, LXXIV, LXXV) dos oitenta e quatro conhecidos como *Capitula Martini*.¹¹

Uma parte dirige-se diretamente aos cristãos e ao perigo que estes correriam ao aproximarem-se das práticas ilícitas. Outra corresponde à presença destas no meio eclesiástico, no que se refere, por exemplo, às missas realizadas em túmulos (LXVIII), ou ao cânone que diz respeito à expulsão de bispos e clérigos que fizessem “encantamentos” ou “ligaduras” para unir almas (LIX). Notamos, portanto, a dificuldade em propiciar uma homogeneização dogmática dentro da própria Igreja. Uma vez que não alcançado um consenso interno, mais dificilmente se daria a exteriorização da fé católica para os pagãos. Em vista disto, há uma proposital busca pela convergência

⁸FRANCO JR, Hilário. Meu, Teu, Nosso. Reflexões sobre o conceito de cultura intermediária. In: _____. **A Eva Barbada. Ensaios de Mitologia Medieval**. São Paulo: Edusp, 1996. p. 33-35.

⁹Bem exemplificados no texto: SANZ SERRANO, Rosa Maria. *Op. Cit.*

¹⁰O priscilianismo é o maior exemplo de heresia condenada, pelos primeiro e segundo concílios bracarenses, no noroeste da Península.

¹¹VIVES, Jose (ed.). **Concilios Visigóticos e Hispano-Romanos**. Madrid: CSIC. Instituto Enrique Florez, 1963. p. 85-106.

dos cultos para as basílicas, centralizando os fiéis em um mesmo espaço, pelo temor ao contato direto com os costumes tradicionais de uma região em demasia complexa. Costumes esses, provenientes de um forte apego às antigas crenças, tais como as funerárias e sacrificais, exemplificadas pela interdição da oferta de alimentos aos mortos no cânone LXIX.

De fato, o noroeste peninsular havia sido palco de trocas culturais entre nativos, romanos e germanos, gerando uma convivência sincrética que significava um obstáculo para as pretensões uniformizadoras da elite eclesiástica. Era relegado ao campo da superstição tudo aquilo que não concernia à ortodoxia defendida pela Igreja. Devemos, primeiramente, nos atentar à linha tênue que separava o *mágico* e o *religioso* e expor que a diferenciação entre ambos não se dava a partir de um questionamento quanto à eficiência dos encantamentos.¹² Apoiava-se, efetivamente, um processo de organização institucional para o qual importava principalmente o monopólio dos rituais. Por tal caráter exclusivista, o cristianismo não comportaria as discrepâncias litúrgicas ou o controle dos elementos espirituais por outros. Desta forma, a proibição do uso de ervas medicinais acompanhado por encantamentos (LXXIV) é pertinente a este aspecto. Recomenda-se a substituição do sortilégio pela oração dominical e pelo credo, sancionados pela cristandade.

Com efeito, em nossa seleção percebe-se constantemente a tentativa de controlar as ações que são cotidianas, nas quais as diversas práticas pagãs se inserem sem serem incorporadas pela Igreja. Tratam-se de pequenas ações rotineiras, como a tecelagem, relembrada no cânone LXXV pelo uso de “fórmulas supersticiosas” nos tecidos de lã. Contudo, a ajuda espiritual não seria inconveniente se invocado o nome do Senhor para auxílio de tal tarefa.

Como se pode perceber, os termos empregados na escrita eclesiástica são fruto de uma definição seletiva que separa os símbolos e dogmas cristãos do restante, reduzido sob a denominação de *paganismo*. Portanto, sem a devida especificação ou explicação das práticas, mesmo também pela natureza objetiva do texto conciliar, somos levados a usar os nomes designados para o propósito de classificar não *o*, mas *os* paganismos. Como elemento demonstrativo dessa suposição, descrevemos o cânone LXXI, que proíbe aos cristãos considerar “as diversas superstições”. Estas estariam associadas ao uso de sortilégios e/ou a procura pelo conselho de adivinhos. Estes

¹²Cf.: SCHMITT, Jean-Claude. Feiticeiros e adivinhos na Alta Idade Média. In: _____. **História das Superstições**. Lisboa: Europa-América, 1991. p. 48-49.

últimos, também denominados magos, eram e poderiam ser de qualquer esfera social e representavam uma conexão intermediária entre o homem e as divindades. Possuiriam o conhecimento sobre passado e futuro, podendo prever ou mesmo manipular seus resultados pelo uso de amuletos e de encantamentos. Como dito anteriormente, o incômodo que causavam não parecia relacionado à dúvida real de suas capacidades, porém à impossibilidade de que suas ações fossem controladas. Com o passar do tempo e a condenação que sofre, a adivinhação perde seu caráter religioso e passa a ser identificada apenas como um ato mágico isolado.¹³

Não esporadicamente, estas ações estavam associadas à observação do céu.¹⁴ O discurso da elite clerical colocava, assim, a astronomia ao lado dos demais paganismos. Entendemos também, seu caráter bastante acessível, uma vez que o camponês previa as condições climáticas para o plantio por esta relação com os fenômenos naturais. Ou seja, este conhecimento era provavelmente passado de gerações em gerações, e inevitavelmente induzido religiosamente em relação aos cultos de fertilidade. A indicação refere-se ao cânone LXXII que procura garantir um afastamento das tradições gentílicas relativas à natureza celeste.

Tais adversidades eram de grande importância para os homens da primeira Idade Média. A interpretação cristã, que explica intempéries como resultadas dos malefícios provocados pelos magos, sob influência do Diabo¹⁵, destaca o caráter supersticioso que perpassa por esta sociedade. Consequentemente, este pensamento não nos parece ser exclusivo das mentes “rústicas”, sendo entendido de uma maneira própria também pelo clero.¹⁶

Por fim, voltamos-nos para as festividades, outro aspecto desta sociedade que não escapa à normatização ou interdição conciliar. São exatamente as práticas coletivas que, por sua magnitude social, são mais perseguidas. A superposição de caracteres cristãos sobre seus significados tornou-se a maneira encontrada pela elite eclesiástica de lidar com a situação. Algumas das celebrações cristãs da atualidade constituem resultado do processo de sua transferência para datas destinadas à comunhão com os

¹³SANZ SERRANO, Rosa Maria. *Adivinación y sociedad en la Hispania tardorromana y visigoda. Op. Cit.*, p. 379.

¹⁴Sobre as práticas vinculadas à astronomia, ver: SANZ SERRANO, Rosa Maria. *Los Paganismos Peninsulares. Op. Cit.*, p. 74.

¹⁵SCHMITT, Jean-Claude. *Feiticeiros e adivinhos na Alta Idade Média. In: _____. História das Superstições. Op. Cit.*, p. 48.

¹⁶Os cânones LIX, LX e LXVIII, aqui comentados, são exemplos do envolvimento dos clérigos em atividades “supersticiosas”.

ciclos naturais, como os cultos de equinócios e solstícios.¹⁷ Por exemplo, os espetáculos e festas matrimoniais não deveriam ser assistidos por clérigos (LX) devido às suas associações com os costumes tradicionais não institucionalizados pela Igreja, ou seja, pagãos. Assim como as *calendas*, comemorações de origem românica que celebravam o início do mês de janeiro, são proibidas no cânon LXXIII por estarem vinculadas a “práticas que são do paganismo” e “diversões gentis”.

Seja pela adequação dos ritos, ou seja, pela tentativa de extirpá-los por meio da coerção jurídica, temporal ou conciliar, a cristandade desenvolve formas de lidar com a diversificada religiosidade na Galiza. A partir da leitura dos documentos eclesiásticos, aqui em particular do segundo concílio bracarense, destacamos a presença destas práticas objetivando justificar a afirmação de uma convivência inter-religiosa que, mesmo contrariando os objetivos unificadores da Igreja, perdurará ainda por muitos séculos.

Conclusão

O caráter normativo do discurso eclesiástico se constitui a partir da formação de uma identidade, o seja, de um grupo que se reconhece por concepções e regras que lhes são próprias, contrapondo-as a partir de uma diferenciação. Forma-se, por conseguinte, uma hierarquia nas relações sociais definida pela hegemonia que fixa sua “visão de mundo” marginalizando o “outro”. Logo, identidade e alteridade são interdependentes, não podendo ser entendidas uma sem a outra, e dizem respeito a disputas de poder que levam à classificação dos comportamentos humanos por meio de categorias valorativas. São demarcadas então, as fronteiras entre o “bom” e o “ruim”, o “normal” e o “anormal”, o “racional e o irracional”, a “religião” e a “superstição”.¹⁸

Ao analisar as atas do segundo Concílio de Braga notamos um processo de afirmação secular, ou institucionalização, que se contrapõe a práticas da vida cotidiana. O exclusivismo cristão não comportava as variadas expressões de religiosidade e visava à adequação destas à liturgia católica sancionada. Portanto, destacamos que, de fato, há neste momento uma difusão do cristianismo e das propostas evangelizadoras, mas estas vão de encontro com tradições mais antigas, não garantindo efetiva e comprovadamente a adesão das ortodoxias da fé pelos convertidos.

¹⁷Sobre a superposição das festividades, ver: SANZ SERRANO, Rosa Maria. Los Paganismos Peninsulares. *Op. Cit.*, p. 56-70.

¹⁸Sobre a formação de categorias de classificação binárias pelo processo de diferenciação, ver: SILVA, Tomaz Tadeu da. *Op. Cit.*

Os atos mágico-religiosos que aparecem descritos na fonte, dificilmente poderiam ser fiscalizados e assim, a preocupação com eles nos indica uma constância dos mesmos, e a obscura delimitação entre a religiosidade de caráter “institucional” e as demais religiosidades. A formação de identidades não pressupõe campos definidos que não entram em contato. O hibridismo que se apresenta nos rituais religiosos é fruto de uma aproximação. As adaptações são promovidas não apenas pela Igreja, com o objetivo de atingir os *pagani*, mas também pelas vontades pessoais e as buscas mais íntimas destes.¹⁹

Por fim, ressaltamos que a coerção exercida pela cristandade limitava, contudo não excluía totalmente o poder de ação do agente. Se assim o fosse, não haveria a latente necessidade de contrapor “certo” e “errado”, sacro e interdito, nos cânones conciliares. Sendo assim, aquele que buscava em tais métodos as respostas mais imediatas às vicissitudes do dia-a-dia era, de certa forma, um contestador da ordem social imposta pela elite. Este poderia ser qualquer um, mesmo que cristão ou clérigo, cujas ações influenciaram na perpetuação das tradições denominadas pagãs, provenientes do ambiente de sincretismo religioso na Península Ibérica.

¹⁹GIORDANO, Oronzo. *Op. Cit.*, p. 7-25.

A TEORIA DA REFERENCIAÇÃO NOS RITUAIS LITURGICOS DA IGREJA HISPÂNICA VISIGÓTICA

Nilcileia da Silva Rosário (IC – FAPERJ / UFF)

Este trabalho, apoiado pela bolsa de Iniciação Científica / FAPERJ, é parte integrante das atividades, realizadas com o Grupo de Pesquisa “*Translatio Studii* – Núcleo Dimensões do Medieval”, composto por professores da UFF, das áreas de Latim, História Antiga e Medieval e Filosofia, que têm como proposta promover os estudos medievais no âmbito da Instituição. Objeto de Estudos do grupo, o *Liber Ordinum*, organizado por Mário Férotin, consiste em uma compilação dos mais antigos rituais litúrgicos da Igreja Hispânica Visigótica, em uso durante os séculos V a XI, quando, sob a decisão do papado e dos monges Cluny, esses rituais foram substituídos pelo ritual romano.

Dentre os diversos rituais existentes, foram escolhidos três textos referentes à purificação da água a ser utilizada em várias ocasiões: “EXORCISMUS AQUE”, “ITEM EXORCISMUS” e “BENEDICTIO AQUE”.¹ Será feita uma análise, sob o aspecto semânticolinguístico, dos pontos de contato e divergência entre os dois rituais selecionados.

Para tal estudo, foi utilizada a teoria linguística da referenciação, que consiste no uso de referenciais e de atributivos no processo da construção do discurso, os quais, empregados nos textos acima referidos, servem de fonte contextual para estabelecer uma cadeia de referencia da escolha lexical influenciada pelo imaginário social da época, na realização dos atos praticados pela Igreja Hispânica Visigótica.

No texto I, os referentes de primeira menção²: “EXORCISMUS” e “AQUE” faziam parte do ideário religioso da época, e, no título, estão indicados por uma expressão nominal definida. Referem-se à sumarização da temática, pois exercem a função de introdução aos tópicos a serem tratados na progressão textual que se estrutura a partir de uma invocação à divindade; a apresentação da finalidade do uso da água e de uma ordem.

¹ FÉROTIN, M. (ed.). *Le Liber Ordinum en usage dans l'Église Wisigothique et Mozarabe d'Espagne du Cinquième au Onzième Siècle*, Réimpression de l'édition de 1904 par Anthony Ward et Cuthbert Johnson, Roma, Edizioni Liturgiche, 1996. p. 89-90).

² Segundo KOCH (2002, p. 98 *apud* RONCARATI, 2006, p 323), o referente de primeira menção trata-se da introdução primária de uma expressão nominal no fluxo do discurso ou no universo textual, podendo ser marcada por um sintagma nominal indefinido, que ao ser retomado no corpo do texto por um sintagma

Exorcismus aque

*Ad occidentem: Inuocamus diuine Maiestatis auxilium aduersus te, inimice serpens, ut per nulla uitiorum tuorum uenena in huius aque elemento preualeat ars tua, quod ad saluandas animas, peccatorum crimina abluenda, Patris, et Filii, et Spiritus Sancti misterio preparamus. Ideoque, maledicte diabole, post inuocationem trine sanctificationis, tremebundus abscede, et uniersa machinamenta de hac qua euanescant, ut hec aqua pura et immaculata pro sanctificandis animabus diuina pinguedine sanctificata permaneat. Per hoc signum crucis Domini nostri Ihesu Christi, qui te iussit ab hinc expelli.*³

Exorcismo da água

Voltado para o (Oeste): **Invocamos-te o auxílio da majestade divina, contra serpente inimiga**, para que a tua artimanha não **prevaleça** por meio de nenhum dos venenos dos teus vícios, no elemento desta água, porque, **para salvar as almas, os crimes dos pecadores devam ser perdoados**, preparamos mistério **do Pai, do Filho, e do Espírito Santo**. Por isso, **diabo maldito**, depois da invocação da **trina santidade**, **afasta-te** tremendo, e todos os artificios desapareçam desta água, que esta água e imaculada **permaneça** santificada em favor das almas que devam ser santificadas, **pelo divino óleo**. **Por este sinal da cruz** de nosso Senhor Jesus Cristo, que te **ordeno** que sejas expelido daqui.⁴

O primeiro referente - *exorcismus* - é oriundo do vocábulo grego, *exorkismós* que denominava o ato de jurar, mas ao ser instituído pela Igreja como ritual sacramental, adquiriu em latim uma nova acepção. A partir daí *exorcismus* passou a designar o ritual ou a cerimônia religiosa com que não só se conjura os demônios ou espíritos maus, de pessoas ou coisas, mas também é utilizado para a purificação dos mesmos. Neste caso, o referente mencionado no texto é a água como símbolo de aniquilamento ou purificação. Desta maneira, o texto se organiza da seguinte forma:

a) invocação: *Inuocamus diuine Maiestatis auxilium*; primeira menção implícita por elipse pronominal do sujeito “**nós**” (1ª pessoa do plural). A desinência - *mus* indica que no ritual havia a existência de mais participantes, além do sacerdote, que invocam o auxílio da

nominal definido, com função predicativa, a fim de caracterizá-lo, acarretando uma nova informação até então desconhecida pelo leitor.

³ FÉROTIN, M. (ed.). *Op. Cit.*, p.89.

⁴ *Idem.* (Tradução)

Majestade divina para que o líder religioso seja revestido de autoridade *aduersus inimicus serpens*. Em *inimicus serpens* tem-se o referente de primeira menção *serpens* com aporte atributivo *inimice*, que assinala o valor simbólico da serpente sendo a suprema concentração do poder do mal. Acresce a isto o fato de que a serpente além de réptil é também um anfíbio, e por esta característica estava ligada ao reino dos mares, daí tendo o poder de contaminar a **água**.

A menção do acusativo *te*, por expressão pronominal implícita, que será retomada na forma explícita pelo genitivo *diuine Maiestatis*, significa a autoridade e soberania divina contra o mal.

b) Finalidade do uso da água: *aque*; retomada explícita do termo por repetição da idéia introduzida no título, água como símbolo de destruição, mas também de salvação e perdão dos pecados: *quod ad saluandas animas, peccatorum crimina abluenda*. Apesar da primeira menção, trata-se aqui de uma anáfora associativa, já que com o emprego do gerundivo faz-se referência à finalidade do uso da água, que se torna purificada por meio da ação do poder do *Patris, et Filii, et Spiritus Sancti*. Esses referentes de primeira menção são retomados explicitamente na invocação da *trine sanctificationis*, assinalando a concessão do poder aos sacerdotes de expulsarem da água o *maledictus diabolus*. Com esta expressão vem a retomada explícita do referente, porque de acordo com o imaginário medieval, o *diabolus* referia-se também à serpente, mas com uma nova conotação, com o referente atributivo indicando Satã, o senhor do reino demoníaco. O diabo, de acordo com a crença popular, simbolizava todas as forças que trazem perturbação e obscuridade para os indivíduos.

c) Ordem sacerdotal: O emprego dos verbos, no modo imperativo e, em sua quase totalidade, no subjuntivo presente: *abscede; preualeat, permaneat, iussit e communique*, (termo verbal referente ao texto dois), pode assinalar uma ordem atenuada ou uma expressão de desejo, indicando o poder que os sacerdotes possuem para purificar um determinado elemento, neste caso a água, por meio dos sintagmas *signum crucis* e *diuina pinguedine*.

Tais referentes de primeira menção: *signum crucis* e *diuina pinguedine*, em expressões nominais definidas são também identificações iniciais daquilo que já está disponível na memória coletiva da sociedade medieval, como símbolos de proteção contra o diabo e da libertação do corpo em relação ao malefício.

Texto II

Item exorcismus

*Exorcizo-te, creatura aque, in nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti. Nec communices ullo spiritu immundo, sed dabis honorem aequae regnanti Patri, et Filio, et Spiritui Sancto: et ubicumque adsparsa fueris, omnis immundus spiritus ab eo loco recedat, per hoc signum Dominice passionis, qui regnat in secula seculorum.*⁵

Exorcismo do mesmo modo

Exorcizo-te, criatura água, em nome do Pai, e do filho, e do Espírito Santo. Para que não te comuniqués com nenhum espírito impuro, mas darás igualmente honra ao Pai que reina, e ao Filho, e ao Espírito Santo: e onde tu tiveres sido aspergida, todo espírito imundo saia deste lugar, por meio deste sinal da paixão do Senhor, que reina pelos séculos dos séculos.⁶

Embora haja no texto II uma sequência de retomadas dos referenciais, em sua maioria, mencionados no texto I, tais como, *aque, Patris, et Filii, et Spiritus Sancti* e *signum Dominice passionis*, dando continuidade aos aspectos semânticos dos referentes aí expostos, observa-se que no texto II, a estrutura do ritual se constrói de maneira diferente em relação ao texto I, pois no segundo texto, “ITEM EXORCISMUS”, o ritual se organiza a partir de uma ordem e da finalidade do uso da água, ao inverso do texto I que se inicia com uma invocação.

a) Ordem: expressa pelo sacerdote, de acordo com o referente verbal: *exorcizo* que vem na 1ª pessoa do singular, indicando um oficiante, revestido de autoridade Divina, expresso pelas cadeias referenciais em ablativo e genitivo, *in nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti*, os quais concedem ao sacerdote o poder de afugentar da água toda influência maligna, para que esta não venha a se comunicar, no momento da aspersão, com nenhum *spiritus immundus*, prejudicando, desta maneira, os homens, pelo uso que o demônio poderia fazer da água.

b) Finalidade do uso da água: creatura *aque*; tomada não só como símbolo de pureza e de salubridade, a água alude muitas vezes ao símbolo do aniquilamento. Como foi mencionado, a água pode ser tanto fonte da vida como de morte. Neste caso, o sacerdote

⁵ *Idem.*

⁶ *Idem.*

precisa exorcizá-la, concedendo-lhe, em nome da Santíssima Trindade, da Paixão do Senhor, a purificação, para que afaste os espíritos imundos dos locais onde for aspergida, conforme o texto a seguir: “*et ubicumque adsparsa fueris, omnis immundus spiritus abe o loco recedat, per hoc signum Dominice passionis, qui regnat in secula seculorum*”.

Já o referente de primeira menção, *spiritus immundus*, é retomado posteriormente no corpo do texto, pelo sintagma *immundus spiritus*, assinalando um novo conceito, que se refere aos anjos decaídos (demônios), que se tornaram servidores de Satã nas práticas maléficas.

Além dos vários rituais de exorcismo, há também no *Liber Ordinum* diversos rituais de bênçãos cujo propósito era proteger a vida dos cristãos. Mesmos nas ocasiões mais banais, o cristianismo procurava fixar na mente do camponês o selo da proteção divina contra as incursões diabólicas na vida do ser humano, revelando, dessa maneira, a suprema ascendência do Deus Único, Todo Poderoso, que atua em prol das necessidades dos fiéis. Neste caso, tem-se inserido neste contexto cerimonial o ritual da bênção da água, *BENEDICTIO AQUE*.

Texto III

Benedictio aque

*Oremus: Deus institutor et conditor elementorum, qui fluentem hanc aquam, hunc potum ad opus tuum sanctificatum in nomine tuo in purgatione / locorum et expurgatione diaboli proficere iussisti; te deprecor, Domine, ut nominis tui inuocatam Maiestatem, gratiam Sancti Spiritus hec aqua accipial, atque in procellendis diabolicis artibus per manus serui tui adsparsa fuerit, ad salutem et saluationem fragilitatis humane proficiat, omnisque immundus spiritus sociato (?), ut hoc benedicto repulsus elimatusque ab omni loco discedat: nec consistendi aut resistendi habere sese sentiat facultatem. Sed ubicumque adsparsa fueris, illi claudetur aditus commorantium, dum a te indicitur aduersantis expulsio per te, Domine, ut ubicumque adsparsum fuerit tribuatur adiutorium, per quem indictum semper postulatur auxilium, qui regnas in secula seculorum.*⁷

Bênção da água

⁷ *Ibidem*, p. 89-90.

Oremos: Deus autor e criador dos elementos, tu que ordenaste que esta água fluente, esta bebida para tua obra santificada seja útil em teu nome, **na limpeza dos lugares e na expurgação do diabo; suplico-te, Senhor**, que esta água receba a majestade invocada do teu nome, a graça do Espírito Santo, e quando for aspergida nas artes diabólicas que devem ser afastada pelas mãos do teu servo, **seja útil para a saúde e para salvação da fragilidade humana**, de forma que **todo espírito imundo** associado (?), **repelido e purgado por esta benção se afaste de qualquer lugar**: nem perceba que não possui o poder de resistir ou de se opor. Onde quer que seja aspergida (Ó água), a entrada dos que se detém será fechada, no momento em que é anunciada por ti, **Senhor, a expulsão dos que te são adversários para que qualquer lugar que for aspergido** (por esta água) **seja capaz de conceder um ajuda, por meio de quem sempre um auxílio é reclamado**, tu que reina pelos séculos dos séculos.⁸

Seguindo a análise do texto em questão, percebe-se que o ritual sacramental da água, se estrutura a partir de uma oração em forma de súplica sacerdotal, que se compõe de duas partes:

a) O sacerdote inicia a oração com um louvor a Deus, enaltecendo-o pela sua Grandeza e Soberania Divina, ao lhe atribuir a obra da criação: ***Oremus: Deus institutor et conditor elementorum***. Neste ponto, tem-se uma retomada explícita do referente *elementa*, que no texto I alude às substâncias inerentes à água, divergindo do texto III, visto que, aqui o termo *elementorum* aponta para os quatro elementos básicos: o fogo, água, ar e terra. De acordo com os filósofos gregos Parmênides, Heráclito e Empédocles, a combinação desses elementos entre si possibilita o surgimento do universo. Sendo interessante destacar que, ao longo da história religiosa, a água entre os quatro elementos referidos passa ocupar um lugar fundamental em todos os ritos litúrgicos, uma vez que, a sua importância advém da aspersão batismal, o que leva a segunda parte da análise do texto III.

b) Súplica sacerdotal: Durante a oração de benção, o sacerdote pede ao senhor, ou seja, suplica a Deus, pois o referente verbal, ***deprecor***, em sua forma passiva tem valor ativo, indicando a posição do sacerdote, que ao mesmo tempo em que é um representante de Deus para com o povo, rogando por este, ele se coloca diante de Deus como servo suplicante que necessita também do auxílio Divino para que, quando a água benta for aspergida pelas suas mãos traga os três benefícios para o povo: defesa contra as ciladas do

⁸ *Idem.*

Maligno, dom da proteção divina e a expulsão do diabo, por meio da transformação da água pela ação da graça do Espírito Santo. De acordo com o texto a seguir:

*(...) qui fluentem hanc aquam, hunc potum ad opus tuum sanctificatum in nomine tuo in purgatione / locorum et expurgatione diaboli proficere iussisti; (...) ut nominis tui inuocatam Maiestatem, gratiam Sancti Spiritus hec aqua accipial, atque in procellendis diabolicis artibus per manus serui tui adsparsa fuerit, ad salutem et saluationem fragilitatis humane proficiat, omnisque inmundus spiritus sociato (?), ut hoc benedicto repulsus elimatusque ab omni loco discedat.*⁹

A oração continua assinalando outros efeitos, além da expulsão do mal: a cura de doenças, aumento da graça divina e o dom da salvação, a fim de que os fiéis gozem da serenidade e da saúde divina suplicadas pelo sacerdote: “*dum a te indicitur aduersantis expulsio per te, Domine, ut ubicumque adsparsum fuerit tribuatur adiutorium, per quem indictum semper postulatur auxilium, qui regnas in secula seculorum*”.¹⁰

Conclusão

Dentre a grande quantidade de preces e missas destinadas aos fiéis manifestam-se o caráter da relação entre o homem/ crente e divindade revelando a extrema ascendência de um Senhor Todo Poderoso, e as “alternativas cristãs apresentadas aos fiéis visando a superação de seus temores e a satisfação de seus anseios mais profundos.”¹¹

Bibliografia

- BAKHTIN, M. **A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais**. São Paulo - Brasília: HUCITEC-EDUNB, 1999.
- BASTOS, M. J. M. Religião e forças produtivas na Hispania Visigótica. In: I COLÓQUIO DE ESTUDOS CELTAS E GERMÂNICOS: RELIGIOSIDADE E INTERPRETATIO, Edição Especial 1., 2007, Niterói. **Revista Brathair**. Niterói: UFF, 2007. p. 52-64. Disponível em <http://www.brathair.com>. Acesso em 16 de nov. 2009.

⁹ *Idem.*

¹⁰ *Idem.*

¹¹ BASTOS, M. J. M. Religião e forças produtivas na Hispania Visigótica. In: I COLÓQUIO DE ESTUDOS CELTAS E GERMÂNICOS: RELIGIOSIDADE E INTERPRETATIO, Edição Especial 1, 2007, Niterói. **Revista Brathair**. Niterói: UFF, 2007. p. 52-64. p. 60. Disponível em <http://www.brathair.com>. Acesso em 16 de nov. 2009.

- CAVALIERE, R. **Palavra denotativa e termos afins: uma visão argumentativa**. Niterói: EDUFF, 2009.
- ERNOUT, A.; MEILLET, A. **Dictionnaire etymologique de la langue latine: Histoire des mots**. Paris: Librairie C. Klincksieck, 1951.
- FÉROTIN, M. **Le Liber Ordinum em usage dans l'Église Wisigothique et Mozarabe d'Espagne du Cinquième au Enzième Siècle**. Roma: Edizioni Liturgiche, 1996.
- HEINZ-MOHR, G. **Dicionário dos símbolos: imagens e sinais da arte cristã**. Tradução de João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1994.
- KOCH, I. V.; ELIAS, V. M. **Ler e escrever: estratégias de produção textual**. São Paulo: Contexto, 2009.
- LE GOFF, J. **O homem Medieval**. Lisboa: Presença, 1989.
- NASCIMENTO, A. A. **Instrução pastoral sobre superstições populares**. Lisboa: Cosmos, 1997.
- RONCARATI, C.; SILVA, R. N. A construção da referência e do sentido: uma atividade sociocognitiva e interativa. Niterói: **Revista Gragoatá**, n. 21, p. 319-337, 2º. semestre. 2006.
- SARAIVA, F.R. dos Santos. **Novíssimo Dicionário: Latino – Português: etimológico, prosódico histórico, geográfico, mitológico, etc.** 10. ed. Rio de Janeiro / Belo Horizonte, 2006.
- VIVES, J. **Concílhos visigóticos e hispanoromanos**. Madrid: CSIC, 1963.

CALENDÁRIO LITÚRGICO E AFIRMAÇÃO EPISCOPAL NO SÉCULO VI: ROGAÇÕES, ASCENSÃO E PENTECOSTES NOS ESCRITOS DE CESÁRIO DE ARLES

Paulo Duarte Silva (PEM - UFRJ)

Tendo-se completado o dia de Pentecostes, estavam todos reunidos no mesmo lugar. De repente, veio do céu um ruído como o agitar-se de um vendaval impetuoso, que encheu toda a casa onde se encontravam. Apareceram-lhes, então, línguas como de fogo, que se repartiam e que pousaram sobre cada um deles. E todos ficaram repletos do Espírito Santo (At. 2,1-4)¹

Considerações iniciais

Originária de diferentes festejos agrícolas hebraicos,² a celebração de Pentecostes entre os primeiros cristãos remontava aos eventos descritos em At.2,1-11, associados à difusão do Espírito Santo e à missão apostólica. Descrito como momento de júbilo entre as comunidades cristãs, o dia de Pentecostes caracterizava-se por sua estreita vinculação às datas pascais, pela glorificação da Ascensão de Cristo e, por fim, pela reflexão da missão terrena conduzida pela Igreja.

Na esteira do esforço pela *uniformização e divulgação do calendário litúrgico* conduzido pelo episcopado latino, sobretudo a partir do século IV, o dia de Pentecostes passou a ser considerado como *encerramento* do ciclo litúrgico pascal, ocasionando a secção de dois aspectos primordiais da festa em duas datas distintas. Ao passo que a Quinta-feira da *Ascensão* – 40º dia após o Domingo da Páscoa, precedido na semana anterior por três dias *penitenciais* de Rogações³ – foi reservada à exaltação da subida de Cristo aos céus; o Domingo de Pentecostes, 50º dia após a data pascal, deteve-se nas explanações sobre o Espírito Santo e a atuação da Igreja.

Em nossa dissertação de mestrado, defendida em abril de 2009, examinamos o processo de organização do calendário litúrgico, em específico do ciclo pascal, ao partirmos do pressuposto que a preocupação episcopal com a divulgação e o

¹ Neste artigo utilizamos a edição da *Bíblia de Jerusalém*. GORGULHO, G., STORNILO, I., ANDERSON, A. (org). **Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulus, 2002. p. 1902.

² Como as festas dos Ázimos, das Colheitas e das Tendas, nas quais veio a se associar a própria renovação da Lei e da Aliança. Cf.: Ex. 12-13; Lv., 23, 5-8; Nm. 28, 16-25; Dt. 16, 1-8. GORGULHO, G., STORNILO, I., ANDERSON, A. (org). **Bíblia...**, *Op. Cit.*, p. 117, nota a; SAXER, V., COCCHINI, F. Pentecostes. In: DI BERNARDINO, A. (org.). **Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs**. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 1136-7.

³ Henry Beck acredita que, Arles, tal como a maioria das dioceses gálicas, mantivesse os dias rogativos na semana prévia à festa de Ascensão. BECK, Henry. G. J. **The pastoral care of souls in South-East France during the sixth century**. Roma: Pontificae Universitatis Gregorianae, 1950. p. 104-5.

ordenamento de datas festivas entre as comunidades cristãs corresponde a um dos âmbitos de fortalecimento de sua própria autoridade, tal como as crescentes atribuições jurídicas, diplomáticas, fiscais, dentre outras, das quais os bispos vieram a se encarregar, particularmente nas cidades.⁴

Neste artigo, apresentamos uma parte da dissertação, na qual analisamos os escritos de Cesário, bispo de Arles (ca.502-542), referentes aos dias da das Rogações, da Ascensão e de Pentecostes, entre os quais incluímos as atas do concílio de Agde (506) por ele presidido e, sobretudo, os sermões que lhe são atribuídos.⁵

Vale lembrar que a análise pautou-se nos princípios da *Nova História Política*, sobretudo no conteúdo marcadamente interventor e normativo presente no discurso eclesiástico, tal como frisado por Aline Coutrot,⁶ e ainda nos conceitos de *habitus*, *campo religioso* e *poder simbólico* formulados por Pierre Bourdieu.⁷ A estes se soma a noção de *calendário* dada por Le Goff. De acordo com o autor “numa sociedade a intervenção dos detentores do poder na medida do tempo é um elemento essencial de seu poder: **o calendário é um dos grandes emblemas e instrumentos de poder**”.⁸

A partir da análise dos *s.* examinamos as definições dadas às festas, as imposições delineadas pelo bispo no período e de que forma estes eventos contribuiriam para o fortalecimento *simbólico* de sua autoridade episcopal. Por ordem, investigamos os dias *rogativos*, a Quinta-feira da *Ascensão* e, finalmente, o *Domingo de Pentecostes*.

⁴ Assim, muito embora Robert Markus ressalte que o esforço primário de confecção do calendário entre as comunidades cristãs se relacione com a sua distinção frente às comunidades judaicas, consideramos que tal processo se generalizou e intensificou a partir do século IV, no bojo da aproximação entre o episcopado e as autoridades políticas imperiais. MARKUS, R. **O fim do Cristianismo Antigo**. São Paulo: Paulus, 1997. p. 106. Cf.: BROWN, P. *Tempora Christiana: Tempos Cristãos*. In: *Idem, A Ascensão do Cristianismo no Ocidente*. Lisboa: Presença, 1999. p. 52-71.

⁵ Em relação aos sermões (sermões 207 a 213, que passamos a mencionar pela sigla *s.* a qual se segue sua numeração e trecho), utilizamos a edição de Mary Mueller para as transcrições em inglês; ao passo que os trechos em latim foram retirados da edição de Germain Morin. MUELLER, M. (ed.). **Caesarius of Arles: Sermons: fathers of the Church**, v. 66 (s. 189-230). Washington: Catholic University of America, 1973. p. 82-110; MORIN, G. (ed.). **Caesarii Arelatensis: Sermones. Corpus Christianorum, Serie Latina**, v. 104. Turnhout: Brepols, 1953. p. 828-50.

⁶ “Como corpos sociais, as Igrejas cristãs difundem um ensinamento que não se limita às ciências do sagrado e ao fim último do homem. (...) [as Igrejas cristãs] proferiram julgamentos em relação à sociedade, advertências, interdições, tornando um dever de consciência para os fiéis se submeter a eles”. COUTROT, A. *Religião e Política*. In: RÉMOND, René (org.). **Por uma História Política**. Rio de Janeiro: UFRJ-FGV, 1996. p. 334.

⁷ Para um aprofundamento das definições de *habitus*, *campo religioso* e *poder simbólico*, cf.: BOURDIEU, Pierre. **Questões de Sociologia**. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1983; *Idem*. **O Poder Simbólico**. Rio de Janeiro: Berthand do Brasil, 1989; *Idem*. **Razões Práticas sobre a Teoria da Ação**. Campinas: Papyrus, 1997; *Idem*, *Gênese e Estrutura do Campo Religioso*. In: *Idem, A Economia das Trocas Simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2003. p. 27-78.

⁸ LE GOFF, J. *Calendário*. In: *Idem, História e Memória*. Campinas: Unicamp, 1996. p. 485-6, grifo nosso.

Análise Textual

a) *Os dias rogativos*

Observados na Gália ao menos desde a década de 470,⁹ os dias rogativos caracterizavam-se, de acordo com a prédica de Cesário, como momento de contrição e penitência, salutares à alma e que preparavam os fiéis para os dias da Ascensão e Pentecostes (s. 207.1, 208.1, 209.4). Associadas a seis horas de ofício litúrgico (s. 208.3), as quarta, quinta e sexta *feriae* de Rogação correspondem à projeção ascética característica da Quaresma junto a outras datas do calendário cristão.¹⁰

A associação entre o impulso ascético e penitencial das Rogações e aquele observado no período quaresmal é indicada pela prédica arlesiana: tal como nos s. quaresmais,¹¹ afirma-se que as práticas características do período deveriam ser incorporadas pelo restante do ano litúrgico (s. 207.3, 208.3, 209.4). Além disso, conforme exorta a prédica, as *boas obras* seriam indispensáveis aos fiéis, uma vez que somente o batismo e a fé não assegurariam as recompensas celestiais (s. 209.3-4).

Entre as práticas salvíficas indicadas pelos s. destacam-se o *jejum* (s. 207.1, 208.3), seguindo os preceitos quaresmais (s. 207.3, 209.4); as *orações* (s. 207.1-3, 208.2-4, 209.2); os *salmos* (s. 207.3, 208.2-4); a participação nas *vigílias* (s. 207.1, 209.4); as *leituras sacras* (s. 207.3), realizáveis também nos lares (s. 157.1), associadas à interpretação *neotestamentária* (s. 168.8-9);¹² a *doação de esmolas* (s. 208.2-3, 209.4), de *comidas, roupas, o abrigo aos visitantes e visitas às prisões* (s. 157.5);¹³ e, em especial, a *participação nos ofícios litúrgicos*: sob pena de serem considerados ‘desertores espirituais’, os fiéis devem fluir às igrejas como ‘abelhas em uma colméia’:

⁹ VAN DAM, R. **Leadership and community in Late Antique Gaul**. Berkeley, Los Angeles, Oxford: University of California, 1992, p. 294; SHANZER, D. Bishops, Letters, Fast, Food, and Feast in Later Roman Gaul. In: MATHISEN, R., SHANZER, D. (org.). **Society and Culture in Late Antique Gaul: Revisiting the Sources**. Aldershot, Burlington: Ashgate, 2001. p. 221.

¹⁰ Le Goff e Truong associam tal esforço normativo à crescente ingerência monástica. LE GOFF, J., TRUONG, N. Cuaresma e Carnaval: uma dinamica de Ocidente. In: *Idem*, **Una História del Cuerpo en la Edad Media**. Barcelona: Paidós, 2005. p. 34-5, 41, 52.

¹¹ Sobre os s. quaresmais, cf.: SILVA, P. D. Normatização do tempo cristão na primeira Idade Média: a temporada da Quaresma no discurso episcopal do século VI, em Cesário de Arles e Martinho de Braga. **Atas da VII Semana de Estudos Medievais do Programa de Estudos Medievais**. Rio de Janeiro, 2007. (CD-ROM).

¹² Sobre a importância da *Lectio Divinae* nos s. de Cesário, cf.: FERREIRO, Alberto. ‘Frequenter Legere’: The propagation of Literacy, Education, and Divine Wisdom in Caesarius of Arles. **Journal of Ecclesiastical History**, Cambridge, v. 42, n.1, p. 5-15, 1992.

¹³ O *amparo aos visitantes e as visitas às prisões se associam ao relato de Mt. 25, 35-46*. GORGULHO, G., STORNILOLO, I., ANDERSON, A. (org.). **Bíblia...**, *Op. Cit.*, p. 1750.

For this reason the man who leaves Christ's Church on these three days doubtless should be considered like the one who deserts the army of an earthly king. (...). Indeed, if just as if he were a fugitive or a deserter from the heavenly camp, such a man will suffer eternal confusion and a punishment worthy of his merits. (...). Trusting more in your devotion, I believe that like very wise bees you faithful hasten to the beehive of Christ, in order that you may be able to receive the sweetness of spiritual honey from the divine lessons (s. 207.2).¹⁴

Às práticas salvíficas Cesário contrapõe atitudes que condenariam os fiéis, tais como a *fofoca* (s. 207.3-4, 208.2); a participação em *jogos de mesa* (s. 207.3); o *uso de poções* (s. 207.3); além do *assassinato*, do *roubo* e do *adultério* (s. 157.4).

Desta forma, observamos que a autoridade episcopal delimita práticas que seriam benéficas¹⁵ ou, do contrário, prejudiciais à comunidade de fiéis, a partir da valorização da penitência como atributo prévio à Ascensão e da defesa de boas obras imprescindíveis à salvação.

b) O dia da Ascensão

Como vimos, a festa da Ascensão, celebrada no quadragésimo dia após o Domingo pascal, rememorava a glorificação da subida de Cristo aos céus após sua ressurreição. Cesário dedicou um s. ao evento (s. 210), no qual se exprime a *confiança na ressurreição do corpo* dos fiéis:

Our Savior, dearly beloved, has ascended into heaven; therefore let us not be disturbed on earth. Let our spirit be there, and peace will be here. (...). The resurrection of the Lord is our hope; His ascension is our glory. (...). Christ truly arose from the dead in order to give us hope, because the man who dies rises again. He gave us assurance, so that we might not despair in dying and think our whole life ended in death. We were troubled about our very soul, but by rising from the dead He gave also gave us confidence in the resurrection of the body. (s. 210.1-2).¹⁶

¹⁴ MUELLER, M. Op. Cit., p. 84. Cf.: "*Qualis ergo ille, qui terreni regis exercitum deserit, sine dubio talis iudicandus est et ille, qui in istis tribus diebus Christi ecclesiam derelinquit.. (...); et quidem talis quasi fugitivus et desertor castrorum celestium, aeternam confusionem et dignum meritis suis subplicium sustinebit. (...). confidens credo vos velud apes prudentissimas ad alvearium Christi fideliter festinare, ut dulcedinem spiritalis mellis ex divinis lectionibus possitis accipere*". MORIN, G. Op. Cit., p. 829-30. "Assim, aquele que se ausenta da Igreja de Cristo nestes três dias [de orações] sem dúvida será tomado com o que deserta do exército de um rei terreno. (...). De fato, tal qual um fugitivo ou desertor dos campos [de batalha] espirituais, este sofrerá confusão eterna e uma punição digna de seus méritos. (...). Acreditando mais em vossa devoção, acredito que tal como abelhas muito prudentes vós apressai à colméia de Cristo, para poderdes receber a doçura do mel espiritual das lições sacras" (tradução nossa).

¹⁵ Ao contrário do que ocorre nos s. quaresmais, não observamos nos s. rogativos quaisquer menções em defesa da *castidade*.

¹⁶ MUELLER, M. Op. Cit., p. 93-4. Cf.: "*Salvator noster, dilectissimi fratres, ascendit in caelum; non ergo turbemur in terra: ibi sit mens, et hic erit quies. (...). Resurrectio domini spes nostra est; ascensio*

Em seguida, de modo a reafirmar seu *poder simbólico* diante dos fiéis, qual seja em sua atuação como *intermediário* dos desígnios divinos, a prédica de Cesário insiste na precedência da *fé* quanto à ressurreição do corpo, tema que se revela de interesse a partir do trecho anterior: “You must believe first, so that afterwards you may merit to see God through faith” (s. 210.3).¹⁷

O mérito dos fiéis perpassa, deste modo, pela *purificação de seus corações de modo a recebê-Lo*: trata-se, em suma, de um profundo exame de consciência (s. 210.3-5), pelo qual o bispo espera que os vícios sejam expelidos, tal como se faz com ‘jarros sujos com limo’ ou com ‘campos daninhos’ que impedem o crescimento das sementes (s. 210.5). A prédica condena, neste trecho, *fraudes monetárias ou comerciais* (s. 210.4); *avareza, dissipação* (s. 210.3,5), *roubo* (s. 210.4), *inveja, orgulho e ambição* (s. 210.5).

A festa da Ascensão, ao invocar a crença na ressurreição do corpo, impõe um processo intenso de normatização sobre os fiéis, além de reforçar a condição *excepcional* do feito cristão e, por extensão, de seus representantes eclesiásticos.

c) O dia de Pentecostes

Apresentado no s. 211, precedido por uma vigília (s. 211.5), o Domingo de Pentecostes é considerado, como vimos, o momento de encerramento do ciclo pascal. O exame da prédica permite-nos conhecer parte das leituras realizadas na data: os livros de *Salmos* (50, 14); de *João* (16, 12); e dos *Atos dos Apóstolos* (2,4), cuja ordenação é descrita pelo autor como uma *súplica* – nos Salmos –, uma *promessa* no Evangelho de João e, por fim por seu *cumprimento* descrito nos Atos (s. 211.1).¹⁸

domini glorificatio nostra est. (...) Resurrexit enim Christus, ut spem nobis daret, quia resurgit homo qui moritur: ne moriendo desperaremus, et totam vitam nostram in morte finitam putaremus, securos nos fecit. Sollicit enim eramus de ipsa anima: ille nobis resurgendo et de carnis resurrectiones fiduciam dedit. MORIN, G. *Op. Cit.*, p. 837-8. “Nosso Salvador, queridos irmãos, ascendeu aos céus; portanto, não causemos distúrbios na terra. Deixemos nossos espíritos por lá [céus], e a paz estará conosco. (...) A ressurreição do Senhor é nossa esperança, sua ascensão é nossa glória. Cristo ascendeu dentre os mortos para nos dar esperança, pois [assim] aquele que morre ascende novamente. Ele nos deu certeza, para que não [nos] desesperemos diante da morte e pensemos que toda nossa vida acabe com a [nossa] morte. Estávamos preocupados com nossas próprias almas, mas ao ressuscitar dos mortos Ele nos deu confiança na ressurreição do corpo” (tradução nossa).

¹⁷ MUELLER, M. *Op. Cit.*, p. 94. Cf.: “*prius te oportet credere, ut postea, per fidem deum merearis aspicere*”. MORIN, G. *Op. Cit.*, p. 838. “*Primeiro deves acreditar, para que depois possais se dignar a ver Deus através da fé*” (tradução nossa).

¹⁸ Além disso, sabemos pelas atas do Concílio de Agde (506) presidido por Cesário que nesta data os fiéis eram obrigados a receber a Eucaristia (can. 18). *CONCÍLIO DE AGDE*. HEFELE, C-J., LE CLERC, H. *Histoire des conciles d’après les documents originaux* (v. II, t. II.). Paris : Letouzey et Ane, 1907-1949. p. 998-9.

Dois temas fundamentam a prédica pentecostal de Cesário: a *distribuição dos dons* e, em menor medida, a questão das *boas obras*. Ao abordar a recepção do Espírito Santo pelos apóstolos descrita em At. 2,4 e em ICor. 12,8-11 Cesário afirma que a distribuição dos dons cabe tão somente ao Espírito Santo e, por isso, não cabe aos fiéis requisitá-los:

We cannot all obtain special powers, even if we wanted them, but with God's help we can all receive life if we ask it, (...). So the division of sublime and unusual graces belongs to the will and dispensation of the Holy Spirit, while the living of a good life depends upon faith and effort of man (...). It is an indication of pride and beyond the human condition to ask for the grace of special powers. The appeal of man ought to be humble, not conceited, asking salvation alone, not vanity. (...). For it is not expedient for everyone to possess the gift of exercising special powers. **There are some people who are more safe when they are puffed up boasting of their holiness; they are the ones for whom sublime gifts are themselves a source of danger.** (s. 211.2-3).¹⁹

Além de indicar que os *dons* não são para todos e que, mesmo fiéis teriam nos dons uma fonte de perigo – por seu orgulho, segundo afirma o s. –, cabendo aos cristãos o esforço pelas *boas obras* e a *fé*, Cesário uma vez mais incrementa seu poder simbólico ao se apresentar como o *mediador dos dons divinos*, excluindo-os desta possibilidade. Ao valorizar as *boas obras* pelas quais os fiéis são responsáveis, o bispo atenta para a *castidade*, a *moderação*, a *autodisciplina* e a *caridade* (s. 211.4), frisando que estas são as virtudes que cabem aos fiéis: “We should not believe that special powers are present only in driving out demons or healing the sick and restoring good health. Every good action is a special gift” (s. 211.4).²⁰

¹⁹ MUELLER, M. *Op. Cit.*, p. 99-100, grifo nosso. Cf.: “*Virtutes enim non omnes possumus obtinere, etiamsi velimus; vitam tamen omnes possumus capere, si cum dei adiutorio requiramus (...). Divisio ergo sublimium et excellentium gratiarum ad arbitrium et ad dispensationem sancti Spiritus pertinet; conversatio vitae bonae ad fidem hominis ac laborem (...). Superbum est enim et supra hominis conditionem, virtutum gratiam postulare; humilis quippe esse debet humana interpellatio, non praesumptiosa: salutem tantum postulans, non vanitatem. (...). Nom enim omnibus expedit, exercendarum virtutum gratiam possidere: sunt qui tutiores sunt in humiliare positi, quam iactantia sanctatis inflati; sunt quibus periculosa est ipsa sublimitas gratiarum*”. MORIN, G. *Op. Cit.*, p. 841-2. “*Não podemos todos ter poderes especiais, mesmo que os quisséssemos, mas com a ajuda de Deus, todos podemos receber a vida se pedirmos. (...). A divisão das sublimes e excelentes graças fica ao arbítrio e à dispensa do Espírito Santo, ao passo que uma boa vida [cristã] depende da fé e dos esforços do homem. (...). É um sinal de orgulho e [está] além das condições humanas pedir a graça dos poderes especiais. O apelo humano deve ser humilde, sem presunção, pedindo apenas a salvação, sem vaidade. (...). Pois não é possível a todos possuir o dom de exercer poderes especiais. Algumas pessoas estão mais seguras quando sua santidade lhes é inflada; são aqueles para quem os dons são propriamente uma fonte de perigo*” (tradução nossa).

²⁰ MUELLER, M. *Op. Cit.*, p. 101. Cf.: “*Non enim in solis expedellendis daemonibus aut curandis infirmitatibus et sanitatibus dandis virtutes esse credendae sunt: omne opus bonum virtus est*”. MORIN, G. *Op. Cit.*, p. 843. “*Não devemos acreditar que poderes especiais estão presentes apenas ao expulsar*

Os dois *s.* seguintes, conduzidos nos serviços litúrgicos da segunda e terça *feriae*, discorrem sobre o Espírito Santo e, por isso, associam-se aos eventos de Pentecostes. No primeiro destes *s.* realiza-se uma *investigação cautelosa sobre o mistério da Trindade* (*s.* 212.1): trata-se, em suma, de uma exegese fundamentada nos escritos paulinos, que invoca trechos de Gênesis (*s.* 212.2) e personagens como Abraão, Moisés e Isaías (*s.* 212.3-5) visando demonstrar a equivalência entre o Espírito Santo, o Pai e o Filho.

No *s.* seguinte, Cesário não apenas sustenta a defesa da Trindade como delinea práticas tais como a *compaixão*, a *humildade*, a *gentileza* e a *fé 'infantil'* (*s.* 213.5), condizentes com a condição de 'novo homem' adquirida no *batismo*, em detrimento de outras atividades típicas do *velho homem*²¹ pré-converso, como o *remorso*, o *medo*, o *alcoolismo* e as *conjurações* (*s.* 213.5). Além disso, diante da investigação exegetica conduzida nestes dois dias Cesário exorta a *calma* no ambiente litúrgico (*s.* 212.1,6, 213.1), o que pode ser explicado por uma possível audiência monástica ou, o que nos parece mais provável, pela complexidade de tal inquirição, que suscitava debate ou participação de clérigos menores ou, quiçá, fiéis.²²

Desta forma, a celebração de Pentecostes e dos dias seguintes conduzia não somente à reflexão sobre a Trindade mas ainda à reafirmação da condição *excepcional* dos eclesiásticos, que se apresentam como os responsáveis pelos *dons* do Espírito Santo.

Conclusão

Associada aos eventos pascais e, por isso, alvo dos esforços episcopais de consolidação do calendário litúrgico, a festa de Pentecostes, coligada aos dias rogativos e à Ascensão, contribuiu para o fortalecimento da autoridade episcopal.

Tal como observado nos *s.* de Cesário e, em parte, nas atas do concílio de Agde por ele presidido, a intervenção ascética e penitencial conduzida pelo bispo nos dias

demônios ou [ao] curar os doentes e restaurar a saúde [de alguém]. Toda boa ação é um dom" (tradução nossa).

²¹ Vale lembrar que tantos os *s.* (*s.* 112.4, 204.3, 225.6, 229.6) de Cesário quanto o concílio de Agde (c.21) recomendavam o batismo, de adultos ou, em especial, de crianças, na data pascal.

²² Como se sabe, entre os séculos IV e VI o cristianismo de vertente nicena se afirmou frente ao *arianismo* mediante intensos debates e reviravoltas políticas e eclesiásticas, nas quais mesmo os imperadores tomaram parte. Além disso, entre os anos de 502 e 536 a cidade de Arles foi governada por representantes dos *regni* germânicos, respectivamente visigodos e ostrogodos, que professavam o *arianismo*. Cf.: BROWN, P. Op. Cit.; KLINGSHIRN, W. **Caesarius of Arles: the making of a Christian community in late antique Gaul**. Cambridge: Cambridge University, 2004, p. 88-145. A respeito do arianismo, cf.: MAGALHÃES, J. C. Arianistas. In: FUNARI, P. (org.). **As religiões que o mundo esqueceu**. São Paulo: Contexto, 2009. p. 86-101.

rogativos justifica-se, no caso da Ascensão, na *crença* na ressurreição do corpo dos fiéis e, em Pentecostes, na identificação dos eclesiásticos – notadamente os bispos – como intermediadores dos *dons do Espírito Santo* e como representantes da missão apostólica descrita nos *Atos*. Além disso, a prédica reforça a associação com a cerimônia *batismal*, conduzida preferencialmente na Páscoa, bem como com a *eucaristia*, conforme descrito no cânone conciliar.

Além de incrementar seu *poder simbólico* junto aos fiéis, destituindo-os de qualquer competência na condução dos *dons* espirituais e afirmando-lhes como alternativa a *fé* e as *boas obras*, as festas de Pentecostes contribuem para reafirmar a preponderância da vertente nicena diante de outras opções eclesiásticas, em especial do arianismo, concorrente dotado de particular apelo entre as monarquias germânicas entre os séculos V e VI.

Bibliografia

Documentos antigos e medievais impressos

GORGULHO, G., STORNILO, I., ANDERSON, A. (org). **Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulus, 2002

CESÁRIO DE ARLES, *Sermões*. MORIN, G. (ed.). **Caesarii Arelatensis: Sermones. Corpus Christianorum, Serie Latina**, v. 104. Turnhout: Brepols, 1953.

_____, *Sermões*. MUELLER, M. (ed.). **Caesarius of Arles: Sermons: fathers of the Church**, v. 66 (s. 189-230). Washington: Catholic University of America, 1973.

Concílio de Agde. HEFELE, C-J., LE CLERC, H. **Histoire des conciles d'après les documents originaux (v. II, t. II)**. Paris : Letouzey et Ane, 1907-1949, p. 973-1004.

Bibliografia específica:

BECK, Henry. G. J. **The pastoral care of souls in South-East France during the sixth century**. Roma: Pontificae Universitatis Gregorianae, 1950.

BOURDIEU, Pierre. **Questões de Sociologia**. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1983.

_____. **O Poder Simbólico**. Rio de Janeiro: Berthand do Brasil, 1989.

_____. **Razões Práticas sobre a Teoria da Ação**. Campinas: Papyrus, 1997.

_____. Gênese e Estrutura do Campo Religioso. *In*: Idem, **A Economia das Trocas Simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2003. p. 27-78.

- BROWN, Peter. *Tempora Cristiana: Tempos Cristãos*. In: Idem, **A Ascensão do Cristianismo no Ocidente**. Lisboa: Presença, 1999. p. 52-71.
- COUTROT, Aline. Religião e Política. In: RÉMOND, René (org.). **Por uma História Política**. Rio de Janeiro: UFRJ-FGV, 1996. p. 331-363.
- DI BERNARDINO, Angelo (org.). **Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs**. Petrópolis: Vozes, 2002.
- FERREIRO, Alberto. 'Frequenter Legere': The propagation of Literacy, Education, and Divine Wisdom in Caesarius of Arles. **Journal of Ecclesiastical History**, Cambridge, v. 42, n.1, p. 5-15, 1992.
- KLINGSHIRN, William. **Caesarius of Arles: the making of a Christian community in late antique Gaul**. Cambridge: Cambridge University, 2004.
- LE GOFF, Jacques. Calendário. In: Idem, **História e Memória**. Campinas: Unicamp, 1996. p. 485-533.
- _____, TRUONG, Nicolas. Cuaresma y Carnaval: una dinámica de Occidente. In: Idem, **Una História del Cuerpo en la Edad Media**. Barcelona: Paidós, 2005. p. 33-75.
- MAGALHÃES, José Carlos. Arianistas. In.: FUNARI, P. (org.). **As religiões que o mundo esqueceu**. São Paulo: Contexto, 2009. p. 86-101.
- MARKUS, Robert. **O fim do Cristianismo Antigo**. São Paulo: Paulus, 1997.
- SHANZER, Danuta. Bishops, Letters, Fast, Food, and Feast in Later Roman Gaul. In: MATHISEN, R., SHANZER, D. (org.). **Society and Culture in Late Antique Gaul: Revisiting the Sources**. Aldershot, Burlington: Ashgate, 2001. p. 217-36.
- SILVA, Paulo Duarte. Normatização do tempo cristão na primeira Idade Média: a temporada da Quaresma no discurso episcopal do século VI, em Cesário de Arles e Martinho de Braga. **Atas da VII Semana de Estudos Medievais do Programa de Estudos Medievais**. Rio de Janeiro, 2007. (CD-ROM).
- VAN DAM, R. **Leadership and community in Late Antique Gaul**. Berkeley, Los Angeles, Oxford: University of California, 1992.

CONSIDERAÇÕES SOBRE O CAVALEIRO MALVADO, SEGUNDO RAMON LLULL

Roberto Nascimento Córdia (UNESA)

Introdução

Esta comunicação tem como objetivo analisar o *cavaleiro malvado*, citado na obra “Ordem da Cavalaria”, do autor Ramon Llull. O trabalho é fruto de primeiras aproximações com a pesquisa histórica. Neste início, estabeleceremos nossas primeiras reflexões sobre a referida obra. Graduando em História pela Universidade Estácio de Sá, desde o primeiro semestre de 2008, obtive orientação do Professor Rodrigo dos Santos Rainha para que me auxiliasse a definir o corte temporal no estudo da Cavalaria na Idade Média e, por conseguinte, trabalhar em torno do *cavaleiro malvado*, através da lente de Ramon Llull.

O interesse neste objeto surgiu a partir da pequena quantidade de referências obtidas em nossas primeiras leituras com um grupo que aparece no documento: o *cavaleiro malvado*.

A obra de Ramon Llull está diretamente relacionada ao cavaleiro modelo, ou seja, um manual a ser seguido pelos cavaleiros de sua época. Sendo assim, sua obra foi trabalhada na intenção de reconhecer, de certa forma, o *cavaleiro malvado* como uma classe distinta e desprezada, ora seja de forma direta ou indiretamente quando o autor faz suas referências no decorrer de seu livro.

Sobre Ramon Llull

Ramon Llull viveu entre os séculos XII e XIII¹. Nasceu em Palma, ilha de Malorca. De nobre família, foi pagem e senescal, além de trovador e jovem membro da cavalaria. Casou e teve filhos, porém, mediante as aparições semanais de Jesus crucificado,² converteu-se a fé cristã, vendeu muitos de seus bens, deixou apenas o necessário para sua família e saiu de casa para sempre após ouvir a pregação de um bispo sobre a vida de São Francisco. Após peregrinação, com quarenta anos, voltou a Malorca, subiu o Monte Randa

¹ 1232 - 1316.

² Neste período tinha 30 anos. Idealizou um propósito para sua vida: 1º) converter os infiéis ao cristianismo, mesmo que sofresse o martírio, 2º) redigir o melhor livro do mundo contra os erros dos infiéis 3º) suplicar aos poderes constituídos a criação de mosteiros onde se ensinassem as línguas necessárias para esse projeto de conversão do mundo.

para se dedicar à contemplação. Em uma de suas contemplações viu uma ilustração divina que lhe dava ordens para escrever os livros contra os infiéis, dando início ao seu trabalho.³ Llull foi um missionário laico, aprendeu o latim, o árabe, estudou a Bíblia, o Alcorão, o Talmude, além de Platão e Aristóteles, dentre outras obras.

Sua obra consiste em abordagens sobre valores espirituais, morais e éticos. Tem como intuito abordar três principais particularidades: pacificar os homens; manter e defender o cristianismo; converter os infiéis.⁴

O Perfil do Cavaleiro Malvado

O livro “A Ordem da Cavalaria” foi dividido em sete capítulos, são eles: *do começo da cavalaria; do ofício que pertence ao cavaleiro; do exame de escudeiro que deseja entrar na ordem da cavalaria; da maneira segundo a qual o escudeiro deve receber a cavalaria; do significado que existe nas armas de cavaleiro; dos costumes que pertencem ao cavaleiro; da honra que deve ser feita a cavaleiro*. Em cada um dos sete capítulos encontraremos diversas passagens referentes ao tema.⁵

O critério de busca, no documento medieval, foi estabelecido de acordo com as citações que envolvem o *cavaleiro malvado*. Trabalhamos todos os artigos presentes em cada capítulo, mencionando aqueles que relatavam as malvadezas dos cavaleiros que não se adequavam aos padrões da cavalaria luliana.

Sobre “*do começo da cavalaria*”,⁶ Ramon Llull inicia seu relato no porquê da formação da cavalaria, respaldado na carência de caridade, lealdade, justiça e verdade no mundo, em que o povo de Deus foi criado para amar, conhecer, temer, e honrar a Deus, também, de acordo com o erro e do turvamento deste povo houve a necessidade da criação da Ordem de Cavalaria. Em sua primeira menção, diz que o cavaleiro que escolhe ser malvado e de pouco valor ofende sua classe, que foi criada para o bem, injúria⁷ os demais companheiros e é indigno de ser chamado de cavaleiro porque lhe falta nobreza.

³ Ramon Llull escreveu cerca de 280 livros.

⁴ Aos 44 anos Ramon Llull escreve “O Livro da Ordem de Cavalaria”.

⁵ Ao todo são 134 artigos. Na ordem dos capítulos: 15; 36; 20; 13; 19; 22; 9.

⁶ LLULL, Ramon. **O livro da Ordem de Cavalaria**. Trad. Ricardo da Costa. São Paulo: Giordano, Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência “Raimundo Lúlio” (Ramon Llull), 2000. p.13.

⁷ Entendemos como injúria o ato de denegrir a imagem dos cavaleiros que pertencem a Ordem de Cavalaria, assim como a própria ordem.

Llull, em seu discurso, apresenta as incumbências do ofício do cavaleiro chamando-o de “*do ofício que pertence ao cavaleiro*”.⁸ Por outra vez não deixa escapar sua abrasividade, estendida em diversas partes de sua obra. Como o ofício do cavaleiro é resultante da Ordem de Cavalaria, o mau cavaleiro é aquele que não cumpre seus deveres, é contrário a sua ordem e não utiliza dos princípios aprendidos. Ainda, continua o autor, “... *é mais vil que o tecelão e o trompeteiro que seguem o seu ofício.*”⁹ O malvado não utiliza de sua fé, sendo contrário aos de sua ordem, usa de desrazão¹⁰ mesmo quando se entende que a razão dos homens é recebida perante a vontade de Deus. Neste momento, ainda relata que tal cavaleiro tem fé e não a usa, sendo contrário aos que a mantém, além de tê-la é contrário a ela e quer ser salvo justamente pelo que é contra.

O ofício de cavaleiro constitui uma série de deveres como, por exemplo, manter e defender o senhor terreno, os reis, os príncipes e os barões. O autor diz que o mau cavaleiro é aquele que deseja tornar-se senhor ou ajudar o povo ao invés de seu senhorio, em suas palavras “*Logo, o cavaleiro malvado que antes ajuda o povo que a seu senhor, ou que quer ser senhor e quer despossuir seu senhor, não segue o ofício pelo qual é chamado cavaleiro*”.¹¹ No artigo doze (do ofício que pertence ao cavaleiro), o cavaleiro sem ofício é traidor¹² quando não ajuda seu senhor no momento que o troca, fazendo parte de um outro grupo.

Em um breve e único momento de sua obra, Ramon Llull relata que o rei ou príncipe também poderão ser maus e por este motivo os seus submetidos também o serão, descreve, em sua terminologia, como “*malvados ensinamentos*”¹³ e “*malvados príncipes*”.¹⁴ Estes estariam contra a Ordem de Cavalaria quando fazem o contrário de suas incumbências, além da malvadeza de algum príncipe excluir um *cavaleiro malvado*. Outrossim, refere-se, sem revelar, que outras pessoas seriam conselheiras de cavaleiros, influenciando-os a fazerem maldades. Além das colocações anteriores, a fuga em batalhas do mau cavaleiro é citada, onde Llull acredita e demonstra o motivo:

“... o malvado cavaleiro que teme mais fortemente a força do corpo, quando foge da batalha e desampara seu senhor, que a maldade e a fraqueza de sua coragem, não usa do ofício de cavaleiro nem é servidor nem obediente”

⁸ LLULL, Ramon. *Op. Cit.*, p. 23.

⁹ *Idem*, p. 23.

¹⁰ Ramon Llull cita “desrazão” como a falta de razão.

¹¹ LLULL, Ramon. *Op. Cit.*, p. 29.

¹² Para Llull, o ato da traição pode ser tanto institucional, ao que sugere os preceitos da Ordem de Cavalaria, quanto pessoal, ou seja, atinge diretamente os membros da ordem.

¹³ LLULL, Ramon. *Op. Cit.*, p. 33.

¹⁴ *Idem*.

à honrada Ordem de Cavalaria, que teve seu início pela nobreza de coração".¹⁵

Podemos então, através de seu relato, considerar que as fugas nas batalhas e os maus conselhos existiam, – talvez algo comum na época – e que tais colocações estavam diretamente relacionadas com o *cavaleiro malvado*.

No artigo vinte (do ofício que pertence ao cavaleiro) a nobre cavalaria é exaltada através do *cavaleiro malvado* que não usa dos bons olhos aos despossuídos e nem o coração aos necessitados. Adiante, no artigo vinte e três, Ramon Llull é contundente, acredita que o cavaleiro deveria cometer suicídio ou prender a si mesmo quando “se faz” ladrão, salteador ou traidor, porém melhor seria ao matar um companheiro de mesmo valor. Refere-se da seguinte forma “... *se o cavaleiro que é ladrão ou traidor ou salteador quer usar de seu ofício e usa em outro de seu ofício, mate e prenda a si mesmo*”.¹⁶ Segundo Ricardo da Costa,¹⁷ ao abordar esta passagem, concorda que Llull pronuncia-se claramente contra o suicídio.¹⁸

A continuação da abordagem anterior em torno do ladrão, traidor e salteador persiste quando a comparação é feita entre homem comum e cavaleiro, no tocante de que entre ambos, o primeiro que age da mesma forma é menos faltoso que o próprio cavaleiro. Neste momento Llull faz uma pergunta pertinente sobre o porque das blasfêmias aos homens que não são cavaleiros, apontados pelas faltas que fazem, enquanto os malvados cavaleiros atuam da mesma forma. Entretanto, continua o discurso sobre a reputação de uma ordem que está acima de qualquer roubo – dinheiro, ouro, prata –, onde o cavaleiro que a praticou deve retirar-se ou ser retirado “... *e como honra e honradez valem mais que dinheiro, que ouro e prata, por isso é maior falta envilecer a Cavalaria que roubar dinheiro e outras coisas que não são a Cavalaria*”.¹⁹

Sobre matar o seu senhor, dormir com a sua mulher e entregar o seu castelo também foi descrito, porém Llull em suas perguntas demonstra dúvidas sobre que tipo de punições ou repreensões teria o cavaleiro traidor, principalmente quando o senhor não mantém a honra de cavalaria contra ele ou quando “*não destrói o seu traidor*”. Tratará o mesmo contexto sobre a traição no artigo trinta (do ofício que pertence ao cavaleiro),

¹⁵ *Ibidem*, p. 35.

¹⁶ *Ibidem*, p. 41.

¹⁷ Medievalista da Universidade Federal do Espírito Santo. Tradutor da obra “O Livro da Ordem de Cavalaria”.

¹⁸ LLULL, Ramon. *Op. Cit.*, p. 41.

¹⁹ *Ibidem*, p. 43.

quando o bom cavaleiro deseja recuperar o seu castelo e guardar sua mulher do cavaleiro traidor. Neste mesmo artigo ainda aborda rapidamente que o cavaleiro salteador sempre rouba escondido.

No artigo vinte e sete (do ofício que pertence ao cavaleiro), Ramon Llull resolve abordar a questão do *cavaleiro malvado* sugerindo o nome de “*ofício de traidor*”²⁰ quando compara o mau cavaleiro com o bom cavaleiro em seu ofício: “*Se ofício de cavaleiro é reptar ou combater o traidor, e se ofício de cavaleiro traidor é esconder-se e combater o leal cavaleiro, que coisa é ofício de cavaleiro?*”²¹ Suas perguntas são respondidas por ele mesmo com outras perguntas como, por exemplo, “*qual o pecado feito pelo cavaleiro leal quando é vencido pelo cavaleiro traidor?*” e “*onde foi parar a honra de Cavalaria?*”.

A análise do *cavaleiro malvado* prossegue na segunda parte quando Llull comenta “*do exame de escudeiro que deseja entrar na ordem de cavalaria*”.²² Começa descrevendo que há alguns cavaleiros com preferência em que os bons de sua ordem sejam menores em números ao inverso da quantidade. Relata a inconveniência dos examinadores na passagem de escudeiro para Cavaleiro e também por amarem a quantidade, da mesma forma que os cavaleiros mencionados anteriormente. Seu receio é encontrar o malvado e traidor de coração dentro destas guarnições. No exame, a partir de certas perguntas, os tais *escudeiros malvados* devem ser expulsos quando seus costumes não convêm com a ordem. Sua desaprovação ao cavaleiro que faz mau uso da posição que recebe é agora transferida para o escudeiro quando deseja compor o quadro deste ofício, chamando-o de vanglorioso, adulator e corrupto. Porém continua contundente, faz referência sobre o orgulho deste personagem, o mau ensino que teve anteriormente, as suas sujas palavras e a sua preguiça. Desta forma perceberemos, no contexto de sua obra, que Llull aponta outra origem na formação do *cavaleiro malvado*, em suas palavras:

“*Orgulhoso escudeiro, mal ensinado, sujo em suas palavras e em suas vestimentas, com cruel coração, avaro, mentiroso, desleal, preguiçoso, irascível e luxurioso, embriagado, glutão, perjuro, ou que possua outros vícios semelhantes a estes não é conveniente à Ordem de Cavalaria.*”²³

“*Da maneira segundo a qual o escudeiro deve receber a cavalaria*”²⁴ Llull faz comparações em que o *cavaleiro malvado*, no artigo nove do capítulo mencionado, são

²⁰ *Ibidem*, p. 45.

²¹ *Ibidem* p. 45.

²² *Ibidem*, p. 53.

²³ *Ibidem* p. 65.

²⁴ *Ibidem* p. 67.

piores que a condição das plantas, bestas e árvores. É desordenado e quer multiplicar a desordem. Segue a citação:

“Esse tal cavaleiro malvado que desordenadamente deseja fazer e multiplicar a Ordem, injúria faz à Cavalaria e ao escudeiro; e disso por que ele deveria ser desfeito, deseja fazer o que não convém que seja feito. E pela falta desse tal cavaleiro acontece algumas vezes que o escudeiro que recebe Cavalaria não é tão ajudado pela graça de Deus nem pela virtude de cavalaria; onde, por isso, todo escudeiro que desse tal cavaleiro recebe cavalaria é louco.”²⁵

Salienta que por não ter virtude não é tão ajudado pela graça de Deus e nem pela virtude de Cavalaria. Interessante perceber que Llull, ao fato de dizer a palavra “tão”, não o condena totalmente, sem retirar por completo a ajuda através da graça de Deus.

Sobre “*dos costumes que pertencem ao cavaleiro*”²⁶ não cita diretamente o *cavaleiro malvado*, mas indiretamente em seu contexto, relata brandura sobre a falta de fé no bom cavaleiro. Em um outro momento, observamos o termo “*malvados modos*”, onde o *cavaleiro malvado* toma para si atitudes ruins e, através da educação, faz também de seu filho reflexo do que ele é, contribuindo na formação de um novo *cavaleiro malvado*. Llull relata da seguinte forma:

“Pelo costume e bons modos que cavaleiro faz a seu cavalo não é tão mantida a honra da cavalaria como é no costume e nos bons modos que cavaleiro faz em si mesmo e em seu filho; porque cavalaria não está no cavalo nem nas armas, antes está no cavaleiro. Logo, por isso, cavaleiro que acostuma bem seu cavalo e acostuma a si mesmo e seu filho a malvados modos, faria de si mesmo e de seu filho, se fazê-lo pudesse, besta, e faria de seu cavalo, cavaleiro”²⁷

Ramon Llull, em seu último capítulo, *da honra que deve ser feita a cavaleiro*,²⁸ não direciona seus ataques diretamente aos *cavaleiros malvados*, porém descreve acerca dos malvados pensamentos daqueles cavaleiros que são contra a nobreza e honra de cavalaria.

Considerações Finais

Ramon Llull preocupava-se com a imagem da classe cavaleiresca e o reflexo popular, percebia a decadência dos cavaleiros e da Ordem em diversos momentos, seja através dos vícios, da honra e lealdade ou da falta da fé em Deus. Por tais motivos empenhou-se a escrever um compêndio que orientasse os cavaleiros de sua época. Sua

²⁵ *Ibidem* p. 73, grifo nosso.

²⁶ *Ibidem*, p. 89.

²⁷ *Ibidem*, p. 73, grifo nosso.

²⁸ *Ibidem*, p. 109.

obra, de conteúdos doutrinários, a qual consiste em valores morais, espirituais e éticos, não se limitou somente aos bons preceitos que envolve o modelo ideal. Relata contundentemente, em diversos momentos, a repulsa que sente daqueles cavaleiros que fogem de suas incumbências, chamando-os muitas vezes de *cavaleiros malvados*. Sendo assim, trabalhamos sua obra na intenção de reconhecer o *cavaleiro malvado* como uma classe distinta e desprezada.

Em diversas passagens Ramon Llull aponta diretamente o *cavaleiro malvado*, em outras indiretamente, quando o mau cavaleiro não cumpre os seus deveres, sendo contrário a sua ordem por não utilizar dos princípios aprendidos. Em outros momentos culpa o examinador que avalia o escudeiro ao entrar para Ordem de Cavalaria, uma das causas que justificam a formação do *cavaleiro malvado* e diversos elementos que esta figura representa. Refere-se também a influência recebida na formação do mau cavaleiro perante a relação entre ele e seu senhor, príncipes ou reis. Entretanto, Llull foi transparente ao citar que a origem principal da formação do cavaleiro malvado está consolidada na falta de esperança e caridade.

Llull estimula a ordem diretamente em diversas partes de sua obra, mas indiretamente faz com que muitos, ao lerem seus parágrafos, possam contemplar suas idéias, porém de outros ângulos como, por exemplo, o *cavaleiro malvado*. Muitas das formas que Llull apresentou o *cavaleiro malvado* foram descritas também como *mau cavaleiro*, *cavaleiro traidor*, *cavaleiro ladrão*, *cavaleiro salteador*, *cavaleiro luxurioso* e por final o *cavaleiro orgulhoso*. Em toda a sua obra Llull faz questão de avivar este personagem que tanto deveria ser excluído do contexto de cavalaria, seja punido ou até mesmo morto. Sua intenção é no tocante de que a Ordem de Cavalaria fosse, como no seu início, vista como modelo social a ser seguido e contemplado nos seus feitos e códigos, uma classe ordenada e correta perante a vontade de Deus, totalmente contrária aos preceitos dos cavaleiros malvados.

HAGIOGRAFIAS ALTOMEDIEVAIS HISPÂNICAS: SUA UTILIZAÇÃO COMO DOCUMENTAÇÃO HISTÓRICA

Rodrigo Ballesteiro Pereira Tomaz (UFRJ)

Introdução

Graduando de História e bolsista PIBIC-CNPq, orientando da professora Leila Rodrigues da Silva, minha pesquisa é parte integrante do projeto de pesquisa *Hagiografia, sociedade e poder: um estudo comparado da produção visigótica e castelhana medieval*, vinculado ao Programa de Estudos Medievais - PEM da Universidade Federal do Rio de Janeiro e organizado por minha orientadora e pela professora Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva. Trabalhando com documentos hagiográficos produzidos na Península Ibérica na segunda metade do século VII, desenvolvo meus estudos acerca da utilização do discurso existente nestas obras como instrumento de cristianização de estratos camponeses da população hispânica no século VII.

Utilizando-me propriamente de vidas de santos, pretendo nesta comunicação discutir, a partir de um diálogo com autores consagrados que trabalham o assunto, emprego deste gênero textual como fonte histórica, bem como as principais preocupações a que se deve ater o historiador que pretenda fazer uso de tais documentos. Por fim, apresentarei exemplos do que considero um mau uso do discurso hagiográfico, o que chamo aqui de “tortura da fonte”.¹ É importante ressaltar que não pretendo instituir nenhuma metodologia própria, mas tão somente apresentar algumas das idéias e dificuldades surgidas ao longo de minhas leituras.

Hagiografia e vidas de santo: conceituação

De forma ampla, podemos conceituar *hagiografia* – *hagios* = santo e *grafia* = escrita – como qualquer escrito que trate sobre um ou diversos santos. São, portanto, exemplos de escritos hagiográficos calendários, paixões, martirólogos, necrológicos, legendários, tratados de milagres, relatos de translação e elevações, de viagens maravilhosas, processos de canonização e vidas de santo, estas meu material de pesquisa mais direto.

¹ No laboratório do qual faço parte, utilizamos este termo de forma caricata para caracterizar trabalhos que, ao não procurar problematizar suas fontes e mesmo buscar nelas informações que muitas vezes estas não possuem, indo contra a perspectiva da história-problema inaugurada na década de 1930 pelos historiadores dos *Annales*.

Dentre estas categorias, a vida de santo, foco dos meus interesses, destaca-se por um conjunto de características próprias, às quais passo brevemente a comentar: escritas em prosa, seus redatores pretendem apresentá-las como um relato verdadeiro de feitos prodigiosos de alguma personagem ilustre, um homem religioso, normalmente nascido no seio da aristocracia, que busca uma aproximação maior com Deus no isolamento autoimposto dos desertos e/ou das cavernas e florestas. Ao escrever tais obras, seus autores têm por motivação básica a propagação e expansão das lendas existentes em relação aquela figura, tentando aumentar também a propagação do culto a ela rendido. Repleta de ensinamentos e elementos de construção de uma moral cristã, as hagiografias buscam também incutir nos fiéis a vontade de emulação do conjunto de exemplos que o santo apresenta ao longo da narração de seus feitos.²

Para que fossem melhor compreendidos pela maior quantidade possível de pessoas, os autores muitas vezes produziam seus textos em um latim mais simplificado e de fácil acesso, visando principalmente às populações que habitavam regiões rurais e que tinham pouco domínio tanto da língua quanto da doutrina cristã. Valia assim a máxima agostiniana de adaptar seu discurso ao público.³

Outra característica deste tipo de escritos é o *topos*, o tópico literário, ou seja, a repetição em diversas vidas diferentes de elementos comuns, que acabam por caracterizar o modelo de santo mais usual de um período.⁴ Tipos de milagres executados, características físicas do santo, sua origem familiar, como se inicia sua vida de santidade, como esta se encerra, se recebe uma visão avisando-lhe sobre o dia de sua partida da vida terrestre, estes e outros tantos elementos retóricos do discurso hagiográfico perfazem não somente uma

² Cesário de Arles percebia a narração do comportamento apresentado pelos mártires, da vida simples e comedida que levavam, bem como a falta de medo que demonstravam frente a seus perseguidores/torturadores como algo a ser almejado por seus fiéis como forma de homenagear a memória daqueles santos, em oposição às condutas libertinas apresentadas pelo povo nas festas em homenagem aquelas figuras. Cf. BROWN, Peter. Enjoying the saints in late antiquity. In: **Early Medieval Europe**, v. 9, n. 1, p. 1-24, março/2000. p. 5.

³ De acordo com Agostinho, a forma da mensagem deve variar de acordo com a diversidade dos destinatários. Cf.: AGOSTINHO. **A instrução dos catecúmenos. Teoria e prática da catequese**. Petrópolis: Vozes, 1984. p. 66-68.

⁴ Ao falarmos de uma tipologia de santo para o período medieval, não podemos deixar de mencionar as pesquisas do historiador André Vauchez. Para uma discussão mais pormenorizada do assunto, cf. VAUCHEZ, André. O santo. In: LE GOFF, Jacques. **O Homem Medieval**. Lisboa: Presença, 1989. p. 211-230 e _____. Santidade. In: **Enciclopédia Einaudi**. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1987. v. 12, p. 287-300.

caracterização do mesmo mas também expressões de correntes de tradições culturais específicas nas quais seus autores encontram-se inseridos.⁵

Tais expressões levam-nos a uma das primeiras preocupações que devemos ter em mente ao trabalharmos com vidas de santos: a relação entre autor, texto e o contexto no qual ambos estão inseridos. Chamo aqui a atenção para esta questão no trabalho com documentos hagiográficos pois estes são minhas fontes fundamentais de estudo, mas é claro que a pesquisa historiográfica que se pretende séria atualmente não pode prescindir de tal questionamento, independentemente do tipo de documentação e das questões com as quais trate. Sem considerarmos outros escritos de um mesmo autor, suas influências literárias e mesmo aqueles a quem influenciou; se o retiramos junto com sua obra de seus respectivos *locus* de produção, sofreremos o grave risco de incorrerem em interpretações errôneas, muitas vezes fazendo a fonte “falar” mais do que pode ou, pior ainda, “torturando-a” até que diga tudo o que queremos.⁶

Acerca da utilização de hagiografias

Como dissemos anteriormente, o discurso hagiográfico está de muitas formas compreendido em um conjunto de elementos retóricos que lhe dão a forma que o caracteriza. Para o historiador Michel De Certeau, tais características fornecem ao documento hagiográfico uma dimensão sociológica: inserido em um grupo, seja uma comunidade seja a Igreja já constituída, representa a consciência que este tem de si mesmo. Indica também as relações travadas entre a comunidade que o produz e outros grupos vizinhos. Os autores destes textos não se preocupam tanto com a originalidade, pois importa mais o modelo, a tradição dos tópicos literários. É na repetição destes *topoi* que o relato hagiográfico pode ser reconhecido como participante da cultura compartilhada coletivamente e, assim, receber a *auctoritas*, a autoridade dos membros daquele grupo. Nesta perspectiva, a *vita* traz para a comunidade de fiéis o retorno a um passado comum, às suas origens: quando é lida na festividade em homenagem ao santo no santuário a ele dedicado ou durante as refeições de monges em cenóbios, reforça o sentimento de unidade em torno do grupo, além de trazer um elemento de lazer aliado ao aprendizado, o que

⁵ PASSOS, Elizabete da Silva dos. Hagiografia: Considerações teórico-metodológicas sobre “o uso” deste documento histórico. In: ALMEIDA, Suely Souza de; CUNHA, Luiz Antonio (orgs). **Atas da VI Jornada de Pesquisadores do CFCH/UFRJ**. Rio de Janeiro, 2004. p. 5.

⁶ Mais a frente pretendo dar exemplos do que considero essa “tortura da fonte”.

acaba por facilitar a interiorização dos conceitos cristãos existentes no texto.⁷ O historiador tem, assim, que tomar cuidado ao trabalhar com textos hagiográficos, procurando tentar separar o que é especificidade e o que é elemento de retórica.

Para Isabel Velazquez, é justamente a repetição desses *topoi* que pode levar a um erro de análise, pois não se pode esperar das obras hagiográficas um valor histórico intrínseco, em sentido estrito de constatação positiva dos fatos. Deve-se portanto estar atento à própria natureza deste tipo de fonte, por conta da qual, apesar de muitas vezes possuírem dados históricos de grande valor, seus autores frequentemente negligenciam a exatidão de datas ou locais nos quais a ação de seu relato se passa. Precisa-se recorrer então, como já dissemos, a outras fontes, sejam elas escritas, epigráficas, ou mesmo vestígios arqueológicos, do mesmo período no qual a hagiografia foi produzida, para assim contrastá-los aos dados apresentados nas vidas de santo e apreender de seu conteúdo elementos para o trabalho crítico do historiador. Não se pode, no entanto, perder de vista que a importância das informações que fornecem são muito mais da ordem do conhecimento de aspectos relativos às estruturas sociais e a organização das comunidades cristãs, tanto urbanas quanto camponesas, ou às funções desempenhadas pelos membros do clero no controle sócio-político daqueles grupos na época na qual foram escritas do que da comprovação da existência do santo e de seus milagres. Por fim, podem apresentar exemplos de modelos de conduta construídos pela elite dominante, notadamente a eclesiástica, e transmitidos à população pelos *exempla* proporcionados pelos homens santos.⁸

Jean-Claude Schmitt por sua vez percebe a hagiografia como um discurso mimético sobre as origens da civilização e da fé cristã. As primeiras vidas de santo apresentam seus personagens combatendo o “paganismo” com a destruição de templos, construção de igrejas e mosteiros, conversões em massa etc. Assim, essas obras apresentam dados sobre a religiosidade das populações para as quais eram normalmente direcionadas: camponeses pouco cristianizados.⁹

⁷ DE CERTEU, Michel. Uma variante: a edificação hagiográfica”. In: _____. **A Escrita da História**. Rio de Janeiro: Forense, 2002. p. 269-270.

⁸ VELAZQUEZ, Isabel. **Hagiografía y culto a los santos en la Hispania visigoda: Aproximación a sus manifestaciones literarias**. Mérida: Museo Nacional de Arte Romano, Asociación de Amigos del Museo. Fundación de Estudios Romanos, 2005. (Cuadernos Emeritenses, 32). p. 24-26.

⁹ SCHMITT, Jean-Claude. **História das Superstições**. Lisboa: Fórum, 1991. p. 31.

Mais preocupado com as relações sociais diretas travadas entre o *holy man* e as comunidades que o cercam, Peter Brown vai buscar nas vidas de santos as funções que este irá empreender no seio daqueles grupos, a saber, a posição de patrono e exemplo modelar. Preocupa-se também em apreender o papel desempenhado pelas hierarquias eclesiásticas na projeção do homem santo como chave de intercessão entre as forças espirituais, políticas, sociais e culturais e na difusão do culto. Para o historiador britânico, o homem santo em sua modalidade ascético-eremítica possuía quase que uma propensão a assumir posições de direção, na medida em que solucionava contendas, operava curas e distribuía bens no seio da comunidade que o cercava, pois adquiria uma posição de estranho dentro daquela organização social. Tal situação dava-se pelo fato do santo viver muitas vezes isolado em locais de difícil acesso, tornando-se quase um marginal, o que lhe proporcionava, por sua vez, uma falta *a priori* de laços, fossem de parentesco ou de dependência, atados com qualquer das possíveis facções que viessem a surgir em casos de disputa. Isto lhe garantia, ao menos em teoria, a imparcialidade necessária para a resolução de tais questões de forma satisfatória para aqueles que lhe pediam auxílio.¹⁰

O trabalho com as fontes

Como pudemos perceber, ao se trabalhar com documentos hagiográficos – e em certo sentido, com qualquer tipo de documentação – o historiador necessita ter em mente um pressuposto importantíssimo logo no início da sua atividade: a fonte está pronta a nos oferecer uma quantidade inimaginável de informações, bastando apenas que lhe façamos os questionamentos certos. Hagiografias, por exemplo, podem ir muito além de seu caráter inicial de textos religiosos/litúrgicos. Como os trabalhos anteriormente apresentados destacam, podemos apreender destes relatos dados sociológicos, econômicos, políticos e culturais que não necessariamente são o foco daqueles que produzem tais escritos, mas que acabam por revelar-se nas entrelinhas do discurso principal. Basta apenas, e aqui friso novamente, a perspicácia de historiadores atentos a tais detalhes.

Bom exemplo deste tipo de trabalho são os estudos efetuados pelo espanhol Santiago Castellanos: focando-se nas vidas de santo produzidas no século VII no âmbito do reino visigodo instituído na Península Ibérica, este autor busca reconstituir todo o

¹⁰ BROWN, Peter. The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity. *In: The Journal of Roman Studies*, v. 61, p. 80-101, 1971.

contexto das relações socioeconômicas daquela sociedade, cotejando tais produções com outros materiais produzidos no mesmo período e que compartilham de um mesmo *background* cultural. Em 1999, por exemplo, Castellanos publicou sua tese de doutorado baseada na *Vita Sancti Aemiliani*, hagiografia que tratava da vida de Emiliano, um eremita ibérico que teria vivido próximo à atual região de La Rioja, na qual reconstitui as relações sociais travadas naquela região. Assim recebem atenção concernentes à posse da terra, à caridade, ao auxílio aos mais pobres, à importância dos *vir sancti* como pólos de atração populacional e como líderes sociais e à utilização por membros da hierarquia eclesiástica da memória destes mesmos homens santos na tentativa de trazer para seu âmbito de controle mais próximo e, a mesmo tempo, do círculo de poder da instituição na qual estavam inseridos, as massas de fiéis que aqueles congregavam ao seu redor.¹¹ Já no ano de 2004, Castellanos lança outro trabalho, agora com sua base documental ampliada: abarcando também as outras *vitae* hispanovisigodas, a saber a *Vita Sancti Fructuosi, Vita vel Pasio Desiderio* e as *Vitas Sanctorum Patrum Emeretensis*, pretende buscar aquelas mesmas relações para o âmbito da sociedade visigoda como um todo, com destaque nos elementos possuídos pelos protagonistas destas obras que constituem seu perfil como santo.¹²

Em relação ao âmbito político que pode transparecer em uma hagiografia podemos citar o trabalho de Adriana Conceição de Souza. Em sua recente monografia de finalização da graduação em História na UFRJ, busca perceber a partir da já mencionada *Vita vel Pasio Desiderio* um clima de conflito político entre o reino visigodo e seus vizinhos francos. Escrita pelo rei visigodo Sisebuto, esta hagiografia específica fala da vida de Desiderio, originário da região de Vienne, que teria operado milagres e sido reconhecido como um verdadeiro santo; ao entrar em choque com Teodorico II da Burgúndia e sua avó Brunequilda, estes o sentenciam à morte por lapidação. Segundo a perspectiva da historiadora, Sisebuto escolhe falar sobre um santo estrangeiro à Península Ibérica e sem culto na *Hispania* visigoda com o intuito de criticar parte da monarquia franca, deixando antever daí um clima de conflito entre ambos os reinos. Amparada nas Sentenças de Isidoro de Sevilha, grande intelectual hispanovisigodo do século VII, Souza demonstra

¹¹ _____. **Poder Social, aristocracia y hombre santo en la Hispania Visigoda. La Vita Aemiliani de Braulio de Zaragoza.** Logroño: Universidad de La Rioja, 1998. Cap. 4.

¹² CASTELLANOS, Santiago. **La Hagiografía Visigoda. Dominio Social y Proyección Cultural.** Logroño: Fundación San Millán de la Cogolla, 2004.

também como Sisebuto pretende constituir um modelo exemplar de monarca a ser seguido, em oposição ao mau exemplo que teria, em sua perspectiva, sido dado pelos francos.¹³

Existem exemplos, no entanto, nos quais podemos detectar problemas graves em relação ao trato das fontes. Como anteriormente dito, em não raras vezes o historiador pode perder de vista a perspectiva da história-problema inaugurada em inícios do século passado e muitas vezes caracterizada – e dificilmente desatrelada – das pesquisas desenvolvidas por Lucian Febvre e March Bloch no âmbito dos *Annales*: longe de uma metodologia historicizante de releitura da documentação, na qual jaz adormecida a História que espera meramente o trabalho do historiador de revelá-la, deve-se desenvolver problemáticas acerca do fenômeno ou fenômenos que se pretende estudar. Este não está dado, sendo parte do dever e do *metier* do pesquisador de história formulá-lo. E para tanto, como disse Bloch, “é preciso saber ler”, pois afinal “um documento é uma testemunha; como a maior parte das testemunhas, só fala se interrogado. O difícil é elaborar o questionário”.¹⁴ Mais difícil ainda, ou assim creio eu, é fugir à tentação de extrapolar no questionamento e apelar para tortura e assim obrigar a uma confissão muitas vezes não verdadeira.

Cito aqui, como um mero exemplo dentre tantos dos diversos com os quais travei contato ao longo de meus estudos, a tese de doutoramento efetuada pelo espanhol Juan Antonio Testón Turiel acerca da atividade monacal no noroeste da Península Ibérica.¹⁵ Antes de criticá-lo não se pode, no entanto, deixar de reconhecer primeiro que a preocupação maior deste historiador não é tanto o trabalho com hagiografias, e menos o período com o qual trabalha, a Alta Idade Média; Turiel busca, a partir da comparação de uma série de documentos das mais diversas naturezas, comprovar a reprodução de um conjunto de práticas relativa ao estilo de vida cenobítico no noroeste ibérico que possuía como exemplo maior a chamada Tebaida oriental, região conhecida como berço do movimento anacoreta a partir do século V. Para tanto, a erudição que o autor demonstra possuir é de inegável, sendo seu trabalho de reconhecida importância como fonte de referências sobre o tema.

¹³ SOUSA, Adriana Conceição de. “**Mais causavam ruína que reinavam...**”: o ideal de realeza no reino visigodo e a tirania na *Vita Desiderii*, do rei Sisebuto de Toledo (século VII). Rio de Janeiro, 2008. 71f. Trabalho de conclusão de curso (Graduação em História) – Curso de História, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2008.

¹⁴ BLOCH, M. Para uma história comparada das sociedades européias. *In*: _____. **História e Historiadores**. Lisboa: Teorema, 1998. p. 123.

¹⁵ TESTÓN TURIEL, Juan Antonio. **El monacato en la diócesis de Astorga en los periodos antiguo e medieval: La Tebaida Berciana**. Leon: Universidad de León, 2008. p. 189 – 255.

Seu maior problema, talvez, seja justamente querer demonstrar que aquilo que chama por “tebaida berciana” realmente existiu, e pode ser apreendida principalmente a partir da obra de figuras importantíssimas na vida intelectual Ibérica dos séculos VI e VII e que se dedicaram, se não de fato, ao menos em seus escritos, à vida monástica. No quinto capítulo de sua tese, alvo de minha crítica, Turiel centra-se nas atividades de duas importantes personagens para o fomento do monasticismo na *Hispania*: Frutuoso de Braga e Valério do Bierzo. O primeiro fora conhecido principalmente por sua atividade de fundação de mosteiros ao longo de praticamente todo o território ibérico; além de ter sido abade de muitas de suas fundações, escreveu uma regra monástica e participou da redação de uma outra, conhecida por *Regula Communis*, que ordenou a vida cenobítica em comunidades do noroeste peninsular. O segundo, por sua vez, é notório mais por sua atividade eremítica e intelectual de compilação de hagiografias, e, para Turiel, foi o grande continuador do trabalho de Frutuoso na região da *Gallaecia*.

É ao utilizar-se de suas vidas – e aqui refiro-me às hagiografias que deles foram escritas – para demonstrar a construção da dita tebaida berciana que o historiador, em minha opinião, peca na análise. Em primeiro lugar, trabalha com um conjunto de escritos considerados “autobiográfico” que tratam da figura de Valério do Bierzo sem no entanto apresentar as devidas reflexões sobre a natureza mesmo destes documentos. Em segundo lugar, ao escolher trechos da *Vita Sancti Fructuosi*, muitas vezes reproduz o mesmo discurso da fonte, não problematizando-o e assumindo-o como verdadeiro. Falta aqui também a devida reflexão acerca das características do gênero hagiográfico, de seu discurso e, portanto, das propriedades estilísticas e dos propósitos de redação, sobre os quais já falamos anteriormente, e pelos quais esse tipo de documento é conformado.

Considerações finais

As hagiografias, textos produzidos com a preocupação básica de tratar sobre algum santo ao relatar por escrito – ou imageticamente – as lendas sobre ele contadas e dispersas na oralidade e expandir seu culto, formam um conjunto vasto de escritos que, se respeitadas e conhecidas suas peculiaridades, podem fornecer ao historiador as mais variadas informações sobre o passado.

Para tanto é necessário em primeiro lugar justamente reconhecer suas especificidades e ter em mente que, isoladas do contexto no qual foram produzidas, são tão

pouco úteis à pesquisa histórica quanto qualquer outra fonte. Para que possamos extrair de seu conteúdo os conhecimentos que buscamos, devemos procurar tanto na comparação com outras produções contemporâneas, mesmo de outras naturezas, bem como nos autores especializados no assunto, afim de assim sermos capazes de fazer-lhes as perguntas corretas, para assim não incorreremos no erro de obrigar-lhes a falar o que não podem, acabando por torturar as fontes.

Nesse sentido, perspectivas como a de Juan Antonio Testón Turiel devem ser questionadas e confrontadas com as propostas da história-problema, com as quais trabalho. É necessário perceber que, a partir das novidades trazidas pelos historiados dos *Annales* nos idos de 1930, a pesquisa histórica não pode mais basear-se na simples reprodução do que está escrito nos documentos e na falta de atitude crítica em relação justamente ao que dizem. Tampouco pode-se ter em mente que um documento possui todas as informações que nele se busca, bastando que se lhe façam as perguntas que se deseja e que se interprete apenas as respostas que se quer ouvir. Devemos sim perguntar à documentação aquilo que buscamos compreender, mas sem nunca perder de vista que nem sempre teremos o retorno que aguardamos.

A MULHER E A LEGISLAÇÃO LAICA PORTUGUESA NO QUATROCENTOS

Sooraya Karoan Lino de Medeiros (USP)

*Nos lábios do rei se acha a sentença divina;
a sua boca não transgride quando julga.¹*

Na sociedade medieval portuguesa o poder real determinava condutas e comportamentos, hábitos e costumes, estabelecendo uma ordem normativa na vida cotidiana dos súditos, desta forma a legislação laica constitui um campo privilegiado para o estudo da condição social feminina, pois na administração da justiça, os procedimentos retóricos produziam decisões, acontecimentos, que por sua vez determinavam aspectos importantes da vida das mulheres, como a disposição de seus bens ou a remissão de um crime.

É importante considerar que conquanto a legislação espelhe apenas a proposição teórica do regimento do reino, as mesmas têm um papel de destaque na reflexão a ser feita pelos historiadores das mulheres portuguesas, pois em termos de legislação “a ordem normativa é o reflexo da vida e simultaneamente procura discipliná-la em todos os aspectos”². Desta forma podemos dimensionar a importância do direito na governabilidade do reino e a relevância da constituição de um sistema legal que foi um dos elementos mais expressivos em Portugal ao longo dos séculos XIV e XV.

Para viabilizarmos nosso estudo, tendo em vista o interesse pelo contexto político-jurídico português para a determinação da condição social feminina, optamos por analisar as três compilações legislativas em vigência no século XV - o *Livro das Leis e Posturas*, as *Ordenações Del-Rei Dom Duarte* e as *Ordenações Afonsinas*. A mais antiga destas compilações é o *Livro das Leis e Posturas* que colige 391 leis e ordenações feitas nos períodos anteriores à sua elaboração sem uma clara sistematização cronológica ou temática. Já as *Ordenações Del-Rei Dom Duarte* reúnem em cerca de 800 artigos cujas transcrições de leis estão cronologicamente ordenadas dos reis D. Afonso II, D. Afonso III, D. Dinis, D. Afonso IV da primeira dinastia e D. João I e D. Duarte da segunda. Por outro lado, as *Ordenações Afonsinas* compõem uma compilação cuidadosamente organizada por

¹ Provérbios 16:10. **BÍBLIA Sagrada**. Tradução de João Ferreira de Almeida, 2004.

² ALBUQUERQUE, Martim de. Introdução. In: **ORDENAÇÕES Del-Rei Dom Duarte**. Lisboa: Fundação Calouste Gulberkian, 1988. p.V.

temáticas divididas em 5 volumes ou livros que agregam 556 diferentes títulos.

Oriundas dos embates político-econômicos em torno do projeto centralista realizado pelos reis portugueses e da função real de condução dos súditos as leis em vigor no século XV procuravam estabelecer normas e regras para a organização do reino. Tendo em vista a proposição de que a condição social feminina em Portugal não pode ser compreendida senão a partir das especificidades legislativas do reino, a abordagem acerca o desenvolvimento da legislação portuguesa e das compilações legais que estiveram em atuação durante o século XV é fundamental para nosso estudo.

Dentre as atribuições e funções reais é o exercício da justiça que se destaca no medievo português. Um bom rei é um rei justo e a justiça é fundamental para a salvação e manutenção do equilíbrio, para a “realização na terra das condições que permitam o conjunto de todas as virtudes em que se resumia a Justiça Universal, base da ordem e fundamento social”³. Esta manutenção da ordem social pode ser traduzida como a conservação das diferenças, ou seja, da hierarquia própria ao período medieval, pois a “Milhor das uertudes per que ho mundo se sosten e Rege se hy aquelo per que cada hum há o seu e per que a cada hum he aguardada sa onrra e mantehudo no seu estado he esta uertude a Justiça”⁴. Nesse sentido, os reis portugueses amiúde utilizaram a legislação como um meio de controlar e equacionar os diversos embates entre os poderes concorrentes daquela sociedade.

As legislações do reino e particularmente as *Ordenações Afonsinas* desempenhavam papel fundamental na determinação do lugar social ocupado pelas mulheres portuguesas, e na medida em que não se configuravam como um conjunto coeso de códigos de conduta moral, não somente as restrições impostas poderão ser determinadas, bem como os direitos que usufruía. A identidade jurídica que lhes era concedida pelas leis delineava as características de seus espaços de atuação e os meios pelos quais poderia garantir sua participação, por exemplo, na manutenção de suas propriedades.

As leis que estão reunidas nas compilações que utilizamos são, em geral, acompanhadas de um título que resume a matéria da lei. Desta forma podemos observar as leis que se dedicam especificamente às mulheres como exemplo, a lei das *Ordenações*

³ ALBUQUERQUE, Martim, ALBUQUERQUE, Ruy. **História do Direito português**. Lisboa: Danubio, 1988. p.555.

⁴ **LIVRO das Leis e Posturas**. Lisboa: Faculdade de Direito, 1971. p.283.

Afonsinas cujo título indica “Da mulher forçada, e como se deve provar a força”⁵ ou a lei “Da Viuva, que casa ante do ano e dia”⁶, entretanto a mulher também é mencionada em diversas outras ocasiões como a lei que trata de aluguel de casas, “Em que casos poderá o Senhor da casa lançar fora della o alugador, durante o tempo do aluguer”⁷ que descreve as situações em que a lei se aplicava.

A partir dos títulos existentes nessas compilações podemos identificar as leis que mencionam especificamente as mulheres, obtendo assim 54 leis e ordenações no *Livro das Leis e Posturas*, 56 nas *Ordenações Del-Rei Dom Duarte*, e 41 nas *Ordenações Afonsinas*, o objeto dessas leis vai desde a definição de “mulher forçada”⁸ à lei de que a mulher herda os bens de seu marido quando da morte deste⁹, passando pela determinação de obrigações de padeiras e taverneiras¹⁰. Apesar da legislação medieval portuguesa ser profícua em leis acerca da mulher, as leis que se dedicam especificamente a elas – ao contrário do que poderíamos supor – não representam um conjunto ordenado de códigos de conduta.

A questão da barregania, identificada com o concubinato, era um assunto presente em todas as três compilações e as leis que se referem a este tipo de união contemplavam particularmente as formas pelas quais os filhos de barregãs receberiam herança de seus pais, a situação dos clérigos que mantinham barregãs e dos homens casados.

Dom Joham pela graça de DEOS Rey de Purtugal, e do Algarve. A quantos esta Carta virem Fazemos saber, que a nós foi dito, que muitos do nosso Senhorio dapnavão suas fazendas, e dapnificavam e gastavam e perdiam seus beês com baregaãs, que tinham mantheudas, sendo casados com suas molheres lidemas, e desemparavam suas molheres, e delles as feriam, e traziam mal per azo de sas barregaãs, vivendo em peccado mortal, e em dapno de suas almas.¹¹

As leis sobre este assunto previam punições à mulher e ao homem, porém a maior

⁵ **ORDENAÇÕES Afonsinas**. 2ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulberkian, 1999. 5v. Livro 5, p.29, título VI.

⁶ *Idem*, livro 4, p.86, título XVII.

⁷ *Idem*, livro 4, p.261, título LXXIII.

⁸ Cf. **LIVRO das Leis e Posturas**. *Op. Cit.*, p.329; **ORDENAÇÕES Del-Rei Dom Duarte**. *Op. Cit.*, p.107; **ORDENAÇÕES Afonsinas**. *Op. Cit.*, p.29

⁹ Cf. **LIVRO das Leis e Posturas**. *Op. Cit.*, p.17; **ORDENAÇÕES Afonsinas**. *Op. Cit.*, 5v. V.4. p.76.

¹⁰ Cf. **LIVRO das Leis e Posturas**. *Op. Cit.*, p.276; **ORDENAÇÕES Del-Rei Dom Duarte**. *Op. Cit.*, p.367; **ORDENAÇÕES Afonsinas**. *Op. Cit.*, p.201.

¹¹ **ORDENAÇÕES Afonsinas**. *Op. Cit.*, Livro 5, p.72, título XX.

parte delas trata dos homens e não das mulheres demonstrando uma preocupação minuciosa com a dilapidação do patrimônio familiar efetuada por barregueiros¹² casados, como podemos perceber no exemplo acima. De acordo com as *Ordenações Afonsinas* a despeito das leis elaboradas pelos reis que antecederam D. Afonso V a prática da barregania era comum no reino, a pena era pecuniária e a multa variava de acordo com a condição do homem “porque quanto os homeẽs som maiores, e mais ricos e honrados, tanto mais pouco devem usar do dito pecado” e quanto maiores os homens, maiores os danos aos seus bens.

É singular que no discurso das duas leis e um artigo redigidos por D. João I coligidos nas *Ordenações Afonsinas* dois argumentos se destaquem, primeiro a lei de Deus, posto que o adultério era um pecado, o segundo relacionado a administração da propriedade através da menção consistente do mal que o barregueiro fazia à sua mulher legítima e a seus filhos ao desbaratar seus bens. Ainda que na prática aos homens fosse permitido ter quantas amantes quisesse, é digno de nota que a legislação considerasse esta prática um mal e fosse tratada como infração. A barregã não é punida exclusivamente por ser mulher, mas por atuar como um meio para que o mal fosse feito pelos homens casados.

No que se refere ao casamento, não pudemos constatar uma só regulação ou determinação, por exemplo, dos deveres e obrigações da mulher que se enquadrava na categoria de esposa. As leis contidas no *Livro de Leis e Posturas*, nas *Ordenações Del-Rei Dom Duarte* e nas *Ordenações Afonsinas* nos sugerem uma preocupação em regular a união sem, no entanto, deter-se em minúcias. O casamento, considerado uma instituição sagrada, deveria ser livre e por isso ao tempo de D. Afonso II o “Stabeçimento per Razom do matrimonio” do *Livro de Leis e Posturas* afirmava que “os matrimonjos deuem a sseer liures e os que ssom per prema nom ham boa çima. Porem estabelecemos que nem nos nem nossos sucessores nom constrengam nenhuu pera fazer matrimonjo”¹³.

Ainda que a instituição do casamento fosse considerada sagrada, a legislação reconhecía as uniões que escapavam aos ditames da Igreja. D. Dinis elaborou a lei que especificava como seria possível provar o casamento através da fama pelo costume:

Costume he desy he derecho que se huum homem viuy com hũa molher E

¹² Barregueiro - “Homem que tem concubina”. BRUNSWICK, H. (Coord). **Diccionario da antiga linguagem portugueza**. Lisboa: Lusitana, 1910. p.48.

¹³ **LIVRO das Leis e Posturas**. *Op. Cit.*, p.17.

manteem cas anbos dessum per sete anos continoadamente chamando-se anbos marido E molher se fazem anbos conpras ou vendas ou enprazamentos./ E se poserem em elles nos stormentos ou cartas que fezerem marido E molher E em-na auizijndade os ouuerem por marido E molher nom podem nehuum delles negar o casamento E que-llos-am por marido E molher aJnda que nom seJom em façe da egreja.¹⁴

A simples existência desta lei, repetida no *Livro das Leis e Posturas* e nas *Ordenações Del-Rei Dom Duarte*, nos informa que o controle da Igreja sobre o que muitas vezes foi considerado a pedra fundamental da sociedade cristã não era necessariamente tão intensa em todas as áreas do território português e que a incidência destas relações era relevante. O rei não poderia invalidar uma união que – legitimada ou não pela Igreja – era responsável pela produção de gêneros, pelo manejo da terra e que, em última instância, contribuía para a sobrevivência do reino.

Por outro lado o adultério sempre foi uma infração grave, passível de punição. Era condenado não somente pela Igreja como também pela legislação, pois punha em risco a pureza da linhagem, no caso da nobreza e a estrutura familiar, pois mesmo no caso de simples campônios colaborava para a desagregação da unidade produtiva que era o casal. A bigamia era um exemplo de adultério cuja punição era a mesma para homens e mulheres.

com conselho de mjnha corte estabelleço E ponho por ley pera senpre que todo homem que daquy adeante sendo casado ou rreçebido com hũa molher nom seendo della partido per Juizo da igreja se com outra casa ou Receber molher que moura porem E que todo dapno que as molheres Receberem ao auer que dellas leuarem correga-se pollo auer delle como for direito E que esta meesma pena aJa toda molher que assy Reçeber dous maridos ou casar com elles E que esto se entenda tam bem nos filhos dalgo como nos ujllaaos¹⁵

Fidalgos, vilões ou simples camponeses, homens ou mulheres, esta violação das leis implicava em todo o tipo de perda não somente para as vítimas como para suas

¹⁴ *Ibidem*, p.216.

¹⁵ **ORDENAÇÕES Del-Rei Dom Duarte**. *Op. Cit.*, p.308.

famílias. Da mácula impingida a honra de uma família, de uma mulher abandonada ou um homem traído poderiam surgir diversas reações até mesmo violentas como o assassinato. Não era comum que uma pena que se aplicasse ao povo fosse aplicada aos fidalgos, o que nos mostra a gravidade da infração.

Um aspecto fundamental do matrimônio contemplado pelas leis é a questão dos bens do casal e o direito dos conjuges. A começar um homem não poderia doar seus bens a sua mulher e nem a mulher ao seu marido¹⁶, salvaguardando assim o que ambos possuíam separadamente. Entretanto com a morte do marido, por exemplo, a “mulher fica em posse, e Cabeça de Casal”¹⁷ sendo então responsável pelas posses do casal, pelo pagamento das obrigações que adquiriram juntos.

A diligência do poder real em assegurar a unidade familiar de produção real tal que se previa que o homem não poderia vender bens de raiz sem a autorização de sua esposa e nem a mulher sem a autorização do marido. D. Afonso III é o autor da lei que afirma que era este o costume longamente usado no reino, e esta se aplicava não somente aos bens do homem e os da mulher, mas também “quaaesquer outros beës de fora, ou arrendamento feito para sempre, ou em certas pessoas, ou a tempo certo, com tanto que passe de dez anos pera cima”. Esta ressalva se dava pois contratos deste tipo envolvia maiores proveitos e lucros do que for arrendado, “E por tanto nam pode o marido tal Senhorio vender, nem alhear, nem meter a Juizo sem outorgamento da molher, **pois que ella he meeira em todollos direitos** (grifo nosso), e auçoẽs, que a elles pertencem por bem do Casamento feito per Carta de metade, como dito he”¹⁸.

Ainda que o marido burlasse a lei real, no título seguinte explica-se “Como a mulher pode demandar a raiz, que o marido vendeo sem sua Procuraçãõ”¹⁹. A demanda poderia ser feita de duas maneiras, a mulher poderia ter a autorização de seu marido para contestar e revogar a venda, caso não detivesse esta autorização ela poderia pleitear uma Carta Real e assim efetuar a demanda. Porém havia a questão da devolução do valor do bem, e a legislação previa não somente questões práticas como valores mas também a conduta moral dos envolvidos. A mulher poderia reaver o bem se não houvesse usufruído do valor adquirido por seu marido, quanto a este que agindo de má fé com sua esposa e com o comprador deveria devolver o dinheiro da venda sem prejuízo para a sua mulher, e

¹⁶ *Ibidem*, p.111.

¹⁷ **ORDENAÇÕES Afonsinas**. *Op. Cit.*, Livro 4, p.76, título XII.

¹⁸ *Ibidem*, Livro 3, p.158, título XXXV.

¹⁹ *Idem*.

caso não pudesse fazê-lo ficaria preso até que pagasse. O comprador que soubesse que o vendedor era casado ao tempo do acordo era também punido, obrigado a devolver todos os lucros que obtivera enquanto o bem esteve em sua posse.

A questão da herança é um outra temática bastante discutido nas compilações, e apesar de mencionar as mulheres não se dedica exclusivamente a elas, prescrevendo as situações onde filhos e filhas, netos e netas poderiam pleitear as heranças de seus pais e avós. Neste caso não há diferenciação entre homens e mulheres, desde o título as leis mencionam ambos em igualdade, como a “Ley en como todo homem ou toda molher pode demandar toda herdade que Seia de ssa auoenga de tanto por tanto ata ano e dia”²⁰.

O mesmo ocorre com o grupo de leis que contempla as profissões, como as de carnicero, padeira, pescadeira, taverneira e vinhateiro. Nas *Ordenações Afonsinas* determina-se “Que o Carniceiro, Padeira, ou Taverneira sejam creudos per seu juramento do que lhes deverem de seus mesteres”²¹, ou seja, a postura delimita-lhes os deveres e o juramento, e a mulher é retratada exercendo um ofício sem diferenciação em relação aos homens. É importante ressaltar que muitas destas atividades são prioritariamente femininas, como é o caso das padeiras.

Das cento e trinta e sete leis que selecionamos, 8,02% delas prevêem situações onde a mulher sofre algum tipo de agressão perpetrada por homens e as penas para o agressor, tais como aquelas em que funcionários reais se aproveitavam de mulheres que deles dependiam para a solução de questões jurídicas e poderiam ser punidos até mesmo com o degredo de um ano, como na lei acerca do “Do Official d’ElRey, que dorme com molher, que perante elle requiere desembargo algum”²², onde o rei observa que ouvidores, procuradores, escrivãos, porteiros, algozes, meirinhos e outros oficiais reais faziam mal a mulheres virgens, casadas e viúvas que estavam sob sua responsabilidade.

Estas leis também contemplam os casos em que homens violam e raptam mulheres que segundo a legislação viviam honestamente. Mesmo as prostitutas recebem algum amparo legal como podemos observar no *Livro das Leis e Posturas* cujo título indica “Aqui diz que nom leuem das putas o ssoldo”²³, o que demonstra que os ataques e agressões às mulheres que faziam pelos homens eram recorrentes.

Lei de grande importância parece ter sido sobre a mulher forçada, em primeiro lugar

²⁰ **LIVRO das Leis e Posturas.** *Op. Cit.*, p.84.

²¹ **ORDENAÇÕES Afonsinas.** *Op. Cit.*, Livro 4, p.201, título LVI.

²² *Ibidem*, livro 5, p.49, título XV.

²³ **LIVRO das Leis e Posturas.** *Op. Cit.*, p.180.

era necessário provar a força, “que se alguãa molher forçarem em povoado, que deve fazer querella em esta guisa, dando grandes vozes, e dizendo, *vedes que me fazem*, hindo por tres ruas”. Uma vez provado que a mulher – não importante se fosse casada, religiosa virgem ou viúva, desde que vivesse “honestamente” – havia sido forçada, o homem de qualquer estrato social era condenado à morte. Mesmo que o violador depois da força desposasse sua vítima, ainda que o casamento fosse da vontade da mesma, a lei seria cumprida salvo nos casos em que o rei quisesse “relevar per nossa graça especial”²⁴. Todavia, a despeito do rigor da punição, provar a força não era tarefa fácil posto que o ônus da prova ficava totalmente a cargo da mulher que deveria queixar-se e lamentar-se em altos brados expondo publicamente a violação sofrida.

O grupo de leis que optamos por classificar como relativas à sexualidade só é superado numericamente pelas que se referem ao casamento. E tal qual aquele, este grupo não consiste de um conjunto de regras que visam normatizar especificamente a sexualidade feminina e surpreendentemente a maior parte destas leis atentam para a conduta do homem em relação às mulheres. As que se dedicam às mulheres são aquelas que prevêm punições para as moças que se casam sem a autorização dos pais, as viúvas que “fazem mall de seus corpos depous da morte de seus maridos”²⁵, as formas pelas quais as mulheres podem processar um homem pela perda de sua virgindade e finalmente as punições para as alcoviteiras.

As referências aos homens são mais numerosas e recaem particularmente sobre os casos onde o homem relaciona-se com mulheres sob a tutela dos pais, mulheres casadas e religiosas. Enquanto à moça que se casa sem autorização dos pais são dedicadas duas leis, para o homem que se casou com ela há seis leis que descrevem situações e penas fazendo ressalvas para os casos onde a relação é forçada ou com o acordo da mulher, também assim são as cinco que prevêm a relação com mulheres casadas, viúvas e religiosas. Esses dados levam-nos a crer que havia – na legislação – uma preocupação de controle da sexualidade que, entretanto, não recaía exclusivamente sobre a sexualidade feminina, mas sim procurava restringir as atividades sexuais da sociedade como um todo.

A mesma análise se aplica às vestimentas, há nove leis que descrevem roupas, tecidos e cores apropriadas para diversos grupos de mulheres, como as “mulheres que

²⁴ *Idem.*

²⁵ **ORDENAÇÕES Del-Rei Dom Duarte.** *Op. Cit.*, p. 475.

fezerem pollos homens”²⁶, as ricas donas, mulheres e filhas de cavaleiros. Porém no *Livro de Leis e Posturas*, nas *Ordenações de D. Duarte* e ao longo dos cinco volumes das *Ordenações Afonsinas* podemos encontrar um grande número de leis que prevêm as características das vestimentas também para homens, como funcionários reais, de forma que a distinção obtida através da regulação das vestimentas residia na distinção dos grupos sociais segundo suas funções e posições e não em um controle particular das roupas femininas.

No último grupo reunimos leis que compreendem assuntos diversos e prevêm a atuação da mulher em diferentes situações como aquelas em que as mulheres podem ser testemunhas e quando o seu testemunho é válido. O testemunho feminino poderia ser dado, de acordo com o local, até mesmo em casos criminais e sua validade, não raro está condicionado ao fato de deverem “seer boa molheres uerdadeira de boo testemunhoo E de boa nomeada E ssem nenhuma ssospeita”²⁷. Outro assunto que encontramos na legislação é a preocupação com a dilapidação dos bens das mulheres, isto é, encontramos leis que punem viúvas que dilapidam seus bens como a lei que afirma:

“Outro sy porque as molheres no de mais trabalhão contra aquello, que sua prol he, veendo nós como alguãs depois da morte de seus maridos desbarataõ o que ham, em guisa que ellas ficaõ depois pobres e minguadas e os que devem succeder seus beens ficaõ dapnificados; e por que a nos pertence de curara que nenhuma nom use mal daquello que ha, e querendo contrariar as minguas das ditas molheres, e proveer aos seus successores, mandamos, e estabelecemos, que se daqui em diante provado for aas ditas molheres, que maliciozamente, ou sem razom desbarataõ ou enalheaõ seus beens, que logo as Justiças dos Lugares, hu as ditas molheres beens ouverem, os tomem todos, e tenhaõ per nosso mandado, dando a ellas seu mantimento, segundo as pessoas que forem, e os encarregos que ouverem...”²⁸

A punição, como podemos observar, não se detêm particularmente nas atitudes da mulher, mas na garantia de sobrevivência dos bens para os herdeiros, tema recorrente em outras leis já abordadas. Outra lei que diz respeito às viúvas relaciona-se à ocorrência do

²⁶ *Ibidem*, p.458.

²⁷ *Ibidem*, p.134.

²⁸ **ORDENAÇÕES Afonsinas**. *Op. Cit.*, Livro 4, p.84, título XV.

segundo casamento antes da data regulamentar. A lei, entretanto, longe de configurar-se como uma punição é uma mercê real concedida por D. Pedro I frente ao pedido feito em Cortes sobre funcionários reais que cobram valores destas mulheres, o rei responde – em forma de lei – que os mesmo não deveriam cobrar e as suas justiças não deveriam permitir que tal acontecesse e acrescenta, ainda que “mandamos que por se casarem ante do anno e dia, nom sejaõ infamadas taaes molheres, nem aqueles que com ellas casarem”²⁹. A formação de uma nova família estava longe de desagradar o condutor do reino uma vez que representaria um novo núcleo produtivo.

Há, por fim, os crimes em que as mulheres são mencionadas no título da lei, como por exemplo, a ofensa moral considerada crime como sobre “homem ou molher que a outrem mete merda en boca ou manda meter”³⁰. Tal crime, ainda que o réu pudesse recorrer era passível de pena de morte para homens e mulheres, sem distinção de sexo.

Como afirmamos anteriormente, existe um grande número de leis que apesar de não mencionarem a mulher no título, o fazem em seu texto, porém estas não são as únicas leis importantes no que tange às mulheres. As leis, ordenações e decretos que compõem a legislação, particularmente no caso das *Ordenações Afonsinas*, têm como objetivo dar conta da amplitude de disposições necessárias para o regimento do reino às quais as mulheres estão também submetidas como parte da sociedade medieval portuguesa, como as punições de crimes diversos, as regulações das transações comerciais e as negociações de bens de raiz. Sendo assim, estas leis acabam por determinar a identidade jurídica da mulher portuguesa no século XV.

²⁹ *Ibidem*, livro 4, p.86, título XVII.

³⁰ **LIVRO das Leis e Posturas**. *Op. Cit.*, p.140.

LUTERO E A AUTORIDADE SECULAR

Tamiris Alves Muniz (PIVIC/PEM/UFG/CAC)

A presente pesquisa teve como objetivo analisar o conceito de autoridade em Lutero, em especial, a defesa que ele faz da autoridade secular, identificando assim, seu pensamento político, as mudanças que este suscitou na sociedade da sua época e sua importância para a mesma e para o pensamento moderno que estava sendo gestado. A fonte para este estudo foi o livro *Sobre a autoridade secular*, escrito por Lutero no ano de 1523.¹ Metodologicamente, recorreremos às contribuições da História das Idéias, para analisarmos o pensamento de Lutero e identificarmos, ainda, as contribuições que ele recebeu de outros pensadores para construir seu pensamento.

O exercício da autoridade como fonte de poder, institucionalizado ou não, se faz presente ao longo da História, regendo as civilizações humanas, vez que cada indivíduo tem seu próprio pensamento, sua própria vontade, sendo, portanto, necessária uma direção comum que contemple e represente esses indivíduos nos grupos sociais e na própria sociedade, e, sobretudo, promova a ordem entre esses e o bem-estar social.

Na sua constituição histórico-etimológica, no plano das relações entre as pessoas, o termo autoridade, deve visar o bem e o crescimento dos que a ela estão subordinados, conforme sugere o verbo latino *augère*, que dá origem ao termo autoridade, que se trata de aumentar, promover a capacidade de fazer crescer. O verbo ainda refere-se a autorizar, a ajudar a alguém a se tornar autor. Ou seja, a autoridade ata-se ao exercício do poder que alguém adquire através de qualidades que demonstra na defesa do grupo ou destacando-se em relação ao conhecimento que disponibiliza aos demais, fazendo surgir assim, os líderes, os governantes. Por vez, a constituição da autoridade formal deu-se historicamente, por meio da instalação de formas de governo encarregadas de organizar as relações sociais.²

O exercício da autoridade se vinculou desde a antiguidade entre o campo espiritual e o campo secular, representados respectivamente pela Igreja e pelo Estado, que de formas distintas ou semelhantes, separadas ou relacionadas, se afirmaram como instituições de

¹ O exemplar utilizado foi publicado em 1995 pela editora Martins Fontes, sob a tradução de Hélio de Marco Leite de Barros e Carlos Eduardo Silveira Matos.

² Cf. GHIGGI, Gomercindo; PITANO; Sandro. **Origens e concepções de autoridade e educação para a liberdade em Paulo Freire: (re)visitando intencionalidades educativas**. São Luís/MA: EDUFMA, 2009. Disponível em: <<http://books.google.com.br/books?id=DJOya1XDmMIC&printsec=frontcover#v=onepage&q=&f=false>>. Acesso em: 12 set. 2009. p. 18.

poder, governando a vida de milhares de pessoas.

Na Idade Média, o poder espiritual e secular se entrelaçava, um interferia no outro; porém, ambos se fundamentavam na orientação divina, sendo a fé em Cristo e a autoridade papal, as referências para a constituição das diversas relações sociais. Assim, a Igreja, enquanto representante de Deus na terra, acabava por se afirmar como a maior autoridade vigente, que se centralizava na figura do Papa, que, segundo o entendimento medieval clássico, era detentor das duas espadas, a espiritual e a secular.

Explorando com frequência a idéia do temor a Deus e os perigos de se perder a salvação, a Igreja manteve em seu domínio inúmeras pessoas, exercendo ainda, grande influência no campo secular, o que ocasionou muitas insatisfações, fazendo surgir aos poucos, pensadores diversos, que, na medida do possível, começaram a questionar suas ações e seu poder, oferecendo assim, resistência às ambições de jurisdição da Igreja.

Muitos desses homens, entre eles, Santo Agostinho e Guilherme de Ockham - exerceram influência no pensamento de Lutero, que em meio a sua proposta de reforma religiosa, também questionará o poder da Igreja, vindo posteriormente, a defender a existência do poder secular e a obediência a este, por parte de todas as pessoas.

Ao entender que o homem possuía uma natureza decaída, má, decorrente do pecado original, como já pensara Santo Agostinho e descobrir a doutrina da justificação pela fé e com ela a idéia de liberdade, Lutero passou a atacar mais diretamente as doutrinas da Igreja. Ao colocar que somente a fé traz a salvação e que esta eleva o indivíduo, fazendo deste um sacerdote, o reformador negou o poder dos clérigos na obtenção da salvação e na própria vivência religiosa, contestando assim, a autoridade da Igreja e abalando suas estruturas.

Contestação essa, que foi se consolidando à medida que as idéias de Lutero iam se afirmando, uma vez que este, não pretendia inicialmente se separar da Igreja, apenas reformá-la. Assim, ele não traçou nenhum planejamento para suas ações, tudo foi acontecendo conforme avançava nos seus estudos teológicos e os problemas iam se lhe aparecendo e exigindo-lhe uma posição. Dessa forma, como menciona Martin Dreher, todas as afirmações e ações de Lutero são contextuais, determinadas pela situação e pelo contexto. Seu posicionamento frente à autoridade secular se desenvolveu no período em que tinha seus direitos políticos e eclesiásticos cassados, o que incitou seus questionamentos. Sua teologia política não é um sistema, mas isso não nos impede de procurar fazer dela um

sistema e de questionar esse sistema quanto a sua correção e legitimidade³.

Lutero concebeu sua idéia acerca da Autoridade Secular sob um aspecto extremamente religioso, que se fundamenta principalmente no texto bíblico de Romanos 13:

Todo homem esteja sujeito às autoridades superiores; porque não há autoridade que não proceda de Deus; e as autoridades que existem foram por ele instituídas. De modo que aquele que se opõe à autoridade resiste à ordenação de Deus; e os que resistem trarão sobre si mesmos condenação. Rm 13, 1-2.⁴

Com base neste texto, o reformador defendeu a existência da autoridade secular no mundo, enquanto uma instituição divina, fruto da vontade de Deus; de forma que, todos os indivíduos deveriam se sujeitar a ela, inclusive os verdadeiros cristãos. Lutero sustenta a necessidade da autoridade secular para governar o mundo terreno, a partir de sua compreensão de que o homem possui uma natureza espiritual e outra corporal; compreensão esta, que o instrumentaliza a defender a existência de dois reinos: o reino espiritual e o reino secular, à semelhança do que já fizera Santo Agostinho ao defender a existência de duas cidades: *A Cidade de Deus* e a *Cidade terrena*.

Em Santo Agostinho, a *Cidade de Deus* é a cidade eterna reservada aos que vivem segundo a vontade de Deus; é uma sociedade puramente espiritual que não se consoma no tempo. A *Cidade terrena* é a dos que vivem segundo o homem e seus interesses. Para Agostinho, o homem era peregrino na terra, mas deveria viver, aqui, dentro dos processos históricos, como cidadão do mundo, obedecendo aos governantes e buscando a harmonia. A concepção agostiniana do governo político na terra era de que este resultava da condição humana decaída, pelo pecado, e que, portanto, era necessário.⁵

Guilherme de Ockham também acreditava na idéia de que “há dois poderes distintos, o espiritual e o secular, e que ambos tinham um campo de atuação específica, mas em muitas circunstâncias deveriam atuar harmonicamente”.⁶

Por entender que o homem possui uma natureza dupla, espiritual (interior - alma) e

³ DREHER, Martin. Martinho Lutero (1483-1546) e Tomás Müntzer (1489-1525): A justificação teológica da autoridade secular e da revolução política. **Veritas**: Revista da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, v. 51, n. 3, p. 145-168, set. 2006. Disponível em: <www.revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/veritas/article/view/1836/1366>. Acesso em: 25 jul. 2009. p. 161.

⁴ **BÍBLIA SAGRADA** Trad. João Ferreira de Almeida. Revista e Atualizada no Brasil. 2 ed. Barueri – SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 1999. p. 173-4.

⁵ Cf. LOPES, Dawisson. Da cruz às espadas: a autoridade política no pensamento medieval ocidental. **Revista Ciências Humanas**, Universidade de Taubaté (UNITAU). Taubaté, v.1, n. 1, p.1-14, 2009. Disponível em: <<http://periodicos.unitau.br/ojs-2.2/index.php/humanas/article/viewFile/568/396>> Acessado em: 10 out. 2009. p. 03-4.

⁶ OCKHAM, Guilherme de. **Brevilóquio sobre o principado tirânico**. Trad. Luis De Boni. Petrópolis, RJ: Vozes, 1988. p. 19-20.

corporal (exterior - carne), Lutero, a partir destes dois pensadores e com base na Bíblia, defendeu a existência dos dois reinos, colocando que há os que pertencem ao reino de Deus (reino espiritual) e os que pertencem ao reino do mundo (reino secular), sendo ambos instituídos por Deus, que também instituiu os dois governos sobre esses reinos: o espiritual que molda os verdadeiros cristãos e pessoas justas e o secular, que reprime os maus e não-cristãos e os obriga a permanecerem quietos, gostando ou não.⁷

Lutero justifica a necessidade desses dois governos, colocando não ser possível governar apenas segundo as Escrituras, pois a palavra de Deus age apenas sobre o verdadeiro cristão, que é a minoria até mesmo entre os que se dizem cristãos. Assim como para Santo Agostinho, para Lutero, o homem e o mundo eram maus, ele via com pessimismo o mundo secular, de forma que eram necessários governantes para administrá-lo. Conforme Lutero, senão existissem leis e governos as pessoas se destruiriam uma às outras e o mundo se tornaria um deserto.⁸

Dessa forma, segundo Oswald Bayer, a orientação política de Lutero resulta de uma ética da política associada à teologia do pecado, e por isso, compreende a ordem estatal como antídoto necessário contra a natureza corrompida, orientação esta, que na era moderna, associou-se de modo influente à concepção do estado natural e do contrato social, como defendida por tomas Hobbes.⁹

Para o reformador, as pessoas que vivem no reino de Deus não têm necessidade nem da lei, nem da espada seculares, pois já praticam o bem. Por vez, os não-cristãos, os injustos têm necessidade das leis para ensiná-los, forçá-los e instigá-los a agir com retidão. Dessa forma, a lei foi fornecida na Bíblia por causa dos que não são cristãos e devido a maldade do homem.¹⁰ Contudo, para Lutero, os cristãos devem se submeter à lei, por encontrarem-se na terra e serem também servos de todos, visando sempre o bem do seu próximo e para servir-lhe de exemplo.¹¹ Dessa forma, Lutero retoma ao seu ideal de liberdade cristã, em que o cristão, em consequência de sua liberdade, deve fazer o que é útil e necessário para seu próximo, sendo a obediência à autoridade secular, uma forma de servir a Deus.

Conforme Quentin. Skinner, para Lutero, os cristãos vivem a um só tempo em dois reinos, o de Cristo e o do mundo. Disso procede identificar o primeiro com a Igreja e o

⁷ Cf. LUTERO, Martinho. **Sobre a autoridade secular**; CALVINO, Jean. **Sobre o governo civil**. Trad. Hélio de Marco Leite de Barros e Carlos Eduardo Silveira Matos. São Paulo: Martins Fontes, 1995. p. 16.

⁸ *Idem.* p. 16-7.

⁹ BAYER, O. **A Teologia de Martin Lutero**. Trad. Nélio Schneide. São Leopoldo: Sinodal, 2007. p. 106.

¹⁰ Cf. LUTERO, Martinho. *Op. Cit.*, p. 13-5.

¹¹ *Idem.* p. 21.

segundo como o domínio da autoridade temporal. A Igreja é inteiramente regida por Cristo, cujos poderes são apenas espirituais, já que por definição, os cristãos não necessitam de qualquer coerção. O reino da autoridade temporal também é governado por Deus, mas constitui um domínio plenamente distinto, dado que a espada se concede aos governantes seculares a fim de assegurar que a paz civil mantenha entre os pecadores.¹²

Nesse sentido, Lutero afirma que a autoridade secular deve existir na terra, não para governar a alma, a qual deve ser guiada apenas por Deus, segundo sua palavra, mas para estabelecer a ordem e evitar o caos. Por vez, para ele, nenhum dos dois governos é suficiente para o mundo sem o outro, de forma que, “deve-se tomar cuidado em conservar distintos os dois governos e permitir que ambos continuem [seu trabalho], um para tornar justos [os homens] e o outro para estabelecer a paz exterior e impedir os delitos”.¹³

Por essa compreensão, Lutero buscou distinguir o poder secular do poder espiritual, contestando o próprio poder da Igreja e do papa e a obediência que as pessoas deveriam dispensar a estes. Assim, Lutero concebe a Igreja como uma congregação livre, na qual cada cristão é “Rei, sacerdote e profeta”. Essa visão não negava a prática de um ofício sacerdotal diferenciado, mas tratava-se de reivindicar a liberdade e a igualdade fundamentais de todos os cristãos e a submissão a estas de todas as hierarquias e de todos os superiores seculares.¹⁴

Ao longo da Idade Média, o papa se afirmou como o representante de Deus na terra, sendo detentor das duas espadas: espiritual e secular, estando em sua competência delegar esta última ao Rei, bem como interferir no seu governo conforme achasse necessário e fosse de interesse da Igreja. Por vez, para Lutero, não competia ao papa ter espada nenhuma, mas tão-somente, o instrumento da palavra, cabendo a espada como instrumento de exercício político apenas à autoridade secular.¹⁵

Ao defender o "sacerdócio universal", Lutero transfere o Poder Espiritual, anteriormente concedido aos clérigos, para cada cristão, tornando cada um responsável pelo seu bem-estar espiritual, assim como o bem-estar do próximo, reduzindo o papel do papa, ao de um orientador espiritual, cujo poder não era superior ao dos demais cristãos. Seu conceito de Igreja como *Congregatio fidelium* implicava forte aversão ao papel do pontífice romano como senhor de terras e de impostos, repulsa, também, à sua pretensão de governar a Igreja como um poder absoluto e sua interferência na jurisdição das autoridades

¹² Cf. SKINNER, Quentin. **As fundações do pensamento político moderno**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 296.

¹³ LUTERO, Martinho. *Op. Cit.*, p. 18.

¹⁴ Cf. HOPFL, Harro. Introdução. In: _____. LUTERO, Martinho. *Op. Cit.*, p.16.

¹⁵ Cf. ALTMANN, Walter. **Lutero e Liberdade**. São Paulo, SP: Sinodal e Ática, 1994. p.187.

seculares.¹⁶

Essas críticas por vez, já haviam sido expostas, no final da Idade Média, especialmente por Ockham, que defendeu que o papa não tinha a plenitude dos poderes e, portanto, não deveria exercê-lo, nem no âmbito religioso nem no secular. Dessa forma não caberia ao ofício do papa, envolver-se nos assuntos mundanos, este só teria poder nas questões referentes à retidão.¹⁷

Assim, como pensou posteriormente Lutero, para Ockham, as esferas da jurisdição espiritual e temporal devem manter-se nitidamente separadas, de forma que, o papa não deve interferir nos assuntos temporais. O chamado principado papal deve com maior propriedade dizer-se um poder ministerial relativo à esfera espiritual e não para fins políticos.¹⁸ Santo Agostinho também sinalizou que o político e o espiritual eram campos conceitualmente distintos (ainda que complementares em certos aspectos), mas que um podia beneficiar-se do outro.¹⁹ Nesse sentido, Lutero atribuiu competências diferenciadas à Igreja e ao Estado. No entendimento de Altmann, para Lutero, a Igreja deveria fazer uso da Palavra e o Estado da espada. A Igreja deveria pregar o evangelho e o Estado aplicar a lei e ainda, zelar pela ordem e punir os faltosos, enquanto a Igreja deveria perdoar, ser um instrumento do amor de Deus.²⁰

Através de sua compreensão acerca dos poderes existentes, Lutero criticou os eclesiásticos, que não estariam agindo corretamente, pois não deveriam existir da maneira que existiam, praticando e impondo uma autoridade que não tinham e praticando injustiças. Para ele, a Igreja Católica tal qual conhecemos não precisaria existir como instituição, mas sim como um espaço para a comunhão dos homens, o que afetou diretamente a Igreja e a sociedade, que com ela, se misturava. Assim, como coloca Peter Mainka,

a maior importância de Martinho Lutero como figura histórica é que ele ousou enfrentar a Igreja Católica, desafiando, assim, uma instituição com uma longa tradição, relacionada, estreitamente, com os governos e os poderes dominantes e baseada em fundamentos intelectuais, por ela própria criados e parecendo inabaláveis. Nada mais, nada menos. Daí se deriva tudo o que veio depois, tanto na área eclesiástica quanto na área secular.²¹

Conforme Skinner, as premissas teológicas de Lutero não somente o levaram a

¹⁶ Cf. SKINNER, Quentin. *Op. Cit.*, p. 317.

¹⁷ Cf. OCKHAM, Guilherme de. *Op. cit.*, p. 41-59.

¹⁸ Cf. SKINNER, Quentin. *Op. Cit.*, p. 320.

¹⁹ Cf. LOPES, Dawisson. *Op. Cit.*, p. 03.

²⁰ Cf. ALTMANN, Walter. *Op. ,it.*, p. 163-4.

²¹ MAINKA, Peter. A ousadia de Lutero: enfrentar a Igreja Católica. IHU – On-line. **Revista do Instituto Humanista Unisinos**. São Leopoldo. Ed. 280, p. 13-14, nov. 2008. Disponível em: <www.unisinos.br/ihu>. Acesso em: 15 abr. 2009, p. 14.

atacar os poderes jurisdicionais da Igreja, como também a preencher o vazio de poder assim criado, procedendo a uma defesa das autoridades seculares.²² Ainda para o autor, a tese luterana de que a Igreja deve ser considerada uma *Congregatio fidelium* foi aceita pelas autoridades seculares de várias cidades alemãs como alicerce de uma concepção nova e oficial da relação adequada entre o poder político e o eclesiástico.²³ Segundo Skinner,

a etapa seguinte, na formação da teoria política luterana, teve início quando as autoridades seculares de várias cidades alemãs, a que logo se seguiram os governantes da Dinamarca, Suécia e Inglaterra, decidiram acolher e propagar um fator essencial no credo político dessa linha de reformadores: a concepção luterana de Igreja. Com uma série de medidas simples – e que se mostraram marcadamente parecidas, não importando o país –, a tese luterana de que a Igreja deve ser considerada uma *congregatio fidelium* em sentido estrito deixou de ser tratada como heresia, passando a ser aceita como o alicerce de uma concepção nova e oficial da relação adequada entre o poder político e o eclesiástico.²⁴

Por vez, de acordo com Altmann, Lutero não defendeu os âmbitos sociais como autônomos, desvinculados do evangelho, e sim, que a Igreja como instituição estivesse desvinculada de pretensões e privilégios políticos, econômicos e sociais. Esses âmbitos deveriam estar submetidos à vontade de Deus.²⁵ Assim, a dicotomia de Igreja e Estado não pode legitimamente se reportar a Lutero. Ele fez uma distinção de competências entre um e outro, mas jamais separou-os como instâncias autônomas. Dessa forma, para ele, Lutero nunca pensou em “secularização” do âmbito político, no sentido moderno-liberal de separação da Igreja e Estado, mas talvez tenha aberto caminho para tanto, que ocorreu com o advento do iluminismo, ao distinguir e limitar a atuação dessas duas instituições.²⁶

Ainda, ao pensar o conceito de autoridade, defendendo que o exercício da mesma é uma ordenação de Deus, que concede poderes a determinadas pessoas para governar a sociedade em que estão inseridas, sendo um dever de todos à obediência a estas, Lutero compartilha da estrutura social medieval, apresentando uma visão hierárquica da sociedade.

Esse pensamento comporta o lado conservador de Lutero, de um homem marcado pelo mundo medieval, mas também legitimou teologicamente as monarquias absolutistas que assumirão posteriormente o poder no mundo moderno. Conforme Altmann, ao conferir aos príncipes autoridade e, assim, um papel importante, Lutero proporcionou impulso ao desenvolvimento do absolutismo na política e ao surgimento de estados absolutistas, embora

²² Cf. SKINNER, Quentin. *Op. Cit.*, p. 296.

²³ *Idem*, p. 363.

²⁴ SKINNER, Quentin. *Op. Cit.*, p. 362-3.

²⁵ Cf. ALTMANN, Walter. *Op. Cit.*, p. 38.

²⁶ *Idem*, p. 160-1.

na Alemanha isso ocorresse com grande fracionamento territorial.²⁷

Por vez, por contribuir com o absolutismo do século XVI e XVII, Quentin Skinner, aponta no pensamento político de Lutero, um dos fundamentos do pensamento político moderno. Para o autor,

a principal influência da teoria política luterana nos primeiros tempos da Europa moderna se fez sentir no incentivo à emergência das monarquias absolutistas unificadas e na legitimação desses regimes. As doutrinas de Lutero revelaram-se tão úteis para esses propósitos que seus argumentos políticos mais característicos acabaram repetidos até mesmo pelos maiores defensores católicos do direito divino dos reis.²⁸

Semelhantemente, Alain Touraine, coloca que "é para apoiar o imperador na sua luta contra o papa que se formará o pensamento moderno, sendo que um de seus ramos conduzirá até Lutero".²⁹ Contudo, conforme coloca Tarcísio Vanderlinde,

embora mantivesse a visão hierárquica da sociedade –, do mesmo modo ele reconheceria uma sociedade de classes, na qual o poder “de cima” oprime e na qual a perspectiva reside em alimentar o poder “de baixo”. Aos olhos da modernidade e do tempo presente, Lutero poderia ter sido considerado um conservador. Mas se considerado o feudalismo e a hierarquia romana, Lutero pode ser considerado um mediador que pregou a revolução.³⁰

Apesar de defender que a obediência às autoridades seculares era um dever de todos os indivíduos, inclusive dos cristãos, Lutero também limita essa autoridade, trabalhando, a possibilidade de resistência e até mesmo de desobediência a essas, no momento em que elas, interferissem no campo espiritual e/ou agissem de forma contrária a autoridade maior, que, para ele, era a palavra de Deus presente nas Sagradas Escrituras.

Segundo Lutero, as leis do governo secular não poderiam se estender além do corpo, dos bens e das questões exteriores, terrenas; estando, portanto, impedidas de abrangerem o campo espiritual e interferir no mesmo. Para o reformador, os assuntos referentes à alma era governo exclusivo de Deus. Assim,

ninguém pode ou deve estabelecer comandos para a alma, exceto aqueles que podem direcioná-las no rumo do céu. Nenhum ser humano, porém, pode fazê-lo; apenas Deus. E portanto, nas coisas que dizem respeito à salvação das almas, nada deve ser ensinado ou aceito a não ser a Palavra de Deus (...) pois nenhum ser humano pode aniquilar a alma ou trazê-la à vida, ou encaminhá-la ao céu ou ao inferno.³¹

²⁷ *Idem*, p. 193.

²⁸ SKINNER, Quentin. *Op. Cit.*, p. 393.

²⁹ TOURAINE, Alain. **Crítica da Modernidade**. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1994.

³⁰ VANDERLINDE, Tarcísio. A Guerra dos Camponeses: a Mediação de Lutero em Discussão. **Revista Alamedas**, Paraná, v. 1, n.2, p. 1-16. 2006. Disponível em:

<<http://revista.unioeste.br/index.php/alamedas/article/download/1125/925>>. Acesso em: 25 ago. 2009. p. 12-3.

³¹ LUTERO, Martinho. *Op. Cit.*, p. 40-1.

Nesse sentido, Lutero coloca ainda, que crer ou não crer é assunto da consciência de cada um, de forma que a autoridade secular não deve interferir nisso, no âmbito interior, não podendo obrigar que as pessoas obedeçam ao papa, e nem este último, pode usar-se da lei para coagir as pessoas e submetê-las ao seu poder. Para ele, “a fé é livre, e ninguém pode ser compelido a crer. Mais precisamente, longe de ser algo que a autoridade secular deve criar e compelir, a fé é algo que Deus elabora no espírito”.³² Segundo essa compreensão o reformador também defendeu a possibilidade de resistência e desobediência às autoridades seculares por parte dos cristãos, por considerar que a Palavra deveria estar acima destas, vez que deveria se obedecer primeiramente a Deus.

Apresenta-se um pouco confusa a análise que Lutero faz dessa possibilidade de resistência e desobediências às autoridades. Compreende-se que essas possibilidades, são direcionadas para os cristãos, visto que, para o reformador, estes pertencem primeiramente ao reino espiritual e, por isso, deveriam ser governados, sobretudo, pela Palavra de Deus, podendo, em conformidade com a mesma, formar sua opinião própria, resistir e desobedecer às autoridades, quando estas forem contrárias a Palavra que lhes governa.

A abordagem de Lutero é, portanto, limitada, pois conforme Dreher,

Lutero não conhece nosso conceito moderno da separação de Estado e Igreja ou de Igreja e sociedade. O mundo de Lutero é o mundo da “cristandade”, do “corpo cristão”. É nesse mundo da “cristandade”, do “corpo cristão”, que Lutero procura fazer suas afirmações acerca dos limites impostos por Deus à autoridade secular.³³

O reformador defendeu ainda, que os cristãos também poderiam assumir o governo secular. Para ele,

a espada e o poder, enquanto um serviço especial prestado a Deus, são mais adequados para os cristãos do que para qualquer outra pessoa no mundo, e por conseguinte vocês devem estimar a Espada e o poder (...). Assim como um homem pode servir a Deus na condição de esposo, na agricultura ou no trabalho manual, em benefício de seu próximo – e com efeito deve fazê-lo, se a necessidade de seu próximo o exigir - , ele também pode servir a Deus pelo [exercício do] poder, e tem obrigação de fazê-lo quando seu próximo tiver necessidade disso.³⁴

Por essas abordagens, compreende-se que o pressuposto defendido por Lutero para que um príncipe fosse um governante cristão ou que o próprio cristão fosse um governante, era conceber o governo como serviço aos governados, um espaço onde poderia servir a

³² *Idem*, p. 39;43.

³³ DREHER, Martin. Martinho Lutero (1483-1546) e Tomás Müntzer (1489-1525). *Op. Cit.*, p. 161.

³⁴ LUTERO, Martinho. *Op. Cit.*, p. 30.

Deus, fazendo sempre o bem. Ao pensar como um príncipe deveria proceder em seu governo, instruindo-o a não confiar nos homens, a estar sempre atento aos seus funcionários, acompanhando de perto o trabalho destes e mantendo o controle do seu governo, Lutero também apresenta um pensamento moderno, que é válido na contemporaneidade e orienta a maioria das relações sociais e políticas nos dias atuais.

É válida também a orientação que o reformador deu aos príncipes e às pessoas em geral, para não cometerem injustiças. Nesse sentido, ele instruiu-os a usarem de sabedoria e da razão para fazerem uso da espada, evitarem conflitos e até mesmo guerras, bem como procederem em meio a tais circunstâncias. Ao atribuir ao homem a capacidade de pensar por si mesmo, de usar de sua razão e de sua subjetividade para resolver as questões que aparecem em seu cotidiano e que lhe exige uma posição e até mesmo solução, o pensamento de Lutero, mesmo estando atrelado ao pensamento religioso, contribuiu com o pensamento moderno, vez que, conforme Touraine, a modernidade não se baseou inteiramente na racionalização; ela se definiu, desde a sua origem, pela separação – mas também pela complementaridade entre razão e Sujeito.³⁵

Em suma, Lutero defendeu a existência dos dois reinos, espiritual e secular e instituiu governos distintos sobre os mesmos, entendendo, porém, que nenhum governo era suficiente para o mundo sem o outro. Seu pensamento acerca da idéia de autoridade, sua distinção entre autoridade espiritual e autoridade secular e a defesa que faz da existência dessa última, como um poder necessário e instituído por Deus, com suas implicações na sociedade de sua época e de tempos posteriores, foi importante para a modernidade, beneficiando, ainda, as autoridades seculares de seu tempo, especialmente os príncipes, desejosos de mais poder, de forma que eles acolheram a reforma e o próprio Lutero.

Lutero fundamentou seu pensamento acerca da autoridade secular na Bíblia, especialmente nos escritos de Paulo, recebendo ainda influência de muitos pensadores, bem como de sua própria época, marcada pela experiência medieval. Assim, seu pensamento apresenta limitações, foi em grande parte conservador, mas também apresentou inovações, respondendo às necessidades do seu tempo, contribuindo para a ruptura da tutela eclesiástica sobre o mundo secular e conseqüentemente, oferecendo contribuições para se pensar a própria organização social na modernidade.

³⁵ Cf. TOURAINE, Alain. *Op. Cit.*, p. 393.

CIVILIZAÇÃO E CRISTIANISMO MEDIEVAIS: UM ESTUDO SOBRE O NASCIMENTO DA EUROPA NA VISÃO DE CHRISTOPHER DAWSON

Tarcísio Amorim Carvalho (UFRJ)

Introdução

Christopher Dawson (1889-1970) foi um historiador inglês que se dedicou a pesquisar, dentre outros temas, a relação entre o cristianismo e as raízes da Europa contemporânea. Em *The Making of Europe*, de 1932, o autor analisa a formação de uma civilização européia na Idade Média que foi composta por quatro elementos: a tradição política do Império Romano, a tradição religiosa da Igreja Católica, a tradição intelectual da literatura clássica e as tradições nacionais dos povos bárbaros.¹ No âmbito de uma historiografia aliada às ciências sociais, Dawson pautou suas idéias na crítica à secularização, acentuada na Era Vitoriana, e na oposição à perspectiva que coloca o Estado como o centro das análises sociológicas.

Nesta comunicação abordaremos as idéias de Dawson sobre o nascimento da Europa, considerando as transformações políticas e intelectuais da Inglaterra e da Europa no final do século XIX e no século XX.

Christopher Dawson e a Inglaterra Vitoriana

Christopher Dawson nasceu em 12 de outubro de 1889, na cidade de Hay, País de Gales. Criado nas tradições do anglicanismo, Dawson relata que foi principalmente graças a sua mãe, que lhe introduziu no estudo das tradições galesas e principalmente dos santos, e das impressões vividas no Castelo de Hay, onde morava, que ele adquiriu seu “amor” pela história, pelo estudo das culturas, e da religião como um elemento que perpassa todo o mundo externo e interno.² Já na adolescência, após passar pela escola pública em Winchester, Dawson vivenciou uma crise religiosa, já que os ensinamentos religiosos do anglicanismo eram descritos como áridos e formais, e sua pregação mais ética que espiritual. As correntes intelectuais da Inglaterra vitoriana tendiam a solapar a base bíblica do protestantismo, através da crítica literária, e Dawson estava insatisfeito com a falta de uma autoridade doutrinal entre os anglicanos, que aderiam a doutrinas seculares que

¹ DAWSON, Christopher. **Christianity as the Soul of the West**. Christopher Dawson Internet Archive. Disponível em: <http://www.logosculture.com/dawson/articles/1140.htm>. Acesso em: 21 nov. 2009. p.209.

² SCOTT, Christina. **A historian and his world: a life of Christopher Dawson 1889-1970**. London: Sheed & Ward, 1992. p. 13-15

circulavam no país.³ De maneira especial, Dawson se tornaria um grande crítico do legado progressista da Era Vitoriana que, segundo o autor, se fundamentava no desenvolvimento material em detrimento do desenvolvimento da cultura. Num ensaio chamado *The New Leviathan*, escrito em 1930, Dawson se refere à essa busca pelo progresso material e a massificação tecnológica como uma nova espécie de totalitarismo:

In the same way, while Liberalism was destroying the old restrictions which interfered with the liberty of the individual and was basing political life on free representative institutions, the individual was losing all control over the circumstances of his daily life and becoming, more than ever before, the servant of impersonal economic forces, which absorbed all his time and energies. Human life was becoming mechanize, and man was losing his spontaneity under the vast pressure of the new material organization (Dawson *apud* King, 2001, disponível em: <http://www.thefreelibrary.com/Christopher+Dawson.-a076471653>)

De fato, o período vitoriano (1837-1901) deixou uma herança de contradições. Apesar dos ganhos materiais, com a expansão das ferrovias, difusão das indústrias e das novas tecnologias, o inchaço urbano e as condições de vida das classes proletárias e médias causavam alguns transtornos sociais. Alexandre S. Martins afirma que a desumanização do trabalho em decorrência da mecanização, que eliminou a antiga relação mestre-aprendiz, e a massificação da produção, que converteu os trabalhadores em "força de trabalho", contribuíram para a atomização do indivíduo na sociedade inglesa. Segundo Martins, na cidade essa situação se acentua, com as relações humanas se transformando cada vez mais em relações econômicas e de trabalho.⁴

Lúcia C. Rodrigues pontua que a produção e a transformação de bens ocupava um lugar tão importante que os fatores econômicos acabavam por provocar modificações em todos os níveis sociais.⁵ Em relação à educação, Rodrigues pontua que a era vitoriana foi marcada pelo debate entre as correntes da Educação Útil e da Educação Liberal. A primeira tinha como principal propagador John Stuart Mill, e surgira da necessidade de especialização e formação numa época em que a indústria era o principal motor da economia. Ela atendia ao projeto utilitarista, centrada no ensino das ciências da natureza e das tecnologias, abarcando as classes médias e baixas. O segundo modelo se baseava na concepção de John Henry Newman, cujo pensamento iria contribuir mais tarde para a

³ *Ibidem*, p. 36-37.

⁴ MARTINS, Alexandre Sobreira. Drácula: um flâneur na Londres vitoriana, o vampiro no imaginário vitoriano e o ambiente da grande cidade do *fin-de-siècle*. **Revista de Estudos de Literatura**. Belo Horizonte, v. 5, p. 291 -298, out. 1997. Disponível em: http://www.letras.ufmg.br/poslit/08_publicacoes_txt/ale_05/ale05_asm.pdf. Acesso em: 21 nov. 2009. p. 292-293.

⁵ RODRIGUES, Lúcia Cristina. **Lewis Carroll e os paradigmas educativos vitorianos**. Lisboa: Universidade Aberta, 2006. Disponível em: <http://repositorioaberto.univ-ab.pt/bitstream/10400.2/444/1/LC206.pdf>. Acesso em: 21 nov. 2009. p. 8.

conversão de Dawson ao catolicismo, de que a educação implicava a formação do caráter, comumente tratada na relação com a virtude e a religião, e que constitui um fim em si mesmo. Essa concepção centrava-se no estudo das línguas clássicas e da matemática, tidas como fundamentais para o desenvolvimento do raciocínio.⁶

Com efeito, Russell Hittinger sublinha que, para Dawson, a ordem tecnológica é base da cultura secular. Hittinger ilustra esse pensamento ao trazer o exemplo das transformações operadas pela abertura das ferrovias. A partir do momento em que os trens passam a ditar um novo ritmo para a vida cotidiana, eles ensinam às pessoas que “tempo é dinheiro”, e os induz a economizar o tempo que antes podiam gastar em outras atividades. Com as novas necessidades da sociedade industrial, reforça Hittinger, os novos ensinamentos da civilização passam a se voltar não para a leitura de Cícero, nem para as doutrinas religiosas, mas para a disciplina dos trens e dos relógios.⁷

A crítica ao culto do progresso e às contradições do período vitoriano são temas frequentes na literatura da época. Para Alexandre S. Martins, no romance *Dracula*, de Bram Stoker, o personagem principal reflete o embate entre a visão do mundo urbano e a tradicional concepção do homem valorizado como indivíduo. De fato, o Conde Drácula manifesta o desejo de se mudar para Londres, onde estaria ocultado no anonimato das massas, e poderia saciar suas satisfações pessoais às custas de outros homens.⁸ Charles Dickens também se destacou pelos seus romances que retratavam aspectos de sua sociedade. Em *Hard Times*, Dickens alude a cidade de Coketown, onde as casas, as ruas e os indivíduos, são monotonamente indiferenciados e onde a escola é a imagem da fábrica, nela tudo é medido e os alunos são apenas a massa que deve ser moldada de acordo com a doutrina do mestre.⁹ Destaca-se também o escritor Herbert George Wells que, em *The War of the Worlds*, retratou uma invasão de alienígenas com um alto desenvolvimento tecnológico, para o domínio e consumo dos recursos humanos. Segundo Edgar Indalecio Smaniotto, essa obra é inspirada no colonialismo britânico, questionando os valores morais de uma sociedade que se considera superior e, por isso, é condescendente com o domínio e a matança de outros povos.¹⁰

⁶ *Ibidem*, p. 35-42.

⁷ HITTINGER, Russell. **Christopher Dawson on Technology and the Demise of Liberalism**. Christopher Dawson Internet Archive. Disponível em: <http://www.logosculture.com/dawson/articles/1280.htm>. Acesso em: 21 nov. 2009.

⁸ MARTINS, Alexandre Sobreira. *Op. Cit.*, p.291-296.

⁹ MATOS, Érika Paula de. Linguagem, espaço e construção do discurso anti-liberal em Charles Dickens. **Estudos Linguísticos**. n. 34, p. 827-832, 2005. Disponível em: <http://www.gel.org.br/estudoslinguisticos/edicoesanteriores/4publica-estudos-2005/4publica-estudos-2005-pdfs/linguagem-espaco-44.pdf?SOMSESSID=a38ffc79c82bcb561e1c641326fd16c>. Acesso em: 21 nov. 2009. p.827-829.

¹⁰ SMANIOTTO, Edgar Indalecio. H. G. Wells: a ficção científica como romance social. **Revista Espaço** 404

Christopher Dawson retoma em suas obras muitas das questões que esses autores colocavam em relação às contradições da era vitoriana. Em *Christianity as the Soul of the West*, o autor afirma que no Ocidente percebe-se a tendência do desenvolvimento de uma cultura secularizada que subordina toda a vida humana para fins práticos e econômicos, fechando as portas para atividades de cunho espiritual. No entanto, uma civilização que falha em satisfazer as necessidades espirituais do homem, provoca um estado de conflito e mal ajustamento moral que enfraquece todo o organismo social.¹¹

Novas concepções historiográficas

Para melhor compreensão das obras de Christopher Dawson, é necessário remeter-nos às transformações ocorridas no campo da historiografia a partir do final do século XIX.

Embora, como afirma Peter Burke, já no século XVIII intelectuais na Escócia, França, Itália e Alemanha já tivessem abordado questões ligadas ao comércio, moral e costumes, o postulado fundamental da escola positivista – que consistia na asserção de que é possível a descoberta de fatos novos através da pesquisa documental, com a eliminação do erro pelo exercício da erudição – e ênfase na história política – que tinha em Leopold Von Ranke um de seus principais expoentes – acabou prevalecendo na academia, numa época em que os historiadores buscavam profissionalizar-se. Essas idéias foram sintetizadas por historiadores profissionais e transmitidas em compêndios, como os dos franceses Langlois e Seignobos.¹²

Já no início do século XX alguns fatores contribuíram para uma crise significativa nessa visão da história. Geoffrey Barraclough sublinha que a pesquisa documental que buscava explorar os pormenores da história, sem uma perspectiva de conjunto, acabava por transformá-la em um trabalho estéril. Além disso, a Primeira Guerra Mundial mostrou que a tentativa de buscar uma história universal objetiva – defendida por Acton¹³ – fracassara diante das diferentes perspectivas nacionalistas. A própria cientificidade da história foi revista quando se questionava a imparcialidade do historiador na compreensão dos fatos e na sua narrativa. Ademais, as ciências novas, como a arqueologia e a antropologia, e, principalmente após a Revolução Russa de 1917, a influência do marxismo e sua análise

Acadêmico, n. 93, fev. 2009. Disponível em: <http://www.espacoacademico.com.br/093/93smaniotto.pdf>. Acesso em: 21 nov. 2009. p. 4-5.

¹¹ DAWSON, Christopher. *Op. Cit.*

¹² BURKE, Peter. A revolução francesa da historiografia: a Escola dos Annales (1929-1989). São Paulo: Editora UNESP, 1991. p.17-18.

¹³ Acton defendia os paradigmas do método positivista, acerca da eliminação do erro histórico pela erudição documental, e do idealismo, que valoriza a intuição do historiador no seu discurso. Ele acreditava na possibilidade de escrever uma história que registrasse conhecimentos exatos, aceitável para qualquer nação.

das estruturas econômicas, fez com que o historiador considerasse novas perspectivas.¹⁴

A destruição e a mortalidade experimentada no conflito bélico europeu do início do século XX também proporcionou novos questionamentos centrados no aspecto da civilização. Oswald Spengler, em *The Decline of the West*, de 1918, desenvolve um metáfora orgânica ao afirmar que toda civilização tem seu período de nascimento, apogeu e morte. Segundo Patrick Manning, essa obra se dirigia contra um “Darwinismo” que acreditava num tipo de evolução mecânica na História.¹⁵ Arnold Toynbee em *A Study of History*, cujo primeiro volume foi publicado em 1934, desenvolveu seu estudo tendo as civilizações como unidades de análise, pois concebia que a pesquisa limitada de alguns povos ou Estados faria da história um exercício incompleto e parcial.¹⁶ Apesar de não ser historiador, a obra de H. G. Wells, *The Outline of History*, produzida por entre 1918 e 1919, foi reconhecida por sua abordagem global da história. Sobre esse empreendimento, Christopher Dawson destaca que Wells, movido por sua fé religiosa e pela convicção de que a história não consiste em um registro de acontecimentos do passado, mas num processo capaz de criar uma nova humanidade, empreendeu uma pesquisa que levasse a descobrir os fatores dinâmicos que formam e transformam o mundo do homem.¹⁷ Dawson teve contato com esses e outros autores e foi marcado por esse ambiente de renovação das ciências sociais.

Christopher Dawson e a História

Em *Dynamics of World History*, Dawson critica a idéia da história como narrativa de fatos isolados, como um discurso moral, ou como uma intuição filosófica. A história deveria se unir a sociologia para ordenar os fatos em função de leis e conceitos gerais. Esta última, por sua vez, desempenha um papel essencial na tarefa de restaurar a ordem espiritual, prejudicada pela tentativa do Estado de reduzir as forças culturais em unidades políticas (Dawson, 1961, p.34).

Segundo Dermot Quinn, Dawson se preocupava em suas obras com os temas relacionados à natureza da cultura e civilização. Para este autor, a análise de Dawson se centrava em três unidades: a cultura, a civilização, e a Europa (Quinn, 2008, p. 705). Em *Dynamics of World History*, Dawson define a cultura como um sistema comum de vida,

¹⁴ BARRACLOUGH, Geoffrey. **A História**. Lisboa: Livraria Bertrand, 1980. p.20-25.

¹⁵ MANNING, Patrick. The Problem of Interactions in World History. **The American Historical Review**. v. 101, n. 3, Jun., p. 771-782, 1996. Disponível em: http://www.learner.org/courses/worldhistory/support/whatis_reading_3.pdf. Acesso em: 21 nov. 2009. p. 5.

¹⁶ DAWSON, Christopher. *Op. Cit.*, p.290.

¹⁷ *Ibidem*, p.273-275.

responsável pela adaptação do homem a seu meio ambiente e as suas necessidades econômicas (Dawson, 1961, p.14). A civilização, por sua vez, consiste numa generalização de culturas históricas individualizadas. A dinâmica responsável por essa outra unidade se encontra na religião. De fato, na obra *Progress and Religion*, Dawson critica a noção de progresso contida nas ciências sociais do século XIX, em que a religião é vista como um fator negativo no desenvolvimento da civilização. Contra essa visão, afirma que as grandes religiões são os fundamentos em que se apóiam as grandes civilizações (Dawson, 1929, p.180). A Europa de Dawson era uma unidade real cuja confraternidade de povos, tendo por base a Igreja cristã, transcendia divisões raciais e políticas (Quinn, 2008, p. 707-708). Para o historiador “na Igreja todo homem tinha seu lugar e poderia requerer os direitos de cidadão espiritual” (Dawson, 1932, p. 238). O autor sublinha a herança intelectual e política greco-romana e vê na Idade Média o ápice da unidade espiritual européia que dava sentido a toda vida social (Quinn, 2008, p. 708-709).

Com a Segunda Guerra mundial, acentua-se a inquietação em torno dos fundamentos da civilização ocidental e se proliferam cursos e obras que buscam identificar seus valores (Olsen, 2008, p.12). No final do ano de 1944, Canon Vigo Demant, membro grupo Anglican Christendom, convidou Dawson para contribuir em um simpósio cujo tema era “Our Culture: Its historical roots and present crisis”. A publicação dessa pesquisa veio em 1947 com o título: *The Crisis of Christian Culture: Education*. Esse evento tem uma grande significância na medida em que inaugurou uma campanha em que o historiador estaria inserido pelos próximos 17 anos: o estudo da cultura cristã.

Dawson argumentava que a educação deveria cultivar a idéia de pertencimento em uma comunidade espiritual universal e não apenas formar os estudantes para atuarem no funcionamento do organismo do Estado ou como cidadãos nacionais (Olsen, 2008, p.9). Para o historiador, naquele momento, a Europa deveria rever seus passos e considerar os fatores que nos últimos dois séculos de progresso econômico e conquistas em torno do mundo foram negligenciados, a fim de que se recobre os elementos essenciais para a existência da civilização ocidental. Assim, admitindo-se que a Europa é fruto da Cristandade, o processo educacional deve refletir esse dado na teoria e na prática (Dawson *apud* King, 2001, disponível em: <http://www.thefreelibrary.com/Christopher+Dawson%3a+Part+III.-a076471817>).

A Europa na visão de Christopher Dawson

Partindo do princípio de que a Europa não é uma unidade natural, como a África ou a Austrália, Dawson afirma que a criação de uma civilização européia se deve a formação de

um centro cultural para o qual convergiam todos os outros (Dawson, 1932, p.15). A religião, para o historiador, foi a inspiração de todo processo criativo das sociedades. Ela impulsionou o desenvolvimento das obras literárias, da filosofia, das leis, e das instituições políticas e sociais. Além da tradição religiosa da Igreja, outros três elementos constituíram a Europa: a tradição política do Império Romano, a tradição intelectual da literatura clássica e as tradições nacionais dos povos bárbaros (Dawson, 1932, p.209).

Em *The Making of Europe*, Dawson defende que se deve aos gregos as concepções ocidentais de filosofia e ciência, de literatura e arte, de leis, e de instituições políticas. Ele ressalta que o ideal europeu de liberdade foi construído durante as guerras greco-pérsicas. Coube aos romanos, que agiam como intermediário entre o mundo helenístico e os povos bárbaros do Oeste, o papel de difundir esses ideais no Ocidente (Dawson, 1932, p.16).

A Igreja incrementava sua atuação na organização política na medida em que se afirmava como fornecedora de assistência material e econômica, e crescia o prestígio do clero face à magistratura municipal (Dawson, 1932, p.42).

A literatura clássica sobreviveu à queda de Roma e permaneceu na Idade Média como parte da herança intelectual da Igreja. Dawson pontua que S. Ambrósio adornou seus sermões com citações de Virgílio e Horácio, e tomou Cícero como modelo para a composição de seu *De Officiis Ministrorum* (Dawson, 1932, p.59). O autor também cita o trabalho de Boécio e Cassiodoro, que a serviço do rei ostrogodo Teodorico, buscaram conciliar as tradições cristãs e pagãs (Dawson, 1932, p.66).

Além dos bispados que se estabeleciam como centros políticos e religiosos, os mosteiros tiveram um papel essencial para a conversão dos camponeses pagãos (Dawson, 1932, p. 176). Discorrendo sobre o encontro dessas duas tradições, dos povos bárbaros e do cristianismo, Dawson faz alusão à expansão dos mosteiros na Bretanha e na Irlanda. Além de assumirem um papel central na vida religiosa entre as tribos celtas, as escolas monásticas não só encorajavam o estudo da literatura clássica e dos ensinamentos eclesiásticos, mas também proporcionavam a ascensão de uma nova literatura com elementos nativos. Dessa forma, surgem sagas e poemas em língua vernácula, como *Tain Bo Cualgne*, representando a tradição épica pré-clássica da cultura celta, ou *Andreas, Elene e Juliana* do anglo-saxão Cynewulf (Dawson, 1932, p.179. 187).

O Império Carolíngio, pelo seu caráter teocrático, era a expressão política da unidade religiosa. A legitimação do poder dos reis representou a aliança entre a monarquia franca e o papado (Dawson, 1932, p.192-193). A contradição entre os interesses locais e o universalismo cristão se torna explícita na defesa de Agobardo de Lyon pelo estabelecimento de uma lei cristã universal, contra o princípio franco da legislação pessoal

(Dawson, 1932, p.228). Dawson ressalta que a teocracia carolíngia difere da bizantina pela forte influência da Igreja no aparelho burocrático e nos cargos políticos (Dawson, 1932, p.229). Além disso, como alude em *Dynamics of World History*, a concepção das duas cidades de Santo Agostinho, contribuiu para esvaziar o caráter absolutamente sagrado do Estado, fazendo com que a Igreja se afirmasse como a principal representante da cidade celestial (Dawson, 1961, p. 242-243). Com a fragmentação política pós-carolíngia, a Igreja era o principal vetor cultural do ocidente, difundindo a literatura, a arte e a música, como representante da herança latina, e ensinando os valores morais e espirituais do cristianismo (Dawson, 1932, p. 238).

No século XI, os elementos culturais que se consideram característicos da Europa e do Ocidente, que antes se confinavam principalmente no território franco – envolvendo a França setentrional e a Alemanha ocidental – se expandiram em várias direções: ao norte, com a conquista normanda da Inglaterra e a conversão dos povos da Escandinávia; à leste, entre os povos eslavos da Europa ocidental; e ao sul, empreendendo uma cruzada para a “reconquista” do Mediterrâneo sob o poder do Islam (Dawson, 1932, p.251).

Por fim, Dawson conclui afirmando que a unidade da civilização europeia não se fundamenta na cultura secular e no progresso material dos últimos séculos, mas em tradições que se desenvolveram antes do humanismo e dos feitos da civilização moderna que, por sua vez, construíram a Europa (Dawson, 1932, p. 255).

Considerações Finais

Christopher Dawson é por muitos considerado um medievalista, em vista de sua preocupação em traçar as raízes da Europa e das civilizações. Segundo Jacques Le Goff, no campo acadêmico, Dawson foi um dos pioneiros a fomentar a superação da idéia de Idade Média como Idade das Trevas (Dawson, 1960, p. 9). No entanto, a grande preocupação de Dawson é com a relação entre religião, cultura e civilização, e seu grande legado foi a militância em favor de uma Europa que fosse capaz de redescobrir suas tradições, em um momento de profundas transformações sociais e crise políticas.

Para concluir, faço alusão ao artigo *Why we need Christopher Dawson*, de Glenn Olsen que pontuou três elementos acerca da eficácia da historiografia dawsoniana: primeiramente o estudo e a visão compartilhada por diversos pensadores sobre as origens da civilização ocidental – e nesse aspecto cito Lucien Febvre e Jacques Le Goff que discutiram sobre esse tema, identificando a origem da Europa na Idade Média¹⁸; em seguida,

¹⁸Para mais informações, Cf.: FEVRE, Lucien. **A Europa: gênese de uma civilização**. Bauru – SP: Edusc, 2004. LE GOFF, Jacques. **As raízes medievais da Europa**. Petrópolis: Vozes, 2009.

a promoção de uma educação voltada para os aspectos culturais, que contemplem o estudo das raízes das civilizações; e, por último, a relação entre política e religião, que não pode ser descartada da análise acadêmica, na medida em que os homens continuam a professar suas crenças e atuam politicamente de acordo com suas visões religiosas.¹⁹

Bibliografia

BARRACLOUGH, Geoffrey. **A História**. Lisboa: Livraria Bertrand, 1980.

BURKE, Peter. **A revolução francesa da historiografia: a Escola dos Annales (1929-1989)**. São Paulo: Editora UNESP, 1991.

DAWSON, Christopher. **Christianity as the Soul of the West**. Christopher Dawson Internet Archive. Disponível em: <http://www.logosculture.com/dawson/articles/1140.htm>. Acesso em: 21 nov. 2009.

_____. **Dinamica de la historia universal**. Madrid: Rialp, 1961.

_____. **Le moyen age et les origines de l'Europe: des invasions à l'an 1000**. Bellegarde: Arhnaud, 1960.

_____. **Progress and religion: an historical inquiry**. New York: Sheed & Ward, 1929.

_____. **The making of Europe: an introduction to the history of european unity**. London: Sheed & Ward, 1932.

FEVRE, Lucien. **A Europa: gênese de uma civilização**. Bauru – SP: Edusc, 2004.

HITTINGER, Russell. **Christopher Dawson on Technology and the Demise of Liberalism**. Christopher Dawson Internet Archive. Disponível em: <http://www.logosculture.com/dawson/articles/1280.htm>. Acesso em: 21 nov. 2009.

KING, Edward. Christopher Dawson. **Catholic Insight**, mar. 2001. Disponível em: <http://www.thefreelibrary.com/Christopher+Dawson.-a076471653>. Acesso em: 21 nov. 2009.

_____. Christopher Dawson: Part III. **Catholic Insight**, mar. 2001. Disponível em: <http://www.thefreelibrary.com/Christopher+Dawson.-a076471653>. Acesso em: 21 nov. 2009.

LE GOFF, Jacques. **As raízes medievais da Europa**. Petrópolis: Vozes, 2009.

MANNING, Patrick. The Problem of Interactions in World History. **The American Historical Review**. v. 101, n. 3, Jun., p. 771-782, 1996. Disponível em:

¹⁹ OLSEN, Glenn W. Why we need Christopher Dawson. **Communio: International Catholic Review**. n. 35, p. 115-144, 2008. Disponível em: <http://www.communio-icr.com/articles/PDF/olsen35-1.pdf>. Acesso em: 21 nov. 2009. p. 142-144.

- http://www.learner.org/courses/worldhistory/support/whatis_reading_3.pdf. Acesso em: 21 nov. 2009.
- MARTINS, Alexandre Sobreira. Drácula: um flâneur na Londres vitoriana, o vampiro no imaginário vitoriano e o ambiente da grande cidade do *fin-de-siècle*. **Revista de Estudos de Literatura**. Belo Horizonte, v. 5, p. 291 -298, out. 1997. Disponível em: http://www.letras.ufmg.br/poslit/08_publicacoes_txt/ale_05/ale05_asm.pdf. Acesso em: 21 nov. 2009.
- MATOS, Érika Paula de. Linguagem, espaço e construção do discurso anti-liberal em Charles Dickens. **Estudos Lingüísticos**. n. 34, p. 827-832, 2005. Disponível em: <http://www.gel.org.br/estudoslinguisticos/edicoesanteriores/4publica-estudos-2005/4publica-estudos-2005-pdfs/linguagem-espaco-44.pdf?SQMSESSID=a38ffc79c82bcbe561e1c641326fd16c>. Acesso em: 21 nov. 2009.
- OLSEN, Glenn W. Why we need Christopher Dawson. **Communio: International Catholic Review**. n. 35, p. 115-144, 2008. Disponível em: <http://www.comunio-icr.com/articles/PDF/olsen35-1.pdf>. Acesso em: 21 nov. 2009.
- QUINN, Dermot. Christopher Dawson e a idéia católica de História. **Communio: Revista Internacional de Teologia e Cultura**. Rio de Janeiro, v. 27, n. 3, jul./set. 2008.
- RODRIGUES, Lúcia Cristina. **Lewis Carroll e os paradigmas educativos vitorianos**. Lisboa: Universidade Aberta, 2006. Disponível em: <http://repositorioaberto.univ-ab.pt/bitstream/10400.2/444/1/LC206.pdf>. Acesso em: 21 nov. 2009.
- SCOTT, Christina. **A historian and his world: a life of Christopher Dawson 1889-1970**. London: Sheed & Ward, 1992.
- SMANIOTTO, Edgar Indalecio. H. G. Wells: a ficção científica como romance social. **Revista Espaço Acadêmico**, n. 93, fev. 2009. Disponível em: <http://www.espacoacademico.com.br/093/93smaniotto.pdf>. Acesso em: Acesso em: 21 nov. 2009.

O MONGE BÊBADO: DIABO, MONACATO E PECADO NA PENÍNSULA IBÉRICA NO SÉCULO XIII

Thalles Rezende (PEM – UFRJ)

Esta comunicação apresenta algumas conclusões parciais relacionadas ao meu projeto monográfico, desenvolvido sob orientação da Prof.^a Dra. Andréia Frazão. Este trabalho vincula-se ao projeto coletivo de pesquisa *Hagiografia e História: um estudo comparativo da santidade*, no qual atuamos, desde abril de 2009, eu como bolsista IC financiado pela FAPERJ.

Nosso objetivo principal é analisar um discurso sobre a moral monástica, destacando de que maneira ele se vale das figuras sobrenaturais do Diabo e da Virgem para instruir sobre o que seria a conduta mais adequada para um religioso. Objetivamos também demonstrar a forma como este discurso se coaduna com uma noção de ordem social defendida pela Igreja, sob a liderança do Papado, que serve de resposta a uma série de demandas sociais no século XIII. Devido a isso, para alcançarmos nossos objetivos, lançaremos um olhar sobre o seu contexto histórico de produção e o lugar social do autor. Com isso, esperamos poder mostrar de que maneira este discurso se relaciona com as sociedades e as culturas da península ibérica e da Europa Ocidental na Idade Média central.¹

Para tanto, trabalharemos com o texto *El monje borracho*, milagre número XX da obra *Milagros de Nuestra Señora*,² escrito entre 1246 e 1252, em La Rioja, no reino de Castela, atual Espanha. Na sua composição, figuram um total de 25 milagres mais uma introdução. Suas temáticas não são originais, excetuando-se o texto introdutório e o *La Iglesia Robada*. A obra berceana se baseia em outro texto mariano, chamado *Miracula Beate Marie Virginis*³, encontrado em um manuscrito latino anterior à sua redação, conhecido como Thott 128, preservado na biblioteca de Copenhague. Além do conteúdo, ambos os textos

¹ A partir, principalmente, das considerações de BASCHET, Jérôme. **A civilização Feudal: do ano 1000 à colonização da América**. São Paulo: Globo, 2006 e LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (coord.). **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. Bauru: EDUSC, 2006. 2 v.

² Nas edições GONZALO DE BERCEO. **Los Milagros de Nuestra Señora**. Prólogo y notas por Claudio García Turza. In: MAQUA, Úria (coord.). **Obra Completa**. Madrid: Espasa-Calpe, 1982. p. 553-795. E GONZALO DE BERCEO. **Milagros de Nuestra Señora**. 12 ed. Juan Manuel Cacho Bleca. Madrid: Espasa-Calpe, 1991.

³ Na versão de DE LA RED, Avelina Carrera; DE LA RED, Fátima Carrera. **Miracula Beate Marie Virginis (Ms. THOT 128 de Copenhague): una fuente paralela a los Milagros de Nuestra Señora de Gonzalo de Berceo**. Logroño: Gobierno de La Rioja, Instituto de Estudios Riojanos, 2000. (Colección Centro de Estudios Gonzalo de Berceo, n. 19.) Disponível em: <http://www.vallenajerilla.com/berceo/carreradelared/milagrosthott128.htm>. Acesso em: 13 dez. 2009.

mantêm a mesma ordem de apresentação dos milagres.

Contudo, não se trata de uma simples cópia, mesmo para os padrões medievais, período durante o qual alterações e acréscimos de textos eram muito comuns. Os '*Milagros*' podem ser considerados uma atualização da obra latina para um contexto social posterior, visto que se encontram em língua romance, escritos de forma mais dramatizada e destinados a leituras públicas⁴.

Seu provável local de redação é o Mosteiro de San Millán de la Cogolla, beneditino e possuidor de grande importância religiosa para região riojana.⁵ A obra teria a função de fazer propaganda desta instituição, pois além de um grande cenóbio, o local era também um ponto de parada em uma das rotas de peregrinação a Santiago de Compostela.

O autor desta obra, Gonzalo de Berceo, era sacerdote secular. Iniciou sua formação no mosteiro de San Millán, ao qual manteve-se ligado por toda sua vida. Também cursou a Universidade de Palência. É considerado o primeiro autor literário castelhano cujo nome é conhecido e suas obras se caracterizavam pelo apelo didático junto aos fiéis cristãos. Porém, devido à sua educação, Berceo não deixa de lado certa erudição, compondo a sua obra em *cuaderna via*. Esta forma estilística, oriunda da França, caracteriza-se pelas estrofes de quatro versos em ritmo uniforme, com as sílabas fortes e fracas alternadas. Essa duplicidade da produção artística berceana, culta, porém voltada para o público em geral, é determinante no discurso que produz.⁶

No milagre que selecionamos para analisar neste trabalho, narra-se, em 38 estrofes, a estória de um monge que, apesar de sua grande devoção à Virgem, acaba sendo disputado por ela e pelo Diabo, por causa do seu vício, o alcoolismo, e de sua luxúria. Por se tratar de um dos maiores poemas do documento, optamos por apresentá-lo resumidamente, comentando as passagens de maior relevância para a análise que faremos em seguida.

Berceo inicia o relato apresentando um monge de identidade indefinida, o qual o Diabo quis espantar, embora a Virgem tenha conseguido salvá-lo. Tal monge era devoto de Maria desde “sempre”, respeitando a castidade (possivelmente até a virgindade, o texto não especifica), tendo como único vício a bebida. Certo dia, ele se embriagou com vinho em

⁴ Conforme ARCE, Alberto Baeyens de. El mortal Enemigo: el Diablo en la obra de Gonzalo de Berceo. Memorabilia: **Boletín de Literatura Sapiencial**, València, n. 6, 2002. Disponível em: <http://parnaseo.uv.es/Memorabilia/Memorabilia6/mortalenemigo.htm>. Acesso em: 11 dez. 2009.

⁵ ABAD LEÓN, Felipe. Los monasterios riojanos. In: PRADO, Justiniano García (coord.). **Historia de La Rioja: Edad media**. Logroño: Gobierno de la Rioja, Instituto de Estudios Riojanos, 1982. v. 2. p.222-235.

⁶ Segundo SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão da. Milagros de Nuestra Señora: uma leitura Histórica. In: ROSÁRIO, M. B. do; PESSANHA, N. (org.). **Semana de Estudos Clássicos**, 14, Rio de Janeiro, 8 a 12 de novembro de 1993. *Anais...* Rio de Janeiro: Faculdade de Letras, 1994.

uma taverna, perdendo o juízo e “yogando” até tarde da noite. O verbo “yogar” pode designar festa, no sentido de farra, contudo Berceo o usa frequentemente para designar relações sexuais, sentido ainda aceito pela língua espanhola.⁷

Recobrando-se um pouco, apesar de tonto, o monge voltou para a clausura, onde seus companheiros perceberam que ele estava embriagado. Em seguida, mesmo sem firmeza nas pernas, dirigiu-se à capela para adorar a Virgem, pois era seu costume fazê-lo. Esta é a deixa para o Diabo entrar em cena, porque ele quer impedi-lo de lá chegar e facilmente lhe toma a dianteira.

Berceo qualifica Satã de “traidor provado”, contando que primeiro ele assumiu a forma de um touro bravo, pronto para atacar. Nesta forma, seus atributos são a ira, sanha e ferocidade dos chifres. O touro/Diabo atacou fisicamente o monge, tentando chifrá-lo nas entranhas, porém este só tomou um susto. A Virgem, toda ornada, se interpõe entre o monge e o Pecado (alcunha comum para o Satã berceano).⁸ Ela amansou a fera, usando a saia para tourear-lhe, fazendo lhe cair e chorar devido ao tombo.

Rende-se graças a Deus, pelo monge ter ficado em paz.

Mas antes que ele chegasse aos degraus do prédio, novamente o Diabo o atacou, desta vez como um cão, mordendo-o e ferindo-o. O cão estava com os dentes arreganhados e com os olhos injetados de fúria, tanto que Berceo diz que o monge foi despedaçado nos lados do corpo e nas costas devido às mordidas. O monge se considerou merecedor destes castigos, porque julgava que suas faltas foram graves. Já estava convencido de que morreria feito em pedaços, porém mais uma vez a Virgem o salvou.

Finalmente, diante da igreja, ele foi atacado pelo Diabo em forma de leão. Este é tido pelo narrador e pelo monge como uma fera provada. Na iminência de ser devorado, o religioso maldiz seu pecado e apela à Maria. Esta, que é chamada de mãe, salva-o, mesmo que o narrador ressalte que dificilmente o religioso fosse capaz de cumprir suas palavras de arrependimento. Contudo, sua função não é a de consoladora, atuando como uma verdadeira vingadora da humanidade. Com um pau, feriu o leão, acusando-o de premeditação do mal e persistência no erro de investir contra o monge. Exigiu que ele

⁷ REAL ACADEMIA ESPAÑOLA. **Diccionario de la lengua española**. 22ªed. Disponível em: <http://www.rae.es/rae.html>. Acesso em: 11 dez. 2009.

⁸ Para mais epítetos do Diabo ver DOMÍNGUEZ, Juan Antonio Ruiz. **El mundo espiritual de Gonzalo de Berceo**. Logroño: Gobierno de la Rioja, Instituto de Estudios Riojanos, 1999. (Colección Centro de Estudios Gonzalo de Berceo: 17). E MARTÍNEZ, Maria del Mar Gutiérrez. El Nombre del Diablo en la Literatura Medieval Castellana del siglo XIII. **BERCEO**, 1998, n. 134. Disponível em: <http://www.vallenajerilla.com/berceo/margutierrez/nombrediabloXIII.htm>. Acesso em: 11 dez. 2009.

parasse de persegui-lo, escorraçando o Demônio com uma grande surra de pauladas, cuja comicidade e humilhação são enfatizadas por Berceo. No último diálogo entre o Diabo e Maria, a dicotomia entre eles é relembada. Maria é chamada de boa, enquanto o Diabo é o falso traidor e senhor do mal.

O Diabo nunca mais ousa escarnecer do monge, só se retirando depois de se curar dos ferimentos e ser dispensado pela Virgem. O narrador sublinha que, após o ocorrido, o religioso nunca mais bebeu.

Em seguida, Maria pôs o monge na cama, desta vez com o sentimento de ternura da maternidade, tranquilizando-o e abençoando-o. Ordena, ainda, que este se confessasse com um “homem bom”, que lhe imputaria a justa penitência.

Em um tipo de cena, muito comum nas histórias de super-heróis da atualidade, a Virgem é indagada a cerca de sua identidade, que ela revela com orgulho. O monge então lhe pede que fique um pouco mais, para que ele lhe lave os pés, um ritual de humildade e subserviência contido no Novo Testamento. Mas ela negou, alegando que precisava cumprir sua missão de ajudar outras pessoas pelo mundo! Ele ainda tenta beijar-lhe os pés, porém ela se vai envolta em luzes.

O monge então cumpre as determinações da Virgem, mais uma vez sendo lembradas as benesses da confissão. O confessor lhe diz que, por meio dele e do que aconteceu, toda a instituição fora honrada.

A partir deste ponto, nas quatro estrofes finais do poema, Berceo conta como o culto à Virgem se estendeu a toda a sociedade. Faz também defesa das vantagens, neste mundo e no próximo, de se devotar a ela obedientemente. Transforma a devoção do monge, e sua nova conduta, em veículo de expansão da crença cristã e dos benefícios que esta traz a todos.

Como podemos ver nessa breve síntese, o poema *El Monje Borracho* possui uma estrutura bem definida⁹ e recorre a uma série de construções simbólicas e arquetípicas. Gonzalo de Berceo as usa para elaborar uma pregação que, *a priori*, destina-se aos religiosos do mosteiro de San Millán, mas que também poderia ser e foi destinada a um público maior. Tal estrutura, que é comum a todos os milagres, é a seguinte:

1. Situação inicial, quando uma personagem humana se encontra em um estado de vida reto, exceto por um motivo, que é o pecado gerador de todo o enredo;

⁹ Como salientado em HENÁNDEZ, J. P. R.. El Diablo en “Los Milagros de Nuestra Señora” de Gonzalo de Berceo. **Espacio, Tiempo y Forma**, Serie III, Historia Medieval, t. 17, 2004. Disponível em: <http://www.vallenajerilla.com/berceo/rodriguezhernandez/diablo.htm>. Acesso em: 11 dez. 2009.

2. Intervenção externa do Diabo, de forma direta ou indireta, devido a falha inicial da personagem humana;
3. Fase de anti-clímax, na qual a personagem fica totalmente alijada de Deus;
4. Intervenção da Virgem, às vezes com a ajuda de outro santo ou dos anjos.
5. Finalmente, o retorno a um estado virtuoso de vida, superior ao inicial pela sua perfeição e impacto que tem no ambiente ao seu redor.

Outros milagres narrados por Berceo trazem as personagens como figuras retóricas do discurso, contudo este, especialmente, possui uma variedade maior de simbolismos, devido ao desenrolar da própria estrutura de composição; por não nomear as personagens humanas; pelas muitas formas e poderes do Diabo, e pelos detalhes na descrição da figura da Virgem.

Mas antes de passarmos a análise destes pontos, devemos fazer algumas considerações sobre a simbologia medieval.¹⁰ Seja dentro da teologia, filosofia ou arte medievais, o símbolo não significa necessariamente uma pessoa física ou coisa em si, ao contrário, remete a uma entidade abstrata, ideia, noção ou conceito. A ambivalência e a polissemia são correntes, muitas vezes levando a contradições quando um estudo de simbologia é feito de forma mais generalizada. Por isso, vamos nos ater aos significados dentro do conjunto textual no qual o signo está inserido, evitando este risco.

A maneira como se constrói a relação entre signo e significado deve ser olhada com atenção. Uma das formas mais comuns era por analogia. Este método trata de buscar o significado oculto existente entre duas coisas, graças a uma semelhança mais ou menos vaga, que faz com que uma delas simbolize algo além do que é ou aparenta. As coisas análogas não precisam ser da mesma ordem, por exemplo, a exegese medieval buscava as analogias existentes entre este mundo e o além. Berceo se vale das analogias ao transformar o Diabo em animais ou adjetivá-lo, embora, como dissemos antes, o fato de neste texto o touro, o cão e o leão serem demonizados não quer dizer que esta fosse sempre sua atribuição.

Este também é o caso da etimologia, que estudava a nomenclatura para chegar a verdadeira essência de algo. Por exemplo, para o poeta o Diabo é o “Pecado” com “P” maiúsculo.

Outras formas de simbolismo eram o desvio e a “parte pelo todo”. A primeira era uma

¹⁰ Para mais detalhes ver PASTOUREAU, Michel. Símbolo. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (coord.). *Op. Cit.*

forma de prender a atenção do público, apontado um signo que simbolizasse alguma coisa diferente ou oposta do significado largamente mais conhecido, no nosso caso, o monge bêbado e luxurioso, em vez do modelo de conduta espiritual cristã. E a segunda, toma um exemplar de uma determinada categoria para classificar todo o grupo, logo o “homem bom”, para quem o monge se confessa, faz de todos os confessores “homens bons”.

Agora, passamos aos pontos destacados no texto. Antes de mais nada, a jornada do monge bêbado, que saiu de uma adega, lugar de coisas mundanas, até a capela do mosteiro, local espiritual, já pode se compreendida como uma analogia da vida cristã, de modo geral e particular. Assim, de acordo com a cultura cristã medieval, quando Adão pecou no Paraíso, perdeu seu estado de retidão devido a um único pecado, mas com a Encarnação e a crucificação de Cristo, a humanidade saiu de um estado de alijamento de Deus, no qual estava subjugada pelo Diabo, sendo redimida pela misericórdia divina. O mesmo ocorre com o monge, que em estado de pecado, fica à merce do Diabo. Porém, quanto mais se aproximava da igreja, arrepentia-se progressivamente frente aos castigos que sofria, alcançando a salvação pela misericordiosa Maria, mais poderosa do que qualquer ameaça que lhe pudesse acometer, bem como pela confissão e pela mudança de conduta.

O vinho não é símbolo de problema em si mesmo. Era artigo fundamental da alimentação cristã medieval junto ao pão, estando incluso na dieta de todas as camadas sociais. Seu consumo era intenso, a quantidade variando de acordo com o poder econômico de cada grupo social. Estava presente em todas as refeições, sendo bebido diluído em água, pois era corrente o medo de que esta pudesse estar contaminada. Muitas vezes, os gastos com o vinho eram maiores do que o com outros itens da dieta, como as carnes, por exemplo. O vinho ainda podia ser usado como moeda de troca, medicamento e esmola oferecida às instituições religiosas.¹¹ Além disso, o vinho estava presente na missa durante a Eucaristia.

Figurando nas Escrituras, sendo apreciado pelo próprio Jesus, o problema do vinho era seu consumo exagerado. A embriaguez era associada no imaginário medieval ao aumento da libido, portanto, aos pecados carniais, o que pode levar a atos considerados da pior espécie. Como no episódio bíblico de Lot, que se deitou com suas filhas. No caso do monge do relato, ele incorrera em dois pecados capitais, isto é, a gula e a luxúria, além de

¹¹ FAUVE, María Estela González de; FORTEZA, Patricia de. Del beber con moderación: Usos y aplicaciones del vino según los tratados médicos de la España bajomedieval y de la temprana modernidad. **Historia, instituciones, documentos**, n. 32, p.175-192, 2005. Disponível em: <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2903849>. Acesso em: 11 dez. 2009.

ter quebrado os votos de castidade, ascetismo e disciplina monástica, que fez ao aderir a regra de vida beneditina.

Como Berceo ressalta, somente depois de estar ligeiramente recuperado da bebedeira é que o monge conseguiu retomar suas atividades rotineiras, agindo outra vez condizentemente com as normas monásticas. Voltou à clausura e fez questão de ir até à igreja. A embriaguez simbolizaria no milagre, portanto, a perda da noção de ordem civilizada causada pelos vícios e paixões mundanas, que poderia submeter o homem à esfera de poder diabólica.

Para Berceo, o homem peca por si mesmo, sem necessidade de ser externamente levado a isso. No entanto, somente depois de pecar o Diabo pode lhe fazer algum mal. Assim, Berceo remove de seu texto a passagem da fonte latina que diz que o monge foi levado a beber em demasia pelo Demônio.¹² Os atos humanos são responsabilidade dos homens e, pelo seu livre-arbítrio, eles decidem como proceder. O pecado seria um ato limite. Antes dele o homem se conserva sob a graça divina, depois dele fica vulnerável às artimanhas do Diabo.

O Demônio tem uma roupagem muita diversificada em Berceo, como podemos ver pelo milagre que analisamos. Mas como já sublinhado, nos ateremos às formas que ele assume nesse poema. Antes de mais nada, gostaríamos de nos deter nas suas características psicológicas. Traidor falso e provado, calculista, incorrigível e personificação do Pecado, o Satã berceano poderia ser considerado uma mera figura retórico-discursiva,¹³ que representaria as tentações da vida no século e as consequências dos pecados dos homens, não fossem as descrições que o autor faz das suas capacidades físicas. Certamente, esta é uma faceta fundamental do papel desempenhado pelo Diabo no conjunto da obra berceana e na teologia cristã. Todavia, no milagre de número XX, estes adjetivos aparecem somente com o intuito de ressaltar suas características vis, ficando mais destacado seu papel de Carrasco dos pecadores do que o de Tentador, sobretudo pela clareza sobre sua capacidade de intervir fisicamente no mundo e de se metamorfosear.

A polimorfia é uma das características do Diabo mais discutidas pelos historiadores, sejam os que o estudam de forma mais geral ou na poesia de Berceo, sendo

¹² “Sucedió una vez que el monje, por instigación del diablo (según creo), bebió tanto en la bodega que podemos pensar que perdió totalmente los sentidos”. DE LA RED, Avelina Carrera; DE LA RED, Fátima Carrera. *Op. Cit.*

¹³ LARRAGA, Raquel Fidalgo. El diablo en los Milagros de Berceo. **Memorabilia: Boletín de Literatura Sapiencial**, València, Número 6, 2002. Disponível em: <http://www.vallenajerilla.com/berceo/fidalgo/diablo.htm>. Acesso em: 11 dez. 2009.

costumeiramente associada à possibilidade de Satã se disfarçar para enganar mais facilmente suas vítimas. Ela também permite deixar em aberto o rol de formas e empregos do Demônio em uma obra de arte ou discurso ideológico, por exemplo, associando-lhe a grupos marginalizados, como os hereges.¹⁴ A polimorfia satânica não deixa de ser explorada nos '*Milagros*', mas, no caso do monge bêbado, ela serve para o Diabo assumir formas físicas cada vez mais poderosas e perigosas para o religioso.

A primeira delas é a de touro. Com ela Satã ataca o monge com um golpe certo, mas é toureado pela Virgem e acaba por sofrer os efeitos do que intentava. É preciso diferenciar o touro do boi, animal de tração importante para agricultura do período, de conotações positivas, sendo associado ao evangelista Lucas. O touro, por outro lado, era desde a Antiguidade associado aos deuses pagãos na Bíblia. No poema, ele simboliza a violência, uma força irresistível, arrebatadora. O destaque dado aos chifres deve-se a estes serem um emblema de poder, item integrante de muitas representações do Diabo.

O animal também pode corporificar uma força psíquica de difícil controle, como uma pulsão ou vício (alcoolismo), sendo o motivo da tourada também interpretável como uma forma de matar ou controlar um instinto. Nesse sentido, Satã seria uma força regressiva, que deveria ser sublimada pela vida civilizada. Esta encontraria sua representatividade na Virgem e suas vestes detalhadas (ela toureia o Demônio coma a saia), contrastando sua altivez espiritual com a nudez bestial de Satã. As vestes também podem traduzir a natureza de quem as enverga, por isso elas são ricamente ornadas.

Já o cão está ligado ao mundo do pós-vida em muitas culturas pré-cristãs, figurando ora como psicopompo, ora como guardião do lugar de repouso dos mortos. Daí sua associação com o Inferno e com o Diabo. Às vezes, o cão era lembrado por sua fidelidade e subserviência, mas sua indignidade, por se alimentar de restos ou até de cadáveres, fazia de seu nome xingamento para figuras desprezíveis. É, sobretudo, neste sentido que ele é associado a Satã por Berceo. Mas, o cachorro também retrata uma ferocidade e ira irracionais, mais ainda na avidez da fome deste animal. Assim, o Diabo parece se comportar no ímpeto de prejudicar o monge. Segundo Jung, as dentadas, que são um

¹⁴ Hipóteses defendidas por muitos autores e encontradas em livros como: LINK, Luther. **O Diabo. A máscara sem rosto**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, MUCHEMBLED, Robert. **Uma História do Diabo**. São Paulo: Bom Texto, 2004 e RUSSELL, Jeffrey Burton. **Lúcifer: o Diabo na Idade Média**. São Paulo: Madras, 2003. Em teses como: GONZÁLEZ, Helena Núñez. **Las Máscaras de Satán: la representación del mal en la literatura española, del Cid a la Celestina**. 2007. 338 p. Tese (Doutorado em Filologia) – Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Alcalá, Alcalá de Henares, 2007. Disponível em: <http://dspace.uah.es/jspui/bitstream/10017/1929/2/Tesis.pdf>. Acesso em: 11 dez. 2009. E, nos demais artigos sobre a demonologia berceana citados neste trabalho.

castigo físico, são signos de uma perigosa agressão dos instintos ao espírito, coadunando-se com as conotações do touro.

O leão também é outra figura ambígua. Sua ideia é a da majestade e soberania, embora esta possa degenerar-se em soberba tirânica. Respectivamente, portanto, ele pode simbolizar tanto Jesus quanto Satã. As referências bíblicas ao leão só reforçam esta ambivalência, já que, por exemplo, ele é tanto empregado positivamente na expressão “Leão de Judá”, como negativamente no episódio de Daniel. A associação de Cristo com o rei dos animais ecoa no imaginário medieval que dizia que esta fera ressuscitava, após três dias, seus filhotes natimortos. O evangelista Marcos e os bispos usavam o leão como insígnia. Mas no início da era cristã, ele também era a besta que devorava os mártires.

Por todos estes motivos, Berceo o considerava “besta provada”, ideal para a encarnação de Satã, senhor do Inferno e de legiões de demônios, um déspota dominador ávido para conquistar a alma do monge. Logo, o leão reúne as características do touro e do cão na potência máxima das forças do Diabo.

Mas a Virgem, novamente, e agora literalmente, esmaga seus esforços com pauladas, humilhando-o e, inclusive, ferindo-o de tal maneira que a mensagem passada é que, frente as forças divinas, mesmo um inimigo tão poderoso como o Diabo não passa de motivo de galhofa¹⁵.

Ela ainda engendra em si, devido à sua virgindade, a pureza necessária para ser o elo entre o mundano e o divino, por isso se orgulha em revelar sua identidade como a mãe de Jesus. Dessa forma, ela pode ser comparada a Igreja, tendo em vista que é esta instituição que monopoliza a intermediação entre os homens e Deus. Semelhante também é a missão que se arroga, salvar as almas dos homens onde for necessário, ou seja, em todo e qualquer lugar. Se tal comparação nem sempre é possível, sendo mais clara em outros milagres, este, todavia, insiste na afirmação de que a Igreja é o único meio de se colher as benesses da boa conduta social e do cumprimento da fé cristã. São dedicadas 17 das 38 estrofes para reiterar a humildade devocional à Virgem (pedido de lavar os pés), as normas de controle social da Igreja (os benefícios e eficácia redentora da confissão) e a melhorias ocorridas a toda a sociedade por se entregar ao culto mariano e suas normas comportamentais¹⁶.

¹⁵ A comicidade do Diabo como potencializador da Virgem na obra de Berceo é abordada mais amiúde em ARCE, Alberto Baeyens de. El mortal Enemigo: el Diablo en la obra de Gonzalo de Berceo. *Memorabilia: Boletín de Literatura Sapiencial*, València, n. 6, 2002. Disponível em: <http://parnaseo.uv.es/Memorabilia/Memorabilia6/mortalenemigo.htm>. Acesso em: 11 dez. 2009. E RUSSELL, Jeffrey Burton. *Op. Cit.*

¹⁶ Quando não citado nada em contrário, usei o seguinte livro como referência para a interpretação dos

Para além das conotações artísticas e teológicas, a obra de Berceo se relaciona diretamente com o momento histórico de sua concepção. A moral monástica, ponto central do poema, estava desacreditada pela sociedade em geral, devido à ostensividade da riqueza dos mosteiros e a exemplos de má conduta, como os do texto. A função dos monges como “médicos das almas”, responsáveis pelas orações que deveriam salvar a todos os membros da sociedade, ficava enfraquecida, abrindo espaço para tentativas alternativas de salvação.

Por isso, um discurso de ampla veiculação, que enaltecesse os monges e as instituições monásticas, cumpria dois papéis. Um deles, já mencionado, era atrair fiéis para os santos locais, capitando doações e prestígio frente às outras casas. O outro seria responder às severas críticas feitas às instituições monacais, pelas novas formas de religiosidade do século XIII. Estas enfatizavam a pregação e a vida baseada no exemplo dos apóstolos. Individual ou coletivamente, originavam-se de dentro da Igreja, como o aumento do eremitismo ou nascimento das ordens mendicantes, franciscana e dominicana, ou de fora, como as heresias dos cátaros e valdenses.¹⁷

Lembramos que a pregação, antes do século XIII, era exclusividade do clero secular, do qual Berceo fazia parte, e que o conjunto de sua obra pode ser pensado como uma resposta a permissão de pregar que as ordens mendicantes receberam de Roma.

Finalmente, quanto às características laicas de sua obra, Berceo se vale destes elementos para aumentar a acessibilidade de sua obra. Aproximando-se mais das manifestações culturais da nobreza e das camadas populares, com o heroísmo dos santos e a comicidade de Satã, torna seu discurso mais palatável e aumenta a eficácia de seu apelo educacional. Contudo, o emprego destes artifícios pode significar exatamente o contrário, isto é, que estes discursos laicos conseguiram se permear na agenda da Igreja, fazendo que esta produzisse em função destes. Os exemplos que poderiam corroborar tal hipótese são muitos, mas citarei as narrativas da infância de Jesus, ausentes da Bíblia, porém presentes no imaginário cristão desde a Antiguidade.¹⁸

simbolismos, CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. **Dicionário de Símbolos (mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números)**. Rio de Janeiro: José Olympio, 2009.

¹⁷ Mais sobre a reação da Igreja aos movimentos que a contestavam pode ser encontrado em BOLTON, Brenda. **A Reforma na Idade Média**. Lisboa: Edições 70, 1993.

¹⁸ Uma ocorrência destas lendas é o *Libro de la infancia y muerte de Jesus*, ou *Libre dels treys reys d'Orient*, constante nos bancos de dados do projeto Hagiografia e História. Encontra-se disponível em <http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/02582785400247240759079/p0000001.htm#5>.

ORDO PENITENTIE: LEITURA DE UM RITO PENITENCIAL
DA LITURGIA VISIGÓTICA

Thiago da Silva Pinheiro (UFF)

Ao longo dos tempos, a humanidade se caracterizou singularmente pela sua relação com algo superior, seja em um culto monoteísta ou em um politeísta. Não só visto na Europa, as culturas mais antigas, como a Egípcia, por exemplo, tinham um estreito laço com as divindades. Isso ditava, muitas vezes, o modo de portar-se, e até mesmo de pensar do indivíduo em qualquer âmbito de sua vida. Quase sempre regedora de costumes, ao lado da política, a teologia se propõe a favorecer um estado de vida para cada fiel, com o auxílio da piedade e da devoção, que seja digno dos auspícios e cuidados divinos, não desconsiderando a vida que virá em uma perspectiva cristã, como nos propomos a analisar nesta comunicação. Sob este cuidado divino, vivendo e trabalhando 'com o suor de seu rosto', como dito no Gênesis, a comunidade crente se organiza.

A característica fundamental do homem é questionar e ser guiado pelos sentidos. Este, no prisma religioso cristão, configura-se pela presença de sacramentos e sacramentais da fé, mesclando símbolos e ritos que ditam as regras das relações entre fiéis e Deus, refletidas no seu agir cotidiano e na cultura que constroem os que nessa sociedade vivem. Por meio destes sentidos, o homem pode ligar-se ao próprio Autor através dos sacramentos. A penitência aqui analisada é tida como sinal de pia devoção. É considerado o recurso final de uma vida crente para um fim em comunhão com Deus, muitas vezes esperando obter a cura da morbidade que assola determinado fâmulos.

A Espanha, território visigodo, que fora romano, depois ariano – bastante discutido no III Concílio de Toledo, em 589 – e passou a cristão, onde habitualmente usavam-se ritos compilados no *Liber Ordinum*, não deixou de ter características das culturas religiosas pretéritas, como a romana, permanecendo os traços singulares de religiosidade antiga, ainda que não seja a mesma religião pregada pelos visigodos. Importante seria salientar, ainda, que o rito que analisamos visa uma penitência espontânea, percebidos pelos referentes textuais destacados nas rubricas e pela palavra-chave "*penitentiam*"¹, como em

¹ Salientamos que palavras-chave que citaremos, como "penitência", "cabelo", "cilício", "vestimenta", "salmo", "devoção", "oração", "servo", "fiel", "domingo", "missa", "humilhação", "remissão", "benção", "culpa" etc., foram pesquisadas em BERARDINO, A. **Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs**. São Paulo: Vozes/Paulus, 2002 e SARTORE, D.; TRIACA, A. **Dicionário de Liturgia**. São Paulo: Paulus, 1992.

"*penitentiam cupit accipere*", requentemente recebida na oração dominical da Igreja – o Pai nosso – quando se diz "*et dimitte nobis debita nostra*" ("perdoai-nos as nossas ofensas"); instaria o rito da necessidade do fiel – "*si egrotans*". Este, ditado pela urgência da morte ou pela vileza da doença é tosado, iniciando o ritual, como símbolo de humilhação e padecimento, e vestido com uma grosseira vestimenta ou parte dela – o cilício, sacramental fundamental deste ritual –, incômoda intencionalmente por natureza, para que não só sintasse, mas também lembrasse de que é penitente, durante quase todo o ritual. Na imagem da veste, considera-se o tom público, já que é visto por todos que o crente recorre ao socorro da penitência; como parte da veste, ainda que não visto nesse ritual, o cilício também era usado sob a roupa, muitas vezes pelos consagrados, sacerdotes ou religiosos que faziam penitência.

Si egrotans quis penitentiam cupit accipere, ingrediens sacerdos in primis detondit eum. Deinde communicat. Post hec, cooperit de cilicio, et sic faciat crucem de cinere, et dicit hunc responsum:

SATVRNINVS PENITENS FAMVLVS DEI QVI IN HOC SECVLO MVNDAM TRANSEGVIT VITAM : VIXIT ANN. PLVS MINVS LXVIII, ACCEPTA POENITENTIA REQVIEVIT IN PACE SVB DIE XVII KAL. IANVARIAS ERA DCXVI.

TEODOMIRVS FAMVLVS DEI VIXIT IN HOC SECVLO LXXVI ANN. ACCEPTA PENITENTIA QVIEVIT IN PACE SVB DIE XVII KALD. NOVEMB. ERA DCC

MARIA FIDELIS XPI IN VITA SVA HUNC DILIGENS LOCVM... CVM PENITENTIA RECESSIT IN PACE... SECVNDO RECCISVINTI REGNANTIS CVM PATRE PRINCIPIS ANNO.

Se alguém, adoecendo, desejar receber a penitência, nos primeiros momentos, entrando o sacerdote, corta-lhe os cabelos. Em seguida, cumprimenta. Depois disso, recobre-se de cilício, e assim se faça o sinal da cruz de cinzas, e diz esse responsório:

O PENITENTE SATURNINO, SERVO DE DEUS, QUE NESTE TEMPO COMPLETOU UMA VIDA PURA: VIVEU MAIS OU MENOS 68 ANOS, RECEBIDA A PENITÊNCIA DESCANSA EM PAZ SOB O DIA 16 DE JANEIRO DO ANO DE 616.

TEODOMIRO, SERVO DE DEUS, VIVEU NESTA VIDA 76 ANOS, E RECEBIDA A PENITÊNCIA DESCANSA EM PAZ SOB O DIA 15 DE NOVEMBRO DO ANO DE 700.

MARIA, FIEL DE CRISTO, EM SUA VIDA AMANDO ESTE LUGAR... COM A PENITÊNCIA DESCANSA EM PAZ... SEGUNDO O REINADO DE RECISVINTO COM O PAI NO TEMPO PRIMEIRO.

Tais fórmulas são encontradas e acrescidas ao manuscrito. Elas são feitas de modo livre, desde que exprima um caráter penitente. Mas, pelo que se observa, características

fundamentais são preservadas, como nome e qualificativo do penitente e o dia em que faleceu.

Acompanhado da sua disposição ao arrependimento de suas culpas e crimes e unido ao sacerdote, o fiel louva a Deus num responsório breve: a soberania e irrefutável majestade de Deus, seguida da declaração do que se almeja, são exaltadas no diálogo. Segue, ainda, uma oração de coleta na intenção do penitente, claramente expressa pela expressão "*hiuc famulo suo*".

LAVDES: Deus, qui das locum penitentie, tu dona ueniam peccatis nostris. Quis enim dicet tibi: Quid fecisti? aut quis stabit contra iudicium tuum? Non est enim alius Deus preter te, cui cura est omnibus. / **VERS.:** Tu es Deus, et in te est Deus et non est alius. Preter.
Oremus: Vt huic famulo suo remissionem peccatorum, penitentie fructum et vite eterne remedium propitius tribuere dignetur.

LAUDES: Deus, a quem dás lugar de penitência, tu dê o perdão aos nossos pecados. Quem, com efeito, diria a ti: 'Que fizeste?' ou quem permanecerá de pé contra teu juízo? Não há, com efeito, outro Deus diante de ti, a quem pertence o cuidado de todos. / **Vers.:** Tu és Deus, e contigo está Deus e não há outro. Diante de ti, a quem pertence o cuidado de todos.

Oremos: Seja dignado oferecer propício o fruto da penitência e o remédio da vida eterna como remissão dos pecados deste seu servo.

Considerando o convívio máximo dos cristãos – a Missa –², o sacerdote pode ou não recitar, com licença da rubrica, a oração que segue em lugar desta última.

Deinde dicit sacerdos hunc orationem absque oratione dominica:
Oratio: Iungentes nostros cum fletibus fletus, frates karissimi, misericordi Domino pariter supplicemus, ut hunc famulum suum, quem ad penitentie remedium satisfactionis excitat uotum, ipse qui perire neminem patitur, suscipere in hac humiliationem dignetur. Videat gemitus eius, et lacrimas nostras miseratus aspiciat: ut conuersis in eum clementie sue oculis, et fructu eum penitendi et spe foueat indulgendi. Amen.

Então diz o sacerdote esta oração fora da missa:

ORAÇÃO: Unidas nossas lágrimas ao choro, irmãos caríssimos, igualmente supliquemos ao Deus misericordioso com este seu servo, que para o remédio de penitência o voto de justificação excita, mesmo que morrer ninguém suporte, digne-se receber nesta humilhação. Que veja o gemido dele, e as nossas lágrimas observe compassivo: como voltaste para ele com olhos de sua bondade, não só com fruto, mas também esperança do perdão, conforte-o. Amém.

² Entende-se, aqui, pelo contexto que segue o rito, que não se trata da oração dominical da tradição cristã, o Pai nosso, mas, sim, da Missa, já que é a festa máxima cristã e tida como preceito no domingo, dia em que Cristo venceu a morte.

Ainda que nem sempre seja a intenção do fiel a cura, mas que haja um desejo de justificação para a comunhão com Deus, há sempre o traço de humilhação do penitente no que toca à natureza do sacramento. Caracterizado tal sofrimento pelos gemidos e lágrimas não só do fiel penitente, mas também de toda a assembléia, toda a Igreja suplica a indulgência e os frutos que esse ritual venha proporcionar.

Importantes em todos os ritos penitenciais dos fiéis que seguem uma tradição judaico-islâmica-cristã, os salmos têm valor inestimável na história de fé; são cânticos entoados à Deus com funções laudatórias, suplicantes, penitentes, entre outras, em uma coletânea de cento e cinquenta hinos. Neste rito investigado, o típico salmo de súplica do perdão segundo essas tradições, o quinquagésimo, é encontrado como espinha dorsal, em forma de responsório: neste se fundamenta toda a súplica do fiel, que espera o perdão de suas iniquidades, a restituição da justiça de seu proceder e a purificação de seus pecados; reconhece suas atitudes vis e almeja a alegria e o deleite da comunhão divina, considerando essa ou a outra vida já que encontra-se em perigo de morte.

Post hanc orationem psallit quinquagesimum psalmum cum antiphona hac, usque ubi dicit: Ne proycias me.

ANTIPHONA: Memento mei Domine, dum ueneris in regnum tuum.

- Miserere mei Deus secundum magnam misericordiam tuam: et secundum multitudinem miserationum tuarum dele iniquitates meas. – Dum. / Vsquequaque laua me ab iniustitia mea, et a peccato meo munda me. – Dum. / Quoniam iniquitatem meam ego agnosco, et peccatum meum contra me est semper. / Tibi soli peccaui et malum coram te feci, ut iustificeris in sermonibus tuis uincas dum iudicaris. / Ecce enim in iniquitatibus conceptus sum, et in peccatis peperit mater mea. K[yrie eleison]. / Ecce enim ueritatem dilexisti, incerta et occulta sapientie tue manifestasti michi. K[yrie eleison]. / Adsparges me ysopo et mundabor, lauabis me et super niuem dealbabor. – Dum. / Auditui meo dabis gaudium et letitiam, et exultabunt ossa humiliata. – Dum. / Auerte faciem tuam a peccatis meis, et omnes iniquitates meas dele. – Dum. / Cor mundum crea in me Deus: spiritum rectum innoua in uisceribus meis. – Dum. / Ne proycias me a facie tua: Spiritum sanctum tuum ne auferas a me. – Dum.

ANTIPHONA: Memento mei Domine, dum ueneris in regnum tuum.

Depois desta oração salmodiam o salmo 50º com esta antífona, até onde diz: 'Não me abandone'.

ANTÍFONA: Lembre-se de mim, Senhor, quando vieres em teu reino.

- Tende piedade de mim, Deus, segundo tua grande misericórdia e segundo a grandeza das tuas misericórdias apague minhas iniquidades. R: Quando... / Lava-me por inteiro, separando a minha injustiça, e separando-me do meu pecado, limpa-me. R: Quando... / Porque desconheço minha iniquidade e meu pecado está sempre contra mim. / Pequei somente contra ti e o mal fiz diante de ti, como se justificasse nos teus sermões e vencesse enquanto julgas. / Eis que fui concebido na iniquidade, e no pecado minha mãe me deu à luz. Senhor, tende piedade. /

Eis que amaste a verdade, incerta e oculta, da tua sabedoria, manifestaste a mim. Senhor, tende piedade. / Asperges-me com isopo e serei limpo, lavar-me-ás e serei mais branco que a neve. *R:* Quando... / Ao meu ouvido darás alegria e deleite, e exultarão os ossos humilhados. *R:* Quando... / Desvia tua face dos meus pecados e apague todas as minhas iniquidades. *R:* Quando... / Cria em mim um coração puro, Deus: restura no meu íntimo um coração reto. *R:* Quando... / *Não me abandone* a tua face, nem retire de mim teu Santo Espírito. *R:* Quando... / *ANTÍFONA:* Lembre-se de mim, Senhor, quando vieres em teu reino.

Iniciado por antífona que explicita e delimita o uso específico do salmo – nota-se na rubrica –, o suplicante deseja a presença de Deus instantemente, inclusive nesta, opcional em relação ao estado de saúde do crente, verso repetido em resposta às estrofes dos salmos entoados. Mais uma vez a rubrica é usada para delimitar o rito em detrimento da situação, concluindo-se esta parte com o pedido de misericórdia do fiel, como segue:

Si uero hora mortis urguerit, recitatur premissa antiphona.

ANTIPHONA: Auerte faciem tuam a peccatis meis, Domine. Miserere mei Deus.

Se realmente a hora da morte se aproxima, esta antífona anterior é recitada.

ANTÍFONA: Desviai tua face dos meus pecados, Senhor. Tende piedade de mim, Deus!

Segue o ordinário com três orações. Todas dispõem sobre o pedido de perdão e absolvição, bem como a glória eterna, mas singularmente caracterizam-se por serem, a primeira, de cunho mais geral, suplicando, assim, por todos os arrependidos que ali estejam, não explicitando os referentes por nem por meio de nome nem de pronome; a segunda, específica para designar o fiel penitente, citando seu nome na substituição do delimitador "*Illi*", mas fazendo o mesmo pedido; e terceira, pedindo pelo servo, mas sem citar seu nome, com uma presença intertextual evangélica clara, na figura da ovelha perdida e do publicano arrependido.

Deinde has tres orationes:

Oratio: Exaudi, Domine, supplicum preces, et tibi confitentium parce peccatis: ut quos conscientie reatus accusat, indulgentie tue miserationis absoluat. / *Oratio II:* Omnipotens et misericors Domine, miserere tibi confitenti famulo tuo *Illi*, nec plus ei ualeat conscientie reatus ad penam, quam indulgentie tue peccatis ad ueniam. / *Oratio III:* Precamur, Domine, tue clementie Maiestatem, ut huic famulo tuo peccata sua et facinora confitenti, ueniam concedere et preteritorum criminum culpas relaxare digneris. Qui humeris tuis ouem perditam reduxisti: qui publicani precibus et confessione placatus es, tu etiam huic placare, Domine, et tu eius precibus benignus adspira: ut in confessione flebili permanens,

gemitibus et lacrimis exoret tuam uelociter pietatem, sanctisque altaribus et sacrariis restitutus, eterne rursus spei et celesti gloria mancipetur. – Pater.

Depois estas três orações:

ORAÇÃO: Atende, Senhor, as preces de súplica, e de ti afaste os pecados dos confidentes; que o estado de consciência acusa, as indulgências de tua misericórdia absolva. Amém. / *ORAÇÃO 2:* Onipotente e misericordioso Senhor, tende piedade de teu servo (nome) a ti confessado, e não mais a ele influencie a culpa da consciência para a pena que as indulgências da tua piedade concedem para o perdão. Amém. / *ORAÇÃO 3:* Suplicamos, Senhor, a Majestade de tua clemência, que a este servo teu confessando seus pecados e seu crime, digneis conceder o perdão e também esquecer as culpas dos crimes passados; tu que reconduziste a ovelha perdida nos teus ombros, que foste aplacado pelas preces e confissões dos publicanos, aplaque também desta, Senhor, e tu benigno pelas preces manifeste. Que permanecendo na infeliz confissão, com gemidos e lágrimas obtenha rapidamente a tua piedade, e devolvido aos santos altares e sacrários, novamente da eterna esperança também no céu seja recebida a glória. Pai nosso.

A bênção aparece no rito tanto quanto as orações de súplica. É de importância fundamental para o crente, visto que é sinal de adesão divina ao propósito desejado. Neste sentido, segue uma bênção fracionada em três partes, segundo a tradição de fé: a invocação da Trindade. Um olhar atento observa em primeira vista que as palavras-chave desta seção continuam a ser a remissão, a culpa, o perdão, a fraqueza, todas muito significativas no pensamento cristão até os tempos atuais.

Benedictio: Propitietur Dominus cunctis iniquitatibus tuis, et sanet omnes languores tuos. – Amen. / Redimat de interitu uitam tuam, et satiet in bonis desiderium tuum. – Amen. / Atque ita tibi Dominus cordis et corporis medelam adtribuat, ut ipsi semper gratias referas. – Amen. / Qui solus es in Trini[tate].

BENÇÃO: Que o Senhor seja favorável a todas as tuas iniquidades, e cure todas as tuas fraquezas. Amém. / Que o Senhor redima da ruína a tua vida e sacie em boas coisas teus desejos. Amém. / E assim a ti o Senhor dê o remédio do coração e do corpo, para ti mesmo sempre retorne graças. Amém. / Que és um na trindade.

Ao fim da bênção, o fiel pode ser despido do cilício, e receber a comunhão eucarística³, se não corre perigo de morte; caso contrário, mais uma vez canta-se ou recita-se outra parte do salmo quinquagésimo, precedido pelas antífonas e segue-se o rito, até uma próxima bênção.

³ Mais uma vez observamos o deslocamento de sentido do termo "oração dominical" para "missa", confirmada pela distribuição da eucaristia como referência textual. Optamos por manter "oração dominical" na tradução para sermos mais fiéis à fonte.

Consummata oratione dominica, aufertur cilicium, et si spatium fuerit uiuendi suspenditur a communione. Si uero mortis periculum instat, mutatis uestibus nitidis, recitatur aut canitur de psalmo Lº quod remansit cum hac antiphona, ab eo loco ubi dicit: Redde miki, usque in fenem.

ANTIPHONA: Parce, Domine, quia spreui precepta tua, qui das post peccata indulgentiam.

Redde miki letitiam salutaris tui: spiritu principali confirma me. – Qui das. / Doceam iniquos uias tuas, et impii ad te conuertentur. – Qui das. / Libera me de sanguinibus, Deus, Deus salutis mee; laudabit lingua mea iustitias tuas. – Qui das. / Domine, labia mea aperies, et os meum anuntiabit laudem tuam. – Qui das. / Quoniam si uoluisses sacrificium, dedissem utique: holocaustis uero non delectaberis. – Qui das. / Sacrificium Deo spiritus contribulatus; cor contritum et humiliatum Deus non spernit. – Qui das. / Benigne fac, Domine, in bona uoluntate tua Syon, ut edificentur muri Iherusalem. – Qui das. / Tunc accpetabis sacrificium iustitie oblationes et holocausta; tunc inpones super altare tuum uitulos. – Qui das. / K[yrie]. Parce.

Terminada a oração dominical, é removido o cilício, e se houver tempo de viver é suspendida a comunhão. Mas se o perigo de morte é eminente, quando mudadas as vestes sagradas, é recitado ou cantado o salmo 50º que continua com esta antífona, até o lugar que diz: 'Restaura-me, até na morte'.

ANTÍFONA: Perdoe-me, Senhor, pois desprezei teus preceitos, a quem dás indulgência após os pecados.

Volte a mim a alegria da tua salvação: confirma-me na vida eterna. A quem dás. / Ensinarei aos iníquos teus caminhos e os ímprobos para ti serão convertidos. A quem dás. / Livra-me da morte, Deus, Deus de minha saúde; minha língua louvará tuas justiças. A quem dás. / Senhor, abrirás meus lábios, e minha boca anunciará teu louvor. A quem dás. / Pois se quisesses sacrifícios, certamente diria; mas de holocaustos não te agradas. A quem dás. / Sacrifício a Deus é espírito arrependido; coração contrito e humilhado Deus não despreza. A quem dás. / Benignamente faça, Senhor, em boa vontade tua Sião, para que os muros de Jerusalém sejam edificados. A quem dás. / Naquele tempo aceitarás o sacrifício de justiça, oblações e holocaustos; então colocarás vitelos sobre teu altar. A quem dás. / Senhor, tende piedade. Perdoe-me, Senhor. /

Com a morte eminente, o fiel e o sacerdote, juntos com a assembléia, somente suplicam ao seu Senhor o perdão dos pecados, a saúde e a conversão – ressaltando as palavras-chave. Curioso notar que na sequência, abertamente, os orantes pedem o auxílio contra a morte, em um rito que prevê este fim, e desejam entrar em um reino tão esperado, a "Jerusalém edificada", a sua "Sião", lembrando não só por estas localidades os seus sentidos sagrados, mas a tradição religiosa, confirmada pelo holocausto – "*tunc inpones super altare tuum uitulos*" – das vítimas pelos pecados e para aplacará a ira divina.

Certos de obterem o perdão, todos oferecem, ainda, uma prece, na voz do sacerdote, chamada "*completuria*": fica clara a confiança de todos no perdão, corroborando para tal a

intertextualidade bíblica. Os crentes argumentariam como num tribunal, adicionando provas aos autos para que seja permitida a absolvição. Por uma prece destinada exclusivamente ao fiel, delimitada pelo "*Illum*", já que cita seu nome, recobra a memória de Deus pela fraqueza do fiel sem seu auxílio, já que deseja estar em comunhão com Ele, mas seu estado não permite.

Completoria: Deus misericors, Deus clemens, qui multitudinem miserationum tuarum nulla temporum lege concludis, sed pulsantem misericordie tue ianuam, etiam sub ipso uite termino, non repellis: respice super hunc famulum tuum *Illum* propitius, remissionem sibi omnium peccatorum tota cordis confessionem poscentem. Renoua in eum, piissime Pater, quicquid diabólica fraude uiolatum est, et unitati corporis Ecclesie tue membrum remissione perfecta restitue. Miserere gemituum, miserere lacrimarum, et non habentem fiduciam, nisi in misericordia tua, ad sacramentum reconciliationis eum admitte.

COMPLEMENTO: Deus misericordioso, Deus clemente, que a grandeza das tuas misericórdias nenhuma lei dos tempos encerra, mas batendo a porta de tua misericórdia, também sob o próprio término do vida, não repeles: olhe propício para este teu servo (nome), cedendo a si a remissão de todos os pecados com toda confissão de coração. Renova nele, Piíssimo Pai, qualquer desonra causada por fraude diabólica, e restitui o membro da tua Igreja à unidade do corpo pela remissão completa. Tende piedade dos gemidos, tende piedade das lágrimas, e não tendo coragem senão na tua misericórdia, para o sacramento da reconciliação admite-o.

Segue, assim, a bênção final, mais uma vez tripartida em memória da Trindade, utilizando-se para tal de um responsório breve, o "Amém", sinal de consentimento e assentimento. Só então é dada a comunhão e é recitada a oração final, suplicando os cuidados divinos.

Benedictio: Omnipotens Dominus, qui fidelissimum famulum suum corporali corripit uulnere, ipse et illum et uos a corporis mentisque egritudinibus expiet. – Amen. / Quique nostram in se suscepit infirmitatem, ipse uobis et illi tribuat tolerantie sine fine mercedem. – Amen. / Sicque omnes in commune eius pietas foueat, ut nec corruptioni nostra salus deseruiat, nec desperationi infirmitas inlata subcumbat. – Amen.

Explicita benedictione, dat ei communionem, et dicit hanc orationem:

Oratio: Propitiare, Domine, supplicationibus nostris, et famulo tuo, cui preterita peccata donare dignatus es, custodia pietatis tue propitius intende.

BENÇÃO: Onipotente Deus, que seu fidelíssimo servo reduz à Paixão corporal, ele próprio expie não só ele, mas também vós de corpo e mente às aflições. Amém. / E quem suporta em si nossa enfermidade, o próprio a vós e a ele dê o prêmio da tolerância sem fim. Amém. / E assim a piedade dele favoreça todos em comum, para que nem nossa saúde use à corrupção, nem sucumba a doença imposta ao desespero. Amém.

Quando a benção é dita, dá-se a comunhão a ele, e diz-se essa oração.

ORAÇÃO: Pretenda favorável, Senhor, aos nossos suplicantes, e ao teu servo, aos quais dignastes sacrificar os pecados passados, propiciar a proteção da tua piedade. Amém.

Todo o rito, enfim, ostenta uma profunda piedade e um respeito admirável no que diz respeito aos preceitos divinos e à precariedade da vida em face à morte. Guiados os fiéis por uma via de santidade almejada, a Igreja visigótica deseja, na união dos fiéis leigos e consagrados, a saúde dos seus e, principalmente a comunhão com os propósitos divinos, levadas em conta a sua cultura e a organização de sua sociedade.

CONSIDERAÇÕES SOBRE A DECRETAL *EXIVI DE PARADISO* DE CLEMENTE V:
A REGRA FRANCISCANA SOB O PRISMA PAPAL

Veronica Aparecida Silveira Aguiar¹ (Fapesp / USP)

O objetivo desta comunicação é fazer um exercício de análise da Decretal *Exivi de paradiso* promulgada no dia 6 de maio de 1312 pelo Papa Clemente V (1305-1314), esta Carta Pontifícia está diretamente vinculada com a Regra bulada de 1223, um dos documentos eleitos como linha-mestra do nosso trabalho de pesquisa de mestrado. Pretendemos analisar os discursos pontifícios de forma serial, sem perder de vista as estratégias políticas dos Papas bem como as exegeses eclesiais acerca da norma franciscana e as recepções destes discursos na Ordem dos Menores como parte integrante do nosso segundo capítulo.

Antes de iniciarmos a nossa análise da Bula, devemos nos reportar a vida de Clemente V e a sua carreira eclesial jurídica. Porém, o objetivo essencial de nossa análise é a atuação deste Papa na querela dos frades da “Comunidade” e dos Espirituais² franciscanos no início do século XIV. Ao interpretar a Regra dos Frades Menores por um viés jurídico, Clemente V trouxe um novo conceito de pobreza³ à Ordem? Com o intuito de resolver as dissidências internas entre a “Comunidade” e os Espirituais, também com o propósito de anular as interpretações dos seus predecessores, Clemente V por meio da sua exegese acerca da Regra de 1223 na decretal *Exivi de paradiso* produziu uma nova interpretação legislativa? Como foi a recepção deste Decreto Papal pelas duas facções da Ordem no início do século XIV?

¹ Mestranda em História Social pela Universidade de São Paulo sob orientação da Professora Doutora Ana Paula Tavares Magalhães, bolsista FAPESP, bacharel e licenciada em História também pela USP.

² O termo Espiritual não designa um grupo homogêneo, foi um termo cunhado pela Inquisição no século XIV aos partidários de uma pobreza mais rigorosa, usamos aqui apenas para diferenciar dos frades Conventuais.

³ Para analisar o conceito de pobreza franciscana ao longo dos séculos XIII e XIV utilizamos o verbete “Pobreza” do dicionário franciscano. Mas, se faz necessário ressaltar que o conceito de pobreza vai sofrendo metamorfoses na Ordem dos Menores tanto por interpretações dos próprios frades quanto pelas interpretações dos Papas. Portanto, não existe um único conceito de pobreza dentro da Ordem dos Frades Menores, apesar de todos partirem da Regra bulada de 1223 para a construção das exegeses. HARDICK, Lothar. “Pobreza, pobre” In: CAROLI, Ernesto (Org.). **Dicionário Franciscano**. Petrópolis: Vozes, 1999, pp. 586-599. Devemos lembrar que o conceito de pobreza cristã ao longo da Idade Média vai sendo ressignificado, assim o conceito de pobreza ganhou uma nova apropriação no século XIII com as Ordens Mendicantes. MOLLAT, Michel. **Os pobres na Idade Média**. Rio de Janeiro: Campus, 1989.

Introdução

Bertrand de Got era de origem nobre de uma família não abastada. Foi o primeiro Papa de Avignon. Pertenceu a Ordem de Grandmont e estudou direito canônico e civil na Universidade de Orléans e Bologna obtendo o título de “*magister*”, ou seja, conhecia muito bem o direito canônico da Igreja. Como já foi mencionado, a sua ótima formação jurídica foi essencial para a redação da bula *Exivi de paradiso* que tinha por fim esclarecer as “*dubia* (pontos duvidosos)” da Regra Franciscana de 1223.

Segundo a **Enciclopedia dei Papi**⁴, Bertrand de Got ainda muito jovem foi titular de um canonicato na catedral de Bordeaux e no colégio de Saint Caprais de Agen. Durante o pontificado de Bonifácio VIII (1294-1303), teve uma ótima atuação política nos conflitos entre os reis da França e da Inglaterra, garantindo a Paz entre os reinos. Também durante o seu pontificado, Clemente V não apenas apaziguou os reis, como suprimiu a Ordem dos Templários no Concílio de Vienne em 1312 e com a bula *Ad providam* conseguiu transferir os bens dos Templários à Ordem de São João de Jerusalém.

Para além da biografia do Papa Clemente V, vale ressaltar que a Ordem Franciscana recebeu uma aprovação da sua Regra Apostólica em 29 de novembro de 1223 com a bula *Solet annuere* dada por Honório III. Frei Francisco faleceu em 4 de Outubro de 1226 e foi canonizado num processo rápido em 1228 por Gregório IX. Además, Gregório IX (1227-1241) com a Carta *Quo Elongati* de 1230 foi o primeiro Papa a fazer uma exegese da norma franciscana e a negar o valor legislativo ao Testamento de São Francisco. Depois dele, os principais comentadores foram Inocêncio IV (1243-1254) com a Carta *Ordinem vestrum* de 1245 e Nicolau III (1277-1280) com o Decreto *Exiit qui seminat* de 1279.

Na verdade, os discursos pontifícios da norma franciscana revelam as estratégias políticas destes Papas juristas, geralmente formados pela Universidade de Bolonha e especialistas em direito canônico. No entanto, as bulas pontifícias eram formuladas a pedido dos próprios frades, principalmente, o Ministro Geral e Ministros Provinciais que

⁴ Para uma pesquisa mais aprofundada sobre a atuação política de Bertrand de Got, mais tarde, o Papa Clemente V, se faz imprescindível a leitura deste verbete da Enciclopédia italiana, não apenas pelo fato de ser uma pesquisa atualizada sobre o tema, mas porque traz uma explicação concisa sobre a trajetória eclesíastica deste primeiro Papa de Avignon que basicamente teve um significativo desempenho político, em parte devido as relações políticas em que a sua família estava inserida e a sua habilidade diplomática. BAGLIANI, Agostino Paravicini. “Clemente V”. In: **ENCICLOPEDIA dei Papi**. Roma: Istituto della Enciclopedia italiana, 2000, 2v, pp. 501-512. A análise conservadora de Burgaux não contribui para o entendimento da atuação política de Clemente V e de seus predecessores, o autor nem menciona as principais bulas emitidas em seu pontificado. BURGAUX, Ch. **Histoire des Papes**. Versaliis: Persan, 1949.

após uma reunião em Capítulos Gerais da Ordem Franciscana, tomavam a decisão de consultar o Papa a respeito de problemas internos da Ordem dos Frades Menores⁵. Assim, podemos entender que a redação da bula era um procedimento eclesiástico de resposta a conflitos internos do Movimento Franciscano⁶.

Porém, os Papas nem sempre redigiam as Cartas Pontifícias sem ajuda de outros eclesiásticos, no caso franciscano, formava-se uma comissão de frades, capelães papais, entre outros, que colhiam o material a respeito das indagações e pontos controvertidos. O caso de Clemente V seguiu este esquema, uma comissão cardinalícia foi recrutada com o objetivo de rever o estado da Ordem e esclarecer quatro pontos: a observância da Regra, as doutrinas de Frei Pedro João Olivi, as perseguições dos Espirituais da Provença e a infiltração da “seita” do “espírito de liberdade (*spiritus libertatis*)” entre os Menores.

Os conflitos dentro da Ordem se acentuaram, principalmente, entre os frades da “Comunidade”, Ministro geral Frei Gonçalo de Valbona, Frei Raimundo de Fronsac, o procurador da Ordem junto à Cúria “romana”, Frei Bonagràcia de Bérghamo e os frades Espirituais⁷, o ex-Ministro geral Frei Raimundo Gaufredi e Frei Ubertino de Casale, capelão do poderoso Cardeal Napoleão Orsini (que, em 1294, Celestino V havia nomeado protetor dos “pobres eremitas”).

Deste modo, depois do “processo contra Bonifácio VIII” com o ápice no ano de 1310, a posição dos “Espirituais” franciscanos aumentou com o crescimento do peso “político” de seus cardeais “protetores”. Como consequência, Clemente V publicou em

⁵ O manual mais atualizado sobre a história dos Frades Menores é, sem dúvida, a pesquisa feita pelo medievalista italiano Grado Giovanni Merlo, que é o atual presidente da *Società Internazionale de Studi Franciscani* com sede em Assis na Itália. Partilhamos da premissa de que a Regra e o Testamento de São Francisco consistem no “código genético do franciscanismo”. MERLO, G. G. **Em nome de São Francisco. História dos Frades Menores e do franciscanismo até inícios do século XVI**. Petrópolis: Vozes, 2005.

⁶ Seguimos a denominação de movimento formulada pelo americano marxista Frei David Flood, que deixa claro que sem Frei Francisco não haveria o movimento franciscano, porém podemos fazer o exercício inverso, sem o movimento Franciscano, não haveria o Francisco de Assis que conhecemos hoje. Para estudar o movimento franciscano é necessário como procedimento metodológico pensarmos no coletivo, para além da individualidade ou santidade de Francisco de Assis, principalmente para a análise comparativa da Regra não bulada e da Regra bulada. FLOOD, David. **Frei Francisco e o movimento franciscano**. Petrópolis: CEFEPAL, 1986. Também seguimos a linha historiográfica de Grundman que insere o movimento franciscano dentro da perspectiva de movimentos populares italianos na Baixa Idade Média. É preciso pensar nos diversos movimentos populares que pululavam na época das Ordens mendicantes. GRUNDMAN, Herbert. **Religious Movements in the Middle Ages**. London: University of Notre Dame Press, 1995.

⁷ No Brasil, temos uma pesquisa de suma importância sobre o tema com o medievalista Nachman Falbel da Universidade de São Paulo que utilizamos aqui para a análise da *Exivi de paradiso*. FALBEL, Nachman. **Os Espirituais Franciscanos**. São Paulo: EDUSP: FAPESP: Perspectiva, 1995. Sobre a eclesiologia de Ubertino de Casale com a sua obra principal *Arbor vitae crucifixae Iesi*, temos a tese de doutorado da pesquisadora Ana Paula Tavares Magalhães também da USP, utilizamos neste trabalho para entender o “partidarismo” dos Espirituais franciscanos, no qual Ubertino de Casale tem um papel preponderante. MAGALHÃES, Ana Paula Tavares. **Contribuição à questão da pobreza presente na obra Arbor Vitae Crucifixae Iesu, de Ubertino de Casale**. Tese de Doutorado. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2004.

abril de 1310 a Carta *Dudum ad apostolatus*, criticando a “Comunidade” por não ter conseguido corrigir os abusos dos frades, elogiou os Espirituais, mas retirou-os da jurisdição dos superiores da Ordem e submeteu-os à autoridade dos cardeais da comissão nomeada pelo próprio Papa. Como resultado, os frades reagiram de maneira negativa e o conflito se acentuou entre os grupos.

No Concílio de Vienne, realizado em outubro de 1311 a maio de 1312, Clemente V procurou conciliar as posições divergentes através da Decretal *Exivi de paradiso*, aprovada no fim da terceira e última sessão conciliar. Novamente, a Carta Pontifícia tinha por objetivo esclarecer as “dubias” sobre a Regra Franciscana de 1223. Como já mencionamos, a redação da Carta não era fruto de uma interpretação isolada do Papa acerca da norma dos Menores, mas era o resultado do trabalho de três anos de uma comissão criada pelo Papa Clemente V que ficou encarregada de examinar as acusações recíprocas dos Espirituais e da Comunidade no tocante a pobreza e preparar uma nova declaração Papal, afora contou com a participação de peritos em teologia, principalmente, numerosos arcebispos e bispos, que não sabemos ao certo os seus nomes.

Segundo o medievalista italiano Grado Merlo, o mérito da *Exivi de paradiso* vai além do estilo curial e escolástico, não só apresenta os principais problemas da Ordem naquele período como propõe correções e apresenta definições suficientemente mais precisas e jurídicas a respeito dos comportamentos que são enumerados com clareza.

A Decretal *Exivi de paradiso*: tentativa de apaziguar os conflitos internos da Ordem ?

A Carta *Exivi de paradiso* foi uma resposta aos frades dada por Clemente V na qual isenta os frades da “Comunidade” de qualquer acusação em seu modo de viver, de se ter afastado da Regra. Como os seus predecessores, Clemente V anulou todas as precedentes declarações sobre a Regra e seguiu a tendência de ver a pobreza sob o ângulo jurídico, com o propósito de resolver a discussão na Ordem que havia se transformado numa verdadeira contenda jurídica. Na verdade, Clemente V assumia a argumentação básica de Nicolau III com maiores detalhes a respeito da normatização franciscana.

Podemos separar as discussões a grosso modo, de um lado, a Comunidade defendia o ponto de vista legal apelando para as declarações de Gregório IX e Nicolau III, seguindo um pobreza mais próxima do plano teórico, de outro, os Espirituais, com exceção de algumas peculiaridades, defendiam a forma de vida conforme a Regra num plano ascético, mais prático do cotidiano, uma pobreza mais rigorosa e argumentavam que esta seria a

autêntica pobreza da primeira geração menorita porque assim como Cristo e os apóstolos, Francisco e seus companheiros teriam vivido sem nada de próprio.

No início da Decretal, Clemente V coloca o objetivo do seu Decreto, uma tentativa de solucionar as diversas interpretações da norma Apostólica a pedido dos franciscanos.

Por las mencionadas declaraciones no han quedado apaciguadas las conciencias de todos los Hermanos. Persisten las dudas acerca de ciertos puntos referentes a la Regla y a su tenor de vida. El tema ha llegado a nuestros oídos en varias ocasiones y ha sido tratado en varios consistorios públicos y privados. Por tal razón los Hermanos han humildemente suplicado que apliquemos el remedio oportuno dando una nueva aclaración ante las dudas que se han ido suscitando y ante las que podrían aparecer en el futuro⁸.

Assim como os seus predecessores, Clemente V menciona conhecer a verdadeira intenção do Bem-aventurado Francisco, que seria o único autor da Regra Franciscana de 1223, a “*lex fundamentalis*” dos que querem seguir a Ordem Franciscana. Sabemos que a redação da Regra Apostólica contou com o apoio de vários clérigos, portanto Francisco não a redigiu sozinho⁹.

Comprobamos que tal ha sido la intención del bienaventurado Francisco, autor de la Regla, por el hecho que haber mencionado en la regla algunos consejos evangélicos, omitiendo otros. Es naturaleza propia de una ley restrictiva excluir todo lo que no está explícitamente mencionado como inherente a la ley. Por eso nosotros declaramos y afirmamos que los Hermanos están obligados por la profesión de su regla no solamente a los tres votos tomados en sí mismos, sino también a todas las cosas que se les están relacionadas y que están explícitamente contenidas en la regla.

No trecho a seguir, Clemente V evidencia que a sua interpretação jurídica da norma seguiria a linha de Nicolau III, os frades são obrigados à observância da Regra, apesar de colocar uma distinção entre o que seria obrigatório, admonitório e exortatório.

Duda que está lejos de aclararse. Al revés, más bien se ha acrecentado con las declaraciones de nuestro predecesor Nicolás III. El afirma que los Hermanos están obligados en virtud de la Regla a aquellos consejos evangélicos que aparecen en la Regla con expresiones preceptorias o inhibitorias o análogas. De igual modo están obligados a la observancia de todo lo que en la Regla está expresado con fórmulas obligatorias. [...]

⁸ Utilizamos aqui uma versão espanhola da *Exivi de paradiso* de Clemente V, disponível em espanhol, inglês e latim no site: <<http://www.franciscan-archive.org/documenta.html>> Acesso em: 20 out. 2009.

⁹ DESBONNETS, Theophile. **Da intuição à instituição**. Petrópolis: CEFEPAL, 1987.

De por sí los Hermanos no están obligados a la observancia de todo que está expresado en la Regla con verbos en imperativo, como si se tratasen de preceptos o de términos equivalentes.

Neste excerto, o Papa organiza mais precisamente em forma de resumo os principais pontos obrigatórios da normatização franciscana que os frades deveriam seguir no seu cotidiano, para depois comentar cada ponto.

[...] no tener varias túnicas sino una con capucho y otra sin capucho, no llevar calzado, que los hermanos se vistan de ropas viles, la obligación de ayunar desde la fiesta de todos los santos hasta la navidad del Señor y los viernes, los clérigos hagan el oficio divino según el orden de la santa iglesia Romana, que los ministros y los custodios cuiden de la necesidad de los enfermos y del vestido de los hermanos, si algún hermano cayere en enfermedad, otros hermanos deben servirle, los hermanos no prediquen en el obispado de algún obispo cuándo éste se lo prohíba, nadie se atreva a predicar al pueblo sino fuere examinado, aprobado e instituido por el Ministro General o por quiénes tuvieren esa competencia según la declaración mencionada, que los hermanos que vieren no poder observar la Regla deban y puedan recurrir a sus ministros, todo lo que establece la regla en orden al hábito y profesión de los novicios y profesos, así como todo lo que se refiere al modo de la recepción y profesión, a no ser que, tal como dice la regla, otra cosa según Dios les pareciere, a los encargados de recibir los novicios. Todas estas cosas han de ser observadas por los hermanos como obligatorias.

Porém, ao estabelecer que os frades possuem a liberdade de escolha para seguir o modo de vida franciscano, Clemente V instituiu uma pobreza moderada e ponderada, sem a rigorosidade defendida pelos Espirituais.

La misma Regla quiere que los que ingresan en la Orden se sientan libres de hacer con sus cosas lo que el Señor les inspirare. Por lo cual, si el que ingresa en la orden quisiera dar libremente algo a los hermanos, tal como los hace con los demás pobres, no parece que sea ilícito recibirlo, siempre que se tenga en cuenta la necesidad y la moderación expresadas en la declaración ya aludida.

Nesta outra parte da *Exivi de paradiso*, Clemente V determina o que seria preceito no sentido de norma básica, anulando a resolução de Nicolau III da *Exiit qui seminat* no tocante as vestes, revogou o trecho em que Nicolau III permitia a concessão de várias túnicas. Clemente V seguiu a Regra de 1223 no capítulo dois que só permite o uso de duas túnicas, uma sem capuz e outra com capuz. Além de outorgar que a rusticidade das vestes e

o uso ou não de calçados ficaria a critério do Ministro Provincial, uma decisão descentralizada, sem a intervenção do Ministro geral.

Declaramos que tales palabras se equiparan a preceptos. De todos modos queriendo determinar esta materia de modo más seguro y declaramos: en cuanto al número de las túnicas, no es licito usar más de las que mencionadas en la Regla, a no ser en caso de necesidad, según lo que nuestro predecesor ya declaró detalladamente; en relación a la vileza de los vestidos, tanto del hábito como de la túnica interior, declaramos que tal vileza (vulgaridad o baratura) ha de ser entendida de acuerdo a las costumbres o condiciones de la región, tanto en lo referente al color del paño como a lo barato del precio; no es posible dar criterios de vileza comunes a todas las regiones; El juicio acerca de la vileza lo encomendamos a los ministros, custodios y guardianes, cargando sus conciencias, de modo que sea efectivamente observada la vileza en los vestidos; también dejamos a juicio de los ministros, custodios y guardianes, el determinar cual sea la necesidad que haga licito llevar calzado a los hermanos.

A partir deste ponto, Clemente V expõe mais explicitamente os problemas internos da Ordem franciscana, os conflitos entre os frades da “Comunidade” ou Conventuais e os Espirituais franciscanos em relação à concepção de pobreza da Regra e declara uma resolução para o embate. Entretanto, o mais interessante, sobretudo é a lista dos abusos ou erros cometidos em determinados conventos do início do século XIV, Clemente V revela que alguns conventos tiveram concessões demais se afastando da pobreza estabelecida pela Regra, o que justificaria o descontentamento dos Espirituais franciscanos. Como nos aponta Nachman Falbel¹⁰, a bula repete em detalhes as transgressões à Regra e a devida condenação, influência das críticas apontadas pelo Espiritual Ubertino de Casale.

La situación derivante de esta disposición fue sometida a nuestro examen, dado que algunos en la orden afirman que sus consecuencias repugnan a la pureza del voto y de la orden. Ante aquellos que procuran y sienten ser los herederos de tales bienes queremos poner el necesario remedio, señalando los siguientes abusos: Algunos conventos cubren todas sus necesidades con la notable cantidad de intereses anuales percibidos. Otros viven agitados por sus negocios en bienes temporales, haciéndose defender por abogados y procuradores, y haciéndose representar personalmente en los litigios. Reciben y gestionan la ejecución de los testamentos, y a veces se entrometen en negocios usurarios o en disponer o retribuir malamente los bienes robados. En algunos lugares no solamente tienen huertas excesivas sino también grandes viñas, de las cuales recogen mucho vino y aceite para la venta. En la época de la vendimia y de la cosecha recogen mendigando o

¹⁰ FALBEL, Nachman. *Op. Cit.*, p. 142.

comprando tan gran cantidad de vino y de grano, que, guardados luego en graneros y despensas por los hermanos, les permiten pasar su vida el resto del año sin recurrir a la mendicación. Buscan construir sus iglesias y demás edificios con tal grandeza y curiosidad de forma y estilo, y con suntuosidad tan notablemente excesiva que no parecen habitación de pobres sino de magnates. En muchos lugares poseen ornamentos eclesiásticos en tan gran número y tan notablemente preciosos como para sobresalir en relación a las grandes iglesias catedrales. Indistintamente reciben donaciones de caballos y de armas.

Mais adiante, Clemente V organiza uma lista de medidas que deveriam ser seguidas para se corrigir os abusos já expostos. Por exemplo, os conventos não poderiam instituir herdeiros de qualquer coisa que sejam visto que isso acarretaria num reconhecimento do direito de propriedade, o que contraria a base do pensamento Franciscano exposto na Regra, o princípio de não ter propriedade sobre coisa alguma. Além disso, os frades não poderiam lidar com o dinheiro, muito menos, vender qualquer coisa que seja, isso ia contra o capítulo quatro intitulado que “os frades não recebam dinheiro” na Regra bulada.

Deseando nosotros precaver la conciencia de dichos hermanos, y remover, en cuanto posible, toda duda de sus corazones, respondemos del modo siguiente: Es necesario que el fuero externo de los hermanos represente el hábito y la disposición interna de la mente, porque tal es la exigencia de la verdad de la vida. Deberán, pues abstenerse de todo lo que pueda ser o parecer contrario a la renuncia que han hecho, en vistas a una expropiación tan especial de las cosas temporales. Dado que en las sucesiones pasa a los herederos no solamente el uso sino también el dominio de los bienes, los hermanos no podrán adquirir bienes por herencia ni en privado, ni como orden en común. En este campo, por su naturaleza propia, es indiferente que el legado sea en dinero o en bienes muebles o inmuebles. Son absolutamente incapaces de heredar en virtud de la pureza del voto. También simplemente prohibimos por considerarlo no lícito, recibir el valor de la herencia o parte del mismo - lo cual se puede presumir como recepción fraudulenta - haciéndose remitir y recibiendo luego lo remitido, bajo forma de un legado. Los intereses anuales de los bienes inmuebles y el derecho adquirido sobre tales intereses, han de ser elencados entre las cosas que repugnan a la pobreza y a la mendicidad. No cabe duda alguna que no es lícito a quien fuera de tales hermanos recibir ni la posesión ni el uso de bienes con tal condición, dado que esto no están indicado en ninguna concesión pontificia.

Por fim, encerramos com o trecho em que Clemente V dispõe o conceito de pobreza, especificamente o *usus pauper*, ele interpreta o uso pobre no sentido da “Comunidade”, ao abordar que os frades não devem seguir a observância de todos os

conselhos evangélicos, mas somente aqueles expressos na Regra, é uma pobreza mais no plano teórico do que prático.

De todo lo dicho en páginas anteriores, surge una cuestión bastante enojosa entre los hermanos, a saber: si por la profesión de su regla están obligados a un uso de las cosas estrecho, exiguo y pobre. Algunos creen y afirman que así como en relación a la propiedad de las cosas están obligados en razón del voto a una renuncia estrictísima, del mismo modo la estrechez del uso también ha de ser máxima y que no hay argumentos en contrario. Otros, al revés, sostienen que no están obligados por su profesión a ningún tipo de uso pobre, fuera del expresamente mencionado en la Regla. Por más que estén, sí, convenientemente obligados al uso moderado que supone la temperancia, a igual o mayor título que los demás cristianos. Queriendo proveer a la tranquilidad de las conciencias de estos hermanos, y poner fin a estos altercados, declaramos: Los hermanos Menores están especialmente obligados, en razón de su profesión, al uso pobre o estrecho que está expreso en su misma regla, y con las modalidades que en ella constan. Es presuntuoso el afirmar, como algunos pretenden, que es herético sostener que el uso pobre está o no está contenido en el voto de pobreza evangélica.

Como vimos, Clemente V definiu uma pobreza franciscana no sentido de moderação e temperância, lembrando muito a análise de Nicolau III. A propriedade dos bens franciscanos eram neste período pertencentes a Santa Sé. Os frades só possuiriam o direito de uso das coisas e muitos conventos estavam infringindo esta norma. Enfim, Clemente V não aceitou todas as reivindicações dos Espirituais, principalmente a idéia de se separarem da “Comunidade”, criando uma Ordem própria que seguisse uma pobreza mais rigorosa. A bula *Exivi de paradiso* foi uma tentativa de conciliar as duas diferentes concepções de pobreza dos dois grupos de Frades Menores, porém após a sua promulgação os ânimos se acirraram e no pontificado de João XXII os Espirituais foram ex-comungados e perseguidos, a Igreja não ficou mais responsável pelas propriedades dos frades e a concepção básica de pobreza franciscana de não ter propriedade, porque Cristo não tinha propriedades foi considerada herética pelo Papa João XXII, acentuando a crise institucional que apresentava seus sintomas já no pontificado de Clemente V.

Considerações Finais

A exclusão dos Espirituais do seio franciscano iniciou-se com Clemente V, com a subordinação destes aos Conventuais e a condenação de Pedro João Olivi e dos *fraticelli*. Da polêmica dos dois grupos a complexidade da questão, o ideal de pobreza mais rigorosa

dos Espirituais estava distante da concepção que a Igreja permitia aos grupos religiosos. Ademais, a discussão estava longe da questão da experiência religiosa de Francisco e seus primeiros companheiros, era uma polêmica em torno da codificação desta experiência que se encontrava na Regra de 1223 e a problemática discussão de como esta deveria ser interpretada.

Basicamente, podemos resumir que a Decretal *Exivi de paradiso* trata de questões disciplinares em relação à Ordem Franciscana em respeito aos problemas apresentados no início do século XIV. Esta bula de Clemente V, tentou apaziguar os conflitos internos entre os frades da “Comunidade” e os frades Espirituais. Como nos aponta Merlo, assim como os seus predecessores, Clemente V não resolveu a questão de interpretação jurídica da norma, acentuando o conflito que culminaria com a crise institucional da Ordem e a negação de identidade aos Espirituais franciscanos, principalmente, após a bula de João XXII que negou a pobreza franciscana classificando-a como errônea e herética.

Como vimos no pontificado de Clemente V iniciou a perseguição aos Espirituais, o Concílio de Vienne condenou João de Olivi, ele afirmava que Cristo não possuía bens nem individualmente nem coletivamente. Entre outros erros apontados, Olivi sustentou que o Papa não tinha autoridade para interpretar a Regra de Francisco. Anteriormente, em 1294, outros franciscanos haviam sido condenados por causa desta concepção de pobreza como Pedro Macerata e Pedro de Fossombrone. Condenou também os *fraticelli* e os beguinos.

Nesta Carta que analisamos, o Papa Clemente V estabeleceu definições jurídicas mais precisas e usou maiores detalhes, outorgando uma interpretação distinta entre o que era necessário e o que não era necessário para a vida dos frades a fim de resolver os conflitos internos da Ordem Franciscana e pacificar as conflitantes relações entre os frades. Assim, a Decretal instituiu que os frades não eram obrigados a seguir todos os conselhos evangélicos, mas somente aqueles expressos na Regra. No entanto, Clemente V organizou por meio de sutilezas jurídicas uma distinção entre o que era preceito, exortação ou admoestação e o que deveria ser obrigatório. Além de explicitar os abusos de alguns conventos franciscanos e como estes deveriam ser corrigidos. Contudo, o mérito da *Exivi de paradiso* não estaria só no estilo curial e escolástico, mas no fato de não esconder os problemas da Ordem no início do século XIV e de chegar a definições precisas a respeito dos comportamentos enumerados com clareza. Em suma, também estabeleceu que a pobreza permitida pela Igreja seria num plano mais teórico e menos rigoroso igualando-os aos demais grupos religiosos institucionalizados.