

Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva
Leila Rodrigues da Silva
(Organizadoras)

Atas da VII Semana de Estudos Medievais

EDIÇÃO ESPECIAL

28 a 30 de novembro de 2007



Programa de Estudos Medievais
2008

Preparação e diagramação
Alexandre Santos de Moraes

Organização e revisão
Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva
Leila Rodrigues da Silva

Capa
Guilherme Antunes Júnior

Imagem da capa
Fragmento de Beato di Liébana. Miniature del Beato de Fernando I
y Sancha (Codice B. N. Madrid Vit. 14-2).

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

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

Realizada no Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da UFRJ de
28 a 30 de novembro de 2007.

208 p. - Rio de Janeiro, março de 2008.

Programa de Estudos Medievais - ISBN 978-85-88597-06-8

Atas da VII Semana de Estudos Medievais

Idade Média / História / Filosofia / Literatura / Arte / Teologia

Programa de Estudos Medievais
Largo de São Francisco, 1 - sala 325 - B
Centro - Rio de Janeiro - RJ
Cep: 20.051-070
e-mail: pem@ifcs.ufrj.br
www.pem.ifcs.ufrj.br

VII SEMANA DE ESTUDOS MEDIEVAIS

28 a 30 de novembro de 2007

Promoção:

Programa de Estudos Medievais da UFRJ
www.pem.ifcs.ufrj.br

Coordenação Geral

Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva
Leila Rodrigues da Silva

Comissão organizadora

Andrea Silva da Costa
Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva
Carolina Coelho Fortes
Jaqueline Calazans
Leila Rodrigues da Silva
Rita de Cássia Damil Diniz
Rodrigo dos Santos Rainha

Apoios

ABREM - Associação Brasileira de Estudos Medievais
ITF - Instituto Teológico Franciscano
NUEG - Núcleo de Estudos Galegos da UFF
PPGHC - Programa de Pós-graduação em História Comparada da UFRJ
PROEG - Programa de Estudos Galegos da UERJ

Patrocínio

FAPERJ
Banco do Brasil
Pró-reitoria de Extensão da UFRJ - PR-5

Comissão Editorial

Prof. Dr. Álvaro Alfredo Bragança Júnior - UFRJ

Prof^a. Dr^a. Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva – UFRJ

Prof. Dr. José D’Assunção Barros - USS

Prof^a. Dr^a. Leila Rodrigues da Silva - UFRJ

Prof^a. Dr^a. Marcella Lopes Guimarães - UFPR

Prof. Dr. Marcus da Silva Cruz - UFMT

Prof^a. Dr^a. Maria do Amparo Tavares Maleval - UERJ

Prof. Dr. Mário Jorge da Motta Bastos - UFF

Prof. Dr. Paulo André Parente - UNIRIO

Prof. Dr. Renan Frighetto - UFPR

Prof^a. Dr^a. Renata de Castro Menezes – UFRJ

Sumário

Apresentação	11
Hagiografia e Poder Político no Reino Visigodo: considerações sobre a produção historiográfica acerca da <i>Vita Desiderii</i> de Sisebuto	
Andriana Conceição de Sousa	12
A Imagem Régia de Afonso X nas Miniaturas das Cantigas de Santa Maria (Castela século XIII)	
Almir Marques de Souza Junior	20
O Rei Justo e o Rei Cruel: Imagens em oposição em Fernão Lopes e Pero Lopes de Ayala	
Ana Carolina Delgado Vieira	27
A Iconografia das Profundezas: as representações da <i>Descida ao Limbo</i> de Andrea Mantegna (1431-1506)	
André Guimarães Mesquita	33
"A escritora ignora inteiramente a Gramática": Cecília Romana, seu Relato e a Ordem dos Pregadores	
Carolina Coelho Fortes	37
As Leis de Repressão à Vadiagem consecutivas à Peste Negra (Portugal – Século XIV)	
Daniel Tomazine Teixeira	44
A legislação Visigoda de Eurico a Recesvinto: uma análise da normatização sobre o comportamento sexual das mulheres virgens, casadas e viúvas do século VII	
Danielle Kaeser Merola	51
Um abstrato anglo-saxão na Inglaterra normanda: <i>King Horn</i> ou A Saga de um Caval(h)eiro-Guerreiro	
Gabriela da Costa Cavalheiro	58
Sobre as origens de um gênero poético medieval: a Pastorela	
Henrique Marques Samyn	64
O modelo de rei cristão perfeito: Arthur na <i>Historia Regum Britanniae</i>	
Isabela Dias de Albuquerque	71
O <i>Vir Illustre</i> nos escritos de Quintus Aurelius Symmachus Eusebius	
Janira Feliciano Pohlmann	76

Monarquia Avisina e regulação da violência em Portugal	
João Cerineu Leite de Carvalho	83
Aspectos da abrangência da atuação episcopal na Península Ibérica	
João Fernando Silveira Corrêa	89
O Concílio de Constança (1414-1418) e a condenação de João Hus	
João Henrique dos Santos	94
Herdeiros de São Bento na América Portuguesa: processo de ressocialização no mosteiro do Rio de Janeiro	
Jorge Victor de Araújo Souza	100
A produção de conhecimento e seus locais de difusão: uma reflexão sobre o abismo	
Marcelo Fernandes de Paula	109
Ciência Política, Medievalismo e Estudos de Gênero: a propósito das relações de poder no reino Castelhana-Leones, séc. XIII	
Marcelo Pereira Lima	116
As lendas menores e a construção da Santa Clara Virgem	
Maria Valdiza Rogério da Silva	124
Do flagelo à majestade: as representações de Átila nas tradições germânicas	
Otávio Luiz Vieira Pinto	132
A gravura <i>O Combate de São Miguel contra o Dragão</i> de Albrecht Dürer	
Paulo Roberto Parq Alves Pedreira	139
Santa Catarina, a sábia de Alexandria: uma análise da construção de uma santidade gendereficada na Legenda Áurea	
Priscila Gonzalez Falci	147
De vossas fontes bebi: A presença do pensamento de Heródoto, Tucídides e Políbio na concepção de História d'A Alexiada de Anna Comnena (Séculos XI e XII)	
Rafael José Bassi	155
João Damasceno e os fundamentos da produção iconográfica no cristianismo ortodoxo medieval	
Renato Viana Boy	163

Elementos de edificação da moral na <i>Vita Sancti Aemiliani</i>	
Rodrigo Ballesteiro Pereira Tomaz	171
Hagiografia Medieval em azulejos portugueses: painéis de Santo Antônio de Pádua em conventos franciscanos da América Portuguesa	
Sílvia Barbosa Guimarães Borges	177
Lamurientas, faladeiras e mentirosas? Algumas mulheres no quatrocentos português	
Sooraya Karoan Lino de Medeiros	184
A psicostasia nas representações visuais do Juízo Final	
Tamara Quírico	191
Piedade, milagres e hospitalidade: três elementos norteadores do <i>Codex Calixtinus</i>	
Tatiane Sant'Ana Coelho Reis	201

Apresentação

O *Programa de Estudos Medievais* da Universidade Federal do Rio de Janeiro mantendo o seu compromisso de promover e consolidar os estudos acadêmicos sobre o medievo no Brasil, realiza regularmente, desde sua criação em 1991, diversas atividades. A promoção e organização da *VII Semana de Estudos Medievais* constitui-se como mais uma dessas iniciativas.

A *VII Semana de Estudos Medievais*, ocorrida nos dias 28, 29 e 30 de novembro de 2007, como as anteriores, possuiu como seu principal objetivo configurar-se como um espaço para a divulgação da produção acadêmica de pesquisadores em nível de Graduação e Pós-graduação de todo o país. Neste sentido, durante o evento, alunos de diferentes instituições de ensino que concluíram seus cursos a partir de 2005 ou ainda estão cursando e com formação em diversas áreas – História, Letras, Filosofia, Música e Artes – puderam dialogar e aprimorar seus conhecimentos no campo dos estudos medievais. Nesta edição, recebemos estudiosos provenientes de várias instituições brasileiras, entre as quais UFRJ, UERJ, UFF, UNIRIO, UGF, UNIGRANRIO, UFES, UFJF, USP e UNICAMP.

O evento contou ainda com a participação de pesquisadores com grande experiência. Dessa forma, especialistas coordenaram os debates nas sessões de comunicações; o professor Hilário Franco Jr., da Universidade de São Paulo, ministrou a conferência de abertura intitulada “Heresia, forma utópica medieval?” e o professor Fernando Uribe Escobar, da Facoltà di Teologia della Pontificia Università Antonianum, proferiu, no segundo dia do evento, a conferência “La cuestión franciscana hoy: balance, nuevas hipótesis y propuestas”.

Após a realização do evento, os participantes, que assim o desejaram, submeteram suas comunicações à apreciação de uma comissão acadêmica especialmente constituída para este fim. Todos os trabalhos aprovados pela referida comissão integram a edição eletrônica das atas da *VII Semana de Estudos Medievais* (ISBN 978-85-88597-07-5). Este material contém sessenta e quatro textos e está disponível em CD ROM e em nossa homepage: <http://www.pem.ifcs.ufrj.br/AtasVIIISem.zip>.

Na presente publicação, cujo caráter especial desejamos ressaltar, reunimos os vinte e oito trabalhos que, da totalidade de comunicações analisadas, de acordo com parecer da comissão acadêmica, obtiveram as melhores avaliações, ou seja, em uma escala de zero a dez, alcançaram acima de nove. Cabe salientar que, além do reconhecimento de que o conjunto de autores compreendia níveis diferenciados de formação, foram considerados no exame dos textos, entre outros aspectos, a definição clara de uma problemática, o uso apropriado de fontes, a observação de rigor teórico-metodológico, a adequação dos referenciais bibliográficos e a clareza na redação.

Com a *VII Semana de Estudos Medievais* e com a publicação das Atas (edição eletrônica e edição especial), o *Programa de Estudos Medievais* da Universidade Federal do Rio de Janeiro ratifica sua tradicional preocupação com a promoção do intercâmbio multidisciplinar e interinstitucional e a consolidação dos estudos medievais em nosso país.

Rio de Janeiro, março de 2008.

Leila Rodrigues da Silva
Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva

HAGIOGRAFIA E PODER POLÍTICO NO REINO VISIGODO: CONSIDERAÇÕES SOBRE A PRODUÇÃO HISTORIOGRÁFICA ACERCA DA *VITA DESIDERII* DE SISEBUTO

Adriana Conceição de Sousa*

Introdução

Sisebuto ascende ao trono visigodo em 612, com a morte de Gundemaro, e governa até a sua própria morte em 621. É tido pela historiografia como um dos mais eruditos reis visigodos, tendo mantido um estreito contato político e intelectual com o bispo Isidoro de Sevilha.¹

Seu reinado foi marcado por campanhas militares e acordos políticos bem-sucedidos, inclusive junto ao reino franco e aos representantes do Império Bizantino, que na ocasião ainda dominava uma pequena faixa territorial ao sul da Península Ibérica. Além disso, sua política ficou caracterizada por uma defesa contumaz da homogeneidade religiosa e da disciplina episcopal,² preocupação demonstrada nas cartas que o rei teria trocado com membros da hierarquia episcopal, em que Sisebuto os exorta, com autoridade, para que cumpram adequadamente com as prescrições de seu cargo.³ O reinado de Sisebuto teve como característica também uma agressiva política anti-judaica, em função da qual o rei teria decretado a obrigatoriedade do batismo a todos os judeus do Reino visigodo, além de estabelecer o cumprimento de outras medidas discriminatórias já aprovadas em outras versões da legislação.⁴ Constam da trajetória de Sisebuto a autoria de um tratado astronômico, o *Astronomicum*, um poema sobre os eclipses lunares, conhecido como *Carmen de Luna*, mas talvez a sua obra mais intrigante do ponto vista histórico seja a hagiografia intitulada *Vita vel Passio Sancti Desiderii*, conhecida também como *Vita Desiderii*. A *Vita Desiderii*, escrita por volta de 613, narra a vida e a morte de Desidério, bispo de Vienne, executado em 607 por ordem do rei merovíngio Teodorico da Borgúndia, e de sua avó, a rainha Brunequilda, após entrar em choque direto contra estes. Vale ressaltar que Desidério nunca foi objeto de culto na Península Ibérica, mas a referida rainha era de origem visigoda, filha do monarca Atanagildo e de Gosvinta, rainha que desposou também ao rei Leovigildo. Problemas diversos envolvendo trocas matrimoniais levaram Brunequilda, já na posição de esposa e mãe de reis francos merovíngios, a sucessivos atritos com reis e aristocratas visigodos.⁵

O objetivo desta comunicação será apresentar, sinteticamente, um balanço das questões discutidas atualmente pelos estudiosos, no que tange aos principais aspectos político-ideológicos que perpassaram a produção e a difusão desta narrativa hagiográfica. Destacamos o caráter parcial do balanço a ser proposto nesta comunicação, uma vez que o mesmo corresponde a uma aproximação inicial ao objeto de pesquisa.

A seguir, apresentaremos linhas gerais de algumas das propostas analíticas defendidas por autores das áreas de Filologia e História ao longo das últimas três décadas.

Novas Perspectivas

Primeiramente, destacaremos as contribuições da área de Filologia, que se apresentam em trabalhos como o de José Carlos Martín, da Universidade de Salamanca e, mais recentemente, no de Isabel Velazquez

Soriano, da Universidade Complutense de Madri.

Podemos identificar em ambos os autores a preocupação em reafirmar o pertencimento da *Vita Desiderii* à tradição literária que remontaria à *Vita Martini*, de Sulpicius Severus e à *Vita Cypriani*,⁶ bem como a sua correspondência aos parâmetros temáticos e formais do chamado “gênero hagiográfico” – como a revelada em função da omissão de dados cronológicos e geográficos exatos, com a finalidade de pôr em relevo o dados propriamente moralizantes na narrativa.⁷

Ao longo dos anos 90, José Martín nos ofereceu contribuições relevantes, concernentes aos paralelismos e eventuais divergências existentes entre a *Vita Desiderii* e textos hagiográficos merovíngios elaborados posteriormente, também dedicados à trajetória do bispo de Vienne e, principalmente, à enumeração de seus milagres póstumos.⁸ Nestes trabalhos, o autor analisa não apenas a influência que a narrativa escrita pelo monarca visigodo teve em terreno merovíngio e na propagação do culto ao santo em questão, como abre caminho para a problematização das diversas alterações e o reposicionamento de eventos que podem ser encontrados ao comparar-se o primeiro texto aos demais. Embora o autor opte por concordar com Krusch e referir-se às alterações encontradas no texto merovíngio *Passio Sancti Desiderii*, produzido por volta de 617, como tentativa deliberada de seu autor anônimo de ocultar a reprodução do texto de Sisebuto,⁹ nós podemos nos interrogar quanto à relação entre as diferentes formas de organizar os eventos e milagres da vida/morte de Desidério e as diferentes finalidades às quais os dois textos se destinavam, apesar de voltados a um mesmo objeto.

Outro importante dado apresentado por Martín relaciona-se à identidade de um personagem da *Vita Desiderii* que, a despeito da sua importância no curso da narrativa de Sisebuto, não tem nome, sendo apresentado pelo rei/hagiógrafo apenas como *pestiferae mentis hominem*.¹⁰ O filólogo fornece várias indicações que o permitiram demonstrar que o personagem em questão, assassinado por uma turba em determinado ponto da narrativa, é fictício, mas inspirado em dois personagens reais, a saber, o aristocrata Protadius – que Fredegar apresentaria em sua crônica como um amante de Brunequilda – e o bispo Aridius de Lyon – também segundo Fredegar, um inimigo político de Desidério e principal responsável pela condenação do prelado de Vienne ao exílio, e que ainda se encontrava vivo em 613. Martín aponta para a grande probabilidade de o personagem anônimo da *Vita Desiderii* ter sido construído a partir de uma mescla entre eventos selecionados das biografias de Protadius e Aridius. Teria sido esse o modo encontrado por Sisebuto para ater-se minimamente aos fatos e garantir aos leitores e ouvintes de sua hagiografia, para fins de exemplificação, que todos os perseguidores do santo foram devidamente punidos pela justiça divina.

Isabel Velazquez, por sua vez, em obra publicada há dois anos, apresenta uma grande síntese dos estudos relacionados à hagiografia de Sisebuto, com ênfase nos seus aspectos propriamente literários. Comentando o trabalho de autores como José Martín, Carmen Cordoñer, Jacques Fontaine e Santiago Castellanos,¹¹ Velazquez concorda com os dois últimos com relação à presença de uma clara intencionalidade política permeando o texto da hagiografia, fato evidenciado pelo destaque dado por Sisebuto aos crimes e às mortes de Brunequilda e dos demais inimigos do santo,¹² dentre outros elementos. A autora discorda de Carmen Cordoñer no ponto em que esta afirma a existência, na *Vita Desiderii*, de uma “confusão” entre dois gêneros literários – no caso, o histórico e o hagiográfico, e contesta, portanto, a possibilidade de uma dicotomia rigorosa entre discurso historiográfico

e discurso político-ideológico.

Velazquez também propõe uma resposta à questão sobre o porquê da escolha do gênero hagiográfico para narrar a derrocada de Brunequilda. Aqui, a autora evoca a inserção da produção literária de Sisebuto no contexto do chamado “renascimento cultural isidoriano”, bem como os paralelos existentes entre o discurso sobre Brunequilda e Teodorico que se apresenta na *Vita Desiderii* e a concepção do papel da realeza que Isidoro de Sevilha desenvolve principalmente nas *Sentenças*. Logo, a vida e o martírio do bispo Desidério de Vienne atenderiam a vários interesses políticos: referendar a execução de Brunequilda por Clotário II, denegrindo a imagem de uma forte inimiga do *regnum* visigodo, e dar uma “resposta literária” aos pressupostos isidorianos, por meio de uma exemplificação prática da teoria do bispo hispalense sobre o bom governo dos reis. Daí, uma obra hagiográfica pode ter parecido mais adequada que uma crônica comum para permitir que eventos políticos – como os ocorridos na Gália franca de princípios do século VII – fossem revestidos de uma justificativa moralizadora.¹³

Após colocar estas primeiras considerações, para apresentar as teorias atuais dos historiadores a respeito da *Vita Desiderii*, fornecemos aqui algumas indicações gerais a respeito de obras de referência publicadas pelo historiador francês Jacques Fontaine, então professor da Sorbonne (Universidade de Paris IV), e por Santiago Castellanos, da Universidade de Leon.

Jacques Fontaine, em artigo já clássico publicado em 1980,¹⁴ revê uma antiga tese, em que a hagiografia de Sisebuto era apresentada como propaganda política contra a monarquia franca. Nesta nova reflexão, Fontaine fornece indicações que permitem acrescentar nuances alternativas não apenas à análise da funcionalidade política do discurso hagiográfico como também ao estudo das interações entre o reino visigodo ibérico e o reino franco merovíngio.

O primeiro aspecto a ser assinalado por Fontaine é a atipicidade da *Vita Desiderii* – texto escrito por um monarca visigodo, narrando a vida e a morte de um bispo bem como a sua relação com eventos políticos ocorridos fora da Península Ibérica. Entretanto, o autor destaca que esta hagiografia deve ser analisada menos em comparação com outros textos hagiográficos produzidos na Hispania visigoda – como a “Vida de Emiliano” ou a “Vida dos Padres Emeritenses” – mas sim em relação ao conjunto da produção literária de Sisebuto, incluindo a correspondência diplomática do rei dirigida ao representante do Império Bizantino ou ao rei lombardo de Pavia. Para Fontaine, a atividade literária de Sisebuto não pode ser dissociada da idéias de que ele se achava incumbido de uma dupla missão, concomitantemente política e religiosa, como rei cristão e como cristão católico. Para ele, os aspectos morais, religiosos e políticos dessa missão estavam totalmente mesclados em um. A produção literária de Sisebuto se realiza segundo interesses deste monarca tanto dentro da esfera política quanto da religiosa. Para o historiador, ter noção quanto à multiplicidade de objetivos que Sisebuto poderia ter, portanto, facilita a investigação dos possíveis “alvos” da *Vita Desiderii*.

Fontaine também indica que o trabalho hagiográfico de Sisebuto foi influenciado não apenas pela Renascença Isidoriana como também pela concepção que os homens da época tinham sobre os “homens de Deus”: profetas, mártires, em constante conflito com “os grandes”, e muitas vezes destinados a um fim trágico. O modelo típico de representação do conflito entre poderes político e religioso pode ser encontrado em Sulpicius Severus

(São Martinho) e Prudentius (Profeta X Rei). As presentes conclusões do autor seriam reafirmadas pelo já citado estudo de Isabel Velazquez, publicado posteriormente.¹⁵ A *Vita Martini* teve uma influência considerável no modo como os embates entre “homens santos” e governantes “temporais” eram representados nas hagiografias da Alta Idade Média, nas quais, muitas vezes o poder político aparece associado ao Diabo. A *Vita Desiderii*, então, parece ter sido profundamente inspirada pelo que o autor designa como “martinismo político”.¹⁶

Outra indicação fornecida pelo autor é a de que Sisebuto tenha distorcido os fatos deliberadamente, e envolvido Teodorico e Brunequilda numa disputa que outras fontes que discorrem sobre os mesmos eventos apresentam como tendo se dado no interior da hierarquia episcopal franca.

O manuscrito de Oviedo, atualmente perdido, mas do qual provêm as melhores versões da *Vita Desiderii*, está na mesma coleção em que se encontra a correspondência diplomática do monarca (incluindo suas cartas ao filho Teudila e ao rei lombardo Aladoaldo), e próxima aos textos da chamada historiografia asturiana e visigoda. Tal fato, na visão de Fontaine, seria mais um indicio do peso marcadamente político da hagiografia.

A política de alianças matrimoniais entre visigodos e francos vinha se revelando desastrosa desde o século VI.¹⁷ Além disso, desde o reinado de Recaredo, godos e francos disputavam a posse da Septimânia. As vésperas das mortes de Teodorico e Brunequilda, godos e burgúndios estavam à beira de uma guerra aberta pelos territórios na região dos Pirineus. Witerico se aliou a Clotário II, da Nêustria, contra Teodorico da Burgúndia e os avaros. A vitória dos primeiros foi recebida com alívio pela chancelaria visigoda. Não por acaso, a virulência dos textos referentes à política de Brunequilda perpassa os reinados de Witerico e Gundemaro, monarcas de quem Sisebuto herda não só o trono, mas também as diretrizes políticas quanto ao reino franco.

Logo, o provável interesse do rei visigodo seria o de inaugurar uma nova fase nas relações entre godos e francos. Amaldiçoando a memória de Brunequilda e seus aliados mais próximos, o monarca visigodo desvinculava a imagem da rainha da do reino visigodo e ganhava pontos junto ao fortalecido rei Clotário.

Santiago Castellanos endossa as conclusões de Jacques Fontaine em dois trabalhos publicados no ano de 2004,¹⁸ e apresenta um desenvolvimento das linhas de análise propostas pelo francês, destacando não apenas a relação do texto com as disputas dinásticas do reino franco - nas quais a rainha Brunequilda, demonizada por Sisebuto, desempenhou um papel mais que fundamental -, como também a sua articulação com a teorização política em construção no reino visigodo, evocando aqui a supracitada relação entre o monarca e Isidoro de Sevilha.¹⁹

No artigo “Obispos y santos. La Construcción de la Historia Cósmica en la Hispania Visigoda”, Santiago Castellanos se propõe a analisar a forma como, na Hispania visigoda, a produção hagiográfica e os discursos referentes aos santos em geral se relacionavam com a cosmologia providencialista que caracterizava a produção intelectual eclesiástica no período.

A aliança com a hierarquia episcopal era fundamental para a monarquia visigoda em processo de consolidação, diante de um quadro no qual o poder político se encontrava progressivamente pulverizado entre as diversas aristocracias que controlavam as províncias da Hispania. O apoio, formalizado por meio de um discurso centrado na idéia de unidade e consenso, converteu o episcopado em sustentáculo social e ideológico da

monarquia. Os líderes religiosos locais - designados pelo autor como *hombres santos* -, nesse contexto, ganham uma função bastante importante, que seria a de servir como “elo” entre esse projeto ideológico unificador e suas respectivas comunidades. Nos textos hagiográficos, pode-se perceber uma espécie de simbiose entre a noção de santidade (*santitas*) e nobreza (*nobilitas*). A *Vida dos Padres Emeritenses*, assim como a *Vita Desiderii*, constrói-se a partir de “personagens-tipo”. Segundo Castellanos, os tipos positivos funcionam como um eixo que permite que os leitores/ouvintes, por meio de um processo de auto-identificação, sejam capazes de estabelecer ligações entre o passado apresentado na hagiografia e o *status quo* presente, representado na figura do bispo.

Em relação à *Vita Desiderii*, o autor aponta que Sisebuto usa de uma estratégia retórica comum nos textos hagiográficos, que é a ocultação de lugares e datas concretas dos acontecimentos – o que certamente facilitava a identificação dos leitores com a vida do santo e contribuía para certa universalização do discurso. No contexto merovíngio, ocorreu uma instrumentalização política do culto ao santo, na medida em que o culto a Desidério foi fomentado por Clotário II. A valorização do martírio do santo servia como uma forma de *damnatio memoriae* de Brunequilda, que também interessava à aristocracia visigoda, pelas razões já enunciadas por Fontaine. No que se refere ao contexto propriamente visigodo, Castellanos observa que a caracterização da rainha e de seu neto na hagiografia - os dois são claramente descritos como exemplos de tirania e de “má realeza” - era muito conveniente para a ratificação dos valores e modelos por meio dos quais a monarquia e o episcopado visigodos buscavam, nesse momento, legitimar a posição da realeza, valores os quais viriam a ser apresentados no IV Concílio de Toledo em sua forma plena.²⁰ Assim, a caracterização da má realeza que se apresenta na *Vita Desiderii* foi, também, uma forma de reforçar a associação do próprio Sisebuto com o modelo contrário.

Nesse sentido, Santiago Castellanos conclui que os milagres dos santos e os feitos dos reis (seja na *Vita Desiderii* ou na *História dos Godos*) se convertem em eixos de interpretação do passado a partir de uma ótica providencialista.

Esta questão também é discutida no livro publicado pelo autor no mesmo ano, “Hagiografia visigoda. Domínio Social y proyección cultural”. No que concerne à *Vita Desiderii* especificamente, a principal contribuição do autor aqui é a minuciosa análise do entorno político-aristocrático de um dos principais personagens da narrativa: a rainha Brunequilda. Ele aponta para o fato de ela se tratar de uma “rainha estrangeira” e excessivamente influente, o que incomodava amplos segmentos da aristocracia austrásica, os quais eram apoiados muitas vezes por membros do alto clero. O caso da execução do bispo Desidério de Vienne não teria sido o primeiro, tampouco o único. A rainha, entretanto, manteve diálogo próximo com o bispo de Roma da época, Gregório Magno, e o retrato dela desenhado por Gregório de Tours em suas cartas é também mais afável que o de Sisebuto.

Castellanos recompõe também o contexto de institucionalização da soberania de Clotário II sobre o conjunto da Gália merovíngia. Aqui ele aponta que embora a hegemonia de Clotário estivesse definitivamente estabelecida no plano militar, a existência de registros concernentes a rebeliões contra a sua autoridade indica que pareceu necessário a esse monarca garantir um referendo moral à sua vitória sobre a facção liderada por Brunequilda. E é aí que entra em cena o discurso hagiográfico, que contribui com o projeto de Clotário por meio da *damnatio memoriae* da rainha. Trata-se do caso da *Vita Desiderii* de Sisebuto, que Castellanos

entende como um texto por meio do qual este monarca indica o seu próprio posicionamento diante da reorganização das forças políticas no reino franco, provocada pela recente e definitiva vitória de Clotário II. De quebra, ao narrar a derrocada de Brunequilda e de seu neto Teodorico na Burgúndia em função do martírio do bispo Desidério, a *Vita Desiderii* contribuía para transmitir a idéia de que as relações entre os mesmos e a Igreja eram conflituosas, dado que o apoio de parte do episcopado aos dois poderia desmentir e fragilizar o apoio buscado por Clotário junto às autoridades eclesiásticas.

No que se refere à relação entre a *Vita Desiderii* e as questões políticas internas ao reino visigodo, Castellanos também faz referência ao paralelismo existente entre este texto e o ideal de realeza das *Sententiae* de Isidoro de Sevilha.²¹ Além disso, ao aproximar-se da dinastia franca vitoriosa, Sisebuto provavelmente buscava reduzir as potenciais dificuldades em controlar a província Narbonense, com a qual a monarquia toledana ainda teria muitos problemas ao longo do século VII, como se verificaria no caso da ascensão do grupo de Sisenando ao poder, na década de 630.

Conclusão

Desde o marco representado pelo artigo publicado por Jacques Fontaine em 1980, podemos perceber uma intensificação das discussões em torno da *Vita Desiderii* e uma obra como a de Santiago Castellanos vem a indicar um maior interesse por parte dos historiadores sobre este texto hagiográfico nestes últimos anos.

Destacamos a contribuição da Filologia, que tem nos fornecido material para discussões concernentes à caracterização e à classificação dos textos hagiográficos produzidos na Antiguidade Tardia, bem como para o estudo da circulação e do intercâmbio literário entre diferentes regiões do Ocidente germânico, ao indicar a influência que o texto visigodo veio a ter na elaboração de novas hagiografias sobre Desidério no reino franco.

Até o ponto em que pudemos apurar, percebemos que a hagiografia de Sisebuto ainda é um tema relativamente marginal dentre os estudos sobre o reino visigodo, talvez em função da atipicidade comumente assinalada pelos autores que sobre ela se debruçam.

Entretanto, trabalhos como os de Santiago Castellanos têm contestado a existência de um suposto isolamento histórico entre os reinos franco e visigodo, ressaltando a grande interdependência entre as dinâmicas políticas de um e de outro, fenômeno do qual a *Vita Desiderii* é um dos principais exemplos, abrem espaço para uma ampliação cada vez maior das abordagens sobre a estreita relação entre a produção hagiográfica e projetos político-ideológicos vigentes naquele período.

Notas

²⁰Graduanda em História da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Vinculada ao Programa de Estudos Medievais - UFRJ. Bolsista de Iniciação Científica FAPERJ.

²¹José Orlandis discorre sobre o monarca: "Sisebuto – escribió Isidoro – 'fue brillante em sua palabra, docto en sus pensamientos y bastante instruido en conocimientos literarios'. Se trata – como puede advertirse – de rasgos típicos de un hombre culto, que, para la época que le toco vivir, parecen más propios de un eclesiástico cultivado que de un laico, que fue además el más ilustrado de los reyes visigodos." Isidoro de Sevilha teria dirigido a Sisebuto, dentre outros textos, a primeira redação de sua principal obra, as Etimologias. Estes e outros aspectos da biografia e da trajetória política de Sisebuto podem ser encontrados em ORLANDIS, José. Sisebuto, un rey clemente, sensible y erudito. In: _____. Semblanzas visigodas. Madrid: Rialp, 1992. p. 105-127.

² Ibidem, p. 117-124.

³ Temos o exemplo de uma mensagem enviada por Sisebuto a Eusébio de Tarragona, em que este é criticado por seu apreço pelo teatro; a carta em questão é estudada em JIMENEZ SANCHEZ, Juan Antonio. Un testimonio tardío de *ludi theatrales* em Hispania. **Gérion**, Madrid, v. 21, n.1, p. 371-377, 2003.

⁴ Ver ORLANDIS, José. Op. Cit., p. 124-126.

⁵ Ver ISLA FREZ, Amancio. Las relaciones entre el reino visigodo y los reyes merovingios a finales del siglo VI. **En la España Medieval**, Madrid, n. 13, p. 11-32, 1990.

⁶ VELAZQUEZ, Isabel. **Hagiografía y culto a los Santos en la Hispania Visigoda: aproximación a sus manifestaciones literarias**. Mérida: Museo Nacional de Arte Romano, 2005. (Cuadernos Emeritenses, 32)

⁷ MARTIN, José Carlos. Verdad histórica y verdad hagiográfica en la *Vita Desiderii* de Sisebuto. **Habis**, Sevilha, n. 29, p. 291-301, 1998; e MARTIN, José Carlos. Caracterización de personajes y tópicos del género hagiográfico en la *Vita Desiderii* de Sisebuto. **Helmantica**, Salamanca, n. 48, v. 145-146, p. 111-133, 1997.

⁸ MARTIN, José Carlos. Una posible datación de la *Passio Sancti Desiderii* BHL 2149. **Euphrosyne**, Lisboa, n. 23, p. 439-456, 1995.

⁹ MARTIN, José Carlos. Un ejemplo de influencia de la *Vita Desiderii* de Sisebuto en la hagiografía merovingia. **Minerva: Revista de Filología Clásica**, Valladolid, n. 9, p. 165-185, 1995.

¹⁰ MARTIN, José Carlos. *Qvendam pestiferae mentis hominem*, un personaje sin nombre de la *Vita Desiderii*. In: PÉREZ GONZÁLEZ, Maurilio (org). Congreso Nacional de Latin Medieval, 1, **Léon**, 1 a 4 de dezembro de 1993. **Actas ...** Leon: Universidad de Leon, 1993. p. 307-313.

¹¹ As proposições destes dois últimos serão analisadas adiante.

¹² VELAZQUEZ, Isabel. Op. Cit, p. 167-168.

¹³ Ibidem, p. 173-176.

¹⁴ FONTAINE, Jacques. King Sisebut's *Vita Desiderii* and the political function of Visigothic Hagiography. In: JAMES, Edward (ed.). **Visigothic Spain: new approaches**. Oxford: Clarendon, 1980. p. 93-129.

¹⁵ VELAZQUEZ, Isabel. Op. Cit., p. 165-168.

¹⁶ Sobre o modelo emanado da *Vita Martini* de Sulpicius Severus, Martin Heinzelmann escreve: "En présentant l'existence de Martin comme un « martyr sans sang » (ép. 2, 12), attribuant, sur la foi de son style de vie ascétique, les mérites des martyrs à l'évêque, la Vie a fortement favorisé l'élargissement du cercle des saints susceptibles de devenir l'objet d'une vénération au-delà des seuls martyrs. De plus, par la synthèse « de la dignité de l'évêque avec le mode de vie et la vertu du moine » (10, 2), l'oeuvre de Sulpice Sévère devient un modèle couramment imité dans l'hagiographie du très haut Moyen Âge en Gaule, par le remploi de passages de la Vie ou par une stylisation conséquente du saint concerné. Ainsi, la présentation plus ou moins fictive d'une image d'ascète suivant le modèle élaboré par Sulpice Sévère a permis à de nombreux évêques francs d'être valorisés en tant que saints.". Cf.: HEINZELMANN, Martin. Le modèle martinien. In: WAGNER, Anne (org.). **Les saints et l'histoire: sources hagiographiques du Haut Moyen Âge**. Paris: Bréal, 2004. p. 34.

¹⁷ Cf.: ISLA FREZ, A. Op. Cit., 1990.

¹⁸ Nos referimos aqui a CASTELLANOS, Santiago. Obispos y santos. La Construcción de la Historia Cósmica en la Hispania Visigoda. In: AURELL, Martín; GARCÍA DE LA BORBOLLA, Angeles. **La imagen del obispo hispano en la Edad Media**. Pamplona: EUNSA, 2004. p. 15-36; e CASTELLANOS, Santiago. La hagiografía en la articulación política del *Regnum*. In: _____. **Hagiografía visigoda. Dominio Social y proyección cultural**. Logroño: Fundación San Millán de la Cogolla, 2004. p. 163-302.

¹⁹ Ver nota 1.

²⁰ Aqui nos referimos especificamente ao cânone 75 das atas desse concílio, que contém uma longa admoestação à população para que esta não se coloque contra a autoridade do monarca. Cf.: IV Concílio de Toledo (633). In: VIVES, José (org.). **Concilia Visigóticos y Hispano-Romanos**. Madrid: CSIC - Instituto Enrique Florez, 1963.

²¹ Mas sem entrar em detalhes, já que nesta obra o autor parece optar por uma ênfase nas questões históricas externas aos textos hagiográficos em si. Esta opção do autor também é constatada por Isabel Velazquez. Ver VELAZQUEZ, Isabel. Op. Cit., p. 154.

A IMAGEM RÉGIA DE AFONSO X NAS MINIATURAS DAS CANTIGAS DE SANTA MARIA (CASTELA SÉCULO XIII)

*Almir Marques de Souza Junior**

O presente trabalho tem o intuito de apresentar uma pequena análise das representações iconográficas do rei Afonso X de Castela e Leão (1257-1284), também conhecido como Rei Sábio, contidas no cancionero das Cantigas de Santa Maria. Procuraremos nos debruçar, especificamente, sobre dois pontos principais: o primeiro faz referência às características atribuídas à figura de Afonso, mais notadamente as especificidades que distinguia o rei dos demais homens e conferia-lhe notoriedade própria; o segundo trata-se do papel que estas figurações desempenharam na construção de uma imagem do poder régio e da própria realza castelhana-leonesa, bem como suas relações com o universo imaginário do Ocidente Medieval e da Península Ibérica do século XIII.

Em função da brevidade deste estudo, utilizaremos um restrito número de miniaturas contidas no manuscrito identificado como T.j.1 da biblioteca do Escorial como fontes primárias. Serão elas as cantigas CXXX e CLXIX.

As Cantigas são, até hoje, consideradas um importante monumento da lírica castelhana do século XIII, e já foram alvo de estudo por parte de muitos historiadores de nosso tempo. Mesmo assim, grande parte desta atenção é majoritariamente dedicada à análise textual deste bem como a diversa temática contida nele, enquanto que as pesquisas sobre suas representações iconográficas ainda se encontram, comparativamente, em desvantagem.

Grosso modo, podemos classificar as cantigas em dois grupos principais: o primeiro trata-se de narrativas de milagres e histórias que envolvem a Virgem, nas quais ela aparece seja por sua intervenção direta ou pela inspiração mística que sua figura produz nas almas piedosas. As demais, e em menor quantidade, mostram-se como cantos de louvor, mais sóbrios e profundos que os anteriores, nos quais são feitas exaltações a figura mariana.

É comum creditar a autoria das Cantigas ao próprio rei Afonso. Porém, mesmo colocando esta informação sobre suspeita, é possível cogitar que o monarca possuiu alguma participação em certo número delas. Walter Mettann, autor de uma das edições críticas dos textos das canções,¹ acredita que o poeta e trovador galego Airas Nunes pode ser o responsável pela maior parte das composições. Ainda assim, o debate acerca da questão da autoria encontra-se hoje longe de uma resolução definitiva. Mas a mera autoria, tanto das canções como das imagens não é nosso foco principal. O que nos é relevante está no fato de as miniaturas do manuscrito T.j.1 tratarem-se de uma expressão do como o próprio poder régio se apresenta perante os súditos de seu reino, bem como as características que ele buscava associar à figura do governante.

Parece evidente que o início da composição da obra tinha em vista alguma ou algumas das coleções de lendas marianas que, no século XIII, se encontravam difundidas por diversos âmbitos do mundo Cristão. Contudo, outras fontes também foram utilizadas para constituir o conjunto de narrativas desta obra, além das lendas marianas. Entre elas encontram-se outros legendários latinos da Idade Média, principalmente aqueles que se encontravam nas coleções de santuários famosos, tradições da cultura oral própria da época, bem como outras lendas pagãs e de procedência oriental cristianizadas.²

Atualmente, tem-se notícia de quatro diferentes tipos de manuscritos contendo as Cantigas de Santa Maria. Acredita-se que o mais antigo de todos esteja localizado hoje na Biblioteca Nacional de Madrid, para onde foi transferido em 1869, oriundo da Catedral de Toledo. Por esta razão, é conhecido ainda como *Códice Toledano*. Este documento possui cento e vinte canções, das quais cem encontram-se nos demais manuscritos,³ mas vinte e sete outras não se encontram em nenhum dos outros códices conhecidos.

O segundo códice, e que possui o texto mais rico, encontra-se na Biblioteca de El Escorial (sobre a identificação de *j.b.2.*). Este contém quatrocentos e dezessete (417) cantigas ilustradas com quarenta iluminuras, não considerando a miniatura que está no prólogo, sendo uma a cada dez cantigas, e mais as notas musicais de todas as músicas que comporta. As letras das canções, escritas com estilo francês, possuem a primeira letra grafada com capital azul e adornos encarnados e as demais estrofes se alternam, sucessivamente, com capitéis encarnados e adornos azuis. A capital da primeira cantiga é iluminada.⁴

A biblioteca do Escorial possui ainda outro manuscrito das Cantigas identificado como T.j.1, contendo apenas cento e noventa e cinco cantares. Contudo, este códice possui uma grande quantidade de miniaturas (uma para cada cantiga, acrescidas de duas do prólogo). Abaixo de cada miniatura há uma explicação de cada cantiga, em prosa castelhana. As cantigas estão numeradas em algarismos romanos começando em I e seguindo até o número CLXXXV. Se considerarmos que cada cantiga possui um número variado de cenas que a ilustram em uma única e grande miniatura, existem neste manuscrito cerca de mil, duzentas e cinquenta e cinco miniaturas compreendidas em duzentas e dez páginas, divididas em compartimentos de oito ou seis figuras por página. Valmar acredita que este códice fora dividido em dois tomos, ainda que não seja possível determinar se o segundo tomo encontra-se perdido ou mesmo se chegou a ser produzido. Em função da grande quantidade de material iconográfico e de muitas das imagens serem iluminadas, chama-se, frequentemente, este códice de *códice rico*.

O último códice a conter estas canções se encontra na Biblioteca Nacional da cidade de Florença. Nele, existem cento e quatro cantigas nas quais se podem perceber algumas singelas discrepâncias em relação às mesmas apresentadas nos outros manuscritos acima citados, além de duas outras que só se verificam aqui. Suas iluminuras são bastante escassas e o códice de forma geral se encontra incompleto, uma vez que faltam estrofes e muitas vinhetas não chegaram a ser desenhadas, com as próprias linhas de notação ainda em branco. Marcelino de Menéndez e Pelayo acreditava que este manuscrito incompleto tratava-se de uma possível cópia que começou a ser realizada no século XIV.⁵

Para este pequeno estudo, utilizaremos algumas imagens do códice T.j.1, da Biblioteca do Escorial, o *códice rico*, justamente pela grande profusão de miniaturas que retratam a figura do rei Afonso X. Estas miniaturas são fontes de riquíssimo material iconográfico retratando (entre outros temas) os costumes, a indumentária, a mobília, a arquitetura, as armas e os adornos típicos de sua época. Não é difícil notar, em seu conjunto, representações dos diversos tipos da sociedade, desde trabalhadores rurais, cidadãos e comerciantes a clérigos, cavaleiros e reis.

Como não poderia deixar de ser, o “circuito de produção” ou o contexto em que foram feitas estas representações figurativas mostram-se como influências diretas para a escolha daquelas cenas específicas que foram, através de um duro trabalho, gravadas no códice através da tinta e do ouro.

Grande parte da história do reino de Castela do século XIII está envolto em sangrentos conflitos armados que mobilizaram não só a parcela guerreira da sociedade, mas em certa medida toda a população do reino encontrava-se organizada para a guerra.⁶

Importante ressaltar aqui que a totalidade destes conflitos não se resumia exclusivamente aos embates entre cristãos e muçulmanos, localizados respectivamente no norte e no sul da Península Ibérica. Não eram raros os sangrentos embates que envolviam de ambos os lados do campo de batalha exércitos oriundos do mesmo reino, mergulhados em um conflito civil.

Estas escaramuças possuíam suas raízes, na grande maioria de seus casos, em disputas pelo exercício da autoridade dentro de cada região, opondo de um lado a autoridade monárquica e de outro as elites senhoriais. Cada um destes grupos guardava para si objetivos diametralmente opostos dos seus rivais. As pretensões da coroa eram guiadas por suas constantes tentativas de empreender um controle mais direto sobre as diversas regiões de seus reinos, especialmente aquelas legadas às mãos da nobreza. Esta, por sua parte, almejava tanto um crescimento de suas possessões territoriais como também uma maior autonomia para exercer sua própria justiça dentro de suas terras.

No interior do reino castelhano, vemos por diversas vezes a expressão deste tipo de conflito: Ainda no início do reinado do predecessor de Afonso, Fernando III (1217-1252), observamos que este monarca precisa lidar com uma revolta armada, encabeçada pela casa dos infantes de Lara, os quais se negavam a reconhecer a autoridade do novo soberano sobre o reino. O próprio rei Afonso também passou por uma situação similar meio século mais tarde, porém desta vez a aristocracia condal contava com o apoio de um de seus filhos, Sancho, futuro Sancho IV.

Mas não só os conflitos caracterizaram a segunda metade do século XIII, muito menos o reinado de Afonso. Tanto na Península Ibérica quanto no restante da Europa cristã do ocidente é possível presenciar o grande crescimento do mundo urbano. Enquanto a economia das cidades crescia, na mesma medida também se desenvolvia e se especializava o ofício de artesão. A própria circulação e produção de livros, por volta do ano de 1250, expandiu-se gradativamente, indo para além do circuito dos *scriptoria* monásticos e refletindo as mudanças sociais da Baixa Idade Média. No próprio período do rei sábio, podemos observar as mudanças no domínio da escrita, entre elas a utilização da língua castelhana em substituição ao latim dentro das chancelarias do estado.

Um fenômeno comum não só em Castela foram os constantes incentivos que as cortes régias deram para produção e circulação de importantes materiais que celebrassem a história e a cultura de seus territórios. Foram produzidas, assim, crônicas que buscavam compilar toda a história dos reinos e canções que exortavam os antepassados e/ou que também retratavam as tradições e o cotidiano das populações locais, com suas crenças, costumes e lendas.

A alcunha empregada a Afonso (de rei sábio) é, em muitos casos, fruto de seu grande empenho em traduzir obras de autores de diversos idiomas para a língua vernácula,⁷ bem como pela grande produção interna de obras de caráter histórico, pedagógico⁸ e cultural.⁹

Mesmo desta forma, não podemos nos esquecer que em paralelo a este crescimento da produção cultural, o reino continuava a enfrentar o incessante problema da contestação da autoridade do rei pelas elites senhoriais. A figura régia via-se em uma constante situação na qual o seu domínio necessitava ser

afirmado perante os poderes locais. Acreditamos que nesta empreitada, as miniaturas das Cantigas de Santa Maria desempenharam um importante papel junto ao imaginário castelhano. Na medida em que estas imagens presentificavam as idéias que povoavam o universo mental dos homens, elas serviram, na mesma medida, para fortificar a presença da figura do soberano dentro de seu próprio território. Assim, este é representado com seus devidos atributos e insígnias, para que todos possam ver e sentir a presença do seu governante regendo e governando seus súditos.

Vejamos como tal idéia pode ser percebida nas supracitadas iluminuras do manuscrito T.j.1.. Começamos pela cantiga CLXIX: em sua segunda cena podemos ver o rei sábio recebendo um grupo de muçulmanos em audiência¹⁰. Esta cena, segundo o próprio cancionero, se passa na cidade de Múrcia e retrata os mouros da cidade pedindo ao rei que removesse de lá uma igreja consagrada a Santa Maria, pedido este prontamente negado pelo monarca.

Nela, podemos ver o rei Afonso sentado sobre o trono com a comitiva islâmica de quatro homens à sua frente. À esquerda se localizam dois soldados cristãos com capacete e pode-se ver que um deles possui uma espada, e ao fundo distinguiram-se três outros homens.

Primeiramente percebemos como os ícones que representam o reino estão fartamente presentes nesta cena. Tanto sobre o assento sobre o qual o governante se encontra como também sobre seu manto e sua coroa, observamos uma profusão de símbolos gravados com linha de ouro. Estes ícones são aqueles responsáveis por dar nome ao próprio reino de Castela e Leão.

Ao nos determos por um instante sobre a coroa do rei podemos perceber uma importante questão: a insígnia que repousa sobre a sua cabeça na segunda cena é diferente das outras representadas em outras cenas da mesma cantiga. Toda a figura que acompanha o cântico mostra o rei Afonso em dois momentos distintos. Nesta cena, sobre a qual nos detivemos acima, o rei porta uma coroa fechada, similar a um capacete. Na cena seguinte, vemos o rei Jaime de Aragão portando uma coroa aberta de florões, diferente da primeira miniatura de Afonso X. A quarta cena volta a retratar o rei sábio, mas agora ele já com uma coroa aberta, similar àquela utilizada pelo rei Jaime.

Notamos, assim, que a diferente coroa utilizada pelo monarca castelhano na cena pode se tratar da representação de uma coroa imperial. A alusão seria completamente plausível uma vez que temos conhecimento das inúmeras tentativas efetuadas pelos reis leoneses e castelhanos em implantar, entre fins do século XI e meados do XIII, um “império” na região ibérica.

As pretensões do núcleo castelhano-leonês não eram infundadas. Desde o século IX seus monarcas, a começar por Afonso III (848-910), já vinham buscando construir uma base de sustentação legítima de sua descendência ligando-a aos antigos reis visigodos. Desta maneira, clamavam para si uma suposta “missão” de restaurar a Espanha que seus antepassados governaram.¹¹

Valendo-se deste mesmo arsenal histórico-simbólico, outro Afonso, o VI (1040-1109), também havia desenvolvido um discurso – amparado em um significativo poder militar que lhe permitiu uma grande expansão das fronteiras de seu reino – acabano por proclamar-se *imperator toutius Hispaniae*. Este título, que de forma alguma se propunha a ser meramente honorífico, foi transmitido ao seu neto, Afonso VII (1126-1157), que teve sua autoridade reconhecida pelos soberanos de Navarra e Aragão.

É importante ressaltar que a coroa de Castela já vinha buscando, desde a sua separação do reino de Leão em 1157, reunir não só ambas as coroas, mas todos os reinos peninsulares sobre seu comando, usando para isso não só a linguagem das armas, mas também valendo-se de numerosos casamentos realizados entre as famílias reais das diferentes regiões.¹²

Estas pretensões imperiais alcançam, em certa medida, o século XIII e o reinado de Afonso X. Seu pai, Fernando III, já havia empreendido uma expansão territorial sem precedentes sobre os reinos muçulmanos de *taifas*, localizados no sul da península. Afonso via-se em, seu reinado, na posição de consolidar a empreitada de seu pai. Precisava manter sobre seu domínio não só as conquistas muçulmanas, mas também a porção territorial correspondente ao antigo reino leonês, anexado em 1236, tarefa esta que, conforme citamos acima não se mostrou fácil.

Além de manter unido o reino com suas novas e largas fronteiras, Afonso também investiu seus esforços em uma arrojada empreitada pleiteando o trono imperial. Tal iniciativa pode ser percebida não apenas como um intento de alcançar uma soberania dentro da península, mas também sobre toda a cristandade.

Como neto do antigo imperador germânico Frederico II, o rei usa de sua linhagem materna para candidatar-se posto de “rei dos romanos” em 1256. O episódio foi possível no momento em que, por razão da morte do imperador Conrado IV, as cidades de Piza e Marselha ofereceram a Afonso X o diadema do Sacro Império Germânico. Com isso, o monarca passa a pleitear junto ao papa o reconhecimento necessário para, finalmente, utilizar a insígnia do império.¹³

Neste contexto, a presença de uma coroa imperial nos manuscritos das Cantigas de Santa Maria mostra-nos as aspirações da realeza castelhana ao trono do império germânico. A busca pelo diadema imperial só se encerraria duas décadas após o início de sua busca, em 1275, em função do intenso desgaste interno que a figura do rei sofreu e das dispendiosas somas de riquezas gastas com o “fecho del imperio”. Foi justamente enquanto o governante estava absorvido pela empreitada imperial que o nobres de seu reino aproveitaram-se para tentar destroná-lo em favor de seu filho Sancho.

Mesmo assim, é de se notar a valiosa importância concedida pelo iluminador ao detalhe da coroa régia. Conforme vimos, o reinado de Afonso também foi permeado pelo constante (e difícil) processo de afirmação de sua soberania dentro do território castelhano-leonês. Dentro desta lógica, a demonstração da majestade real através das insígnias de poder possuía um impacto maior do que a demonstração (aparente ou não) das suas virtudes.¹⁴

Bernard Guenée também afirmava que o poder dos príncipes estava associado, diretamente, a existência destes objetos,¹⁵ e por estas razões acredito que a miniatura expresse tão veementemente os diferentes tipos de coroa utilizados por Afonso.

Contudo, não podemos menosprezar a existência da segunda coroa. Mesmo não sendo o adorno do império, a coroa com florões configura-se como um símbolo de que a autoridade régia é legítima e representa a autoridade de Deus na Terra. Nieto Soria já havia nos mostrado que na Castela baixo-medieval, bem como em outros pontos da cristandade latina, era forte a crença de que o poder dos reis, bem como a própria instituição da realeza, advinha diretamente da divindade.¹⁶ Desta maneira, o rei cristão configurava-se como um verdadeiro representante dos desígnios divinos no plano material, um verdadeiro vigário de Deus.

Em toda a iluminura da cantiga CLXIX podemos observar que o símbolo que identifica a legitimidade concedida pela vinculação com os poderes celestes está na coroa. Através dela os reis Afonso e Jaime se assemelham entre si e também à própria Santa Maria, que porta um ornato semelhante ao dos monarcas. Por sua vez, a ausência deste objeto denota a falta de legitimidade e/ou de apoio divino ao governante, como é o caso do rei mouro mostrado na canção.

Em Castela, o reflexo mais evidente da força com que esta crença em uma origem divina da autoridade real estava difundida, se encontrava na expressão correntemente utilizada “Rey por la gracia de Dios” (*rex dei gratia*), desde o século XI pelos monarcas do reino.¹⁷ Graças a estas teorias, o poder dos reis castelhanos era considerado legítimo, sem a utilização de outros artifícios rituais, tais como eram utilizados pelas casas régias de França e Inglaterra.¹⁸

A crença numa vinculação direta dos reis castelhanos com os poderes celestes garantia-lhes a autoridade necessária para que seu poder fosse reconhecido por seus súditos sem que sua origem fosse contestada. O próprio predecessor de Afonso no trono real, Fernando III (1217-1252), chamado de “O Santo”, também se valeu da idéia de um vicariato régio para afirmar sua autoridade.

A busca por esta semelhança entre reis castelhanos com santos ou figuras religiosas de extremo prestígio no âmbito da cultura cristã não se expressava apenas através do diadema régio que Afonso X e Santa Maria portavam, mas também pode ser percebida por outras insígnias da realeza. Uma delas é o próprio manto régio que o monarca veste, adornado com castelos e leões gravados em linha de ouro. Verificamos que tanto a Virgem como o próprio Jesus também vestem uma capa semelhante na canção CXXX (ilustração 5) procurando, desta maneira, fazer desta relação a mais forte possível. Nesta mesma imagem, a figura de Jesus é mostrada com características régias, uma vez que, além do manto, há em sua mão um globo com uma cruz, símbolo comumente utilizado para representar o poder imperial.

Pudemos perceber, assim, como as representações figuradas do rei Afonso X puderam se configurar em um instrumento para afirmação de sua soberania dentro de seu próprio reino.

Em meio a uma conjuntura em que o monarca se via na posição de continuar a obra expansionista de seu pai, observamos os intentos do rei para preservar a unidade de seu território e alargar suas fronteiras. Porém, o que se percebeu foi uma profunda insatisfação de setores da nobreza com a administração central, o que acabou por lançar o reino em numerosos conflitos civis.

A utilização do cancionero mariano teve, nesta lógica, fundamental importância, pois a popularidade de suas cantigas serviu como instrumento de propaganda para divulgar um discurso aonde a própria autoridade régia tentava reafirmar a sua superioridade frente aos poderes locais.

Através das representações iconográficas da figura real contidas neste documento destacamos duas principais intenções da autoridade central: 1) Ressaltar as principais insígneas que caracterizavam o poder régio (coroa, manto, globo) e sua posse pela realeza castelhano-leonesa. 2) vincular aos governantes deste reino e detentores destas mesmas insígnias, a imagem de uma realeza sagrada, tanto inspirada por Deus como pelos santos. É justamente o estabelecimento de uma relação direta entre o monarca e a divindade que apresentava uma nova forma de perceber a autoridade do rei: segundo ela, a obediência aos seus desígnios passa a ser compreendida

como uma maneira de alcançar à Virgem e, por conseguinte, a própria salvação do espírito. Nesta relação o rei se encontrava evidentemente no centro, entre seus súditos e a figura divina.

Verificamos, na mesma medida, que os ideais de construção de um império na Espanha mostravam ainda grande força com Afonso X. Ainda que seu intento de se coroar rei dos romanos não tenha tido o sucesso desejado, podemos perceber que na Península Ibérica existia a concepção de que o império não precisava ser único. Mesmo que os reis castelhano-leoneses não continuassem a se proclamar legítimos imperadores, a forma pelas quais estes ainda concebiam os fundamentos de sua autoridade encontrava-se calcada, ainda, em modelos imperiais.

Contudo, estes reis almejavam realmente ser “vistos” como tais. Nesta função, as iluminuras das Cantigas desempenham um papel primordial, pois uma vez que se tratavam de um conjunto de imagens ricamente iluminadas, sua principal finalidade era ser visto justamente por aqueles homens, os quais o discurso de afirmação da autoridade almejava alcançar: as elites nobres, em especial os condes. O próprio ambiente de circulação destas imagens é responsável por sua rica elaboração. O paço régio mostrava-se como um local ideal para o desenvolvimento de todo um espetáculo de glorificação do governante. Lá, a percepção visual destas iluminuras auxiliaria a construir e consolidar no espírito dos homens do reino uma concepção acerca da grandiosidade e da majestade de sua monarquia.

Anexos



Ilustração 1 - Cantiga CLXIX



Ilustração 2 - Cantiga CLXIX

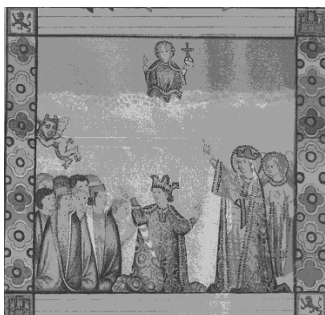


Ilustração 3 - Cantiga CXXX

* Mestrando do Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal Fluminense.

¹ METTMANN, Walter (ed). Afonso X, o Sábio - Cantigas de Santa Maria. Coimbra: Acta Universitatis Conimbrigensis, 1959-1972. 4 v.

² VALMAR. Marqués de. Introduccion. In: **Cantigas de Santa Maria**. Edição fac-símile da publicada em 1889 pela Real Academia Espanhola. Madrid: Cajá de Madrid - Real Academia Espanhola, 1990. p. 83.

³ Valmar e outros filólogos acreditam que a primeira “versão” da obra possuía apenas cem cantigas, e que, em função da grande popularidade que tiveram, foram posteriormente ampliadas. VALMAR. Op. Cit., p. 34.

⁴ Ibidem, p. 39.

⁵ Ibidem, p. 50.

⁶ RUCQUOI, Adeline. **História Medieval da Península Ibérica**. Lisboa: Estampa, 1995. p. 216.

⁷ Como é o caso do “Libro de los Buenos Provérbios” e o “Poridat de las poridades”. Para maiores detalhes destas e de outras obras ver: FERNÁNDEZ, Mônica Farias. **Si Tomas los Dones que te da la Sabiduría del Rey – a imagem de rei sábio de Afonso X (Castela 1252 – 1284)**. Tese de doutorado defendida na Universidade Federal Fluminense. Niterói. 2001.

⁸ WALSH, John K. (ed). **Libro de los Doce Sábios o Tractado de la Nobleza e Lealdad**. Madrid: Anejos del Boletín de la Real Academia, 1975.

⁹ Dentre as quais se destacam desde tratados de astrologia até livros dedicados a jogos.

¹⁰ A primeira cena da Cantiga CLXIX mostra somente a cidade de Múrcia com a Igreja de Santa Maria.

¹¹ RUCQUOI, A. Op. Cit., p. 172.

¹² Ibidem, p.174.

¹³ É possível evidenciar estas pretensões que o rei guardava para com o trono do Sacro Império Germânico, dentro do próprio âmbito da produção de textos por suas oficinas, produzindo neste contexto uma *General Estória*. **General Estoria**. Edição de Antonio Garcia Solalinde. Madrid: CSIC, 1957-1961. 3 v.

¹⁴ GUENÉ, Bernard. **O Ocidente Nos Séculos XIV e XV, os Estados**. São Paulo: EDUSP, 1981. p.119.

¹⁵ Ibidem, p. 120.

¹⁶ SÓRIA, Jose Manuel Nieto. **Fundamentos Ideológicos del Poder Real en Castilla (siglos XIII – XIV)**. Madrid: EUDEMA, 1988. p. 51.

¹⁷ KLEINE, Mariana. **El Rey que es Famosura de Espanna: imagens do poder real nas obras de Afonso X, o sábio (1221-1284)**. Dissertação de mestrado defendida no curso de História da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. 2005. p. 94.

¹⁸ Como no caso da unção dos reis franceses e ingleses, tal como nos mostrou Marc Bloch em BLOCH, Marc. **Os Reis Taumaturgos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

O REI JUSTO E O REI CRUEL: IMAGENS EM OPOSIÇÃO EM FERNÃO LOPES E PERLO LOPEZ DE AYALA

Ana Carolina Delgado Vieira*

Toda crônica é capaz de elaborar um local da memória. Local este que acaba sendo construído pelo cronista na trajetória de resgate dos mitos do passado que mereçam ser eternizados na *sua* História. Todo cronista sabe que sua tarefa em colocar em crônicas os importantes feitos de seus monarcas, além da fixação de um registro histórico, também carrega em si uma considerável e duradoura força didática em sua criação.

A Crônica, forjada à luz de um olhar direcionado do seu autor, é um espaço constante de transcrições e criações de discursos. Analisar este tipo de documento histórico é perceber a existência de um mosaico de outros registros, que carregam em si a intencionalidade do cronista na concepção de sua obra.

A proposta deste trabalho é nos aproximar da **Crônica de D. Pedro I** de Fernão Lopes (1385-1460), a fim de se compreender os espaços de apropriação e de silenciamento de outras fontes na sua própria obra. Pretendemos aqui compará-la com o trabalho de Pero Lopez de Ayala (1332-1407), enquanto este construiu a memória do Rei D. Pedro I de Castela (1350-1369).

Compreender as imagens delineadas por estes dois cronistas através dos atributos das virtudes cristãs, que se manifestam ou se ausentam nas figuras reais, é a idéia que orienta este trabalho na leitura e interpretação de dois cronistas ibéricos no final do século XIV.

Além de carregar em si um discurso que evidencia a intencionalidade do seu criador, a crônica nos apresenta a concepção medieval da História enquanto um modelo ordenado. Organizador e criador da História Universal, o começo e o fim do tempo dos homens é determinado pelos desígnios de Deus e, portanto, toda a trajetória histórica dos personagens envolvidos neste enredo é justificável a partir de suas ações. Tudo é ordenado aos olhos do cronista, uma vez que a História, nada mais é do que uma representação dos desejos divinos.

E por evocar cronistas, acreditamos não ser necessário fazer um levantamento minucioso da biografia dos autores que iremos citar aqui, uma vez que suas trajetórias pessoais já foram esquadrihadas em diversos estudos. Faz-se importante sempre ressaltar que Fernão Lopes era o cronista oficial contratado por D. Duarte (1433-1438) e, portanto, a serviço da dinastia de Avis. Lopes enquanto guarda-mor da Torre do Tombo teve acesso a diversos documentos de chancelaria, testamentos, bulas papais entre outros materiais que legitimavam a história que o cronista procurava resgatar, além de usufruir de relatos orais e até mesmo lendários que ainda circulavam na sociedade portuguesa no século XV.

Além deste corpus documental, o cronista fez referências a fontes clássicas, tais como Tito Lívio, Cícero, Ovídio e Aristóteles e como bom cristão, também escreveu influenciado por grandes teóricos dos homens da Igreja, como Santo Agostinho e Eusébio de Cesárea. Importante destacar que a evocação dos antigos, mesmo que escassa em suas crônicas, era providencial no sentido de oferecer a autenticidade ao seu relato, ou mesmo para comprovar através dos doutos a projeção de certos valores de seu tempo na construção da memória dos feitos de seus reis.

Mas apesar destas influências teóricas, um cronista em especial

influenciou marcadamente o trabalho de Fernão Lopes ao longo de sua trilogia. Pero Lopez de Ayala nasceu em 1332 e descendia de uma importante família aristocrática. Fazendo um geral retrospecto de sua vida diplomática, Ayala serviu a quatro monarcas em sua trajetória: D. Pedro I, D. Henrique II, D. Juan I e por fim, D. Henrique III, sendo cronista oficial de todos estes.

Ao que nos interessa, as Crônicas acabam por revelar o “historiador” que também havia em Ayala. Tal como Fernão Lopes, Ayala também estabelece um compromisso e um “desejo de fixação da verdade”¹ ao historiar sobre a memória dos reis de Castela.

Como “la memoria de los omes es muy flaca”,² o trabalho do cronista é essencial, uma vez que será através da doura pena do *Gran Canciller de Castilla* que os bons e os maus exemplos são eternizados aos Príncipes, “porque los que despues dellos viniesen, leyéndolas, tomasen mejor é mayor esfuerzo de facer bien, é de se guardar de facer mal”.³

Fernão Lopes constrói seu discurso ao longo da **Crônica de D. Pedro I**, tentando não apenas recolher evidências documentais sobre o passado do seu monarca, mas principalmente, bebendo diretamente à fonte de outros textos que já haviam historiado sobre os feitos de outros reis. Desta forma, o cronista pode criar e transcrever discursos diversos, onde algumas vezes podemos sentir a tônica das reapropriações documentais e, em outros momentos, sentimos o providencial esquecimento das fontes de inspiração do cronista.

Ora falando através das suas fontes, ora discursando através das palavras de Pero Lopez de Ayala, Fernão Lopes se move com destreza sobre os relatos alheios, sem qualquer pudor em reaproveitá-los de modo quase literal.

Em sua crônica, Fernão Lopes registra a presença de um monarca pacificador e ao mesmo tempo justiceiro, que foi capaz de oferecer aos portugueses um reino “que taaes dez annos numca ouve em Portugal”.⁴ D. Pedro I (1357-1367) aparece no registro do cronista, enquanto Rei legítimo, fonte direta da justiça, poder onipotente e onipresente, modelo de perfeição e de virtude. É através dele e de suas prerrogativas que ele bem governará o *regnum*. Mas o *Rei Justiceiro* também foi o *Rei Cruel* e ainda o *Rei Cru*. Ficou conhecido por sua personalidade impetuosa, impulsiva e apaixonada, assim como pelos seus “excessos” em causas que não “pareciam” exigir tanta rigidez.

Além desta imagem dúbia, que ora se contrapõe, ora se completa, a **Crônica de D. Pedro I** guarda mais particularidades. Formada por quarenta e quatro capítulos, a crônica de Fernão Lopes evoca a memória dos fatos castelhanos e de seu monarca em vinte e quatro deles, fazendo com que cerca de 54% da crônica portuguesa verse sobre os feitos de Castela.

A utilização dos registros de Ayala por Fernão Lopes deve ser vista com cautela. Há momentos de aproximações, mas também há instantes de estratégicas omissões. Iremos adiante comparar a imagem construída por Fernão Lopes para seu *Justiceiro* português, em contraposição à imagem que nos é apresentada em sua crônica do *Cruel* monarca castelhano.

Devemos tentar perceber o quanto – e de que forma – nossos objetos de estudo abordaram a figura do monarca e do seu ofício de administrar o *regnum*. Em Fernão Lopes, de modo geral, D. Pedro I nos é apresentado segundo um modelo nobre e virtuoso que se contrapõe ao D. Pedro castelhano, de feições rudes e elementares. O cronista apresenta o seu Rei desta forma:

Este Rei Dom Pedro era muito gago; e foi sempre grande caçador, e monteiro seendo Iffante, e depois que foi Rei (...) muito viandeiro, sem seer comedor mais que outro homem per onde andava fartas de vianda em grande abastança. Elle foi criador de fidalgos de linhagem [e] (...) acreçentou muito nas comtias dos fidallgos. A toda gente era galardoador dos serviços que lhe fezessem; e nom soamente dos que faziam a elle, mas do que aviam feitos a seu padre.⁵

Por sua vez, o cronista nos retrata a imagem oposta do rei-modelo. Percebemos então, como ele nos apresenta a figura do anti-rei castelhano:

Elle foi muito compridor de toda cousa que lhe sua natural e desordenada vontade requeria (...) foi muito arredado das manhas e comdições, que aos boons Reis compre daver, ca el dizem que foi mui luxurioso, de guisa que quaaes quer molheres que lhe bem pareciam, posto que filhas dalgo e molheres de cavaleiros fossem (...) que nom guardava mais huumas que outras.⁶

Entretanto, não é só no plano das imagens que se encerram as diferenças. Para o cronista português, o seu Rei é modelo do bom governo, enquanto que o Rei castelhano adota uma postura que se afasta de todas as virtudes cristãs.

O exemplo do bom monarca português nos é dado por Lopes quando este afirma que El-Rei:

Era ainda de boom desembargo aos que requeriam bem e merçee (...). Amava muito de fazer justiça com direito; e assi como quem faz correiçom, andava pollo Reino; e visitada huuma parte nom lhe esquecia de hir veer a outra (...); e se a escriptura afirma, que por o Rei nom fazer justiça, vem as tempestades (...) sobre o poboo, nom se pode assi dizer deste.⁷

Já nosso Rei castelhano, “era muito cobiiçoso do alheo por maa e desordenada maneira, e nom queria homem em seu conselheiro, salvo que lhe louvasse sua rasom e quamto fazia”.⁸ E ao invés de agradecer seus súditos com mercês, tal como fazia generosamente o monarca português, D.Pedro de Castela: “Matou muitas honrradas pessoas, dellas sem razom (...) em tanto que muitos boons se afastavom delle, muito anojados por temor de morte, ca nenhuum nom era com el seguro, posto que o bem servisse, e lhe el muita merçee e honrra fizesse.”⁹

Quando versam sobre o modo de governar, estes dois cronistas ibéricos têm como modelo o ideal da Justiça enquanto uma virtude máxima, necessária tanto para o povo, quanto para o Rei. A aplicação da Justiça é então desejável pois faz parte do officio do Rei, todavia, a virtude da Justiça não é qualidade inerente a todos os monarcas, como nos ensina Fernão Lopes.¹⁰ Ela é esperada, mas não é natural a todos os homens, já que como todo bom modelo de sociedade cristã, o imaginário social deve carregar em si o embate de elementos maniqueístas.

D.Pedro I agia por sua “natural enclinação”, refreando todos “os males, regendo bem seu Reino”¹¹ como bem ressalta Lopes, para que o leitor não tenha dúvidas sobre isso. Em oposição a esta imagem, temos em Ayala uma clara reprovação a um soberano que, por ventura, não traga o atributo da justiça em sua nascença: “Por el Rey matar hombres, no llaman

justiciero, / Que sería nombre falso, más próprio *es carnicero*".¹² Sabemos a quem possivelmente o cronista castelhano esteja versando.

Mesmo quando Lopes escreve que nem todos os monarcas são abençoados por esta virtude, abre-se aqui o espaço da comparação, entre o bom governo e a conduta reprovável; entre a castidade, a temperança e a "natural e desordenada vontade".¹³ Os resultados destas "escolhas" serão evidenciados no momento em que elas passam a delinear o perfil e as primeiras características do sutil embate entre o *Rex Justus* e o *Rex Crudelis*.

Embate este que é sentido através da construção do discurso dos cronistas. Raros são os momentos onde Ayala se refere à figura de D. Pedro de Castela como sendo "seu Senhor". Mesmo na coroação de D. Henrique II, na cidade de Calahorra, o cronista castelhano não economiza elogios ao seu novo monarca, assim como também é generoso ao descrever as imagens da feliz aclamação de Henrique II, enquanto que Pedro I, já enfraquecido, era vencido pelos conflitos dos Trastâmara.

Inúmeros são os exemplos onde presenciamos na crônica portuguesa os silenciamentos de Fernão Lopes em relação à crônica de Ayala, ou mesmo os momentos em que o cronista constrói um discurso que tenciona colocar o modo de governar dos dois monarcas em uma lógica comparativa, com óbvias perdas para o Rei castelhano.

Quando Lopes na **Crônica de Dom Pedro I** relata os motivos pelos quais D. Pedro de Castela deflagrou guerra contra o reino de Aragão, Lopes omite estrategicamente algumas passagens da crônica castelhana. Acreditamos que estes momentos de silêncio se deram não por descuido ou por tentativas de síntese por parte de Lopes. É possível perceber que as omissões colocam no esquecimento algumas motivações importantes que justificariam a guerra contra Aragão, assim como providencialmente deixam de explicar, com a ênfase que traz a crônica de Ayala, uma relevante situação de agravo patrocinada por um cavaleiro aragonês contra o Rei castelhano. Neste caso, Lopes nomeia a ação de retaliação de D. Pedro de Castela enquanto uma "destemperada sanha",¹⁴ transformando significativamente o termo "facer justicia",¹⁵ como aparece no original em Ayala.

Como esperado, a forma do discurso nos revela a postura e o juízo que o cronista tem sobre seu objeto de apreciação. Toda e qualquer ato de punição patrocinado por D. Pedro de Castela será caracterizado enquanto ações de "vingança desarrazoada".¹⁶ Apesar de ser também conhecido por sua rigidez, o monarca português normalmente não nos é apresentado pelo cronista possuído por uma "incontrolável sanha" e com "desejos de vinganças". Aos olhos do cronista português, o seu Senhor nunca "manda matar" como o seu sobrinho, ele sim executa a justiça,¹⁷ que é antes de mais nada, uma virtude.

Quase em tom irônico, Fernão Lopes avisa ao leitor no capítulo XXVI da **Crônica de D. Pedro I**, que irá suspender o relato dos feitos de D. Pedro de Castela para retomar às coisas de Portugal, anunciando que deixa então "elRei em Sevilha, matando e prendendo quaaes vos depois contaremos".¹⁸ E de fato, Lopes cumpre o prometido. Retomando os feitos do Pedro castelhano no capítulo XXXII, o cronista português consegue relatar em poucas linhas um saldo de quatro execuções, um caso de degredo e pelo menos outros dois de prisão. Todos estes fatos não ganham maiores descrições, a não ser um lacônico adjetivo aos executados, que foram assassinados por Dom Pedro por "mui cruel morte".¹⁹

Apenas como um interessante contraponto, todas as sentenças de execução, degredo e prisão presentes neste excerto de Lopes, aparecerão em Ayala sob a forma de três longos capítulos.²⁰ Todas elas relatando

minuciosamente as situações de agravo pelas quais os condenados se viram envolvidos. Até mesmo Ayala que não teve um discurso tão laudatório quanto Lopes, consegue colocar nestes capítulos uma tônica de concordância com as atitudes de D. Pedro de Castela, em oposição ao julgamento de Lopes.

É importante atentar que toda a construção das crônicas de Fernão Lopes caminha em uma perspectiva diacrônica. Assim como os reaproveitamentos da Crônica de Pero Lopez de Ayala e as diferentes tônicas ao se descrever as imagens do modelo e do anti-Rei, temos uma série de elementos que colaboraram na formação de um relato que culmina com a legitimação de uma nova dinastia. Há uma importante passagem na **Crônica de Dom Pedro I**, onde o Rei, através de um sonho, predestina que seu filho João, o então Mestre da Ordem de Avis, é o eleito para a salvação de seu reino:

(...) por que eu sonhava huuma noite o mais estranho sonho que vos vistes: a mim parecia (...) que eu viia todo Portugal arder em fogo, de guisa que todo o reino parecia huuma fugueira; e estando assi espantado veemdo tal cousa, viinha este meu filho Johanne com huuma vara na mão, e com ella apagava aquelle fogo todo (...), alguns gramdes feitos lhe aviam de sahir dantre as mãos.²¹

Maravilhas de Deus que se multiplicam ao longo da crônica e confirmam que a história evolui a partir dos desejos divinos, tal como se seguissem um modelo organizado e predestinado desde a sua origem. Nesta história, o homem não atua enquanto elemento transformador da realidade; para o cronista, as bênçãos são frutos apenas das obras de Deus.

Como mais uma criação de Lopes, temos a invenção da *Sétima Idade Cristã*, onde o cronista acrescenta um novo tempo à concepção da história dos homens concebida por Beda e Eusébio de Cesárea. A *Sétima Idade Cristã*, que se inicia no tempo de D. João I, é o tempo de novos homens, de uma nova era “na quall se levantou um mundo novo, e nova geeraçom de gentes”.²² É nesta alegoria temporal legitimada por Fernão Lopes que o cronista evidencia o quanto Deus está presente para inspirar as ações dos homens do *regnum*.

Será neste espaço de criações e transcrições documentais que a tarefa do cronista vai sendo cumprida. Mais do que um relato sobre a *sua história*, Fernão Lopes ajudou a construir e a sedimentar o destino português, o mito do reino que havia de se cumprir, graças aos desejos da providência divina, e graças à força didática permanente de suas crônicas.

Tanto o discurso de Lopes quanto o de Ayala possuem uma determinada intencionalidade, afinal é através do trabalho do cronista que se é construída a memória do passado, que servirá de modelo à sua contemporaneidade. Mais do que a preservação de fatos históricos, a crônica – assim como os *exemplum* na Idade Média – conservarão o registro de *boas* e *más* ações e terão como clara proposta uma finalidade também didática de “formar e educar no presente”.²³

Notas

* Graduanda em História da Universidade de São Paulo.

¹ FERNANDES, Emilio M. Froissart, Ayala e Fernão Lopes: o compromisso de três cronistas ante a crise dos finais do século XIV. **História & Crítica**, Lisboa, v.12, p. 57-62, 1985. p. 58.

³ Ibidem.

⁴ LOPES, Fernão. **Crónica de D. Pedro I**. Porto: Livraria Civilização, 1963. p. 202.

⁵ Ibidem, p. 8-9.

⁶ Ibidem, p. 71-72.

⁷ Ibidem, p. 8-9.

⁸ Ibidem, p. 72.

⁹ Ibidem, p. 72.

¹⁰ “(...) aas vezes naçem alguuns, assi naturallmente a ella despostos, que com grande zello a executam, posto que a alguuns vícios sejam emclinados”. Ibidem, p. 4.

¹¹ Ibidem, p. 6.

¹² AYALA, Pero Lopez de. Op. Cit., p. 51 (grifo nosso).

¹³ LOPES, Fernão. Op. Cit., p. 71.

¹⁴ Ibidem, p. 88.

¹⁵ AYALA, Pero Lopez de. Op. Cit., p. 474.

¹⁶ Ibidem

¹⁷ Os exemplos destas diferenciações são fartos em toda a Crônica de D. Pedro I, mas podemos indicar em especial os capítulos IX e XVI da mesma crônica, onde eles são reveladores.

¹⁸ LOPES, Fernão. Op. Cit., p. 123.

¹⁹ Ibidem, p. 151.

²⁰ Para esta comparação, utilizamos os capítulos IV, XVI, XVIII, XXI e XXII da Crônica de Ayala, que relata os feitos de D. Pedro de Castela do Año Onceno de 1360. AYALÁ, Però Lopez de. Op. Cit., p. 501.

²¹ LOPES, Fernão. Op. Cit., p. 196-197.

²² LOPES, Fernão. **Crónica de D. João I**. Porto: Livraria Civilização, 1945. V. I, p. 350.

²³ CASANOVA, Covadonga V. La concepción de la historia en Castilla en la baja edad media: el prólogo a la “Crónica del Rey don Pedro” de Pero Lopes de Ayala. In: Seminário Internacional de Jóvenes Medievalistas, I. **Actas....** Murcia: Universidad de Murcia - Ayto. Lorca- Real Acad. Alfonso X el Sabio - Fundación Cajamurcia - Lorcatur - SEEM, 2003. p. 215.

A ICONOGRAFIA DAS PROFUNDEZAS: AS REPRESENTAÇÕES DA DESCIDA AO LIMBO DE ANDREA MANTEGNA (1431-1506)

André Guimarães Mesquita*

A Descida de Cristo às Profundezas é um tema essencial na crença cristã do Ocidente Medieval. Sua tradição remonta ao *refrigerium* dos primeiros séculos cristãos, em outra concepção, ao “seio de Abraão”, ou ainda à “mansão dos mortos”, locais de espera dos futuros eleitos pela salvação com a vinda de Cristo.¹ Tais concepções duram até o século XIII, com a afirmação do Limbo como importante *teologúmeno* – um axioma teológico assegurando-o como parte da geografia do Além.² Assim, é entendido como uma zona neutra localizada na entrada do inferno. O episódio é narrado no Evangelho apócrifo de Nicodemos e conta que no tempo entre Sua Morte e Ressurreição, Cristo desce às Profundezas, mais especificamente ao Limbo, onde estão as almas justas dos profetas e Patriarcas do Antigo Testamento. Embora fossem eleitos, esperavam a vinda do Salvador para serem admitidos no Paraíso e assim, Ele arrebenta os portões do Inferno, liberta os justos e assinala Seu triunfo sobre a morte e o Diabo.

A Descida de Cristo ao Limbo, que é narrada no apócrifo de Nicodemos e recontada na *Legenda Aurea*, ocorre nos três dias entre Sua Morte e Ressurreição. Trata-se de uma passagem especial da Paixão de Cristo, em que não há testemunhos visuais e com apenas um relato sumário – o que denota a dificuldade de sua representação iconográfica.

Os atos representados são, desta forma, convencionais bem como as representações do *locus*-Limbo – não é céu, terra, inferno ou purgatório. As dificuldades de representação deste “não-lugar” e os atos que se seguiram ali, têm implicações diretas para a composição iconográfica e para as representações espaciais nas cenas, principalmente a partir do *Trecento*, no norte da península itálica, quando há um começo de preocupação com tais questões. Desta forma, pode-se notar certas tradições para a representação da temática, nesta região.

Põe-se, então uma importante questão: “por que representar a *Descida ao Limbo*?”. É na Descida que Cristo “arrebenta os portões das profundezas e resgata os Patriarcas, vencendo a morte e o Diabo”. Esta Descida é pregada desde o Credo de Nicéia, em 325, apoiando a salvação dos bons e justos. Faz sentido aqui lembrar que o homem do Ocidente Medieval tem obsessão pela salvação de sua alma. Este é o cerne das preocupações de cunho escatológico dos cristãos, ou seja, questão central para entender a cultura religiosa na Idade Média, e ainda no século XV.

O tema, de fato não é incomum em imagens de tradições bizantinas, a partir do *Trecento*, no norte da Itália. Importantes pintores como o sienense Duccio (c.1255-1316) e o florentino Giotto (c.1266-1337), entre outros, o representaram de acordo com tradições específicas. É, no entanto, na segunda metade do século XV que esta temática ganha novas possibilidades iconográficas, com os trabalhos do desenhista, pintor e gravador Andrea Mantegna (1431-1506), ativo em Mântua de 1460 até sua morte.³

Como era comum em sua época, Mantegna atuou em diversas áreas, como a pintura e a gravura. Foi em Mantua, a partir de 1460, na qualidade de mais importante artífice da corte dos Gonzaga, que desenvolveu seus trabalhos gravados, bem como outros que serão abordados nesta apresentação. São especificamente quatro representações da *Descida ao Limbo*, sendo dois desenhos, uma pintura e uma gravura⁴ – esta última

estudada a partir de um exemplar original da Fundação Biblioteca Nacional, do Rio de Janeiro.

Durante muitas décadas a chamada História da Arte estudou as transformações inerentes a estilos e épocas. O que é proposto aqui é um outro tipo de enfoque – mais calçado em uma história da imagem como pensada por Hans Belting⁵ – que passa pela iconografia, e mostra preocupações mais contemporâneas da área. Com tal intuito, esta comunicação tem como objetivo comparar as representações atribuídas a Mantegna com imagens anteriores de mesma temática. Desta forma, pretende-se assinalar como aquelas quatro representações da *Descida ao Limbo* apropriam-se de tradições iconográficas anteriores ao artista, e apontar como tais tradições são renovadas, criando imagens impactantes e dramáticas.

No *Trecento*, as representações da *Descida ao Limbo* são mais comuns em Igrejas, em afrescos nas paredes ou em painéis de madeira. Tais representações trazem a tona uma série de tradições, principalmente no que se refere ao tratamento do espaço, das figuras de Cristo e dos Patriarcas e da composição da cena. Elas serão trabalhadas por diversos pintores dos principais centros do norte da Itália como os já citados Duccio (c.1255-1316)⁷ e Giotto (c.1266-1337).⁸ Ao observar suas representações da *Descida ao Limbo*, podemos apontar algumas características principais comuns, como a caverna rochosa onde se localiza o Limbo, com um pórtico destruído e um espaço interno mostrado através de paredes recortadas, permitindo ao observador entender o que se passa. A cena é construída da esquerda para a direita, como que contando uma história – característica comum na iconografia religiosa da Idade Média – e a figura de Cristo é representada à esquerda, se agachando a fim de alcançar a mão de Adão, segundo a passagem. Outros importantes pintores do *Trecento*, como Pietro Lorenzetti (c.1280-1348),⁹ que representa o tema em Assis, e Andrea da Firenze (c.1343-1377),¹⁰ mostram o tema segundo as mesmas tradições – o Diabo geralmente representado no chão, aos pés de Cristo, marcando Sua vitória. Este já carrega o estandarte da Ressurreição com a cruz, nas cores vermelha e branca. As figuras dos Patriarcas são representadas justapostas em quantidade variável.

Essas características comuns às imagens da *Descida ao Limbo* do *Trecento*, denotam tradições de representação da temática e se mantêm como indicativos de um novo valor do espaço nas composições. No *Quattrocento*, com o desenvolvimento de uma apurada teoria artística, o tratamento do espaço ganha assim, novos rumos, mas os elementos principais continuam representados de maneira semelhante. Em exemplos como o de Fra Angelico (c.1395-1455)¹¹ e o do Maestro Dell'Osservanza (ativo em Siena em 1445-55),¹² o momento da passagem é outro, ou pelo menos a maneira como foi solucionada a representação da narrativa. Aqui, Cristo está dentro do Limbo, quando estende o braço direito a Adão. Isso implica em uma diferente disposição espacial, pelo menos na representação de Fra Angelico, toda centrada no espaço interno do Limbo. As figuras dos Patriarcas se aglomeram no centro da cena, colaborando com uma idéia de profundidade espacial passada pelo jogo de luz e sombras, do interior da caverna.

Dois outros expoentes do *Quattrocento*, no entanto, mostram uma continuidade daquelas tradições: Jacopo Bellini (c.1396-c.1470) e Donatello (c.1386-1466). Esses dois exemplos são especialmente importantes. Bellini chefiava um *studiolo* em Veneza, e logo depois em Pádua. Nesta última cidade, vem a ser mestre de Andrea Mantegna, então com cerca de 23 anos. Donatello é considerado o mais influente artífice do *Quattrocento*, e

também trabalhou em Pádua. Tanto o painel de Bellini,¹³ quanto o púlpito esculpido de Donatello,¹⁴ apresentam as mesmas características de representação espacial, composição e disposição da cena para o observador. Donatello, mais do que outros até aqui, dá dramaticidade a cena, mostrando um Cristo que avança com dificuldade, no Limbo, em meio aos Patriarcas.

Aqui, vem a tona uma nova imagem, gravada em metal e impressa não muitas vezes. A gravura, atribuída a Andrea Mantegna¹⁵ e seu ateliê, mostra novas soluções para as preocupações artísticas acerca da temática até então. *A representação do espaço muda completamente*. O observador, que antes contemplava a cena, visualizando o interior Limbo independentemente da composição, agora em certa medida participa da mesma, ao se deparar com a entrada do Limbo a sua frente e com o Cristo representado de costas, adentrando a escuridão das profundezas. As outras figuras, antes muitas e justapostas, agora são representadas esparsas e em menor número. Tais soluções configuram importantes inovações artísticas.

É interessante observar que a composição da gravura foi desenvolvida em dois desenhos preparatórios contemporâneos a ela. O primeiro,¹⁶ é sobretudo um estudo para a representação – a concepção original da temática, que será aperfeiçoada. Os elementos característicos da representação, como o rochedo; bem como suas principais figuras – Adão, Eva e São Dimas, o Bom Ladrão – já estão presentes e virão a ser recorrentes com o novo tratamento espacial, nas obras posteriores. O segundo desenho¹⁷ manterá os mesmos elementos, mas é possível notar a evolução da idéia de composição. Esse é possivelmente o esboço-base para a gravura – compartilha com ela todos os elementos, com poucos detalhes diferentes. Nota-se também a questão do nu, na representação de Adão, Eva e São Dimas. Mantegna faz aqui um exercício de virtuosismo técnico trabalhando com tradições clássicas, ou seja, observando modelos greco-romanos. Esta, que será uma tendência geral na Itália, ainda não é tão comum na segunda metade do *Quattrocento*, ao que se refere a imagens religiosas.

Andrea Mantegna fica sem trabalhar a temática da *Descida ao Limbo* por algum tempo, só voltando a representá-la em uma pintura em painel, por volta de 1492.¹⁸ A pintura mostra a idéia completa, com ênfase na descida de Cristo, propriamente. Comparando-a com os trabalhos anteriores do artista, temos agora um novo elemento de grande importância para a composição: as cores. O tom avermelhado domina a cena e Cristo, com reflexos dourados em suas vestes, é transformado em um foco de luz em oposição a escuridão das profundezas à frente.

É importante salientar que o painel foi encomendado pelo próprio Marquês de Mantua, senhor de Mantegna. O fato reitera a idéia da importância dessa temática para a questão da Salvação, isto é, mesmo sendo imagens feitas por leigos e para leigos, artistas e mecenas estão preocupados com tais questões.

Com base nas comparações apontadas, podemos concluir que Mantegna apropria daquelas tradições artísticas, os elementos principais que caracterizam o tema da *Descida ao Limbo*. Desta forma, também representa a caverna escura no rochedo, as figuras principais como Adão, Eva e São Dimas, assim como o Cristo agachado, que adentra as profundezas. Tais elementos porém, são tratados de forma engenhosa e inovadora, principalmente no que se refere à representação espacial, e à composição da cena. É esse jogo de tradições e inovações¹⁹ que caracterizará as imagens do *Quattrocento*, assegurando os trabalhos de Andrea Mantegna entre seus principais expoentes.

Notas

* Graduando em História da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

¹ LE GOFF, Jacques. Além. In: LE GOFF, Jacques, SCHMITT, Jean-Claude (org.) **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. São Paulo: Imprensa Oficial, 2002. p. 21.

² LE GOFF, Jacques. **La Naissance du Purgatoire**. Paris: Gallimard, 1991.

³ MANCA, Joseph. **Andrea Mantegna and the Italian Renaissance**. New York: Parkstone, 2006.

⁴ MARTINEAU, Jane (ed.). **Andrea Mantegna**. Milão: Electa, 1992. (Catálogo da exposição apresentada no Metropolitan Museum of Art, em New York e na Royal Academy, em Londres, Jan-Jul 1992).

⁵ BELTING, Hans. **Likeness and Presence. A history of the image before the era of art**. Chicago: University of Chicago Press, 1996. Na Monografia, em composição, pretende-se aprofundar essa questão conceitual.

⁶ VARAZZE, Jacopo. **Legenda Aurea**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

⁷ DUCCIO DI BUONINSEGNA, 1308-11, Tempera sobre madeira, 51 x 53,5 cm - Museo dell'Opera del Duomo, Siena. Ver foto: http://www.repro-tableaux.com/kunst/duccio_di_buoninsegna/maesta_descent_limbo_hi.jpg

⁸ GIOTTO DI BONDONE, 1320-25, Tempera sobre madeira, 45 x 44 cm - Alte Pinakothek, Munique. Ver foto: Web Gallery of Art: [http://www.wga.hu/art/g/](http://www.wga.hu/art/g/giotto/z_panel/3polypty/6limbo.jpg)

⁹ PIETRO LORENZETTI, c.1320, Afresco – Igreja de baixo, São Francisco, Assis.

¹⁰ ANDREA DA FIRENZE, 1365-68, Afresco, Cappella Spagnuolo, Santa Maria Novella, Florença. Ver foto: <http://gallery.euroweb.hu/art/a/andrea/firenze/descent.jpg>

¹¹ FRA ANGELICO, c.1450, Afresco, 183 x 166 cm, Museo di San Marco, Sala 31, Florença. Ver foto: <http://www.abcgallery.com/A/angelico/angelico63.JPG>

¹² MAESTRO DELLA OSSERVANZA, c.1445, Tempera e ouro sobre madeira, 38 x 47 cm, Fogg Art Museum, Cambridge, Massachusetts. Ver foto: <http://www.wga.hu/art/m/master/osservan/passion2.jpg>

¹³ JACOPO BELLINI, c.1440-55, Museo Civico, Padua.

¹⁴ DONATELLO, Púlpito Norte, 1460-65, Bronze, 137 x 280 cm, Igreja de San Lorenzo, Florença. Ver foto: http://www.wga.hu/art/d/donatelli/3_late/lorenzo/pulpiti13.jpg

¹⁵ ANDREA MANTEGNA, c.1465-70, Gravura, 44 x 35 cm, Gravura em metal, Biblioteca Nacional, RJ. Ver foto: http://oac.cdlib.org/affiliates/images/grunwald/gcga_1962.14.1_1_2.jpg. A atribuição é feita por David Landau, e apoiada por Jane Martineau. In: MARTINEAU, Jane. Op. Cit., p. 263

¹⁶ ANDREA MANTEGNA, c.1465-70, Pena sobre papel, 27 x 20 cm, Metropolitan Museum of Art, NY. In: MARTINEAU, Jane. Op. Cit., p. 260

¹⁷ ANDREA MANTEGNA, c.1470, Pena sobre papel, 27 x 20 cm, Biblioteca da École Supérieure des Beaux-Arts, Paris. In: MARTINEAU, Jane. Op. Cit., p. 262.

¹⁸ ANDREA MANTEGNA, 1492(?), Pintura, 38,8 x 42,3cm, Tempera e ouro sobre madeira, The Barbara Piasecka Johnson Collection, Princeton. In: MARTINEAU, Jane. Op. Cit., p. 269 e 270.

¹⁹ GOMBRICH, Ernst. Tradition and Innovation: I. In: _____. **The Story of Art**. London: Phaidon Press, 2006. p. 183.

“A ESCRITORA IGNORA INTEIRAMENTE A GRAMÁTICA” CECÍLIA ROMANA, SEU *RELATO* E A ORDEM DOS PREGADORES

*Carolina Coelho Fortes**

Ao longo do século XIII, uma nova ordem se configurava. Nova ordem essa, tanto no sentido mais amplo – as transformações que vinham ocorrendo pelo menos desde o século XI agora atingiam contornos claros – quanto no sentido mais restrito – surgia a Ordem dos Irmãos Pregadores. Esse primeiro século de existência da Ordem instituída por Domingos de Gusmão foi marcado por sucessos e reveses, lutas internas e embates com o papado, os clérigos seculares e outras ordens mendicantes. A produção literária nessas décadas foi considerável. Assim, podemos ter acesso a variadas perspectivas do processo de institucionalização da Ordem Dominicana.

Nesta breve apresentação, preocupa-nos analisar uma dessas visões a respeito da Ordem, que toma como ponto central a figura de seu fundador. Nesse sentido, buscaremos no chamado “Relato dos Milagres Operados por Santo Domingo em Roma” elementos que indiquem as posições de seu meio de produção no que tange à identidade institucional da Ordem, e às relações de gênero.

Cecília

Surgem, em 1219, as primeiras controvérsias sobre a incorporação dos mosteiros femininos que pediam para se agregar à nova ordem dos pregadores. Inclusive nas modalidades mais informais de relação entre os homens e as mulheres, como é o caso da assistência espiritual respresentada pela confissão, por exemplo, os frades discordavam entre si. Mas, apesar da resistência de muitos em agregar as monjas à Ordem, é fundado em 1221 o convento de Santa Inês de Bolonha, cujos alicerces haviam sido lançados pelo próprio Domingos um ano antes.

O papa Honório III, no fim de 1219, havia legado à Domingos a instituição de um grande monastério para onde confluíriam as monjas sediadas nos antigos cenóbios romanos, reformando a observância segundo um critério de rigorosa clausura. Durante sua estada em Roma no verão de 1218, Domingos já havia estabelecido uma forte ligação com a comunidade feminina de Santa Maria in Tempulo, casa vizinha de São Sixto, quartel-general dominicano em Roma. Aquele grupo de mulheres, acompanhadas por algumas monjas do convento de Santa Bibiana, reuniram-se em S. Sixto em fevereiro de 1221: é o que atesta a pequena obra de irmã Cecília.

Em uma carta à Diana de Andaló, redigida provavelmente na véspera de sua vestição durante a Ascensão de 1223, Jordão da Saxônia, há um ano o novo mestre geral dos pregadores, a notificava que em breve chegariam à Bolonha algumas irmãs de Prouille para instruir as noviças de Sta. Inês nos preceitos da vida claustral. A crise atravessada naquele momento pelo mosteiro de Toulouse talvez tenha impedido a realização do projeto imaginado por Jordão. Por isso ele tem que enviar a Roma alguns frades para pedirem ao convento de S. Sixto instrutoras para a nova casa de Bolonha. O pedido é atendido, apesar de uma provável resistência do próprio Honório III, e antes de junho de 1225 já estão ali quatro irmãs romanas, entre elas Cecília, que permaneceria no convento bolonhês até sua morte, em 1290.

Será ela a responsável por descrever as passagens de Domingos por Roma, pelo menos no que tange a seus feitos extraordinários, testemunha direta de maior parte desses milagres. A religiosa era membro de uma conhecida família aristocrática de Roma, os Cesarini. É provável que tenha nascido em 1203, já que afirma em seus relatos, ter feito a profissão de fé em S. Sixto, pelas mãos de Domingos, aos dezessete anos. Nessa ocasião, no entanto, já era monja beneditina no convento de Santa Maria in Tempulo, onde ingressou aos quatorze anos de idade. Sua mudança para São Sixto foi motivada justamente pela ordem de Honório III, que visava colocar sob estreita observância em uma mesma casa todas as monjas dispersas em diferentes mosteiros de Roma.

A Obra

A Relação dos Milagres feitos por Santo Domingos em Roma é a obra que ditou Cecília no mosteiro de Santa Inês em Bolonha a outra monja também ali residente, Angélica. Não se coloca em dúvida sua autenticidade. Ao contrário, há consenso em atribuir à Cecília esta obra, a última escrita por alguém que conhecera Domingos. Sua composição deve ter ocorrido nos últimos anos de vida de Cecília. É provável que ela tenha ditado suas lembranças em momentos diferentes e que Angélica não as tenha ordenado cronologicamente. Esses milagres deveriam ser lidos, ou melhor, cantados, no coro ou no refeitório no dia da festa de Domingos, no monastério de Sta. Inês, segundo se deduz da pontuação que tem para o canto na segunda redação.¹

O relato dos milagres é colocado como uma série de testemunhos, sempre afirmados ao final de cada relato, onde Cecília nomeia suas fontes. São sempre frades e monjas que presenciaram os episódios narrados, o que já indica tanto uma rede de relações sociais bastante estreita da religiosa, quanto – e é isso que defendemos – a fidedignidade e o caráter privilegiado das testemunhas de feitos excepcionais. É interessante notar que estes últimos, são quase todos ambientados nos conventos romanos de S. Sixto e Sta. Sabina e ocorrem entre os anos de 1220 e 1221, os últimos da vida de Domingos, nos quais, ao que tudo indica, desenvolve-se mais intensamente seu ministério pastoral entre as monjas.

Não sabemos se Cecília recebeu alguma solicitação dos dirigentes da Ordem para redigir suas memórias sobre Domingos. Na verdade, tal fato é bastante improvável. Primeiro porque dificilmente legariam a uma mulher a responsabilidade pela redação sobre os feitos milagrosos do fundador, já que há apenas alguns anos haviam confiado a frades como Constatino de Orvieto e Gerard de Frachet a tarefa de integrar à biografia litúrgica de Domingos novos eventos prodigiosos que teriam escapado aos hagiógrafos precedentes. Devemos lembrar também que depois de 1260, com a aprovação e imposição exclusiva do legendário umbertino, o cânone hagiográfico de Domingos já estava largamente fixado, e os capítulos gerais, a instância legislativa máxima da Ordem, devia ponderar, validar e, conforme o caso, até censurar qualquer iniciativa que se colocasse em concorrência ou em desacordo com as diretivas oficiais sobre a natureza e os usos litúrgicos e pastorais das eventuais adições à legenda do santo patriarca.²

No entanto, esses fatores não impediram a inclusão dos *Miracula* na compilação hagiográfica composta por volta de 1290 pelo frade turingiano Teodorico de Apoldia, escrita por ordem do mestre geral, Muño de Zamorra. É provável que Cecília tenha sido movida por pedidos dos frades que acudiam a Bolonha para celebrar os capítulos gerais ou visitar o túmulo de

Domingos. Entre os visitantes, é provável que por ela tenha passado Teodorico de Apoldia, em 1288, a caminho do capítulo de Lucca.

Esse fato, juntamente com o uso dos *Miracula* por dois grandes eruditos dominicanos do século XIV – Bernardo Gui e Galvão Fiamma –, explica porque a tradição manuscrita direta das lembranças de Cecília é tão exigua. O manuscrito mais antigo, e provavelmente original, esteve no arquivo do convento de Sta. Inês em Bolonha até 1798, quando passou para a biblioteca do convento de São Domingos. Encontra-se um manuscrito do século XIII na biblioteca da Universidade de Wurzburg. Há, ainda, uma versão castelhana do século XIII, encontrada no convento de S. Domingos el Real, em Madri.³

Não obstante a mediação redacional de Angélica, já que Cecília era provavelmente semi-analfabeta ou de idade bastante avançada para poder escrever de próprio punho, é possível perceber as expectativas e o olhar retrospectivo desta última. Não completamente inserida na literatura mística que abundava naquelas décadas (lembremo-nos de Clara de Assis, Angela de Foligno, Juliana de Norwich – as criadoras de uma nova linguagem espiritual que se inscreve sobre o corpo), a visão de Cecília se coloca como conscientemente representativa de uma comunidade de monjas animadas por expectativas semelhantes, e objeto das mesmas diretivas. Ou seja, é claro no relato de Cecília a posição que sua comunidade ocupava dentro do sistema institucional dominicano: a de um grupo eleito e guiado pelos preceitos estabelecidos pelo próprio fundador. Eleição e lideranças estas que se concretizam e ganham autoridade por meio das ações taumatúrgicas levadas a cabo por Domingos. Tais milagres, acreditamos, voltam-se para sedimentar a edificação e a consciência de pertencimento àquela comunidade eleita.

Para a legitimação de tal relato, recorre-se à uma série de *topoi* literários próprios da hagiografia, mas, como podemos ler no epílogo, ostenta-se os critérios de verificação e testemunho que buscavam estabelecer a autenticidade dos registros da irmã acreditando-se no valor paradigmático para edificação espiritual das futuras gerações de monjas e frades.⁴ Faz-se uso, como já dissemos, da recorrente menção à observação direta valorizada não só pela datação, mas igualmente pela santidade e pela devoção de um testemunho que, apesar da declarada ignorância da gramática, não deixa de ter seu valor, e por isso merece ser redigido. Caso voltemo-nos para o conteúdo dos milagres, depararemos-nos com mais elementos para a legitimação da escrita: o silêncio que tantas vezes Domingos impunha sobre suas realizações prodigiosas corresponde ao difuso topos hagiográfico de matriz evangélica. Nas palavras de Canetti, uma *discretio* da qual resulta, por paradoxo, uma maior glória do taumaturgo,⁵ espécie de relíquia viva da qual as pessoas arrancavam pedacinhos de manto e de escapulário, a ponto de deixá-lo com os joelhos a mostra.

O frei Alonso Getino levanta um argumento que nos interessa particularmente. “As pupilas daquela venerável anciã, que vira levantar-se a Ordem desde o estado pobre e rudimentar dos primeiros dias até o cume das grandezas, tinham que estar demasiadamente impregnadas de ouro e azul para não ver o taumaturgo em seu todo, esquecida do homem, que é o que mais interessa à história.”⁶ Em outras palavras, Cecília, que havia se unido à Ordem, a partir de uma imposição papal, inicialmente, mas que, como mostra em sua obra, escolhe não uma, mas três vezes, participar daquela comunidade em formação, testemunhara seu crescimento. Ingressou em S. Sixto em 1221, mudou-se para Sta. Inês em 1225, onde morreu em 1290. Nesse período a ordem se expandiu enormemente. Quando da morte

de Domingos, em 1221, existiam 20 priorados e talvez 300 frades. Já em 1303, haviam 590 priorados e por volta de 13 mil frades. Em relação às casas femininas, eram apenas quatro em 1221, número que saltou para 141 em 1303.⁷ Mesmo que em Bolonha, as monjas vivessem uma vida de reclusão, sabemos dos abundantes contatos com o mundo exterior,⁸ o que possibilitava o conhecimento de notícias sobre a Ordem. Em suma, a vida da longeva Cecília abarcara o que os historiadores dominicanos chamam de “século de ouro”, o que, defendemos, atesta-se nas entrelinhas das narrativas da monja.

Milagres, gênero e identidade

No que tange aos milagres relatados por Cecília à Angélica, pretendemos agora dar um visão geral, buscando entrever neles uma relação intrínseca com a experiência testemunhada por Cecília, qual seja, a do processo de institucionalização da Ordem dos Pregadores.⁹ Tal processo se concretiza por meio, e paralelamente, a construção de uma identidade dominicana em face às outras ordens e a própria Cúria, bem como através da distinção entre frades e monjas. Para pensar esses múltiplos movimentos, nos baseamos nos conceitos de identidade, segundo Woodward,¹⁰ e de gênero, segundo Scott.¹¹

São quatorze os pequenos relatos que compõem a obra ditada por Cecília. Com exceção do último deles, a famosa descrição da aparência física de Domingos,¹² é possível depreender de todos relação entre os milagres e algum elemento marcante da identidade da Ordem. Podemos contabilizar 21 manifestações “maravilhosas”, dentre as quais as mais frequentes são as revelações divinas, o conhecimento de fatos corriqueiros antes do ocorrido ou concomitante a eles, que acontecem cinco vezes em toda a narrativa. Além disso, o demônio é derrotado por quatro vezes, como são quatro as menções à algum tipo de intervenção milagrosa na ordem natural. Temos ainda três aparições benfazejas, duas de anjos e uma de santas, duas curas e duas ressurreições.

Cada um desses eventos relaciona-se mais ou menos diretamente a algum elemento característico da identidade dominicana. Dentre os elementos identitários discernimos aspectos relativos à organização administrativa da ordem, ou ao pertencimento de novos conversos, que recebem oito menções. São feitas, ainda, referências à pregação (oito vezes), à assistência espiritual de monjas ou reclusas (quatro vezes), e à mendicância (uma única vez).

Observemos, por exemplo, o principal dos elementos que marcam a identidade dominicana: a pregação. Durante os sermões de Domingos, fossem públicos ou conventuais, ele expulsa demônios de um mulher que acabaria entrando para a Ordem, a mesma que provavelmente é citada depois em uma das cartas de Jordão para Diana, chamada Amada; ressuscita o filho de uma mulher que havia deixado a criança em casa para ouvir o fundador falar; ressuscita igualmente Napoleão, sobrinho de Estevão, um de seus auxiliares designados por Honório III na unificação das casas femininas em Roma; afoga um amendrontador lagarto negro, de duas cabeças e duas caldas, que atrapalha seu sermão para as monjas ainda alocadas em Sta. Maria in Tempulo; e depena um passarinho que faz o mesmo numa situação parecida, mas agora já em S. Sixto. Além disso, alguns fatos maravilhosos servem de pretexto para a pregação: depois de ser visitado pela Virgem, santa Catarina e santa Cecília, Domingos profere um sermão exaltando o amor e a reverência à Maria; depois da multiplicação

do pão e vinho no convento de Sta. Sabina, Domingos prega sobre a confiança na providência divina.

Entendemos a recorrente associação de eventos excepcionais e pregação como uma forma de sedimentar não só a importância desta última como o principal aspecto identitário da Ordem, mas também como uma das atividades que mais aproximava o fundador e seus seguidores das mulheres. Mas, por outro lado, é também esse traço da identidade dominicana que mais afasta homens e mulheres, pelo fato de que àquelas a pregação era completamente negada. No entanto, essas relações desiguais permitem complementaridade – eles falam, elas escutam – e não concorrência. O que ocorria, por exemplo, entre dominicanos e franciscanos.

É bem verdade que o “campo de batalha” por excelência das duas maiores ordens mendicantes durante o século XIII eram as universidades. Mas um traço bem destacado da hagiografia que aqui analisamos não pode ser deixado de lado. Todos os animais citados nos relatos de milagres são representações demoníacas. Já nos referimos ao lagarto e ao passarinho que perturbam as pregações de Domingos, mas ainda há mais uma aparição demoníaca-animalesca, a de uma macaquinha que faz piruetas e canta versos burlescos enquanto Domingos tenta escrever, ato que o caracteriza como letrado, ao mesmo tempo em que enfatiza uma ação relacionada a organização da Ordem. O que Domingos escrevia, afinal? Uma carta para um frade enviado em missão, um sermão? O que quer que fosse, imaginasse ser referente à Ordem. De qualquer maneira, lá está a macaca tentando atrapalhá-lo. Ele a usa como candelabro, mandando que ficasse imóvel e quando ela começa a queimar-se, gritando de dor (como, aliás, também fez o passarinho ao ser depenado), Domingos arremete contra ela com seu cajado, fazendo-a desaparecer.

Como nos lembra Curtius em sua clássica obra *Literatura Européia e Idade Média Latina*, o macaco é uma imagem recorrente para o demônio em toda a literatura medieval. Era costume, a partir do século XII, usar a palavra *simia* para designar, entre outras coisas, um imitador sem inteligência.¹³ Mas temos pelo menos dois representantes do mundo animal, já que o lagarto é mais um monstro do que um bicho. Então como não nos lembrar do sermão de Francisco aos animais, ao qual se refere, entre outros, Tomas de Celano?¹⁴ E como, nesse sentido, não ver nessas menções algo da disputa por audiência, naquelas décadas intermediárias do século XIII, entre irmãos menores e irmãos pregadores? Afinal, Cecília vivia em Bolonha, o segundo maior centro universitária da Europa de então.

Cecília também faz numerosas referências ao carinho e cuidado que Domingos nutria pelas monjas e pelas reclusas. É de extrema delicadeza a sua recordação sobre as colheres de madeira que Domingos havia levado para as monjas de Sta. Maria in Tempulo, quando retorna de uma viagem à Espanha. Além disso, são várias as menções à unificação das casas femininas, e sobre a constante presença de Domingos junto às monjas. Em dado momento, Cecília relata:

A noite ia até as monjas e, em presença dos frades, conversava ou pregava e as instruía sobre a Ordem, pois nunca tiveram outro mestre que as doutrinasse em coisas da Ordem.¹⁵

Ou ainda:

Quando o bem-aventurado Domingos pregava de tarde às monjas – os frades fora e as monjas dentro – acendiam

grandes tochas, de tal maneira que muito bem se podia
ver tudo quanto se fazia dentro da igreja.¹⁶

Cecília dá a entender que Domingos estava sempre junto às religiosas, amparando-as espiritualmente e operando milagres. E de se notar, no entanto, que ele era sempre acompanhado por outros frades, ou seja, nunca ficava sozinho com elas. Essas referências indicam a necessidade de atestar a seriedade do fundador, que assim evitava oportunidades de tentação, ou tão somente impedia rumores maldosos. Tais narrativas podem estar relacionadas aos momentos de incerteza pelos quais passaram as religiosas dominicanas durante todo o século XIII. Em outra ocasião já discutimos os acontecimentos da chamada Querela da Ordem Segunda, o desacordo entre os frades e a Cúria a respeito da responsabilidade sobre as religiosas afiliadas aos pregadores. A insistência de Cecília em mostrar Domingos sempre preocupado com as religiosas dá razão, baseada na autoridade incostente do fundador, para a existência do braço feminino da Ordem.

Talvez mais distante da realidade de Cecília, mas ainda assim marcando presença nas suas memórias, é a relação de Domingos com Honório III, que havia especificamente escolhido o novo fundador para organizar os conventos femininos romanos. São cinco as referências a esse fato ao longo do relato. Essa associação frequente entre Domingos e o papado fundamenta o papel de importantes colaboradores da Cúria que os dominicanos assumiram a partir da segunda metade do século.

Conclusão

Podemos entender os *Miracula* de Cecília como uma celebração ao grandioso sucesso da Ordem dos Irmãos Pregadores, que havia crescido vertiginosamente sob os olhos da monja. Tal vitória é comemorada, assim, com narrativas excepcionais do seu fundador, que o pintam como um taumaturgo dedicado à missão dominicana. Esta estaria, nos idos da década de vinte do século XIII, ainda a se delinear. E encontra em Cecília, uma anciã vivendo no centro do mundo dominicano – Bolonha –, uma via adequada para estabelecer aquilo que, no fim do “período de ouro”, acreditava-se ser o lugar da Ordem na Cristandade.

Notas

* Doutoranda do Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal Fluminense.

¹ GELABERT, M.; MILAGRO, J. & GARGANTA, J. (eds.) **Santo Domingo de Guzmán visto por sus contemporaneos**. Madri: BAC. 1947. p. 458.

² CANETTI, Luigi. *L'invenzione della memoria: il culto e l'immagine di Domenico nella storia di primi frati Predicatori*. Spoleto: Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, 1996. p. 164.

³ GELABERT, M.; MILAGRO, J. & GARGANTA, J. (eds.). Op. Cit. A edição que utilizamos aqui é baseada no códice de Sta. Inês.

⁴ CANETTI, Luigi. Il passero spennato. Taumaturgia e direzione spirituale nei “Miracula beati Dominici” di suor Cecilia. In: MONGINI, G. (dir.) *Direzione spirituale e agiografia*. Seminario di Piacenza, 11-12 giugno 2001. **Atti ...** Brescia: Fondazione di Piacenza e Vigevano, 2005. Disponível em: centri.univr.it/RM/biblioteca/SCAFFALE/Bibliografie/Biblio-Canetti.htm. Acesso em outubro de 2007.

⁵ CANETTI, L. Op. Cit.

⁶ ALONSO GETIÑO, Luis G., O. P. **Origen del Rosario y leyendas castellanas del siglo XIII sobre Santo Domingo de Guzman**. Vergara: Tipografía de El Santísimo Rosario, 1925. p. XV-XVI.

⁷ HINNEBUSCH, W. **The Dominicans. A Short History**. Disponível em: <http://www.op.org/domcentral/trad/shorthistory/default.htm> Acesso em novembro de 2007.

⁸ Cartas de Jordão à Diana, por exemplo.

⁹ Desnecessário enfatizar que a mesma fonte contém elementos suficientes para que outros temas sejam trabalhados, como faz Canetti, em seu artigo *Il passero depenato*, ao ver ali mais um indício da missão evangelizadora dos frades pregadores. Poderíamos, igualmente, ver nos relatos de Cecília, um exemplo bastante peculiar da hagiografia medieval, por conta da recorrência, quase obcecada pelos testemunhos.

¹⁰ Cf.: WOODWARD, K. (org.) **Identity and difference**. Londres: Open University Press, 1997.

¹¹ Cf.: SCOTT, Joan. **Gênero: uma categoria útil para análise histórica**. Recife: SOS Corpo, 1991.

¹² Descrição essa confirmando há algumas décadas por estudos feitos com os restos mortais do santo.

¹³ CURTIUS, Ernst Robert. **Literatura e Idade Média Latina**. São Paulo: HUCITEC/Edusp, 1996. p. 655-658.

¹⁴ Tomas de Celano, Vida I. caps. 21, 28 e 29.

¹⁵ GELABERT, M.; MILAGRO, J. & GARGANTA, J. (eds.). Op. Cit., p. 469.

¹⁶ Ibidem, p. 477.

AS LEIS DE REPRESSÃO À VADIAGEM CONSECUTIVAS À PESTE NEGRA (PORTUGAL – SÉCULO XIV)

*Daniel Tomazine Teixeira**

Os efeitos da Peste Negra são consideráveis na História medieval e na historiografia subsequente, sendo um dos elementos mais citados como um dos fatores que explicam a depressão geral da economia baixo medieval. Seus efeitos são sentidos na demografia, nas religiões, na economia, na legislação, enfim, com certeza não é algo que possamos dizer que passou pela sombra da História. Vamos nos concentrar no presente estudo na legislação portuguesa que se seguiu à grande epidemia de peste negra de 1348, em especial em uma lei datada de 3 de Julho de 1349, na qual se legisla sobre a regulamentação da mão-de-obra, e em que a repressão à vadiagem aparece mais uma vez no corpo jurídico português.

Desde pelo menos 1211 já se tratava da regulamentação da mão-de-obra na jurisprudência do reino de Portugal, e desde então pela coibição da prática do que, segundo o legislador, caracterizava a vadiagem. Antes de realizarmos um histórico de tais leis,¹ é importante ressaltar o fato de que foi o Reino português o primeiro a legislar sobre o a mão-de-obra, e o segundo a responder juridicamente à Peste Negra – sendo precedido apenas pela Inglaterra.

Várias regiões da Europa medieval conheceram algum tipo de regulamentação da mão-de-obra após a pestilência de 1348, em meio às quais a vadiagem e a mendicância não escaparam ao crivo do legislador, sendo tratadas como problemas determinantes à falta de braços para o trabalho dos campos (ou ao excessivo de seus custos, na visão dos senhores).²

É sabido que Portugal teve um século XIV de baixa produtividade agrícola, abatido que fora por variadas penúrias cerealíferas, notadamente as de 1309 e 1323, mas também se fazendo sentir em 1331 e 1333 – portanto, por cerca de uma década antes de eclodir a grande Peste em solo lusitano.³ Sem dúvida, uma sociedade assim abalada seria mais susceptível aos efeitos da Peste: corpos fragilizados por má alimentação, dependentes as populações dos carregamentos de trigo que muitas vezes traziam o bacilo da peste em seus porões.

Antes de avançarmos, cabe aqui uma distinção. Utilizamos e utilizaremos dois termos comumente tratados como sinônimos, mas que podem referir-se a situações distintas. Tratam-se dos termos vadiagem e mendicância. O primeiro é configurado pelos documentos que a seguir analisaremos como uma prática comum a indivíduos capacitados ao trabalho, e que o faziam antes da Peste, mas que a seguir ou não trabalham ou passam a exigir valores extremos para fazê-lo, na falta do que preferem pedir esmolas nas vilas, mesmo dispondo de condições físicas para o trabalho. O segundo refere-se àqueles que são ditos como “os velhos e mancos e cegos e doentes e outros que não podem ganhar para que vivam”.⁴ São dois termos que se confundem, mas cuja diferenciação constitui uma das ações primordiais da realeza portuguesa de fins do quatrocentos.

Observemos a lei que regula os testamentos, de 21 de Março de 1349. Esta foi alvo de muito descontentamento clerical, uma vez que tirava o controle dos testamentos da Igreja.⁵ Sem entrar em detalhes, parece-nos que neste nível a peste contribui para o fortalecimento da monarquia, uma vez que trazia para sua esfera de atuação uma atividade antes exercida por

outra instituição, ainda que intrinsecamente ligada à coroa. Tal documento é importante porque aponta um fato significativo, que será mencionado na ordenação de julho, de que o patrimônio móvel e imóvel, incluindo o fundiário, foi submetido a uma maior circulação, vindo a concentrar-se a sua posse em novas mãos.

Vejamos como a ordenação de 3 de Julho de 1349 se posiciona frente às sucessões e aos problemas que delas decorriam para a coroa.

“(…) há homens e mulheres que ante que deus desse a pestilencia que hy ouve, guaaanhavam dinheiros per affam de seus corpos obrando cada hui e cada hia de seus mesteres e serviços, e serviam esses concelhos como conpria. E que agora que cobrarom algiiuns beens per mortes dalgias pessoas que sse teem em tan grandes que nom querem obrar de seus mesteres e servyiços como ante fazian. E que por esto os dessa vila e termho rrecebem grandes perdas e danos.”⁶

Fica claro que muitos eram os antigos trabalhadores rurais que se viram beneficiados por heranças, de tal forma que podiam deixar de trabalhar para outros – o que o Rei considera como perda de todos –, uma vez que teriam rendimentos ou mesmo lavouras que lhes permitiam manter-se, ou então estavam em condições de cobrar maiores salários (*sic*), tendo em vista não só as heranças como também a queda brusca da oferta de mão-de-obra. O rei abordou o tema nos seguintes termos:

“(…) e que agora nom querem servyr, salvo se lhis derem quanto eles quyserem, de guysa que os senhores das vinhas e erdades e gaados e doutras possissões, veendo em como os sobredictos querem deles levar tam grandes solários que xe lhis nom seguyria ende tam grandes proveyto dos novos e Rendas das dictas cousas, come as custas e despesas que hy fariam leyxam porem dadubar e de lavrar as dictas vinhas / e erdades e casas e outras cousas e desperecem os gaados e os desenparam, os quaes gaados pe mjingua guarda ffezerom e fazem grandes danos nos paaes e nos outros servyços da terra.”⁷

Considera, portanto, o aumento dos salários rurais – favorável ao campesinato que servia nas lavouras – como sendo algo prejudicial ao reino: “(...) veendo em como esto he muy gram desservuyço de deus e meu e gram dano dessa terra”⁸

Para evitar tal situação manda que “(...) em cada hia freyguesia desse logar, ponhades dous homens boons dessa fryguesia sem sospeita”, no intuito de fiscalizar a aplicação de sua lei, porquanto estes saberiam distinguir aqueles que deviam ou não servir “(...) nos labores das vinhas e erdade e gaados e das outras cousas”⁹.

Marcelo Caetano nos aponta um caminho para entender o quanto as heranças puderam favorecer os camponeses, por um lado, reduzindo, contudo, o acesso à mão-de-obra por parte dos senhores.

“(…) a morte de tantos proprietários numa pequena sociedade ainda ligada por estreitos e recentes laços de parentesco fez com que se desse uma intensa circulação de riqueza: raro teria sido o sobrevivente que não colhesse ao menos uma herança e até os que dantes nada tinham de seu ficaram então proprietários. E como a redução do número de consumidores e a perspectiva da morte

repentina não estimulavam o trabalho, cada um fazia o menos que podia, furtando-se a servir em casa alheia.”¹⁰

Não compartilhamos de todo essa visão, mas de fato tudo indica que a grande quantidade de mortos favoreceu os desafortunados. Entendemos que, no que tange à questão das sucessões, não seria bem um “cada um fazia o menos que podia”, mas que, em meio a um contexto favorável à barganha de salários, cada um buscava trabalhar para si e/ou por salários mais elevados.

Tal documento aponta a existência de importantes parcelas da sociedade portuguesa que viviam de suas próprias posses. Tal campesinato independente ganha força no primeiro momento posterior à Peste, assim como representa um problema para os senhores feudais. Estamos diante de uma sociedade na qual o trabalho assalariado rural parece já ter considerável importância, mas que ainda assim permanece inserido em uma sociedade feudal. Portanto, a classe dominante e as formas de exploração da classe dominada (camponesa em sua maioria), se dão não pelo sistema da compra e venda de mão-de-obra no mercado de trabalho, mas pelas relações senhoriais. Sabemos das limitações de nossa afirmação e análise, mas não é nossa pretensão resolver este problema aqui, mas somente esclarecer que em nossa opinião o sistema ainda permanecia feudal, apesar dos documentos darem grande importância à existência de salários.¹¹

Voltando à ordenação de 3 de Julho de 1349, verificamos uma passagem, intitulada “Dos que andam pidindo”, em que se busca reprimir pessoas consideradas como falsos pobres. A lei determina que,

“se achardes que algiiuns homens e molheres ssom taaes que possam servyr em algias das cousas sobredictas que andam pedindo pelas portas e nom querem servir e lhis dam as esmollas que devyam a seer pera os velhos e mancos e cegos e doentes e outros que nom podem guaanhar per que vyvam que de Razom e daguysado as devyam daver poys nom an corpos pera fazer nenhiu servyço costrengendo os (sic) que servham em aquilo que vyrdes que compre. E sse o nom quyserem fazer, açoutade os e deitade os fora da vila. E não consentades que os colham nas albergarias e espitaaes. E dade pena qual vyrdes que he aguysada aos albergueiros e a outros quaesquer que os em essas casas colherem.”¹²

Observamos aqui o recurso a uma coerção mais violenta – açoites e degredo, com proibição de acolhimento – e voltada contra indivíduos que viviam nas vilas do recurso às esmolas. Ora, neste momento de escassez de mão-de-obra permitir que indivíduos com capacidades físicas de trabalho estivessem fora dos campos tornava-se inaceitável da perspectiva do poder régio. Era a tentativa de garantir, mesmo que por coerção, os “corpos” que vinham faltando.

Podemos notar, também, a existência de locais em que se recebiam estas pessoas açoitadas e degredadas – caso contrário o legislador não precisaria ser tão enérgico, ameaçando de punição a quem descumprisse as suas determinações. É notável que existissem aqueles que preferiam a punição a se submeter aos serviços agrários, dos quais se queixa a documentação. Seriam tais atividades tão degradantes a ponto de levar tantas pessoas à vadiagem e à mendicância, práticas duramente combatidas inúmeras vezes pela coroa portuguesa ao longo do período?

Ao que tudo indica o vadio seria aquele que não herdou, neste crescente de heranças subsequente à Peste Negra, nada que lhe permitisse viver no campo sem a obrigação de trabalhar para outrem, ou cobrando salários maiores, tendo como alternativa a busca de melhores condições nas cidades. O trecho acima citado do diploma legal direciona-se especialmente às vilas portuguesas.

Imperaria na escolha de uma “aventura” cidadina o mito de que os “ares da cidade libertam”? Qual seria o embasamento material para essa idéia? Deixamos para estudos futuros esta pergunta.

Outrossim, sabemos que a ordenação dispõe em favor dos senhores, novamente também no que tange aos deslocamentos de mão-de-obra rural. Vejamos quais os seus termos:

“(…) Neesto tenho por bem e mando vos que quando algia outra pessoa ouver mester servydor por todo o ano e o achar e nom quyser entrar com el, que o contregades que more com el por hui ano e fazedo lhj dar soldada aguysadamente pela guysa que dicto he.”¹³

Determinava, portanto, que a mão-de-obra ficasse retida em um mesmo local por no mínimo um ano! Mantinha-se, assegurado pela lei, um camponês preso à casa do senhor para que este tivesse garantida a sua produção.

Portanto, a questão da repressão à vadiagem no pós-peste se nos apresenta sob dois aspectos fundamentais. O primeiro diz respeito ao fato de que a luta de classes tornou-se, temporariamente, favorável ao campesinato, constituindo a legislação um esforço do Estado nobiliárquico visando reverter tal situação. Era preciso trazer mais pessoas para o trabalho tanto para que os salários baixassem – inclusive com fixação de preços com base nos salários e normas anteriores à Peste Negra –, como para que se aumentasse a produção.

Do segundo ressalta-se que as penas impostas à vadiagem distinguiam duas situações: uma era a daqueles que passaram à condição de proprietários, limitando a intervenção dos grandes senhores; a outra era a situação dos que buscavam sobreviver de esmolas nas vilas a ter de se submeter à lavoura. Ambas as situações só se tornaram possíveis devido à grande mortandade em todo o reino.

Este documento legal vigoraria, na opinião de Victor Deodato,¹⁴ até a crise de 1383-85, uma vez que o reino português sofria de constantes faltas de mão-de-obra, o que justificaria as precedentes obras jurídicas no sentido de enquadrar o trabalhador e evitar a vadiagem. Mais tarde, em 26 de Junho de 1375, na lei das sesmarias, os aspectos de regulamentação do trabalho presentes na ordenação de 3 de Julho de 1349 seriam reforçados, juntamente com a problemática da posse e propriedade de terras – assunto que deixaremos para outro momento devido ao pouco tempo de que dispomos.

Humberto Baquero Moreno destaca que em pouco tempo a ordenação de 1349 passaria a consistir em letra morta.

“As cortes realizadas em Lisboa no ano de 1352 vêm demonstrar que as disposições contidas na circular de 1349 não passavam de letra morta. Apesar de nada referirem em relação aos falsos mendigos é de supor que a facilidade com que homens e mulheres transitavam de concelho para concelho – não obstante as restrições à livre circulação – acabava por fomentar a prática da vadiagem.”¹⁵

Todavia, nenhuma outra regulamentação fora adotada para conter a prática de vadiagem até a lei de sesmarias, permanecendo o que dantes fora regulado pelas autoridades. Aproximando-nos da conclusão deste trabalho, observemos um trecho da conclusão de Victor Deodato em sua obra “A legislação econômica e social consecutiva à Peste Negra de 1348 e sua significação no Contexto da depressão do fim da Idade Média”:

“A epidemia em si, parece-nos, foi um elemento exógeno na crise do fim da Idade Média, mas as repercussões somente assumiram as formas que a caracterizaram em função das peculiaridades do estágio de desenvolvimento histórico em que se encontrava a Europa Ocidental. Por trás das pequenas divergências de pormenor (...) e das grandes diferenças quanto ao seu destino (...) nos vários reinos, a legislação objeto de nosso trabalho se constitui num sintoma significativo de importantes transformações econômicas e sociais a se refletirem no campo institucional. Elas comprovam um fortalecimento suficiente do Estado para intervir em larga escala no campo econômico e social e representam um passo importante na substituição do direito costumeiro pelo positivo”.¹⁶

Entendemos que a Peste tenha sido um agente de precipitação dos elementos constitutivos da crise final da Idade Média. Em boa parte dos estados feudais, pós 1348, houve a necessidade de uma resposta a falta de “braços” que a pestilência acarretou. Ao reino português coube seguir as práticas já vigentes desde pelo menos o início do século XIII, ou seja, o enquadramento do trabalho e a repressão à vadiagem. Na medida em que os poderes locais dos senhores se mostrava insuficiente para dar cabo do problema nos campos, tornava-se mister a atuação do Estado como tal, um instrumento de manutenção da classe dominante. Era inaceitável que se mantivessem salários tão altos e uma afluência crescente de pedintes nas vilas portuguesas.

Todavia, a ineficácia de tal tentativa de intervenção é comprovada pela “própria letra” morta em que se configurou a lei. As cortes de 1352 reclamavam da vigência dos mesmos problemas que a ordenação de julho de 1349 vinha a combater. Na lei das Sesmarias, de 1375, D. Fernando reafirma a condição do vadio como um falso pobre, colocando-os como seres que “(...) sse lançam a pedir esmolos nom querendo fazer outro serviço, e catam outras muitas maneiras e aazos përa vuerem ouciosos e sem afam e nom serujrem”,¹⁷ Nos finais do século XIV, e por todo século XV e XVI, estaria colocado este problema, e de forma crescente.

Em 25 de fevereiro de 1395, com D. João I, é editada uma carta que buscava limitar a ação de “falsos religiosos”. O mesmo rei, em carta de 8 de Dezembro de 1401, faz valer o direito estabelecido na lei das sesmarias de D. Fernando, que imputa às autoridades a determinação da aptidão física para o trabalho. Mais tarde, D. Duarte, em 13 de Janeiro de 1435, reafirma o que havia sido dito antes, na lei das sesmarias, em relação à fixação do trabalho.

(...)A mesma identificação de “falsos religiosos” ou de “falsos inválidos” se dá com D. Pedro, em 27 de Junho de 1446, e D. Afonso V, em 18 de Maio de 1450. Humberto Baquero Moreno afirma que no século XIV a

vadiagem, em Portugal, restringia-se a indivíduos portugueses, enquanto no século seguinte seria efetuada por grupos, muitas das vezes constituído por estrangeiros. As leis de repressão continuariam no século XVI. Ainda em 1545, D. João III ordena devassas semestrais na cidade de Lisboa em busca dos criminosos de vadiagem. Em 1538 é instituída “a pena de servidão temporária aos ‘mendigos válidos’”.¹⁸

Outrossim, a repressão à vadiagem seria uma questão intimamente associada à ascensão do capitalismo, em especial na Inglaterra. É sabido que as leis anti-vadiagem impunham trabalho àqueles que vinham às cidades inglesas, expulsos pelo cercamento dos campos comunais. Armando Boito Jr. opina que os “Vagabundos, mendigos, criminosos, soldados, idosos, doentes e crianças são submetidos, por instituições ocupadas de sua tutela, como as casas de caridade, cadeias, quartéis, asilos, hospitais e orfanatos, ao trabalho compulsório numa ‘manufatura’ a serviço de um ‘empresário’.”¹⁹

Para nós, a reincidência a partir do século XIV de diplomas jurídicos combatendo a vadiagem em particular, e regulando o trabalho em geral, aponta para a incapacidade de o Estado feudal fazer cumprir toda sua vontade. Os vadios, vistos como falsos pobres, manter-se-iam por muito tempo no universo da repressão movida pelo Estado nobiliárquico.

Notas

¹⁸ Graduando em História da Universidade Federal Fluminense. Bolsista FAPERJ.

¹⁹ Procurei realizar isto numa outra comunicação. Vide TOMAZINE TEIXEIRA, D. Enquadramento e repressão da vadiagem em Portugal (séculos XIV-XVI). In: BASTOS, M. J., FORTES, C. C., SILVA, L. R. (org.). Encontro Regional da Associação Brasileira de Estudos Medievais, 1, Rio de Janeiro, novembro de 2006. **Atas ...** Rio de Janeiro: H. P. Comunicação, 2006, p. 113 - 117.

² Para este tema, no que concerne aos estudos do Ocidente Medieval na maior parte, apoiei-me em DA SILVA, Victor Deodato. **A legislação econômica e social consecutiva à peste Negra de 1348 e sua significação no contexto da depressão do fim da Idade Média**. São Paulo, 1976. Coleção da revista de história sob a direção do Prof. Eurípedes Simões de Paula. Apresenta um balanço geral introdutório, bem como uma conclusão, intermediados por análises locais.

³ OLIVEIRA MARQUES, A. H. **Introdução à história da agricultura em Portugal**. Lisboa: Cosmos, 1968. p. 53 ss.

⁴ Extraído do **Livro das leis e Posturas**. Disponível em http://www.iuslusitaniae.fcsh.unl.pt/verlivro.php?id_parte=43&id_obra=57. A citação acima refere-se à página 448 do documento.

⁵ DA SILVA, V. D. Op. Cit., p. 220.

⁶ Livro das leis e Posturas. Op. Cit., p. 448 do documento.

⁷ Ibidem, p. 448 do documento.

⁸ Ibidem, p. 448.

⁹ Ibidem, p. 449.

¹⁰ CAETANO, Marcelo. **A administração municipal de Lisboa durante a 1ª dinastia**. Lisboa: Universidade de Lisboa, 1950. T. 7. p. 5 - 112.

¹¹ A historiografia sobre o tema dos salários no campo baixo-medieval é limitada. Porém, quanto à caracterização da classe dominante no período da transição do Feudalismo ao Capitalismo nos apoiamos em Maurice Dobb: “(...) nos resta aceitar (...) que a classe dominante ainda era feudal, e que aquele estado constituía ainda o instrumento político de seu poder. Se assim for, então essa classe dominante teria de depender, para sua renda, de remanescentes métodos *feudais* de exploração do pequeno modo de produção. Verdadeiramente, se o comércio já ocupava um lugar preponderante na economia, a própria classe dominante tinha interesse pelo comércio (tal como o tinham tido muitos mosteiros medievais no apogeu do feudalismo), e estabelecia com certos setores da burguesia mercantil (especialmente os mercadores exportadores) uma parceria econômica e uma aliança política (...). É certo, também,

que a exploração feudal do pequeno modo de produção raramente assumia a forma clássica de prestação direta de serviços, tomando em geral a forma de renda em dinheiro. Todavia, enquanto as restrições políticas e as pressões do costume senhorial ainda dominavam as relações econômicas (...), e não havia mercado livre de terras (nem mobilidade de trabalho livre), não se podia dizer que a forma desta exploração já não apresentava características feudais – muito embora degradadas e em rápida desintegração” PINSKY, Jaime (org.), **A transição do Feudalismo para o Capitalismo**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978. p. 63.

¹² **Livro das Leis e Posturas**. Op. Cit., p. 450.

¹³ Ibidem, p. 451.

¹⁴ Op. Cit., p. 247.

¹⁵ MORENO, Humberto Baquero. **Marginalidade e conflitos sociais em Portugal nos séculos XIV e XV**. Lisboa: Presença, 1985. p. 30.

¹⁶ DEODATO. Op. Cit., p. 247.

¹⁷ **Livro dos Pregos**, doc. 76, fols. 52-54v. Apud. MORENO, Op. Cit., p. 46-54.

¹⁸ TOMAZINE TEIXEIRA, Daniel. Op. Cit., p. 115.

¹⁹ BOITO JUNIOR, Armando. **Os tipos de Estado e os problemas da análise poulantziana do Estado absolutista**. São Paulo: Xamã, 1998. (Crítica Marxista, 7).

A LEGISLAÇÃO VISIGÓDICA DE EURICO A RECESVINTO: UMA ANÁLISE DA NORMATIZAÇÃO SOBRE O COMPORTAMENTO SEXUAL DAS MULHERES VIRGENS, CASADAS E VIÚVAS NO SÉCULO VII

Danielle Kaeser Merola*

O presente artigo faz parte de uma etapa da pesquisa que está sendo desenvolvida no mestrado realizado no Programa de Pós-graduação em História Comparada da Universidade Federal do Rio de Janeiro, sob a orientação da professora Leila Rodrigues da Silva. Neste caso, o objetivo central é traçar um histórico da legislação civil visigoda desde sua primeira versão promulgada por Eurico anteriormente ao ano de 480 até a versão de Recesvinto em 654. Procuramos dar uma maior ênfase no Livro Terceiro do mesmo código. Este constitui um dos nossos objetos de pesquisa e, o aprofundamento de sua análise está direcionado para uma das esferas de atuação social propostas no nosso projeto de mestrado, que é o plano civil.

Tal conjunto de leis ficou conhecido por *Lex Visigothorum* e sua análise abarcará as leis referentes ao comportamento sexual de três categorias de mulheres: as virgens, as casadas e as viúvas. Suas normas se estenderam à população goda e romana, cujas leis anteriores foram revogadas (o Breviário de Alarico para os romanos e o Código de Leovigildo para os visigodos).

O *Liber Iudiciorum* (ou *Lex Visigothorum*) foi um corpo de leis visigodas, de carácter territorial, disposto pelo rei Recesvinto e publicado provavelmente no ano 654. Também conhecido como *Código de Recesvinto*, *Libro de los Juicios*, *Liber Iudicum*, *Liber Gothorum*, *Fori Iudicum*, *Forum Iudicum* y *Forum Iudiciorum*.¹

1. As legislações que antecederam à promulgação da *Lex Visigothorum*

O autor do código visigodo mais antigo que temos notícia, Eurico (466-485), foi monarca do reino visigodo em parte do século V. Antes deste, não existia um código extenso e orgânico. Nesta perspectiva, Eurico é considerado o verdadeiro fundador da legislação visigoda transmitida por escrito.

O assentamento dos visigodos se deu de forma disseminada entre a população romana. Daí nasceu um contato muito íntimo entre as duas populações. Uma das questões que marcaram, de certa forma, a preocupação da necessidade de um código legislativo foi a propriedade privada, uma vez que o direito gótico desconhecia a propriedade territorial privada.²

Logo, os godos incorporaram dos romanos o testamento, os impedimentos matrimoniais de parentesco e o múltiplo emprego de documentos escritos na vida jurídica. O Direito Romano ofereceu ao rei visigodo um modelo de legislação jurídica, como também os meios de criar uma legislação somente para godos.

A legislação promulgada entre 469 e 481 por Eurico recebeu o nome de *Codex Euricianus*, não era restrito ao exercício legislativo voltado para os visigodos. Ele também deveria ter força legal nas questões de direito mistas nas quais intervinham godos e romanos. Para a população romana do reino visigodo, a legislação usada continuava sendo a do Direito Romano até então em vigor.³

O sucessor de Eurico, Alarico II, promulgou um código cujo objetivo era propiciar aos romanos de seu reino um conjunto que contivesse o mais importante de suas fontes jurídicas no intento de facilitar sua

compreensão. Este código foi publicado em 506 e ficou conhecido como *Lex Romana Visigothorum* ou *Breviarium de Alarici Reges*. O Breviário de Alarico II tentou adaptar as fontes romanas às necessidades da época.

As diferenças estabelecidas entre romanos e visigodos no decorrer do tempo passaram cada vez mais, de forma gradativa, para segundo plano. Prevalência a idéia de unidade entre os dois grupos, o que fazia ser insustentável a separação dos direitos. Isidoro de Sevilha, de acordo com o preâmbulo ou o edito de publicação incluído no Código de Leovigildo (568-586) ressaltava a revisão que havia modificado o Código de Eurico em três direções distintas: melhora das leis insuficientes, inclusão de leis que faltavam e suprimento das consideradas antiquadas.⁴

O Código de Leovigildo não chegou conservado, nem completo e nem em fragmentos independentes aos nossos dias. O que chegou até nós foi um número bastante amplo de leis soltas procedentes do que Recesvinto incorporou a seu Código. Tais leis se denominaram neste código de "*Antiquae*".

O primeiro passo de Leovigildo para a fusão de romanos e visigodos foi o fim da proibição dos matrimônios mistos na primeira lei antiga do Título I do Livro III. Logo, estava permitido a realização do matrimônio entre romanos e godos.⁵

Em fins do século VI, a Igreja do reino visigodo, transformado em reino cristão com a conversão do monarca Recaredo (566-601) à ortodoxia católica no ano de 589,⁶ passou por um processo de afirmação e difusão da doutrina cristã católica. Durante este período, uma grande produção textual, confeccionada para afirmar e definir os parâmetros doutrinários fez parte do contexto social visigodo. Estes textos sejam eles coletivos ou de produção pessoal de alguns bispos visavam normatizar aspectos da institucionalização da Igreja, processo no qual cabia indicar formas comportamentais para os clérigos e buscar influenciar a conduta dos laicos.

Este cenário possibilitou suprimir o impedimento confessional que havia separado um grupo de outro. Ou seja, agora tanto visigodos e romanos se identificavam pela profissão da mesma fé: a cristã em sua vertente nicena. Logo, a conversão afirma a fusão entre eles através de uma comunidade religiosa e matrimonial.

Após Sisebuto (612-621) não são encontradas leis laicas até o reinado de Chindasvinto (641-652). As leis do Código de Chindasvinto demonstram conter expoentes de um direito comum a todo reino. Este monarca se baseia tanto no Direito Romano quanto no godo para elaborar algumas de suas leis. Seu objetivo central é superar as divergências jurídicas entre visigodos e romanos.

A proposta de unificação jurídica foi levada a cabo por Recesvinto, filho de Chindasvinto, com a promulgação do novo código em 654, a *Lex Visigothorum*. O conjunto legislativo de Recesvinto garantiu em todos os aspectos, o emprego exclusivo de seu código, fundamentando a vida jurídica do reino visigodo sobre novas bases.

2. O Código de Recesvinto ou a *Lex Visigothorum*

Com relação aos negócios jurídicos, Olga Marlasca ressalta que o direito visigodo adaptou a forma escrita como preferencial. Porém, qualquer ato ou contrato (testamentos, vendas, doações, etc.) podia ser validamente realizado com ou sem escritura, sempre que mediante a intervenção de testemunha que comprovasse uma progressiva tendência legislativa

favorável à escritura e restrita a forma oral perante testemunhas.⁷

Não obstante, no que se refere à escritura dos negócios jurídicos, Gibert e Vega mencionam a idéia de que os germanos adotaram do direito romano a forma escrita em sua realização “porém lhe imprimiram distintos caracteres que determinaram a variedade do regime documental na Idade Média”.⁸

Complementando a constatação de Gibert, Marlasca destaca que o uso do documento se estende a todo negócio jurídico de alguma importância, e, em certas ocasiões, a lei estabelece que não se trata da forma essencial para a validade do negócio, assim, em certos casos se mantém a duplicidade de formas, isto é com ou sem escrituras.⁹

As prerrogativas mais importantes da *Lex Visigothorum* foram:

- 1) Proibição de utilizar nos tribunais códigos de origem estrangeira;
- 2) Incorporação dos cânones conciliares à legislação civil confirmando a “*Lex in Confirmatione Concilli*”.

Estas características demonstram como os dois âmbitos: o religioso e o civil estavam entrelaçados. Renan Friguetto aponta como uma das soluções para a legitimação do monarca a associação deste com os principais representantes eclesiásticos, como ocorreu com a associação de Recesvinto. O autor destaca como ponto forte do “pacto político” entre monarca e nobrezas laicas e eclesiásticas a realização do VIII Concílio de Toledo em 653, que foi utilizado como estratégia da aplicação do futuro código legislativo promulgado no ano seguinte, revisado e com algumas anotações pelo bispo Bráulio de Zaragoza. Neste sentido, a promulgação da *Lex Visigothorum* significou a reinauguração do reinado de Recesvinto considerado o rei da ordem e da justiça.¹⁰

As leis contidas neste código se distinguiam em três classes de elementos:

- 1) as leis antigas, também referenciadas como “*Antiquae*”;¹¹
- 2) as leis de Chindasvinto;¹²
- 3) as leis de Recesvinto.¹³

A significação histórica da atividade jurídica de Recesvinto se baseia na continuação e inclusão dos planos de seu pai, Chindasvinto, que pretendia estabelecer a unidade jurídica do reino visigodo, criando um código comum para todo o reino. Recesvinto é o criador deste Código. Sua obra passa a ser para a posteridade a base de toda a legislação do reino.

2.1 Estrutura e conteúdo

A *Lex Visigothorum* está dividida em 12 livros, em 54 títulos e 578 leis. Destas, 324 são antigas, 99 são de Chindasvinto, 87 são de Recesvinto, 3 de Recaredo e 2 de Sisebuto.¹⁴

Por uma questão de espaço, não poderemos descrever o conteúdo temático de cada livro. Apenas citaremos os respectivos títulos para termos uma idéia do assunto de cada um, excetuando-se o Livro III que é objeto de análise da nossa pesquisa. Este será contemplado com o enfoque de alguns de seus aspectos mais específica no próximo item.

Os Livros são:

Livro I: O Legislador e a Lei;

Livro II: Administração da Justiça, Escrituras e Testamentos;

Livro III: Os Matrimônios e os Divórcios;

Livro IV: Sucessões, Heranças e Tutelas;

Livro VI: Crimes e Torturas;
Livro VII: Roubo e Fraude;
Livro VIII: Atos de Violência e Lesões;
Livro IX: O Exército e o Direito de Exílio Eclesiástico;
Livro X: Direito de Propriedade e Prescrição;
Livro XI: Médicos e Enfermos; Mercadores e Estrangeiros, e
Livro XII: Hereges e Judeus.

2.2 O Livro III: Dos Matrimônios e dos Divórcios

A *Lex Visigothorum* traz no seu Livro Terceiro os contratos de união matrimonial e as implicações para o descumprimento deste, como por exemplo, em caso de adultério e de má conduta das virgens e viúvas. Este corpo documental também tem o objetivo de controlar o comportamento sexual e seu público alvo são os laicos.

Com relação à ligação da normatização civil com a religiosa, Henar Gallego Franco ressalta o fato da legislação civil assumir praticamente na totalidade a doutrina eclesiástica em questões de moral sexual. A *Lex Visigothorum* é rigorosa no que tange às transgressões sexuais tais como: o rapto e a violação de mulheres, os adultérios e a fornicação, o incesto, a homossexualidade, a sodomia, a prostituição, a falta de castidade dos clérigos. Os pecados, segundo Gallego Franco, sancionados nos cânones são delitos dignos de punição e castigados de fato pela legislação civil.¹⁵

Um outro ponto relevante apontado pela autora a ser exposto é a situação da mulher, convertida em perigo para o homem por ser elemento de incitação à luxúria. Esta concepção sustenta a realidade feminina na *Lex Visigothorum* na qual o adultério e a fornicação partem sempre da transgressão da mulher, que pressupõe um atentado contra a autoridade marital, ou contra a moral social e a honra familiar. Assim, embora sejam réus a mulher e o seu cúmplice masculino, não é perceptível a mesma inquietude legisladora quando se trata de adultério e fornicação masculina. O controle do exercício da sexualidade e a repressão da livre disposição do corpo de homens e mulheres exercidos pelas autoridades eclesiásticas e civis na sociedade hispano-visigoda têm como causa efetiva apenas o setor feminino da comunidade, tendo em vista o valor da castidade como social. A mulher tem um papel crucial ao manter sua virtude, não só alcança a salvação em relação ao pecado na esfera religiosa, como salva do pecado toda a comunidade, incluindo os varões.¹⁶

Maria Marcela Mantel, assim como Gallego Franco, trata as transgressões de conduta sexual em dois âmbitos de atuação, com uma forma diferente de abordagem, prioriza uma discussão sobre questões relacionadas aos delitos romanos e aos pecados cristãos, ou seja, entre o civil (delitos) e o religioso (pecados), articulado as esferas pública e privada.¹⁷ De acordo com a análise da autora, era comum a confusão existente entre os delitos civis e os pecados religiosos, pois o delito romano acabou sendo acoplado ao pecado cristão, e por ser a Igreja uma instituição de força, tendo poderes de punição, a maioria dos delitos eram considerados faltas contra a Igreja.¹⁸

2.2.1 A conduta sexual das mulheres virgens

A *Lex Visigothorum* apresenta várias restrições às mulheres livres que nunca se casaram. Está destinado a estas um conjunto considerável de leis que fundamentam tais restrições no plano jurídico. A infração cometida por elas resultaria em implicação de uma penalidade prescrita

em lei de acordo com o teor do delito.

A mulher livre estava proibida de se casar sem o consentimento de seu pai e, na ausência deste e de sua mãe, eram os irmãos os responsáveis por ela. Na falta destes, ela estava subordinada a aprovação de seus parentes mais próximos.¹⁹ Também estavam proibidas de se relacionarem ou se casarem com servos.²⁰

O descumprimento destas imposições legislativas acarretava penas cruéis aplicadas por seu pai e, caso este não fosse mais presente, dos responsáveis pela mesma. O delito, se flagrado por seu tutor, poderia ser levada à aplicação da pena máxima que é a morte da infratora.

Os tipos de infrações estão dispostos na lei nos seguintes títulos e artigos:

Título I: Do ordenamento das bodas, os artigos que se referem às mulheres leigas livres que nunca se casaram são: VII, VIII e IX.²¹

Título II: Das bodas que não podem ser feitas, os artigos são: III, IV e VIII.²²

Título III: Das mulheres livres que são levadas a força, os artigos são: I, VII, VIII e XI.²³

Título IV: Dos adultérios, os artigos são: V, VII, VIII, IX e XIV.²⁴

Título V: Dos adultérios contra a natureza, dos religiosos e dos sodomitas, os artigos são: II.²⁵

Título VI: Da separação dos casados e dos desposados: não há nenhum artigo que refere a liga livre que nunca se casou.²⁶

2.2.2 A conduta sexual das mulheres casadas

Ao se referir ao Título Quarto “*De adulteriis*” do Livro Terceiro da *Lex Visigothorum*, Esperanza Osaba enfatiza o caráter teocrático da legislação, sobretudo a partir de Recesvinto, o que produziu a fusão das leis aos preceitos cristãos. Em decorrência disso, há cada vez mais uma relação estreita da legislação conciliar com a profana, acentuando o recurso para as duas normatizações com a finalidade de resolver os conflitos, de forma que em muitos casos resultou na dificuldade de delimitar a fronteira entre eles.²⁷

No que concerne às leis propriamente ditas, estas se conformam em três grupos: o primeiro diz respeito às leis que dispõem especificamente sobre o adultério das mulheres casadas; o segundo trata das leis que regulam aspectos gerais do processo penal que afetam ao adultério uxório ou ao adultério com caráter geral em união a outros delitos, de forma enfática os de maior gravidade, em atenção a sua importância para a compreensão do processo; e finalmente ressaltando as leis que têm em comum a possibilidade de serem aplicáveis à repressão do adultério cometido pelas mulheres casadas, pois tal suposto se encontra recorrido nestas leis, cujo interesse está dirigido à repressão de certas uniões matrimoniais como certas relações de caráter estável como o concubinato e a bigamia.²⁸

Os respectivos livros e artigos destinados a normatizar a conduta das mulheres leigas casadas são:

Título I: II, III e IV.²⁹

Título II: II.³⁰

Título III: III, V e XI.³¹

Título IV: I, II e III.³²

Título V: II.³³

Título VI: II e III.³⁴

2.2.3 A conduta sexual das mulheres viúvas

A *Lex Visigothorum* trata das viúvas leigas de um modo geral. Neste mesmo livro, encontramos um capítulo que alude às questões de como uma viúva deve ser portar na sociedade, suas atribuições e proibições.

Sobre a conduta das viúvas leigas, a *Lex Visigothorum* descreve que estão proibidas as segundas núpcias da viúva leiga antes que a morte de seu esposo complete um ano. Caso a viúva se enverede por este caminho, ela pode ser acusada por crime de adultério.³⁵

A *Lex* também trata dos casos de rapto. Considera-se como previsível que não há penas a atribuir às mulheres neste caso, ou seja, reconhece-se que não cometeram crimes, pois foram levadas a força. As penalidades aqui giram em torno do homem transgressor. O único caso em que a viúva é punida é se ela, mesmo depois de raptada, consente o matrimônio com o homem que a raptou.³⁶

Os livros que tratam das viúvas leigas e seus respectivos artigos são:

Título II: I.³⁷

Título V: II e IV.³⁸

3 Considerações finais

Logo após a conversão do reino visigodo ao catolicismo empreendido pelo monarca Recaredo, a identidade entre os dois setores (religioso e laico) da elite visigoda constitui-se como fato. Em decorrência dessa aliança, podemos afirmar que as iniciativas visando a normatização da sociedade podem ser identificadas como nuança da expressão ideológica daquela elite, composta pelas autoridades episcopais e leigas.

Partindo do pressuposto de que a ideologia é duplamente determinada,³⁹ as formulações jurídicas ocorridas no reino visigodo do século VII respondiam aos anseios tanto do grupo formulador (eclesiásticos e aristocracia palaciana), quanto dos interesses de classe. No caso aqui exposto, o âmbito civil, há uma experiência de fragmentos de classes que partilham os mesmos ideais, ou então, necessitam alinhar estes ideais como forma de fortalecimento e legitimidade do seu poder.

As nobrezas laicas e eclesiásticas visigodas, ao se depararem com o impasse da legitimação de seus poderes, viram-se diante da interdependência de uma a outra, uma vez que, conforme anunciado anteriormente, a unidade política caminhou junto com a unidade religiosa. Portanto corroboram com o segmento organizador e formulador destas legislações cujos interesses se fazem conjuntos na busca de uma hegemonia da ideologia das classes dominantes vigentes.

As leis referentes ao controle do corpo, tanto no espaço religioso (por meio dos concílios gerais de Toledo) como no civil (por meio da *Lex Visigothorum*), buscavam controlar e normatizar a sociedade. Neste sentido, nelas estão implícitas as intenções ideológicas do grupo social dominante.

Notas

* Mestranda do Programa de Pós-graduação em História Comparada da Universidade Federal do Rio de Janeiro

¹ ZEUMER, Karl. **História de la Legislación Visigoda**. Barcelona: Universidade de Barcelona, 1944. p. 85.

² Ibidem, p. 65.

³ Ibidem, p. 67.

⁴ Ibidem, p. 73.

- ⁵ Edição facsimilar do original pertencente ao fundo bibliográfico da Biblioteca da Faculdade de Direito da Universidade de Sevilha. Madri: Ibarra, 1815. p. 45.
- ⁶ GARCIA MORENO, L. A. **Historia de España Visigoda**. Madrid: Cátedra, 1989. p. 131.
- ⁷ MARTÍNEZ, Olga Marlasca. Algunos requisitos para la validez de los documentos en la *lex Visigothorum*. **Revue internationale des droits de l'antiquité**, Liège, n. 45, p. 563-584, 1998. p. 564.
- ⁸ GIBERT, Rafael e VEJA Sanches de la. *Prenotariado visigótico*. **Cuadernos de Historia de España**, Buenos Aires, n. 63-64, p. 12-43, 1980. p. 12-13.
- ⁹ MARTÍNEZ, Olga Marlasca. Op. Cit., p. 565.
- ¹⁰ Ibidem, p. 127.
- ¹¹ Esta denominação pode ser encontrada anteriormente ao texto da lei propriamente dito. As leis antigas podem vir denominadas ou sem referência nenhuma na frente de seu texto. Estas leis são tomadas do *Codex Revisus* de Leovigildo, inclusive com as que coincidem com A *Lex Romana Visigothorum* de Alarico II.
- ¹² Neste caso o texto da lei vem acompanhado anteriormente da abreviação do nome do monarca (Chin).
- ¹³ Como nas leis de Chindasvinto, estas são precedidas da abreviação *Reces*.
- ¹⁴ ZEUMER, Karl. Op. Cit., p. 83.
- ¹⁵ GALLEGÓ FRANCO, Henar. La sexualidade en las Etimologías de San Isidoro de Sevilha: cristianismo y mentalidad social en la hispania visigoda. **Hispania Sacra**, Madrid, n. 112, p. 407-432, 2003. p. 410.
- ¹⁶ Ibidem, p. 424.
- ¹⁷ MARCELA MANTEL, M. Delitos y pecados em la sociedad visigoda: entre lo civil y lo religioso, lo público y lo privado. **Estudios de Historia de España**, Buenos Aires, n.6, p. 13-24, 2004. p. 13.
- ¹⁸ Ibidem, p.23.
- ¹⁹ Edição facsimilar do original... Op. Cit., p. 48.
- ²⁰ Ibidem, p. 50.
- ²¹ Edição facsimilar do original... Op. Cit., p. 48-49.
- ²² Ibidem, p. 50-52.
- ²³ Ibidem, p. 52-54.
- ²⁴ Ibidem, p. 54 -58.
- ²⁵ Ibidem, p. 60.
- ²⁶ Ibidem, p. 63.
- ²⁷ GARCIA, Esperanza Osaba. **El Adulterio Uxorio en la Lex Visigothorum**. Madrid: Marcial Pons Ediciones Jurídicas y Sociales, 1997. p. 85.
- ²⁸ Ibidem, p-87.
- ²⁹ Edição facsimilar do original... Op. Cit., p. 48-49.
- ³⁰ Ibidem, p. 49.
- ³¹ Ibidem, p. 52 – 54.
- ³² Ibidem, p. 55 – 56.
- ³³ Ibidem, p. 60.
- ³⁴ Ibidem, p. 63 – 64.
- ³⁵ Ibidem, p. 50. (art. I).
- ³⁶ Ibidem, p. 52.
- ³⁷ Ibidem, p. 50.
- ³⁸ Ibidem, p. 60.
- ³⁹ Sobre o conceito de “dupla determinação da ideologia”, Pierre Bourdieu esclarece que, na ideologia, de um lado estarão os interesses de classe, e, de outro, as aspirações particulares do grupo formulador. BOURDIEU, Pierre. **O Poder Simbólico**. Lisboa: Difel, 1989. p. 13.

UM SUBSTRATO ANGLO-SAXÃO NA INGLATERRA NORMANDA: *KING HORN* OU A SAGA DE UM CAVAL(H)EIRO- GUERREIRO

Gabriela da Costa Cavalheiro*

King Horn,¹ romance em inglês médio, transcrito em meados do século XIII, narra as aventuras e desventuras do jovem príncipe Horn, enquanto parte de seu processo de amadurecimento e de sua inserção no mundo caval(h)eiresco-cortês. Integrando o grupo de romances denominado Matéria da Inglaterra,² a narrativa retrata temas recorrentes na cultura anglo-saxã mesclados aos ideais caval(h)eirescos importados pela elite normanda, cuja dinastia reinava no território insular de então. Partindo de um breve panorama acerca do contexto histórico-cultural do reino inglês no século XIII, pretendemos problematizar a produção literária em inglês médio desse período – no que concerne ao gênero romance – tendo *King Horn* como obra emblemática, cuja análise prontificará subsídios para desmistificar as constantes generalizações que norteiam os estudos literários acerca do medievo inglês.

King Horn: texto

Antes de apontarmos as características estruturais e temáticas do romance, fazem-se necessárias algumas anotações sobre esse gênero. O romance medieval, que nada tem em comum com o romance em prosa o qual estamos habituados a ver e ler sob a forma de livro e cujas origens formais datam do século XVII, com a publicação do *Dom Quixote de La Mancha*, de Miguel de Cervantes – considerado inaugurador do romance moderno ocidental – é um gênero extremamente híbrido, escrito em vernáculo, que flerta com outros gêneros como a canção de gesta, a hagiografia e até mesmo a poesia trovadoresca, daí a fluidez de sua estrutura sintática e rítmica, a presença de tantas marcas comuns aos outros gêneros e a presença de obras tanto em prosa, quanto em verso. No entanto, sua característica mais notória é a grande popularidade que alcançou, principalmente em fins do século XI, quando começou a se estabelecer como gênero literário, até meados do século XV.³

King Horn é reconhecido, pela crítica literária inglesa, como o mais antigo romance em inglês médio, a língua vernácula da Inglaterra entre os séculos XIII e XVI, um amálgama do antigo inglês, do dialeto anglo-normando e do latim. Muitas são as especulações sobre a data de confecção da narrativa, há indícios de que ela tenha surgido a partir de um antigo romance anglo-normando denominado *Horn et Rymenhild*, produzido por um desconhecido poeta Thomas, de quem nada sabemos. De qualquer forma, datas específicas são apenas conjecturas quando direcionadas a *King Horn*, mesmo acerca dos três manuscritos em que sobreviveu, a saber, *Cambridge University MS* (Gg.4.27.2), *British Library MS Harley* 2253 e *Bodleian Library MS Laud Misc.* 108, os quais datam da segunda metade do século XIII.

A especificidade da narrativa – que também permeia os demais romances da Matéria da Inglaterra⁴ – está na retomada de elementos da cultura folclórica popular, sobrevivente à invasão normanda, tais como reis, príncipes, santos, costumes e toda uma “cor local” anglo-saxã, chamando atenção especialmente à toponímia e à onomástica.

Constituindo-se de 1545 versos de rimas emparelhadas, o romance pouco se propõe a descrições, mas sim a uma narração concisa e linear; possui muitas interpolações de um narrador onisciente, que, associadas à sua estrutura rítmica e sintática, denunciam seu caráter inicialmente oral e performático, característico dos primeiros romances em inglês médio que sofreram o deslocamento do oral para o escrito.⁵

Por fim, antes de entrarmos no contexto de transcrição da obra e de sua análise histórico-literária, far-se-á um breve resumo da narrativa. Aos quinze anos, o príncipe Horn tem seu reino, Suddenne, invadido por sarracenos que, após assassinares seu pai, o enviam, num barco à deriva, para o exílio junto com seus doze pares, entre eles “Athulf, o melhor e Fikenhild, o pior”. Chegando em Westernesse, é recolhido pelo rei Aylmar que o educa à maneira da corte. Lá, a filha do rei, Rymenhild, apaixonou-se por ele e logo se declara. No entanto, Horn somente aceita cortejá-la, se for sagrado cavaleiro. Assim, ela convence o pai a sagrar o jovem Horn que, em seguida, sagra seus doze pares. Porém, Fikenhild denuncia ao rei as visitas de Horn ao quarto da princesa e, transtornado, o regente o expulsa do reino. Sozinho, Horn aporta em seu segundo lugar de exílio, a Irlanda. Caindo nas graças do rei, ele expulsa sarracenos que tentavam invadir o reino e recebe a mão da princesa irlandesa como prêmio. Entretanto, Horn se recusa e, pouco depois, descobre que Rymenhild iria se casar forçosamente com outro homem, o rei Mody. Retornando para Westernesse, disfarçado como peregrino, Horn acaba com a festa nupcial e, após revelar sua verdadeira origem nobre, resolve voltar ao seu reino e libertá-lo dos invasores pagãos. Feito isso, ele vai à fortaleza de seu inimigo Fikenhild que, nesse meio tempo, havia seqüestrado Rymenhild após uma tentativa frustrada de cortejá-la. Derrotado o traidor após uma sangrenta batalha, Horn presenteia seus companheiros e retorna para Suddenne onde prospera ao lado de sua mãe e de sua esposa e rainha Rymenhild.

King Horn: contexto

A segunda metade do século XIII, época de transcrição da narrativa, foi um período extremamente prolífero econômico-culturalmente. Entretanto violentas querelas entre o poder centralizador da monarquia inglesa e a força política da aristocracia assolavam diversas partes do reino. Apesar do significativo desenvolvimento em alguns setores da economia, as dívidas acumuladas pela coroa em decorrência das disputas pela manutenção de territórios no continente, do patrocínio de Ricardo Coração de Leão (1157-1199) à sua partida à Terceira Cruzada, além dos deslizes administrativos de João Sem-Terra (1166-1216), provocaram grande inquietação nos baixos estamentos, principalmente no campesinato, cuja exploração da mão-de-obra atingiu ápices que insuflaram algumas revoltas esporádicas. Havia, contudo, um nascente extrato social que viu seus primeiros grandes passos exatamente nesse período: trata-se da população citadina do reino inglês, pequenos comerciantes, artesãos e mercadores. Vendo o crescimento estrondoso do consumo, pela nobreza normanda, de alguns víveres e produtos valiosos – como o vinho, as especiarias, tecidos orientais como a seda bizantina, além de alguns artefatos bélicos e de metais preciosos – muitos desses comerciantes e mercadores encontraram aí a fonte que os possibilitou lucrar. Assim, viu-se em quase todo o território insular o crescimento de cidades e o surgimento de outras, além do desenvolvimento das grandes feiras, algumas chegando a ganhar o *status* de vila. Essa movimentação citadina também promoveu mudanças no campo, onde grandes senhores arrendavam terras para o surgimento de

novas feiras e vilas, das quais eram patronos. Por fim, fatores climáticos favoreceram o desenvolvimento de novas colheitas que, por sua vez, impulsionadas por novas técnicas agrícolas importadas, ou criadas pelos próprios senhores e pequenos proprietários, possibilitaram o crescimento populacional.⁶

É nesse quadro de efervescência econômica que o gênero romance encontra espaço para seu grande desenvolvimento e dispersão por todo o reino. Extrapolando as muralhas dos castelos, ele chegou às cidades e vilas, onde encontrou público cativo e onde, por sua vez, diversas narrativas surgiram, vindas da oralidade, e ainda trazidas de diversas regiões. Há registros de manuscritos de uma mesma narrativa que foram compilados em diferentes regiões, como do próprio *King Horn*, mas cuja datação é muito próxima, o que mostra a grande circulação dessas narrativas, especialmente aquelas dispersadas pelos jograis e menestrelis. Nesse contexto surgem os primeiros manuscritos de romances da Matéria da Inglaterra, *King Horn* e *Havelok the Dane*, que, junto com os demais do mesmo grupo, trarão características bastante peculiares e distintas de outros exemplos de romances da mesma época, como os de temática arthuriana. Por fim, serão essas peculiaridades e esse contexto as premissas norteadoras de nosso estudo acerca dessa produção literária e do romance *King Horn*.

Partamos, então, para a análise de algumas características da narrativa.

King Horn, caval(h)eiro, e o universo anglo-saxão

Segundo W. R. J. Barron, “as lutas nas quais os heróis dos romances em inglês médio figuram surgem não de contradições internas dos códigos cortesies, mas de forças opressivas de um mundo desordenado”.⁷ Dialogando com sua hipótese, vemos que os heróis dos romances em inglês médio da Matéria da Inglaterra e, no nosso caso o próprio Horn, sofrem, logo no início das narrativas, uma grande perda ocasionada por um fator externo. O príncipe Horn tem seu reino invadido por sarracenos que, em seguida, matarão seu pai, outros heróis tornam-se órfãos, alguns perdem suas terras para um parente ambicioso, enfim, muitas são as formas que essa perda assume. A grande consequência é que todos – sem exceção – (re)iniciam suas vidas a partir de posições sociais muito inferiores, simbolicamente eles (re)começam sua trajetória dentro da narrativa sem qualquer ligação com sua origem nobre, sofrendo, assim, um deslocamento de identidade. Horn, ao chegar em seu primeiro lugar de exílio, apresenta-se como um náufrago e, na Irlanda, apenas como Cutbert, um recém sagrado cavaleiro, outro exemplo é o príncipe Haveloc – do romance *Haveloc the Dane* – que, ao chegar no exílio, mostra-se apenas um pescador. Em outros romances é possível encontrarmos príncipes como camponeses, peregrinos – Horn também chega a disfarçar-se de peregrino e ainda de menestrel em diferentes momentos – ou ainda como escudeiros. No entanto, o processo de reconquista da identidade perdida, ou deslocada, só é desencadeado devido a um fator sobrenatural que permeia todos os romances: trata-se de uma característica inata ao herói, concedida por Deus – o Deus cristão ou Jesus Cristo – e que denuncia sua origem nobre, sua estirpe. Horn é caracterizado como extremamente belo, uma beleza estonteante, que irá cativar muitos e desnorrear outros, e será sua beleza que o levará ao exílio e lá, novamente, ela encantará o rei que o adotará e o criará sob sua tutela como escudeiro. Tal beleza também mostra-se em seus gestos e “bons modos”, que podemos interpretar como gestos cortesies, somente apurados por aquele ter nascido nobre. Um outro exemplo do sobrenatural aparece em *Haveloc the Dane*,

no qual Haveloc, o herói do romance, mesmo apresentando-se como pescador, possui uma aura brilhante que denuncia sua origem nobre.

Assim, esses romances apresentam uma diversidade de tipos e representações sociais⁸ que passeia por todos os estamentos, mas a peculiaridade dessa diversidade não está no fato dela existir, mas no que concerne à movimentação desses tipos sociais nas narrativas e, em vários momentos, sua participação acaba sendo definitiva para o enredo da história.⁹ Em *King Horn*, um peregrino é responsável por alertar Horn do casamento indesejado de Rymenhild e é somente disfarçado de mendigo e, num segundo momento, de menestrel que Horn consegue se aproximar da princesa e de seu inimigo. Essa estrutura narrativa não apenas mostra um Horn maduro e excelente estrategista bélico, mas indica um caminho bastante inusitado para o resgate da dama amada; por outro lado, isso mostra que, para Horn, resgatar Rymenhild é o objetivo, não importando as adversidades ou os meios de que dispõe.

Tal atitude leva-nos a refletir acerca de uma característica do romance – e dos demais romances da Matéria da Inglaterra – que é essencial quando se pretende traçar um fator diferencial entre esses romances e os de temática arthuriana, por exemplo – trata-se da ausência do amor cortês. Ao contrário do que os códigos do “fino amor” prevêm, Rymenhild não apenas se declara a Horn, como também o pede para se casar com ela, além do texto não deixar claro até que ponto as visitas de Horn ao quarto da princesa e as noites lá passadas confirmam a concretização do amor de ambos.

A narrativa de Horn chama-nos especial atenção por apresentar, além das já citadas peculiaridades, elementos da cultura anglo-saxã, cujo ápice se deu no período anterior à chegada normanda na ilha e que, após a invasão franco-normanda, foi relegada a um status inferior, passando a compor, principalmente, a paisagem cultural dos estamentos mais baixos do reino como o dos camponeses e dos trabalhadores livres das cidades. Daí a hipótese que justifique a mistura de elementos cortesões – componentes do imaginário da nobreza cortesã – a outros de origem “popular”, trazidos pela oralidade. Pensemos no nome Horn, que tanto em inglês médio quanto em moderno (não há variação ortográfica entre as formas) pode significar chifre de animal – símbolo de virilidade na antiga tradição anglo-saxã – ou o nome de um instrumento musical semelhante a uma corneta, cuja imagem aparece na narrativa. Porém, é sob a forma de um recipiente feito de chifre, adornado com pedras e metais preciosos, que a palavra “horn” assume um significado essencial dentro do romance. Figurando nos dois únicos momentos cerimoniais da narrativa – sua cerimônia de investidura (“adoubement”) e o casamento de Rymenhild, no qual utilizará o objeto para se identificar diante da princesa desenganada, que não o reconhece sob o disfarce de mendigo – esse objeto era extremamente importante dentro da sociedade anglo-saxã, pois era investido de uma simbologia de prosperidade e de poder, sendo apenas os grandes nobres-guerreiros e reis possuidores do artefato, cuja beleza e exotismo encantaram a aristocracia normanda, segundo relatos de alguns dos principais cronistas da época da invasão como o monge normando Ordericus Vitalis (1075-1143). A nomeação do herói da narrativa como Horn não só dá indícios de uma herança anglo-saxã, como também traz, em si, uma série de símbolos implícitos.¹⁰

A cerimônia de investidura de Horn – “dubbe” em inglês médio, vocábulo originário do antigo francês – traz, por sua vez, muito bem entrelaçados, elementos cortesões somente levados ao território pela elite vinda do continente. O procedimento é similar ao de outros romances,

como o de alguns dos cavaleiros da Távola Redonda: o rei Aylmar entrega as armas ao jovem Horn, junto com esporas, um belo palafrém e um leve tapa no rosto, para que se lembre do juramento de sempre ser um bom cavaleiro. Não há, entretanto, qualquer sacralização da cerimônia, que segue de maneira absolutamente secular. Todavia, diferentemente dos jovens nobres normandos que seguiam um ritmo de treinamento em torneios para, depois, seguirem para a guerra, Horn, logo após a cerimônia, é lançado à luta para enfrentar um bando de sarracenos invasores.¹ Toda batalha no romance tem um propósito, em nenhum momento há torneios ou jogos, logo, a luta é por sobrevivência e sempre banhada com muito sangue. O próprio vocábulo “knighte” (termo em inglês médio derivado de “cniht” do antigo inglês, a língua dos anglo-saxões) traz em si um amálgama de significados, pois tanto se refere ao guerreiro – donde se compreende a herança do antigo inglês – que guerreia montado e devidamente amparado por armamento e proteção e oriundo de uma aristocracia detentora de terras, quanto àquele nobre de maneiras polidas, que segue rigidamente os códigos do comportamento cortês. Logo, ser um “knighte” não somente implica ter características bélicas de guerreiro, mas também deter qualidades cortesias.

A partir de nossos questionamentos e apontamentos acerca das características do romance *King Horn*, enquanto forma literária que combina elementos da cultura anglo-saxã a outros recém importados pela nova elite dominadora normanda, podemos, por fim, pensar que o universo da narrativa surge como uma espécie de holograma, no qual, não apenas duas, mas muitas imagens se sobrepõem compondo, assim, uma paisagem que permite suscitar uma variedade de representações de tipos e práticas sociais que, ora fletam com o presente, ora com o passado. Pretendemos, dessa forma, desmistificar pensamentos que tentam nortear os estudos literários do medievo inglês de maneira generalizada e uníssona, não atentando para a diversidade natural da expressão literária pluralizada de uma cultura dinâmica, na qual a linha econômica que separa os diferentes extratos sociais não age como barreira para a dispersão da palavra e da narrativa.

Notas

* Graduanda em Letras da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

¹ Utilizamos em nosso trabalho o texto original em inglês médio publicado por HERZMAN, Ronald; DRAKE, Graham & SALISBURY, Eve. **Four romances of England – *King Horn*, *Haveloc the Dane*, *Bevis of Hampton*, *Athelston***. Michigan: Medieval Institute Publications (TEAMS), 1999.

² Baseamo-nos na classificação literária elaborada por SPEIRS, John. **Medieval English Poetry – The Non-Chaucerian Tradition**. London: Faber & Faber, 1971.

³ A concepção de *romance* adotada em nosso trabalho dialoga com a abordagem de Simon Gaunt em seu ensaio *Romance and other genres*. (GAUNT, Simon. *Romance and other genres*. In: KRUEGER, Roberta. **The Cambridge companion to medieval romance**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. p. 45-59).

⁴ A terminologia *matéria* (“matter”, em inglês moderno) foi primeiramente pensada pelo poeta francês Jean Bodel (1165-1209), a partir de suas observações sobre a literatura (oral ou escrita) da época (cf.: ZUMTHOR, Paul. **A letra e a voz: a “literatura” medieval**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993). Trata-se de uma maneira de se agrupar as narrativas literárias aproximando-as por temas, por exemplo, a *Matéria da Bretanha* abarca textos de temática arthuriana, i.e., os feitos do rei Arthur, os caval(h)eiros da Távola Redonda, o Santo Graal entre outros, já a *Matéria da Inglaterra* abrange as narrativas norteadas por elementos da cultura anglo-saxã. Há, ainda, uma série de outros grupos como a *Matéria de Grécia e Roma*, cujas obras relatam os feitos de Alexandre, o Grande e outros heróis da Antiguidade Clássica, e a *Matéria da França* que traz textos sobre Rolando e Carlos Magno. O grande problema dessa terminologia é o fato do critério utilizado para aproximar as narrativas, transformando-as em pares de mesma temática, ser indiferente às características que as diferem, o que acaba por causar grande confusão a um observador mais atento.

⁵ Encontramos uma análise bastante detalhada e crítica no seguinte artigo: HYNES-BERRY, Mary. Cohesion in *King Horn* and *Sir Orfeo*. *Speculum*, New York, v. 50, n. 4, p. 652-70, outubro, 1975.

⁶ Um estudo mais detalhado acerca do contexto histórico, econômico e social do reino inglês durante o século XIII encontra-se em SAUL, Nigel. **The Oxford illustrated history of medieval England**. New York: Oxford University Press, 1997.

⁷ BARRON, W. R. J. **English Medieval Romance**. London: Longman, 1987. p. 54

⁸ O conceito de *representações sociais* adotado em nosso trabalho dialoga com a tese sobre o mesmo tema elaborada em CHARTIER, Roger. **A História Cultural – entre práticas e representações**. Rio de Janeiro: Difel & Bertrand Brasil, 1988.

⁹ Um panorama sobre a grande diversidade comportamental dos personagens nos romances em inglês médio foi traçado em RIDDY, Felicity. Middle English romance: family, marriage, intimacy. In: KRUEGER, Roberta. **The Cambridge companion to medieval romance**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. p. 235-253.

¹⁰ GODDEN, M. & LAPIDGE, M. **The Cambridge companion to Old English Literature**. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

¹¹ O modelo ideal de caval(h)eiro por nós adotado como paradigma para a análise de Horn encontra-se em LULL, Ramon. **O livro da Ordem de Cavalaria**. Tradução, apresentação e notas de Ricardo da Costa. São Paulo: Giordano, 2000.

SOBRE AS ORIGENS DE UM GÊNERO POÉTICO MEDIEVAL: A PASTORELA

Henrique Marques Samyn*

Praticamente todas as tradições literárias européias – da italiana à alemã, da germânica à galego-portuguesa – produziram, no século XIII, poesias que tematizavam, com algumas variações, um tema em particular: o acidental encontro, em um cenário pastoral, entre um homem, geralmente cavaleiro, e uma jovem pastora. Nasce entre ambos um diálogo, com uma subsequente tentativa de sedução da pastora pelo homem; o desfecho das composições pode encerrar desde uma vitória da jovem, por meio da argumentação, até sua violação pelo sedutor.

O próprio nome conferido a essas composições dá-nos indícios de suas origens: “pastorela”, vocábulo que passou a denominar o gênero, é uma palavra documentada pela primeira vez em uma poesia do *troubadour* occitânico Marcabru, “*L’autrier jost’una sebissa*”,¹ considerada o registro mais antigo desse gênero poético. De fato, se analisarmos as características dessa composição, considerando também sua relação com o contexto histórico e literário no qual emerge, chegaremos a um interessante conjunto de hipóteses em torno da origem das pastorelas.

Começemos com uma síntese da obra citada. Em um cenário campestre, perto de uma sebe (“*jost’una sebissa*”), o narrador – posteriormente identificado como cavaleiro – depara-se com uma pastora, cuja baixa condição social torna-se evidente tanto por sua aparência mestiça (“*mestissa*”) quanto por suas rústicas vestes (“*Cap’e gonel’e pelissa / Vest e camiza treslissa, / Sotlars e caussas de lana.*”). Segue-se uma longa argumentação – não menos de treze estrofes – em que a pastora refuta, habilmente, cada uma das astuciosas investidas retóricas do narrador. Quando esse lamenta o vento que a açoita, insinuando seu malicioso desejo de aquecê-la (“*Dol ai gran del ven que-us fissa*”), replica a pastora que, servida por Deus e por sua ama, tem saúde e roupas que a protegem do frio – “graças a Deus e à minha ama, / pouco me importa se o vento me erica, / que estou alegrinha e sadia.” (“*Merce Deu e ma noyrisa, / Pauc m’o pretz si-l vens m’erissa / Qu’alegreta sui e sana.*”; trad. nossa); mais tarde, quando o narrador a corteja, afirmando que deve certamente ser filha de um cavaleiro – pois jovem tão formosa só pode ter origem nobre (“*Toza de gentil afaire, / Cavaliers fon vostre paire / Que-us engenret en la maire, / Car fo-n corteza vilana, / C’on plus vos gart m’etz belaire*”) –, ela o refuta com fina ironia: sempre viu que todos os seus familiares não fazem mais do que ir à foice e ao arado (“*Al vezoig e a l’araire*”), trabalhando arduamente seis dias por semana – coisa que alguns cavaleiros também deveriam fazer (“*Senher, so dis la vilana, / Mas tals se fai cavalgaire / C’atrestal deuria faire / Los seis jorns de la setmana*”).

Ao término do longo debate, o cavaleiro finalmente dá-se por vencido, encerrando sua investida com um frustrado desabafo: “Bela, de vossa figura / jamais vi outra mais atrevida, / nem de coração mais pérfido (do que o seu)” (“*Belha, de vostra figura / No-n vi outra plus tafura / Ni de son cor plus trefana*”; trad. nossa); e a poesia encerra-se com as palavras de nítido tom moralizante que a pastora, na estrofe final, dirige ao frustrado sedutor: “um tal se embevece com a pintura, / enquanto o outro espera pelo maná!” (“*Que tals bad’en la pintura / Qu’autre n’espera la mana!*”; trad. nossa),

denunciando o hedonismo do cavaleiro e afirmando sua própria condição virtuosa.

Algo que salta aos olhos na pastorela de Marcabru é sua falta de verossimilhança: apenas com temeridade poderíamos crer que há algum realismo na idéia de que um cavaleiro, desejoso de possuir uma bela e solitária jovem que encontrasse durante uma jornada pelo campo, perderia tempo procurando convencê-la através de artifícios retóricos; do mesmo modo, dificilmente poderíamos crer que uma jovem pastora teria instrução suficiente para sustentar um embate argumentativo contra um homem de origem nobre. Se a isso associamos a oposição estabelecida entre a virtuosa pastora e seu ardiloso sedutor, cuidadosamente reforçada ao longo do discurso poético, somos levados a questionar: não estaríamos, efetivamente, diante de um embate alegórico?

Essa hipótese ganha força se cotejamos “*L'autrier jost'une sebissa*”, junto das outras obras occitânicas posteriormente compostas, com as primeiras pastorelas conservadas em francês antigo,² cujo período de composição é o mais antigo entre todas as que dispomos, à exceção da obra de Marcabru. A diferença é nítida: enquanto a alegorização com sentido moralizante predomina nas pastorelas occitânicas, nas pastorelas francesas encontramos situações cuja verossimilhança sugere-nos maior realismo. Não se trata, é claro, de afirmar que sejam descrições poéticas de situações reais: também nas pastorelas francesas, ao se depararem com as solitárias pastoras, os narradores optam por iniciar sua tentativa de sedução por um debate amoroso; ademais, o que não é nada verossímil, estes não raro admitem sua derrota diante da argumentação da jovem. No entanto, há nelas casos em que os narradores não hesitam em usar da violência, quando necessário, e violentar a pastora; percebemos, ademais, que as pastoras pouco têm do simbolismo religioso presente nas pastorelas occitânicas, tanto porque muitas vezes deixam-se seduzir pelos cavaleiros quanto porque, quando são violentadas, não raro demonstram prazer com a situação.

É preciso considerar, por outro lado, que a coexistência das pastorelas occitânicas e francesas sugere fortemente a possibilidade de que ambos os conjuntos tenham derivado de formas poéticas anteriores, possivelmente tradicionais, razão pela qual escaparam à documentação. O fato de a primeira pastorela documentada ser a de Marcabru não nos permite, afinal, afirmar nem que ela tenha sido criada a partir do nada, nem inferir que todas as outras pastorelas, inclusive as francesas, a tenham tomado como modelo – embora isso possa ser afirmado exclusivamente acerca das pastorelas occitânicas. Todavia, as diversas teorias que buscaram determinar a origem das pastorelas – como as de Jones³ e Jeanroy⁴, que localizaram o berço desse gênero poético, respectivamente, no Norte da França e na Occitânia; ou Faral⁵ e Delbouille,⁶ que buscaram relacionar as pastorelas à tradição vergiliana – suscitaram fortes refutações: é difícil afirmar que o gênero tenha nascido no Norte, quando o exemplar mais antigo é occitânico; não obstante, a muito superior quantidade de pastorelas francesas é um obstáculo à teoria da origem occitânica. Por fim, as muitas diferenças formais e temáticas enfraquecem bastante a hipótese de uma origem na tradição clássica.⁷

Outro ponto a se levar em consideração, quanto à origem das pastorelas, é o trecho presente na *Vida* de Cercamon, *troubadour* occitânico contemporâneo de Marcabru, segundo a qual aquele haveria composto pastorelas “à maneira antiga” (“*pastoretas a la usanza antiga*”⁸). Podemos propor uma leitura para esse trecho que, se por um lado difere das apresentadas por outros teóricos, por outro lado possui um interessante valor operacional: assumindo-se que seguramente o autor da biografia de

Cercamon conhecia a pastorela de Marcabru, já que essa inegavelmente tornou-se um modelo para os *troubadours* occitanicos, é possível que as pastorelas “à maneira antiga” compostas por Cercamon tenham sido elaboradas segundo um modelo anterior ao de Marcabru, possivelmente mais próximo de formas tradicionais. É claro que se trata tão-somente de uma especulação, visto que as pastorelas de Cercamon não foram preservadas; não obstante, não é tão improvável que tenhamos nesse trecho um testemunho contemporâneo do caráter inovador da pastorela de Marcabru.

Uma indagação que pode ser levantada é se a própria obra de Marcabru não teria sido criada a partir de algum modelo anterior, não conservado pela tradição manuscrita: seria, de fato, essa uma composição pioneira? O que fortalece essa possibilidade é a hipótese de que a pastorela de Marcabru seja, na verdade, uma resposta a uma obra do primeiro entre os *troubadours*: a composição de Guilhem de Peitieu, “*Farai un vers, pos mi sonelh*”.⁹ Essa composição não é, evidentemente, uma pastorela; na verdade, parece difícil, à primeira vista, estabelecer qualquer tipo de aproximação entre ela e “*L’autrier jost’una sebissa*”. Uma análise mais aprofundada, no entanto, pode indicar algumas vias através das quais torna-se possível realizar o cotejo.

A composição de Guilhem de Peiteu, composta em primeira pessoa, descreve como o narrador, quando passava pelo Alvernhe, deparou-se com duas damas, Agnes e Ermessen. Fazendo-se passar por um peregrino mudo, o narrador deixa-se levar por elas, sendo confortavelmente albergado; a fim de certificar-se de que ele é, de fato, mudo, as damas trazem um gato ruivo, grande e com longos bigodes (“*granz et ac loncz guinhos*”), e fazem-no arrancar o falso peregrino desde as costelas até os calcanhares (“*del costat / tro al talon*”). Como esse, resistindo à dor, não pronuncia palavra alguma, assumem as damas que é, de fato, mudo, e hospedam-no por mais de oito dias, durante os quais, segundo o *troubadour*, têm mais de cento e oitenta e oito relações sexuais (!). A composição termina com um pedido de Guilhelm a um de seus companheiros de jograria: que leve os versos àquelas damas, rogando-lhes que matem o terrível gato.

É preciso destacar que, em “*Farai un vers, pos mi sonelh*”, não são propriamente as damas que são seduzidas pelo falso peregrino: na verdade, são elas que decidem acolhê-lo, claramente com maliciosas intenções. O *topos* da falsa peregrinação, incluindo mulheres que, fazendo-se passar por peregrinas, percorriam os caminhos à procura de sexo, faz-se presente em diversos outros textos medievais.¹⁰ Além disso, há uma clara referência, nas estrofes iniciais da composição, ao *topos* do debate amoroso entre o clérigo e o cavaleiro, motivo bastante comum na literatura medieval.¹¹ Guilhem de Peitieu defende, naturalmente, as damas que amam os cavaleiros: as amantes dos clérigos, afirma, deveriam ser castigadas por seu grande erro (“*mas s’ama monge o clergau / non a raizo: / per dreg la deuria hom cremar / ab un tezo*”).

Há, não obstante, diversas semelhanças estruturais entre a obra de Guilhem e a de Marcabru. Em ambos os casos, estamos diante de um narrador que, enquanto caminha através de um cenário campestre, encontra-se com figuras femininas; a isso se segue, nas duas composições, uma tentativa de sedução; ambos os poemas envolvem uma mescla de narrativa e diálogo, sempre de um ponto de vista masculino. Ademais, dificilmente poder-se-ia julgar accidental a permanência dessa mesma estrutura nas várias pastorelas occitanicas que seguem o modelo da composição de Marcabru. Como é possível, afinal, compreender a relação entre essas duas obras, “*L’autrier jost’una sebissa*” e “*Farai un vers, pos mi sonelh*”?

Não há dúvidas de que a obra de Marcabru é posterior à do duque da Aquitânia, o que exclui a possibilidade de que este tenha criado uma paródia daquela; mais provável é que “*L’autrier jost’una sebissa*” seja uma resposta ao “poema do gato”,¹² mas que tipo de resposta? Uma hipótese que podemos aventar, nesse sentido, diz respeito à própria sorte de tematização moral que encontramos nas duas composições.

“*Farai un vers, pos mi sonelh*”, como observamos, desenrola-se em um caminho de peregrinação, no qual duas mulheres, falsas peregrinas que lá não estavam por qualquer razão religiosa, seduzem um outro falso peregrino. Para além disso, o duque da Aquitânia parodia explicitamente o costume religioso de albergar o peregrino, quando uma das damas, Agnes, sugere que assim procedam, deixando explícitas suas segundas intenções: afinal, sendo mudo, ele não revelaria seu secreto propósito (“*Sor, per amor Deu l’alberguem, / que ben es mutz, / e ja per lui nostre conselh / non er saubutz.*”).

Esse tratamento irônico de matérias religiosas não causa espanto, sobretudo se levamos em consideração a própria personalidade de Guilhem de Peitieu, conforme podemos apreendê-la através de sua obra; recordemos a famosa afirmação de Gaufridus Grossus em sua *Vita Beati Bernardi*, para quem o duque da Aquitânia era “inimigo de toda a pudicícia e santidade”.¹³ Não poderia haver uma personalidade mais oposta à de Marcabru, *troubadour* cujo forte sentimento moralizante transparece nas muitas composições em que condena a crise de valores, o relaxamento de costumes e aqueles que se comportam de um modo que considera inaceitável: ao inferno envia os adúlteros, simoníacos, luxuriosos – cf., por exemplo, a famosa quarta estrofe de “*Pus mos coratges s’es clarzitz*” (“*Homicidi e traïdor, / Simoniaic, encantador, / Luxurios e renovier, / ... / Seran el fuec arden engau*”¹⁴) –, chegando a utilizar, em suas obras, estruturas discursivas muito próximas do texto bíblico.¹⁵ Há que se considerar, ademais, que a concepção particular de *fin’amors* defendida por Marcabru tem profundas raízes cristãs, razão pela qual condena qualquer tentativa de sedução motivada unicamente pela luxúria, cujas terríveis chamas antecipam o fogo infernal.¹⁶

É a partir disso que podemos postular que, se “*L’autrier jost’una sebissa*” é, de fato, uma resposta a “*Farai un vers, pos mi sonelh*”, Marcabru pode tê-la composto precisamente a fim de oferecer uma espécie de refutação a Guilhem de Peitieu: a pastora criada por Marcabru é, afinal, uma voz moralizante, que defende de forma intransigente sua honra e seus princípios perante o ardiloso sedutor. Há, entretanto, uma questão que deve ainda ser respondida: porque escolheria o *troubadour* precisamente uma pastora como sua porta-voz?

Marcabru, como já dissemos, não foi propriamente o criador da pastorela, mas um renovador do gênero; não obstante, a escolha dessa forma poética fornecer-lhe-ia a possibilidade de lidar com um interessante acervo simbólico, principalmente no tocante à própria figura da pastora. Na poesia de Marcabru, essa personagem sofre uma transformação fundamental: se, nas pastorelas francesas – e possivelmente nos modelos folclóricos –, a pastora funciona ora como elemento erótico, ora como elemento paródico, Marcabru e seus sucessores passam a constituir-na essencialmente como uma alegoria, uma representação da própria virtude. Esse potencial simbólico, por sua vez, tem seu sentido estabelecido a partir de uma antiga tradição cristã.

Sabemos que, iconograficamente, a figura do pastor é anterior ao cristianismo: já os gregos utilizavam-na em associação com Hermes enquanto deus pastoril, senhor dos rebanhos; mesmo em épocas anteriores,

já havia representações sírias e mesopotâmicas de pastores que carregavam ovelhas em seus ombros ou em seus braços, inclusive com a função simbólica de representar o cuidado de um superior em relação aos seus servos.¹⁷ No entanto, no âmbito da tradição cristã, essa iconografia passaria por um determinante reinvestimento no tocante ao seu significado, visto que a idéia de cuidado associada ao simbolismo pré-cristão do pastor dá lugar à idéia de redenção: o bom pastor é aquele capaz de remir a ovelha perdida, podendo até mesmo oferecer-se para o sacrifício em seu lugar.¹⁸ A partir do século V, as representações iconográficas de Cristo como pastor começaram a desaparecer, embora ainda se fizessem presentes na literatura – procedimento que visava, provavelmente, reiterar o caráter essencialmente metafórico da imagem pastoral, desvinculando-a da autoridade e da majestade então associadas à iconografia crística.¹⁹

A associação entre a figura do pastor e o sacrifício com sentido religioso volta a aparecer em um documento que nos é de suma importância: a narrativa hagiográfica de santa Margarida de Antioquia, que gozou de uma popularidade crescente a partir do século XI.²⁰ Há perceptíveis semelhanças entre a história da santa e o enredo de uma pastorela típica: Margarida, uma jovem devotada ao cristianismo, está certo dia no campo, cuidando de ovelhas, quando se depara com Olybrius, governador de Antioquia, que decide tomá-la como esposa; a santa pastora rejeita-o e acaba, posteriormente, morrendo em defesa de sua virtude. A história de Margarida foi inúmeras vezes recontada, merecendo inclusive uma versão assinada por Wace, poeta normando contemporâneo de Marcabru, autor de obras de cunho histórico e hagiográfico;²¹ e é certamente possível que o *troubadour* tenha percebido o potencial latente na vinculação entre a pastora como símbolo religioso e o modelo folclórico da pastorela.

A invenção da pastorela, portanto, está relacionada a uma plêiade de fatores históricos e culturais, e não pode ser verdadeiramente compreendida sem que os levemos em consideração. Mesmo a problematização moral que encontramos em “*L'autrier jost'una sebissa*” não pode ser considerada algo fortuito. Se observamos que todo o embate desenvolvido na composição diz respeito não propriamente a atos, mas às conflitantes intenções da pastora e de seu sedutor, logo percebemos a estreita relação que há entre a pastorela de Marcabru e a emergência, no século XII, dos novos questionamentos éticos em torno da intenção (*intentio*) do sujeito moral, notoriamente sistematizados na *Ética* de Abelardo.²² O embate de vontades e desejos travado pelos protagonistas da pastorela pode ser compreendido, afinal, consoante a idéia abelardiana de que qualquer projeto humano tem seu valor estabelecido a partir de sua significação.²³

Nas pastorelas occitânicas que seguem o modelo de Marcabru, não nos deparamos propriamente com sedutores que realizam atos concretos que possam ser considerados censuráveis, mormente se as cotejamos com pastorelas compostas em outros âmbitos culturais e literários – por exemplo, pastorelas francesas ou latinas em que há explícitas cenas de violência sexual; aqui, a oposição moral entre a pastora e o narrador tem lugar no conflito entre as vontades. Não estamos, portanto, distantes da concepção abelardiana de pecado apresentada na *Ética*, segundo a qual esse não pode ser identificado com uma ação má enquanto tal (§4), nem com o desejo de praticar uma ação má enquanto tal (§§9-10); mais fundamentalmente, o pecado jaz no consentimento interior ao que encerra um desprezo de Deus (§8; §110), o que só pode ter lugar na consciência.²⁴ Faz-se necessário, contudo, delimitar de modo estrito o sentido e os termos dessa aproximação possível.

À guisa de conclusão, observemos que, como tudo que nasce da atividade humana, a pastorela é uma produção histórica; se, quando a lemos, deixamos de levar em consideração as condições historicamente determinadas que possibilitaram sua emergência, deixamos de ler a obra que se encontra por trás do texto – e perdemos de vista tudo aquilo que nela existe de propriamente humano.

Notas

* Doutorando em Letras da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

¹ AUDIAU, Jean. **La pastourelle dans la poésie occitane du Moyen Âge**. Paris: E. de Boccard, 1923. [Genève: Slatkine Reprints, 1973]. p. 3-9.

² BARTSCH, Karl. **Romances et pastourelles françaises des XII^e et XIII^e siècles**. Altfranzösische Romanzen und Pastourelle. Leipzig: F.C.W. Vogel, 1870. [Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1967].

³ JONES, William Powell. **The Pastourelle**. Cambridge: Harvard University Press, 1931. [New York: Octagon Books, 1973]

⁴ JEANROY, Alfred. **Les origines de la poésie lyrique en France au Moyen Âge**. 4^a ed. Paris: Librairie Honoré Champion, 1965.

⁵ FARAL, Edmond. La pastourelle. **Romania**, Paris, v. 49, p. 204-259, 1923.

⁶ DELBOUILLE, Maurice. **Les origines de la pastourelle**. Mémoire présenté le 7 décembre 1925 à la Classe des Lettres et des Sciences morales et politiques. Bruxelles: Maurice Lamertin, Libraire-Éditeur, 1926.

⁷ RABY, Frederic James Edward. Resenha de GASELEE, Stephen. The transition from the late latin lyric to the medieval love poem (Cambridge: Bowes and Bowes, 1931). **The Classical Review**, Cambridge, v. 46, n. 3. p. 142-143. Jul. 1932; RABY, Frederic James Edward. "Surgens Manerius summo diluculo...". **Speculum**, Cambridge, v. 5, n. 2. p. 204-208. Abr. 1933.

⁸ DE RIQUER, Martin. **Los trovadores**. Historia literaria y textos. 4^a ed. Barcelona: Ariel, 2001. v. I. p. 222. Trad. nossa.

⁹ Ibidem, p. 134-138. Trad. nossa.

¹⁰ DE RIQUER, Isabel. La peregrinación fingida. **Revista de filología románica**, Madrid, v. 8, p. 103-120. 1991.

¹¹ Para uma síntese do tema, cf.: SPINA, Segismundo. **A cultura literária medieval**. 2^a ed. São Paulo: Ateliê, 1997. p. 55-56.

¹² PADEN, William D. **An introduction to Old Occitan**. New York: The Modern Language Association of America, 1998. p. 116-117.

¹³ GROSSUS, Gaufridus. Vita Beati Bernardi Fundatoris Congregationis de Tironio in Gallia Auctore Gaufrido Grosso. In: MIGNE, J.-P. **Patrologiae Cursus Completus**. Series Latina, Tomus CLXXII. 1854: "*Guillelmus dux Aquitanorum... totius pudicitiae ac sanctitatis inimicus*": 1396A.

¹⁴ DEJEANNE, J.-M.-L. **Poésies complètes du troubadour Marcabru**. Toulouse: Imprimerie et Librairie Édouard Privat, 1909. [Nova Iorque: Johnson Reprint Corporation, 1971]. p. 197.

¹⁵ RONCAGLIA, Aurelio. *Trobar clus*: discussione aperta. **Cultura Neolatina**, Roma, v. 29, p. 5-55. 1969.

¹⁶ NELSON, Deborah. Marcabru, prophet of *fin'amors*. **Studies in Philology**, Carolina do Norte, v. 79, n. 3, pp. 227-241. 1982.

¹⁷ Para evidências arqueológicas, cf.: WRIGHT, G. Ernest. The good shepherd. **The Biblical Archaeologist**. Atlanta, v.2, n.4, p. 44-48, dez. 1939.

¹⁸ MULLER, Valentine. The Prehistory of the "Good Shepherd". **Journal of Near Eastern Studies**, Chicago, v. 3, n.2, p. 87-90, Abr.1944.

¹⁹ RAMSEY, Boniface. A note on the disappearance of the Good Shepherd from Early Christian Art. **The Harvard Theological Review**, Cambridge, v.76, n. 3, p. 375-378, Jul.1983.

²⁰ JAMESON, Anna. **Sacred and legendary art**. 3^a ed. Londres: Longman, Brown, Green, Longmans & Roberts, 1857. V. 2: Those Saints who had not a Scriptural or Apostolic Sanction, yet were invested by the popular and universal Faith with a paramount Authority, p. 516.

²¹ KELLER, Hans-Érich. Wace. In: KIBLER, William Westcott (org.). **Medieval France: An Encyclopedia**. Oxford: Routledge, 1995. p. 969-970.

²² ABELARD, Peter. Ethics. In: _____. **Ethical writings**. Trad. Paul Vincent Spade. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1995.

²³ CHENU, Marie-Dominique. **O despertar da consciência na civilização medieval**. Trad. Juvenal Savian Filho. São Paulo: Loyola, 2006. p. 20.

²⁴ Para uma problematização das idéias de Abelardo, cf.: KING, Peter. Abelard's Intentionalist Ethics. **The Modern Schoolman**, Saint Louis, v. 72, p. 213-231. 1995; MANN, William E. Ethics. In: BROWER, J.E. & GUILFOY, K. **The Cambridge companion to Abelard**. Nova Iorque: Cambridge University Press, 2004.

MODELO DE REI CRISTÃO PERFEITO: ARTHUR NA *HISTORIA REGUN BRITANNIAE*

Isabela Dias de Albuquerque*

Introdução

Não se sabe ao certo se Arthur existiu, muito menos se ele foi rei. As narrativas épicas apontam para um rei fantástico, nascido em Tintagel e que reinava a partir de Camelot conferindo a esta figura mítica traços do vivido. A motivação e a relevância de se realizar uma pesquisa sobre o suposto monarca estão no fato de até hoje, em pleno século XXI, o *Rei Arthur* ser uma figura bastante popular, seja nos *best-sellers*, como *As Brumas de Avalon*, da californiana Marion Zimmer Bradley, na trilogia das *Crônicas de Arthur*, do britânico Bernard Cornwell ou até mesmo na filmografia, citando-se aqui o último lançamento de 2004, *King Arthur*, do diretor Antoine Fuqua. Um dado interessante é que, em quase todas as fontes, quer sejam medievais, quer sejam da contemporaneidade, Arthur é sempre representado como bom, justo, generoso, corajoso e benevolente.

A obra de Geoffrey de Monmouth, apesar de ter sido a primeira em língua latina a apresentar Arthur como um rei, como cristão e com os predicativos acima mencionados não é das mais estudadas. Chrétien de Troyes aparece como o principal autor estudado nos romances arturianos; talvez seja pelo fascínio que a lenda do Santo Graal exerça ou por ser uma literatura feita especialmente para a corte.

É importante lembrar também que, até a *Historia Regum Britanniae* (História dos Reis da Britânia) ser escrita, a fama de Arthur se concentrava em Gales, Irlanda e Bretanha, na França, principalmente por meio do poema galês do início do século VII, *Y Gododdin*.

Vida e obra de Geoffrey de Monmouth

Geoffrey de Monmouth nasceu em 1100. Não se sabe ao certo se sua origem é bretã ou galesa, haja vista que seu local de nascimento é desconhecido, mas, como sugere seu nome, estabelece uma forte ligação com a cidade de Monmouth em Gales. A primeira notícia que se pode afirmar com certeza sobre sua vida é que de 1129 a 1151 morou em Oxford, onde exerceu atividade de clérigo e docente no colégio Saint George. Em 1151, foi nomeado bispo de Saint Asaph, em Gales do Norte, e em 1152 foi ordenado sacerdote em Westminister e consagrado. De acordo com as crônicas galesas, sua morte data de 1155, provavelmente em Oxford.

O monge é autor de várias obras, dentre as quais três são consideradas as mais importantes, além da *Historia: Prophetiae Merlini* (1135) – As profecias de Merlim – e *Vita Merlini* (1148) – Vida de Merlim. Em todas as duas, Arthur é citado.

A *Historia Regum Britanniae* é considerada sua obra mais importante. Não se sabe ao certo se o término da obra data de 1138 ou 1139, mas sua feitura tem início em 1135 e é dedicada a Roberto I (1090-1147), duque de Gloucester e filho bastardo do rei Henrique I, que reinou entre 1100-1135, na Inglaterra.

Contexto histórico da *Historia*

Para entendermos o papel que Arthur tem na *Historia*, devemos

resgatar seu contexto histórico: a invasão de povos de origem germânica, destacando-se aí anglos, saxões e jutos à Britânia, a partir do século VI. Os bretões, povos de origem céltica que habitavam a ilha, não eram unificados politicamente, ocasionando disputas das tribos entre si. Estas eram lideradas por um chefe ou por um rei.

No século I, são atacados pelos romanos, que perseguem ferozmente o druidismo, em função da influência que ele exercia sobre a população. No entanto, os romanos não obtêm muito sucesso na modificação da cultura original desses povos. Com a desagregação do Império Romano no século V, a ilha começou a sofrer incursões de povos germânicos, os quais se fundem e dão origem aos anglo-saxões. O perigo também permanecia na parte mais ao norte da ilha, com escotos e pictos, que, mesmo com muralha da Adriano, continuavam a atacar os bretões.

Após a dominação saxã, muitas histórias sobre um rei invencível, que os salvaria do jugo germânico começaram a figurar no imaginário popular. Segundo Adriana Zierer, o mito do rei Arthur foi utilizado politicamente por diversos monarcas medievais, pelo fato de ter sido visto como um rei praticamente invencível, capaz de derrotar reinos – no caso dos trinta reinos do Império Romano, o qual não consegue conquistar – e duelos – como acontece quando enfrenta o tribuno romano Frollo da Gália.¹

A utilização do modelo arturiano é eficaz porque se prende tanto ao imaginário cristão, quanto ao maravilhoso de cunho folclórico, que mistura elementos do cristianismo com o paganismo, relacionando-o com tudo que é sobrenatural, como Avalon – Ilha das Maçãs, terra das fadas, dos mortos e da imortalidade.

A Historia

Henrique I, terceiro filho de Guilherme, o Conquistador, sobe ao trono às pressas, logo após a morte de seu irmão mais velho Guilherme. O seu reinado pode ser destacado pelo fato de tentar agradar tanto aos normandos quanto aos saxões, ao, por exemplo, casar-se com uma princesa de sangue inglês, descendente da família real de Wessex. Um outro ponto importante também seriam as paulatinas mudanças que o monarca vinha realizando no que concerne à justiça. Cada vez mais os tribunais feudais eram substituídos no julgamento de crimes pelos tribunais reais.² Essa tentativa de maior centralização irá custar a Henrique I desavenças com os barões feudais.

Podemos relacionar sua tentativa centralizadora com a obra encomendada pelo rei, simplesmente pelo fato de que se procura ressaltar que a antiga Britânia era um só reino. Quando a *Historia Regum Britanniae* é produzida no século XII, se presenciava, segundo o autor Christopher Gidlow, a explosão da história nacional, quase sempre financiada por um rei.³

No caso da *Historia Regum Britanniae* de Monmouth, a história dos reis dos bretões é retratada desde sua origem, atribuída a Brutus, filho de Enéias, que parte de Tróia para a Britânia, até o último rei bretão, Caldwaller. O período abarcado pela obra é de, aproximadamente, mil e novecentos anos e a parte central é, sem dúvida alguma, a relativa a Arthur, como o próprio Monmouth retrata na introdução. Muito de seu livro é ficção ou ficcionalizado e a maior parte de personagens importantes foi transformada em reis da Britânia.

Monmouth faz questão de frisar que sua obra possui rigor e fundamento histórico, seja ao comentar que é a tradução de um antiquíssimo livro bretão, dado por um arqui-diácono de Oxford ou pelo uso que faz de fontes mais antigas, tais como *Historia Brittonum* (século IX), do historiador galês Nennius. No entanto, o autor não cita em momento algum o nome do livro ao qual faz menção. Monmouth baseia-se também em Gildas (século VI) e em Beda (século VIII), fontes que também falam do período de invasão da ilha britânica pelos povos de origem germânica, bem como de crônicas contemporâneas e de tradições celtas, provenientes da cultura oral. De maneira geral, podemos dizer que o material de que Monmouth se apropria é bastante heterogêneo.

A *Historia Regum Britanniae* de Monmouth não vislumbrou um Arthur vazio, mas se valeu de elementos que já circulavam anteriormente, misturando-os com os que fariam dele o modelo de rei cristão ideal. Arthur, quando é coroado rei aos quinze anos após a morte de seu pai Uther, já demonstra os atributos necessários a um verdadeiro soberano, tais como a *generosidade* e a *gratidão*, sendo tão bem quisto aos olhos do povo que quase todos o amavam. Como um bom rei, distribuiu também benefícios aos seus vassalos, bem como os deixa participar da repartição dos espólios de guerra.

*Era então Arthur um jovem de quinze anos, de um valor e de uma generosidade sem precedentes. Sua inata bondade lhe havia garantido tanto favor aos olhos do povo, que quase todos o amavam.*⁴

A generosidade de Arthur é tamanha que faz concessões também ao inimigo, ao permitir que os saxões, com medo de serem acometidos pela morte, regressem à Germânia em seus navios. No entanto, são os saxões que não cumprem sua promessa e voltam a atacar os bretões.

Há referências também ao exemplo de cristão, como podemos perceber no trecho a seguir, no qual Monmouth comenta em como Arthur levava consigo a Virgem Maria e lutava em nome de Deus. Arthur também procura manter os atributos que lhe valem o título de um rei cristão perfeito, tais como obedecer a Deus, servir à Igreja, assegurar a justiça e a paz ao seu povo.

*E não poupou esforços, em nome de Deus, até ter matado com Caliburn, sua espada, quatrocentos e setenta guerreiros.*²

Arthur, ao armar-se para a batalha, não o faz de qualquer maneira, mas como cabe a alguém distinto. Somente pela sua armadura, deduz-se de que se tratava realmente de um rei. O elmo entalhado em ouro com cristas a armadura impecável são representações de que o poder é exercido também nos aparatos simbólicos e não apenas no poder de fato.

A virtude da *humildade* também está presente em Arthur, quando espera no acampamento para atacar o grupo do chefe saxão Cerdic, visivelmente em maior número que os bretões. O rei é dissuadido pelos seus conselheiros a postergar o ataque e, uma vez que toma estes conselhos, consegue a vitória. O modelo não é de um rei arrogante, que julga ser supremo, mas humilde, que escuta conselhos e recua quando está errado.

Um outro ponto é o do rei com *habilidades guerreiras*. Arthur consegue derrotar diversos guerreiros – quatrocentos e setenta no

total – bem como combate sucessivamente sem descansos. A *coragem* e o *valor* do rei são tão grandes que, para combater o gigante do Monte São Michel não desloca todo um exército. Apenas ele é suficiente para resgatar Helena, sobrinha do duque de Hoel, e para matar o gigante.

Arthur representa, de certa forma, a estabilidade da Britânia. Logo após sair deixar o trono, a fim de cuidar dos seus ferimentos na Ilha de Avalon, o reino começa a desagregar-se por disputas internas. Nenhum rei consegue ficar por muito tempo agora governando os bretões. Os saxões começam também a obter mais sucesso em suas incursões e os bretões têm cada vez mais dificuldade de expulsar os invasores.

Perspectivas teóricas

A matéria arturiana sempre foi muito popular durante a Idade Média e sua difusão no continente europeu ocorre principalmente por meio de contadores de histórias profissionais bretões. Segundo o medievalista Paul Zumthor, no seu livro *A letra e a voz*, ouvia-se na Idade Média com os ouvidos⁶. A leitura em locais públicos era a principal forma pela qual as pessoas que não tinham acesso ao texto escrito – à grande maioria da população – tem contato com o ele, por meio, do que o próprio Zumthor chama, da performance do narrador. Como afirma Alberto Manguel:

*Até boa parte de Idade Média, os escritores supunham que seus leitores iriam escutar, em vez de ver o texto (...) Uma vez que poucas pessoas sabiam ler, as leituras em público eram comuns.*⁷

Para Paul Zumthor, essa é na verdade, a maior importância que a VOZ tem, em detrimento da LETRA.⁸ O documento escrito nem sempre, para a Idade Média, é o que tem mais valor, posto como diversas vezes a fala e a memória estão em primeiro lugar quando o assunto é a veracidade. É principalmente por meio dessa tradição oral que, não só a literatura, mas também a memória coletiva se mantém viva dentro de uma determinada comunidade.

No entanto, Jean Batany no verbete Escrito/Oral do *Dicionário temático do Ocidente medieval*,⁹ aponta para o fato de que, mesmo que o testemunho oral tenha mais valor que o escrito, os historiadores medievais parecem ter consciência de que a memória é falha e que é preciso que o passado seja registrado para ser preservado.

É inegável que no concernente à matéria arturiana estamos lidando com a questão do mito e sobre suas permanências nas histórias sobre um monarca perfeito. Para o historiador, mais importante que “decifrar” o mito, é examinar o uso que a sociedade faz dele. Desde o início, as histórias sobre o Rei Arthur se situavam, sobretudo, na região de Gales, local onde ainda havia a resistência à dominação saxã e que permanece independente da Inglaterra até o século XII. Posteriormente, no entanto, com a dominação desse reino pela monarquia normanda, a utilização do mito arturiano relaciona-se com a intenção de legitimá-la e colocá-la como verdadeira herdeira da Britânia, visto que, assim como os bretões, os normandos também lutavam contra os saxões.

Nessa perspectiva, os estudos de Mircea Eliade nos auxiliam na forma como percebemos a função do mito, no que diz respeito às estreitas ligações entre o passado e o presente que este possui.¹⁰ O objetivo maior do mito é que as pessoas acreditem na sua veracidade, o que o torna real e vivido por aquele grupo social, pois a importância principal não está em como é

relatado, mas no conteúdo deste. Lévi-Strauss completa, afirmando ainda que a única particularidade do mito é que ele tem que ser modificado, a fim de continuar existindo. Do contrário, ele perde seu sentido explicativo para a realidade, não conseguindo mais dar conta desta.

Um outro ponto importante para analisarmos é o fato de, em determinado momento, Arthur ser tratado como Rei. Estaria isto relacionado à maior expressividade que as monarquias medievais vêm assumindo ao longo dos séculos XI/XII? Arthur, que antes só era conhecido pelas suas habilidades guerreiras, é agora transformado em rei cristão e a sua função na sociedade passa justamente pelo que ele vem fazendo: garantir a paz e a justiça na Britânia, mantendo-a a salvo de inimigos internos e externos. Mesmo com a ajuda de seus iguais, esta tarefa cabe somente a Arthur.

Na visão de Georges Duby, pautado nos estudos de Georges Dumézil, a sociedade medieval estaria dividida em três ordens, assim como todas as sociedades de origem indo-européia: um grupo que representa a lei e o sagrado; outro que representa a defesa, as armas; e um terceiro que representa a fecundidade, a produção alimentícia. Ao afirmar que cada um possui um local específico na sociedade, aliando-se a hierarquia, um sistema de valores, cujo objetivo é a manutenção dessa sociedade conforme os interesses para os estratos superiores. É importante ressaltarmos também, que esses sistemas são elaborados pelas elites, mas para que estas sejam aceitas socialmente é necessário, como o próprio Duby afirma, que haja alguma semelhança com o vivido.¹¹

Conclusão

Enfim, Monmouth nos mostra um Arthur, sem defeitos, modelo a ser seguido mais tarde pelas monarquias medievais. O real objetivo/intuito da obra talvez nunca saibamos, mas o que toma maior relevância é o porquê de se recorrer à memória de Arthur, alguém que nem sequer sabemos se existiu. Ao apresentar os atributos de Arthur, Monmouth nos traz também o panorama de como toda uma sociedade vê o papel, a função de seu monarca, deixando claros aí seus valores e suas ideologias. Se Arthur existiu e quem foi ele não é o que mais importa, mas de que forma ele sobreviveu ao longo dos séculos e como isso foi sendo passado para as gerações à frente, seja por meio da cultura oral ou de fontes escritas. O *Rei Arthur*, de certa forma, ainda continua vivo.

Notas

² Graduanda em História da Universidade Federal Fluminense. Vinculada ao *Scriptorium* – Laboratório de Estudos Medievais e Ibéricos.

¹ ZIERER, Adriana. **Artur**. São Paulo: Planeta, 2004.

² MAUROIS, André. **História de Inglaterra**. São Paulo: Flamboyant, s/d.

³ GIDLOW, Christopher. **O reinado de Artur: da história à lenda**. São Paulo: Madras, 2005.

⁴ “Era entonces Arturo un joven de quince años, de un valor y de una generosidad sin precedentes. Su innata bondad le había granjeado tanto favor a los ojos del pueblo, que casi todos lo amaban”. DE MONMOUTH, Op. Cit., p. 146.

⁵ “Y no ceba em su esfuerzo, em el nombre de Dios, hasta haber dado muerte com Caliburn, su espada, a cuatrocientos setenta guerreros” DE MONMOUTH, Op. Cit., p. 151.

⁶ ZUMTHOR, Paul. **A letra e a voz**. São Paulo: Cia. das Letras, 1993.

⁷ MANGUEL, Alberto. **Uma história da leitura**. São Paulo: Cia. das Letras, s/d.

⁸ ZUMTHOR, Paul. Op. Cit.

⁹ BATANY, Jean. Escrito/oral. In: LE GOFF, Jacques e SCHMITT, Jean-Claude. **Dicionário temático do Ocidente Medieval**. Bauru: Edusc, 2006.

¹⁰ ELIADE, Mircea. **Mito e realidade**. Lisboa: Perspectiva, s/d.

¹¹ DUBY, Georges. **As três ordens ou o imaginário do feudalismo**. Lisboa: Estampa, 1982.

O VIR ILLUSTRÉ NOS ESCRITOS DE QUINTUS AURELIUS SYMMACHUS EUSEBIUS

Janira Feliciano Pohlmann*

Introdução

As virtudes são constantemente utilizadas para caracterizar os grandes governantes em contraposição aos vícios dos usurpadores. Ao longo dos séculos, os historiadores se aproveitaram de inúmeros juízos morais e políticos para construir discursos legitimadores de sua idéia. Plutarco¹ considerava Alexandre Magno portador da piedade, da continência e de moderação. Otávio Augusto é tido como modelo de clemência e também de moderação por Suetônio.² Acreditando na permanência desta tradição greco-romana, nosso objetivo, neste trabalho, é entender o *vir illustré* nos escritos de Quinto Aurelio Símaco Eusébio. Para tanto, nossas fontes de estudo são seus *Informes*, *Discursos* e suas *Cartas* (Livros I – V). A pergunta que nos move é o que levou este autor a tratar determinadas personagens como *illustri*? A que grupos estas pessoas pertenciam? Que virtudes completavam estes indivíduos? Lembremos que o contexto modifica o significado das próprias palavras e no caso das virtudes, sua acepção também foi transformada ao longo dos tempos. Nosso autor viveu em um período de grandes transformações, e a análise de seus trabalhos, bem como das expressões neles documentadas, nos auxiliam a compreender mudanças morais, políticas e sociais ocorridas no decorrer dos séculos IV e V.

Símaco – advogado, orador e literato – viveu entre 340 e 402 (a partir deste ano não se encontram mais registros de suas atividades, portanto, a historiografia considera 402 como o ano de sua morte). Advindo de família rica em propriedades imobiliárias, mas sem renome, nossa personagem alcançou o grupo dos *clarissimi*,³ na época de Constantino.

Sua carreira administrativa se inicia com o governo de Brúcio e Lucânia (364-365). Ao final de 373 é nomeado proconsul de África. Fora Prefeito de Roma (384-385),⁴ cargo mais significativo de sua carreira política, pois o Consulado, responsabilidade assumida por Símaco em 391, era apenas simbólico neste momento.

Na vida adulta de Símaco, o Oriente teve três *imperatores*: Valente, Teodósio e Arcádio. Enquanto no Ocidente, eles foram quatro: Valentiniano I, Graciano, Valentiniano II e Honório, além dos usurpadores Magno Máximo e Eugênio.

Em um momento em que o Cristianismo começa a fortalecer suas bases, nosso autor – pagão – alcançou prestígio devido sua habilidade de manter uma eficiente teia de relações com importantes personagens de sua época.

Desenvolvimento

Na Antigüidade Tardia, os *virii illustri* constituíam o grupo mais elevado da ordem senatorial. Entretanto, as transformações que perpassaram estes séculos forneceram o alicerce para o regime de *patrocinium* (observado em meados do século VII) em que muitos *illustri* se colocavam na defesa das populações menos favorecidas. Em contrapartida, estas pessoas entregavam suas terras à posse destes senhores e se tornavam seus colonos.⁵

Contudo, os significados das palavras são amplamente explorados e utilizados. Desde a Antiguidade, era necessária a observação de inúmeros aspectos para ser considerado um cidadão romano. O bom cidadão, então, deveria possuir mais destaque do que o comum, ou seja, deveria ser possuidor de virtudes. Aqueles que as desfrutavam podiam ser um grande administrador e, com a ajuda da sorte e da fortuna, um *imperator*.

Observamos que, mesmo com toda sua sabedoria, clemência, piedade e outras características, o *imperator* não governava sozinho e necessitava do auxílio de um grupo formado pelos melhores, a ilustríssima ordem senatorial,⁶ como denomina Símaco. Neste caso, verificamos que o autor utiliza a designação “ilustre” em dois sentidos. Para o exercício de um cargo “ilustre” no Senado, eram necessárias uma vida de estudos e uma carreira pública sólida. O ilustre, ao qual Símaco se refere, é a figura administrativa que faz parte da ordem senatorial e possui algum cargo ilustre: *praefectus praetorio*, *praefectus urbis Romae*, *magister officiorum*, *quaestor*, *comes sacrarum largitionum*, *comes rerum privatum*, dentre outros.⁷ Sendo assim, o Senado é possuidor de cargos administrativa e politicamente ilustres, portanto, uma corporação ilustre, até mesmo ilustríssima.⁸ Mais ainda, nosso autor, considerado um tradicionalista, defendia a preservação da tradição romana, sobretudo, buscava conservar os privilégios da ordem senatorial, na qual estava integrado e a considerava parte da história triunfante de Roma. Neste sentido, verificamos o uso da palavra ilustríssima para distinguir a virtude do *mos maiorum*, ou seja, da observância dos costumes dos antepassados, da procura pelo saber. Os varões ilustres, participantes do Senado, deveriam velar pela causa comum, pelo saber e pela tradição. No *Informe 5*, enviado a um dos *imperatores*,⁹ Símaco solicita que o filósofo Celso seja admitido na ilustríssima ordem senatorial, pois seria um prêmio digno para este cidadão possuidor de um espírito livre do vício da cobiça e cujo pai estivera quase a altura de Aristóteles. Ao exaltar Arquetimo, pai de Celso,¹⁰ Símaco enaltece também o filho e fortalece, perante o “ilustríssimo estamento”,¹¹ sua solicitação para o ingresso do filósofo Celso na ordem. Com base nestes estudos, afirmamos que, no caso do Senado, a palavra ilustre tem duplo sentido: administrativo-político e de virtude.

Ao seguir esta última noção – virtude – notamos que em muitos outros aspectos percebemos o ilustre como personagem ou instituição de conservação da tradição, do estudo, dos costumes maiores. Conforme Verger,¹² Suetônio em *De viris illustribus*, considerava ilustres os poetas, oradores, historiadores, filósofos e gramáticos. Cícero,¹³ por sua vez, no Livro II *Sobre el Orador*,¹⁴ considera também ilustres os homens que se dedicavam às escritas e ao cultivo da História, tão pouco poderia esquecer-se de incluir neste ilustre rol oradores como Isócrates e Demóstenes. É com base nesta leitura de preservação da memória e dos grandes feitos em benefício de Roma que percebemos a forja de parte do conceito de *vir ilustre* para nosso autor.

Nos escritos de Símaco, a figura de Virio Nicômaco Flaviano é envolta por ilustres cargos, ilustres ações para a preservação da tradição romana e por uma família ilustre. Embora Flaviano tenha exercido cargos denominados ilustres¹⁵ pela *Notitia Dignitatum*,¹⁶ Símaco o considerava um amigo e pagão destacado, uma vez que fazia parte do grupo tradicionalista de nosso autor e traduziu para o latim a *Vida de Apolônio de Tiana*.¹⁷ Ainda percebemos que Flaviano advinha de uma família importante devido aos serviços prestados à Urbe.¹⁸ Na *Carta 69* do Livro III, Símaco descreve Nicômaco Flaviano como um homem possuidor de virtudes e honras que não pode ser excluído da justiça

de Ricomeres¹⁹, tão pouco o filho deste ilustre varão, também detentor de honra e mérito, podia ser menosprezado. Tanto nas *Cartas a Flaviano*, como naqueles documentos enviados por Símaco a outros destinatários, o orador refere-se ao amigo ou a sua família de maneira a mesclar as designações de ilustre.

Outro exemplo desta situação ocorre no caso do *Informe 11* destinado a Valentiniano II e provavelmente também a Teodósio e Arcadio, uma vez que ele utiliza o tratamento “señores emperadores”.²⁰ Neste documento, o autor notifica aos *imperatores* a morte do prefeito do pretório Vetio Pretextato, “un varón ilustre [...], semejante a los antiguos, un varón con todas las virtudes”.²¹ Novamente verificamos que um ilustre cargo (prefeito do pretório) está presente neste contexto, bem como a valorização da tradição, visto que Pretextato, para Símaco, foi portador de virtudes. No *Informe 12*, encaminhado aos *imperatores*, o remetente destaca os valores de Pretextato:

[...] moderado con los demás, severo consigo; accesible sin producir desdén, venerable sin infundir terror; cuando le correspondió algún bien en una herencia, lo devolvió de inmediato a los más allegados al testador; no se abatió por la prosperidad de nadie, no se rió de las adversidades de nadie; aquel a quien siempre siguieron los honores sin quererlos, desconoció la liberalidad deshonrosa, el lucro injusto: todos los vecinos confiaron a su equidad sus linderos.²²

Neste *Informe*, Símaco cita aspectos importantes para se conseguir as virtudes que Pretextato alcançara, uma vez que o prefeito do pretório possuía estas características. Esta sede pela causa comum deveria ser ambicionada por aqueles que aspiravam ser portadores de virtudes e bons cidadãos. Para os varões dignos de cargos administrativos, isto era indispensável.

Contudo, um ilustre bastante presente nos escritos do prefeito da Urbe é o que se refere ao cargo administrativo-político. A *Carta 101* do Livro I, destinada a Siágrio, traz um pedido de desculpas do remetente por não comparecer a cerimônia de proclamação do cônsul: “Veo, ilustrísimo cônsul, el gran honor que me impone tu afecto.” Na *Carta 41* do Livro V, enviada a Neoterio entre 381 e 382, Símaco pede perdão em nome de um amigo, Epicteto, privado de exercer suas funções como advogado. Nesta intervenção, o autor se refere a Neoterio²³ como o ilustre prefeito do pretório. Na *Carta 76* do mesmo Livro, nosso autor pede a Licínio que interfira junto ao ilustre prefeito do pretório de Itália no caso da inspeção de uma ponte e de uma nova basílica a Bonoso. Os *Informes 20* e *26*, trazem referências ao ilustre Auquénio Baso, prefeito da Urbe em duas ocasiões: entre 379 – 382 e 382 – 383. O ilustre chefe de chancelaria é citado nos *Informes 24, 34, 38 e 43*, entretanto, Símaco nunca apresenta o nome deste cidadão. Segundo Gallego,²⁴ esta omissão ocorre porque estas personagens eram adversárias. Entretanto, Símaco não deixa de utilizar a designação “ilustre” para tratar este indivíduo.

Todavia, percebemos que o próprio Símaco não se descreve como ilustre nem mesmo nos cabeçalhos de seus *Informes* escritos enquanto desempenhava as atividades de prefeito da Urbe, considerado cargo ilustre pela *Notitia Dignitatum*. Conforme Gallego,²⁵ um dos tópicos desta abertura dos documentos é a “intitulação do remetente”, na qual aparece o nome do

remetente, sua categoria, seguida de seu cargo. Nosso autor sempre se identifica como: “Símaco, varón clarísimo, prefecto de la Urbe”.²⁶ Ao analisar sua carreira, delineada no início deste artigo, notamos que antes de ser prefeito de Roma, nosso autor não havia desempenhado nenhum outro cargo ilustre, embora seu pai sim. Por isso, acreditamos que para ser considerado um “ilustre” no sentido administrativo-político, durante a Antigüidade Tardia, o cidadão deveria obrigatoriamente ter exercido, ao menos uma vez, um cargo sob este título. Quando representasse pela primeira vez um cargo ilustre, ainda recebia o título que já possuía, no caso de Símaco, claríssimo. Após cumprir totalmente as exigências de uma responsabilidade “ilustre”, ou seja, ter finalizado determinada magistratura, o indivíduo passava a ser designado como tal. Verificamos que não é pelo fato de seu pai, L. Aurelio Aviano Símaco, ter sido prefeito da Urbe de 364 a 365, que nosso autor recebe esta denominação. Esta titulação não era hereditária no contexto em estudo. Era uma designação administrativa, por isso, apenas aqueles sábios o suficiente para cumprir as obrigações de um cargo de tamanha magnitude eram reconhecidos como “ilustre”.

Nosso autor também não se considerava proveniente de família ilustre, no que se refere às ações dignas de destaque perante a Urbe ou a tradição. Possivelmente esta atitude advenha de sua modéstia, aspecto notório em seus escritos. O *Informe 1*, por exemplo, está repleto de agradecimentos a Valentiniano II pela sua nomeação a prefeito da Urbe, embora destaque que havia anos que ele não exercia cargos administrativos e que não pretendia mais esta responsabilidade pública. Aceitara, mas solicitara apoio do *imperator*. Não deixa de expressar sua gratidão também a Teodósio e Arcadio, no *Informe 2*, juntamente com outra modesta frase: “Habéis querido que yo, procónsul en otro tiempo y alejado ya de los hábitos de quienes ejercen prolongadamente el poder, recibiera una magistratura antes de esperarla”.²⁷ Porém, afirma que se esforçará: “de acuerdo con mis posibilidades, en que mi reputación previa no parezca haber engañado a vuestra Clemencia”.²⁸ Notamos, ainda que o prefeito de Roma declara, em ambos documentos anteriormente mencionados, que em favor dos *imperatores*, os bons magistrados velam pela causa comum e dão glória a uma época.²⁹ Segundo Pereira,³⁰ a glória envolve três condições: o amor da multidão, sua confiança (*fides*) e a admiração merecedora de honrarias (*honor*). Em sua proposição, Símaco aproveita para reforçar seu pedido de apoio aos *imperatores* e exaltar, novamente, a importância do Senado como base para um bom governo, para o bem comum e para a perpetuação das virtudes.

Símaco refere-se ao pai como “sólo tu 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 gran experto en las reglas de la épica e igualmente sabes tocar el clarín de la prosa”.³¹ Nem todo o apreço do filho pelo pai, devido ao fascínio do seu genitor pelas letras, pela honra aos deuses romanos e por seu trabalho, fazia com que nosso autor considerasse sua família ilustre. Seu pai tinha todos os requisitos para ser considerado um ilustre defensor da tradição e do saber e as *Cartas* enviadas por Símaco ao seu genitor demonstram que estes ensinamentos passaram de pai para filho. Por isso, valemos da modéstia do prefeito de Roma para explicar o fato de ele não se considerar advindo de uma ilustre família.

Conclusões parciais

Entendemos que o conceito de homem ilustre para Símaco é resultado de uma trama de noções administrativas, políticas e sociais. Enquanto percebemos claramente que existem cargos que recebem tal denominação, o que parece facilitar nossa compreensão do pensamento da época, na verdade, nos confunde ao verificarmos que o próprio autor não se intitula “ilustre”, mesmo exercendo um cargo assim designado. Por isso, é relevante nos cercarmos do contexto da época e da vida da personagem em foco. Diante destas análises, os costumes e as utilizações das palavras e dos conceitos tomam forma e nos permitem afirmar quando usar ou não determinados termos.

Através da *Notitia Dignitatum* conhecemos os cargos ilustres e o estudo do caso de Símaco nos permite chegarmos a conclusões como a discutida anteriormente,³² no que se refere à carreira pública. Por outro lado, a designação “ilustre” pode estar vinculada a uma importante virtude, a observância dos costumes dos antepassados, e às ações que auxiliem a permanência da tradição romana. Neste caso, Virio Nicômaco Flaviano e Vetio Pretextato são portadores desta virtude e merecedores da alcunha de “ilustre”.

Verificamos que, por mais que Símaco estime demasiadamente a amizade de Ausônio, nas *Cartas* remetidas ao amigo não se refere a ele como ilustre. O trata, sim, como amigo, virtuoso, como “el hombre más notable de cuantos hay en la tierra”.³³ Mas não ilustre. Ainda, na *Carta 17* (Livro I), também enviada a Ausônio, o prefeito da Urbe demonstra sua admiração por Ambrósio e o trata como “uno de los abogados más importantes de la provincia [...]”, un hombre inmejorable”, porém, mais uma vez não temos indícios do uso da expressão “ilustre”.

Enfim, os escritos de Quinto Aurelio Símaco Eusébio nos permitem notar que as palavras se modificam conforme o contexto de um mesmo momento e de acordo com situação em que são utilizadas. No caso aqui estudado, verificamos que a designação referente a um cargo administrativo e político também pode expressar uma virtude tão prezada por um autor que zela pela manutenção da tradição. Contudo, destacamos que, mesmo para se exercer uma função “ilustre” dentre as tantas listadas na *Notitia Dignitatum*, uma vida de aprendizado, interessada em conhecer as diferentes artes do saber, e o trabalho em prol da causa romana eram necessários.

Notas

* Graduada em História da Universidade Federal do Paraná. Bolsista do CNPq Brasil.

¹ Plutarco foi filósofo e biógrafo. De origem grega, nasceu na cidade de Queroneia em 46 da era cristã e morreu no ano 119. Foi autor de 64 biografias, tratadas aos pares, conhecidas como *Vidas Paralelas* ou *Vidas Comparadas*, das quais 50 chegaram até nossos dias. PLUTARCO, Alexandre. In: **Alexandre e César: Vidas Comparadas**. Tradução: Hélio Vega. São Paulo: Escala, s.d., p. 17 – 78. (Coleção Mestres Pensadores).

² O escritor latino, Suetônio, nasceu no ano 69 da nossa era e faleceu por volta de 141. Uma de suas obras mais famosas, e que nos chegou completa, é *A Vida dos Doze Césares*. SUETÔNIO. Introducción General e El Divino Augusto. In: **Vidas de los Doce Césares**. Tradução: Rosa María Agudo Cubas. Introdução: Antonio Ramírez de Verger. Madrid: Gredos, 1992.

³ A ordem senatorial estava dividida em *illustres* (grupo de maior importância), *spectabiles* (categoria mediana) e *clarissimi* (grupo de menor importância).

⁴ Cargo inferior apenas a Prefeitura de Pretório. O prefeito da Urbe era nomeado e destituído pelo *imperator*.

⁵ FRIGHETTO, Renan. “Os *virii illustri*”. In: Panorama Econômico-social del no. de la Península Ibérica en época visigoda. La obra de Valério del Bierzo. Tese defendida em Universidad de Salamanca, Facultad de Geografía e Historia. Departamento de Prehistoria, Historia Antigua y Arqueología. 1996. p. 195 e 196.

⁶ De acordo com Gallego, neste momento, o senado romano mantinha seu prestígio e Roma era um centro educativo muito importante, apesar de não ser mais a capital do império desde Diocleciano e Maximiano. Contudo, percebemos que o *imperator* já não dividia tão igualitariamente seu poder com o Senado. Esta parceria tão estimada por Augusto, mesmo que em teoria, já sofrera modificações e o poder pendia para os *imperatores*. In: SÍMACO EUSEBIO, Quinto Aurélio. **Informes - Discursos**. Introducciones, traducción y notas: José Antonio Valdés Gallego. Madrid: Gredos, 2003. p. 10-13.

⁷ Conforme especificação da **Notitia Dignitatum** (Occidental). Disponível em: <http://www.pvv.ntnu.no/~halsteis/occ001.htm> Acesso em novembro de 2007.

⁸ Expressão utilizada por Símaco em sua *Carta 5* quando se refere a “ilustríssima corporação”. In: SÍMACO EUSEBIO, Quinto Aurélio. **Cartas (Libros I – V)**. Introducciones, traducción y notas: José Antonio Valdés Gallego. Madrid: Gredos, 2000.

⁹ Não se sabe ao certo se este *Informe* foi encaminhado a Teodósio e Arcadio ou a Valentiniano II.

¹⁰ Segundo Gallego (SÍMACO EUSEBIO, Quinto Aurélio. **Informes - Discursos...** Op. Cit., Informe 5, p. 51), “Símaco es la única fuente de información sobre estos personagens.” Uma vez que elas aparecem apenas neste *Informe*, com poucos dados a respeito dos indivíduos, não conseguimos conhecê-las detalhadamente.

¹¹ Mais uma expressão utilizada por Símaco para se referir ao Senado.

¹² SÜETÓPIO. Introducción General. In: **Vidas de los Doce Césares...** Op. Cit., p. 19-20.

¹³ O orador latino do século I a.C. é citado inúmeras vezes nos escritos de Símaco, o que demonstra que nosso autor era leitor assíduo de suas obras.

¹⁴ CÍCERON, Marco Túlio. **Sobre el Orador – Libro II**. Introducciones, traducción y notas: José Javier Iso. Madrid: Gredos, 2002. p. 203 – 370.

¹⁵ Conforme Gallego (SÍMACO EUSEBIO, Quinto Aurélio. **Cartas...** Op. Cit., p. 157), Virio Nicômaco Flaviano nasceu em 334 e exerceu cargos ilustres de questor do palácio imperial em 382, prefeito do pretório de Ilíria oriental no ano seguinte, de Itália, Ilíria e África em 390-392, somente da Itália em 393-394 e cônsul no ano de 394.

¹⁶ A **Notitia Dignitatum** é uma listagem dos cargos administrativos e militares da Antiguidade Tardia. Sua primeira versão não é facilmente datável, mas acredita-se que foi redigida em meados do século IV d. C. e era constantemente atualizada. Existem duas destas listas: uma referente ao Ocidente, outra ao Oriente.

¹⁷ A **Vida de Apolônio de Tiana**, de autoria de Flávio Filóstrato (século III), é a biografia do mago e filósofo grego Apolônio de Tiana, considerado um “santo pagão” contemporâneo a Jesus.

¹⁸ SÍMACO, EUSEBIO, Quinto Aurélio. **Cartas...** Op. Cit., Livro II, Carta 91. “... su padre, ilustre en todos los sentidos y dignos de ser objeto de una veneración singular por mi parte, ha dado pruebas del mayor respeto y atención hacia mi casa”.

O pai de Virio Nicômaco Flaviano era chamado por Símaco de Nicômano Flaviano.

¹⁹ Conforme Gallego, o pagão Flávio Ricomeres foi comandante da guarda imperial com Graciano (377-378). Em 383, com Teodósio, foi chefe do exército do Oriente e em 384 assumiu o consulado. Em 388-389 foi nomeado conde e chefe das duas armas (infantaria e cavalaria), do exército do Oriente e participou da recuperação do Ocidente. No ano de 393 foi recomendado para conduzir a cavalaria frente a Eugênio, mas morreu antes do início da campanha. SÍMACO, EUSEBIO, Quinto Aurélio. **Cartas...** Op. Cit., p. 258.

²⁰ SÍMACO, EUSEBIO, Quinto Aurélio. **Informes - Discursos...** Op. Cit., Informe 11, p. 65-66. Na fonte latina encontramos a expressão *domini imperatores* também no plural, o que nos faz acreditar que o *Informe* tenha sido mandado a mais de um *imperator* e, como de costume em seus escritos, quando Símaco envia correspondências a Teodósio, também as remete a Arcádio.

²¹ SÍMACO, EUSEBIO, Quinto Aurélio. **Informes - Discursos...** Op. Cit., Informe 11, p. 65.

²² Idem. Informe 12, p. 67.

²³ Conforme Gallego, Flávio Neoterio fora prefeito do pretório do Oriente em 380-381, de Itália em 385, das Gálias em 390 e cônsul no ano de 390. Ibidem, p. 368.

²⁴ Gallego, SÍMACO EUSEBIO, Quinto Aurélio. **Informes - Discursos...** Op. Cit., p. 96.

²⁵ Ibidem, p. 16.

²⁶ “... Symmachvs v. c. praefectvs vrbis” In: SÍMACO EUSEBIO, Quinto Aurélio. **Praefecti urbis relationes**. <http://www.dmgh.de/> Acesso em outubro de 2007.

²⁷ SÍMACO, EUSEBIO, Quinto Aurélio. **Informes - Discursos...** Op. Cit., Informe 2, p. 35.

²⁸ Idem.

²⁹ Idem. Informe 1, p. 34: “Sin duda es el favor de los príncipes lo que hace buenos magistrados y siempre fluyen desde vuestro carácter las virtudes de os dirigentes.” Informe 2, p. 35: “A vuestro numen le corresponderá velar por la causa común, pues con buenos magistrados la fama de la época adquiere una gloria mayor que la lograda por los gobernantes.”

³⁰ PEREIRA, Maria Helena da Rocha. Idéias morais e políticas dos romanos. In: **Estudos de História da Cultura Clássica**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, s. d., V. II: Cultura Romana. p. 333.

³¹ SÍMACO, EUSEBIO, Quinto Aurélio. **Cartas...** Op. Cit., Libro I, Carta 3, p. 73.

³² O caso de Símaco não se designar “ilustre” mesmo ocupando o cargo de prefeito da Urbe, pois ainda não terminara sua ilustre magistratura e nunca antes desempenhara atividades de tal magnitude.

³³ SÍMACO, EUSEBIO, Quinto Aurélio. **Cartas...** Op. Cit., Libro I, Carta 37, p. 107.

MONARQUIA AVISINA E REGULAÇÃO DA VIOLÊNCIA EM PORTUGAL

João Cerineu Leite de Carvalho*

A Estrutura do Estado Português, principalmente depois do interregno de 1383 a 1385, funda-se em uma concentração de poderes por parte da monarquia da dinastia de Avis. A coroa, coloca-se cada vez mais na posição de mediadora de um mundo que permanece nobiliárquico, ainda que restrinja, de certas maneiras, o usufruto, por parte da nobreza, de alguns dos pressupostos privilegiados de sua existência.

A Lei Mental, por exemplo, restringindo a transmissão dos senhorios, permitiu à monarquia recuperar parte de seus domínios, ampliando seu poder de barganha com a nobreza senhorial. A restrição à utilização e porte de armamentos, além do recrutamento regular dos chamados “besteiros do conto”, apontam para uma lenta apropriação do controle da aplicação da violência por parte da coroa. Controle, mas não *monopólio*, uma vez que a coerção se mantém como uma das atividades fundamentais da nobreza, diretamente relacionada a seus direitos dominiais de *ban* (de mando).

Nossa investigação tem por principal objeto o Estado português avisino do final do século XIV e início do XV, e seus objetivos passam pela definição da maneira pela qual este Estado se estrutura, privilegiando, em nossa análise, os aspectos relativos ao controle da aplicação de violência praticado pela monarquia.

É necessário, então, definir dois conceitos sobre os quais essa análise se funda. O de Estado e o de violência. Uma referência capital para a compreensão do que podemos chamar de Estado, não só na Baixa Idade Média Ocidental, foi o historiador português António Manuel Hespanha, que alerta, em sua obra *As Vésperas do Leviatã*,¹ sobre a imagem corrente em uma historiografia menos criteriosa de que a palavra Estado só se aplicaria a um modelo político consumado no princípio do que chamamos de Idade Moderna, e que seria caracterizado como um pólo de poder centralizado e único, do qual emanaria todo o poder político. Essa talvez seja a imagem que muitas pessoas têm, de fato, do dito conceito.

Porém, o próprio Hespanha oferece uma indicação da forma pela qual o poder político estava distribuído na Idade Média: Em vez de monopolizado por um centro único, havia uma dispersão desse poder por uma constelação de pólos relativamente autônomos. Sua unidade era mantida, mais no plano simbólico do que no plano efetivo, pela referência a uma cabeça única.

Tal definição, que remete à terminologia do poder simbólico teorizado por Bourdieu², não exclui a existência de um Estado no período Medieval, já que não busca fundamentações em pressupostos do que seria o nosso Estado contemporâneo. Evitando olhar o Estado através de conceitos anacrônicos, é necessário considerar o que é um Estado Medieval.

A atomização do Estado após o ano mil não pressupõe o desaparecimento do poder de mando, mas sua repartição em um conjunto de relações sociais hierarquizadas, fundado no seio da aristocracia militar medieval. Príncipes territoriais, condes, duques, castelões, ou mesmo senhores territoriais, usufruem do poder político desde suas posições privilegiadas. Quando, a partir da segunda metade do século XIV, a crises de produção agrícola, de peste e de quedas demográficas atingem diversas

regiões da Europa, as monarquias emergem em alguns casos como aquela instância capaz de, concentrando poderes, restabelecer a ordem naquela sociedade. Uma ordem que pressupõe a manutenção da paz e conservação da hierarquia medieval através da aplicação da justiça. Somente através da dinâmica desse *habitus* social, no qual o justo, de origem divina, é dar a cada um o que é seu – como aconselha o Infante D. Pedro a D. Duarte no documento conhecido como *Carta de Bruges* – é que se faz possível compreender o caráter do Estado Português do final da Idade Média. No qual ascendia a monarquia, mas que não deixava, por isso de ser nobiliárquico.

Optando por compreender esse Estado através das relações dessa concentração régia de poderes com a aristocracia guerreira, cuja maior fundamentação de seu poder político está em sua preeminência militar, decidimos por verticalizar nossa análise sobre o controle e aplicação da violência. Foi necessário, portanto, delimitar o que chamamos de violência.

A nobreza senhorial, como dissemos, tem no uso da coerção, a garantia de sua posição privilegiada na hierarquia medieval, de definição da sua própria identidade. Definimos a violência a qual nos referimos na pesquisa não como a violência física aleatória, mas a violência como um capital simbólico, cuja posse é restrita a um segmento social privilegiado, a nobreza, que perderia talvez sua razão existencial caso o acesso a tal privilégio fosse negado. Os próprios vínculos sociais medievais têm, na posse ou não da violência, um de seus principais pilares de sustentação, definindo a posição de cada um na hierarquia social. Por essa razão, desvendar a forma pela qual a monarquia portuguesa avizina, transformando-se em uma instituição que, de alguma maneira, concentra em si o papel de controlar até mesmo a violência simbólica de que a aristocracia senhorial dispõe, traz à tona a natureza dos elementos sobre os quais o Estado Português dos séculos XIV e XV se funda.

O processo histórico que deu origem e fomentou a construção, ao longo dos séculos, do Estado peninsular de Portugal está inserido na lógica político-social característica da Idade Média Ocidental. Lógica essa que se constituiu no embate de poderes de caráter centrífugo – expressos, principalmente, pela aristocracia fundiária senhorial – e centrípeto pelo controle da hegemonia política das várias regiões. Ainda que não seja possível verificar durante o período medieval nenhum tipo de centralização administrativa *plena*, é possível notar na estrutura do Estado português ao longo dos séculos o forte conflito – marcado por avanços e recuos – entre a monarquia e a fidalguia lusitana, inclusive no período que nos interessa aqui, de fins do século XIV e princípios do XV, configurado em um lento processo de concentração régia de poderes.

O período posterior ao interregno, iniciado com ascensão e coroamento de D. João de Avis, foi marcado por numerosos e intermitentes conflitos envolvendo Portugal e Castela, acompanhados da persistência de inflação e queixas populares contra os privilegiados, o que só aumentava com a transformação de cobranças extraordinárias em impostos regulares. Dos quais a *cisa* é o principal exemplo.

Quando, no princípio do século XV, as guerras com Castela acalmaram-se, foi necessário deter o ímpeto senhorial contra a centralidade da coroa. Um dos recursos foi colocar em prática uma legislação que legitimasse a posição monárquica. Outro desses recursos foi manter a aristocracia guerreira ocupada em sua função militar, reativando o princípio da Cruzada, transferido-a para o continente africano.

No *Livro de Conselhos De El-Rei D. Duarte*, também conhecido como *Livro da Cartuxa*, podemos encontrar textos que justificavam a guerra contra os mouros do norte da África, dando razão ao deslocamento dessa nobreza para o continente. Em texto datado de 1436, por exemplo, o infante D. Henrique respondia à requisição régia de confirmar “se era cousa Justa direita e razoada de fazerdes guerra aos mouros da terra d africa em as partes de belamarym”.³

Acostumado com a administração do Estado português desde o ano de 1412 (quando contava 21 anos), D. Duarte já governava Portugal *na prática* nos últimos anos de vida de seu pai, D. João, falecido em 1433. E é sobre seu curto reinado que nos debruçamos, recorrendo à documentação jurídica – desde as relativamente estáticas *Ordenações de D. Duarte*,⁴ à fontes jurídicas produzidas no cotidiano medieval português, como as *Chancelarias Portuguesas de D. Duarte*⁵ ou as *Cortes Portuguesas de 1436*⁶ – e outras fontes de doutrina política do período – como o *Leal Conselheiro* e o *Livro da Cartuxa* –, para atingir os objetivos traçados.

O trabalho da monarquia portuguesa da Baixa Idade Média não era simples, uma vez que ela precisava lidar com um universo de forças e poderes provenientes das mais diversas origens. O diálogo e a busca por equilíbrio (conjugado simbolicamente à justiça desde tempos mais recuados da Idade Média) dos componentes da sociedade são atribuições requisitadas à autoridade régia. É um *Estado de estados*.

Em Portugal, em um período de peste, queda na produção fundiária, fome e redução demográfica, as explorações de vastas regiões agrárias, tanto por um mesmo senhor ou um mesmo foreiro, passaram a ser cada vez mais raras. Com relação a grandes senhorios, ninguém tinha mais posses de terra do que o rei em Portugal. Os séculos XIV e XV foram caracterizados exatamente pelo crescimento das restrições à jurisdição senhorial nos territórios sobre os quais tinham direitos. Direitos esses que se concentravam principalmente sobre o privilégio feudal de ministrar justiça em seus senhorios, permitindo-lhes nesses casos o *mero e misto império*. Cada vez mais as apelações ao rei como responsável do tribunal de última instância – antes vetadas – cresceram exponencialmente. A coroa se apropriava lentamente, e de forma parcial, de funções originalmente exclusivas da nobreza senhorial.

Optando por uma perspectiva similar à do historiador António Manuel Hespanha, consideramos que ocorre uma *potencialização* do poder central que, mesmo superando influências locais e regionais, não sujeitou plenamente os poderes locais. O poder e o direito estatais estruturavam o pluralismo, mas não o submetiam, incorporando-o as outras instâncias.

No quarto capítulo do *Leal Conselheiro*, de D. Duarte, podemos ver na sua definição dos direitos e deveres da aristocracia, que seus privilégios do uso da violência estão mantidos quando este diz que os defensores “os quaes sempre devem seer prestes pera defender a terra de todos contrairos assi dos aversairos que de fora lhe querem empeecer, como dos sobervos e maleciosos que moram em ela, de que nom menos empeecimento muitas vezes recebem”.⁷ Percebe-se por tais afirmações que a aristocracia não está desalojada de sua função primária, mas, na verdade, a vê reforçada.

De que forma, então, a monarquia avisina quatrocentista buscava controlar a aplicação de violência, se a aristocracia conservava, em caráter de privilégio, o direito e dever de portar e usar armas? A complexidade do Estado Português era marcada, em linhas gerais, por uma estrutura frágil (pois gozava de poucos recursos). Indícios disso podem ser vistos na *Carta*

de Bruges, datada de 1426, de autoria do infante D. Pedro e encaminhada a seu irmão, D. Duarte. Documento representativo das formas de pensar e de agir da nobreza e da família real, contém uma lista de observações feitas pelo infante a respeito de uma série de situações caras à estruturação administrativa do Estado português. E é nessa mesma carta que podemos ver sinais da natureza do controle exercido pela coroa sobre a aplicação de violência.

Ouvindo reclamações de que as terras pelas quais passou estariam sofrendo abusos insustentáveis, que “se lançam peytas e outras Imposições per que ela he muyto gastada” (1982, 36), D. Pedro ressaltava dois tipos de transgressões praticadas pela fidalguia. Em primeiro lugar, a cobrança excessiva de tributos senhoriais. Além disso, que vinham utilizando abusivamente a casa de súditos portugueses como pousada, assim como lhes tomando pertences (roupas, animais, etc) também em excesso. E não compensavam as perdas, dos povos “Ja Jgoalmente mal aposentados” (*Ibid.*). Atitude condenada pelo infante.

O fato de tais práticas estarem incluídas entre as observações negativas do infante D. Pedro em sua viagem indica, de certa forma, que qualquer suposição de um controle extensivo da monarquia sobre as ações dos membros da nobreza se mostrava improvável. A posição da aristocracia estava longe de ser periférica ou “submissa” à autoridade régia. A atitude condenada pelo infante não é a de aposentadoria ou de cobrança de tributos por si, já que tais práticas são frutos coerentes da violência simbólica gozada pela nobreza senhorial, mas sim o seu excesso. Como o próprio D. Duarte falava, no mesmo quarto capítulo do *Leal Conselheiro* que já citamos, à aristocracia guerreira “convem, no tempo de paz, viver como nos aconselhou Sam Joham, (...) que lhes mandou que algiu d’ eles nom trilhaassem aos seus semelhantes nom injuriassem”.⁸

Analizando as chancelarias portuguesas produzidas mais ou menos no mesmo período, verificamos uma série de títulos régios que concediam, em caráter privilegiado, a diversos súditos de D. Duarte, a interdição da ação dos nobres que exigissem seus direitos de aposentadoria. Sublinhamos que não há a suspensão da prática, mas proteções extraordinárias de determinados indivíduos e a coibição de excessos. Casos semelhantes podem ser encontrados nas *Cortes* de 1436.

A postura mediadora do monarca, o responsável pela manutenção da ordem medieval, se mantém. No “mundo de estados” da Idade Média, a atividade régia tendia, em seu fundamento, à harmonização de *esferas jurídicas plurais*, estabelecidas em uma sociedade cuja constituição é concebida como algo “natural”. Alijar a aristocracia de suas práticas tradicionais depredaria essa mesma sociedade que legitima o papel de árbitro exercido pela Coroa.

A intervenção régia na jurisdição senhorial encontra uma série de resistências constituídas por mecanismos oriundos desse mesmo sistema de poder. Ainda que não pudesse – e o mais provável é que isso sequer passasse pela perspectiva dos monarcas tardo-medievais – esmagar os foros e imunidades privadas de cada setor social por estes estarem fundados no direito tradicional, o que impunha as já referidas restrições ao exercício da soberania régia, os monarcas portugueses visavam formas de consolidar seu poder.

Recorrendo a um viés de abordagem que vincula a prática humana às estruturas sociais, valorizamos a esquematização proposta por Bourdieu, e o caráter *histórico* eliasiano (encontrado, principalmente, em *A Sociedade de Corte*) – que permite a concepção da possibilidade de mudanças no *habitus* decorrerem de transformações históricas, buscamos relacionar a

conjuntura estudada aqui com os vestígios da *práxis* social do mesmo período. Utilizando, então, o testemunho representativo da literatura jurídica do século XV, visamos uma interpretação que leva em consideração os limites de ação social à que a estrutura estatal portuguesa avizina, mais especificamente no reinado de D. Duarte, estava submetida.

Apesar de sofrer várias metamorfoses, a aristocracia *não teria sido desalojada de seu domínio do poder político*. A nobreza é garantida como classe dominante, com a manutenção de seus privilégios, da exploração fundiária e da detenção do controle sobre a violência, ainda que essa fosse feita sob monitoramento do Estado. Segundo Perry Anderson,⁹ a coerção antes limitada à classe camponesa e aos plebeus, passou a disciplinar também parte da própria nobreza. Cautelosamente descartamos a premissa da “monopolização”, de total extirpação desse pressuposto fundamental da própria existência aristocrática. A monarquia avizina surge como uma opção de reestruturação político-social que garantiria a essa mesma nobreza a sua posição preeminente.

Ao rei, que ainda tem em seu domínio fundiário sua maior fonte de riqueza e poder, era negado o direito de decidir arbitrariamente de que forma seu reino devia ser governado. O *habitus social* embebido na concepção medieval de mundo impunha uma gama de limitações à ação monárquica.

“Os príncipes dos séculos XIV e XV tiveram menos intenção de destruir do que a de controlar, utilizar e integrar forças que, entregues a si próprias, poderiam ter alterado os limites de seus Estados ou enfraquecido o seu poder”.¹⁰

Sob uma *fachada* de larga autoridade e centralismo há um universo de concessões jurisdicionais. Os estratos senhoriais e a monarquia mantêm uma relação de *interdependência* (lembrando da terminologia eliasiana) muito mais do que uma de *mando-obediência* vertical. E os testemunhos materiais do período podem demonstrar essa relação mais complexa e inserida na lógica social medieval. A exceção *peculiar* de Portugal está no fato de ali ter se produzido, desde o século XIV, uma crescente restrição jurídica à constituição de senhorios.

“As limitações do poder do rei dependiam essencialmente do modo como eram entendidos, por um lado, a natureza e fins da sociedade e, por outro, a relação entre o poder do rei e os restantes poderes políticos.”¹¹

O controle da violência se mostrava um dos aspectos fundamentais dessa estrutura de Estado, sobre a qual a monarquia tinha um controle proporcional ao que as próprias limitações conjunturais permitiam que se pensasse e realizasse. Como apontamos anteriormente, a prática de coerção se configura em um dos pressupostos existenciais da aristocracia medieval. Portanto, uma vez que afirmamos que o Portugal dos séculos XIV e XV, apesar de representar uma estrutura estatal *diferente* de períodos anteriores, mantém bases jurídico-políticas características do feudalismo, seria contraditório apontar para uma obliteração da detenção do poder coercitivo, em caráter privilegiado, pela nobreza. O caminho que enxergamos nesse caso em específico é o da tentativa de uma maior organização estatal de “espaços de ação social” sobre os poderes concorrentes, reforçando a posição mediadora da monarquia, além da apropriação do Estado português de alguns dos aspectos caros à aplicação da violência.

Notas

* Mestrando do Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal Fluminense.

¹ HESPANHA, António Manuel. **As Vésperas do Leviathan**. Lisboa: Almedina, 1994.

² BOURDIEU, Pierre. **O Poder Simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

³ **LIVRO DOS CONSELHOS DE EL-REI D.DUARTE (LIVRO DA CARTUXA)**. Lisboa: Estampa, 1982. p. 116. (Coleção Imprensa Universitária, 27).

⁴ ALBUQUERQUE, Martim de; NUNES, Eduardo Borges (introdução). In: **Ordenações Del-Rei Dom Duarte**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1988.

⁵ **CHANCELARIAS PORTUGUESAS DE D. DÚARTE VOLUME III (1433 – 1435)**. Lisboa: Centro de Estudos Históricos da Universidade Nova de Lisboa, 2002.

⁶ **CORTES PORTUGUESAS. REINADOS DE D. DUARTE: CORTES DE 1436 E 1438**. Lisboa: Centro de Estudos Históricos da Universidade Nova de Lisboa, 2000.

⁷ DOM DUARTE. **Leal Conselheiro**. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1982. p. 25.

⁸ Ibidem

⁹ ANDERSON, Perry. **Linhagens do Estado Absolutista**. São Paulo: Editora Brasiliense, 2004.

¹⁰ GUENÉE, Bernard. **O Ocidente nos séculos XIV e XV (Os Estados)**. São Paulo: EDUSP/Pioneira, 1981. p. 198

¹¹ HESPANHA, António Manuel. Op. Cit., p. 473

ASPECTOS DA ABRANGÊNCIA DA ATUAÇÃO EPISCOPAL NA PENÍNSULA IBÉRICA

*João Fernando Silveira Corrêa**

Introdução

Durante a primeira metade do século VII a Igreja na península Ibérica experimenta um momento de certa prosperidade, consequência da recente conversão dos visigodos ao cristianismo de Nicéia. Com a anexação das possessões suevas pelos visigodos e a freqüente realização de concílios, a incipiente instituição é fortalecida, incrementando o seu prestígio dentro do reino visigodo. Os altos quadros eclesiásticos então eram ocupados em sua maioria por integrantes tanto da aristocracia hispano-romana como da visigótica, cada vez mais próximas e que desfrutavam de grande poderio político e econômico. Desta maneira a influência do bispo está longe de restringir-se apenas aos ambientes religiosos, fazendo com que a figura deste transite de forma constante entre as esferas de poder visigoda, tornando sua atuação muitas vezes ambígua aos interesses da própria Igreja. Evidências podem ser encontradas nas atas conciliares, em que, medidas que buscam evitar abusos e desvios por parte do corpo episcopal são freqüentes.

Neste trabalho procuraremos relacionar indícios presentes nas atas do IV concílio de Toledo com a atuação episcopal que vão em direção contrária aos interesses institucionais, em outras palavras, quando interesses alheios, sejam individuais ou de grupo, se contrapõem à lógica interna da Igreja.

O objetivo desta comunicação é estabelecer uma breve observação sobre o concílio referido a fim de iniciar uma proposta de pesquisa a ser desenvolvida em futuro curso de mestrado. Dito isto, cabe ressaltar que o texto aqui exposto, pelo caráter incipiente da abordagem, pretende-se como fomentador de uma possível comparação com outros períodos do mesmo reino e portanto passível de revisão e revisão posterior, não se pretendendo definitivo sobre tal assunto.

Contexto histórico de produção da fonte

Após o assentamento das populações germânicas no ocidente romano, os episcopados buscaram se agrupar sob uma nova configuração, compatível com sua realidade geo-política. Neste momento ainda esta em construção a idéia do papado e a primazia da diocese de Roma se restringia mais a consultas doutrinais pontuais.¹ Com a consolidação e cristianização dos novos reinos, a Igreja procura se reestruturar internamente, conduzindo a uma maior autonomia e regionalização das Igrejas locais, em tal processo observamos um esforço mútuo para que a ligação entre inúmeras regiões onde o cristianismo está presente seja mantida.²

Apesar desta fragmentação, as igrejas regionais buscam estabelecer contato entre si, afim de manter uma certa unidade doutrinal. Não obstante os problemas enfrentados por elas reportam-se a realidades muito particulares. Utilizando as reuniões conciliares, os bispos das diversas sedes, procuram retomar a expansão do cristianismo, promovendo uma reorganização e institucionalização da Igreja, a partir de um ponto de vista regional.

No caso específico da elite episcopal na península Ibérica durante o século VII, esta desfrutava de posição privilegiada. Após concretizada a aliança com a nobreza visigoda, através da conversão do monarca visigodo ao cristianismo de Nicéia, a Igreja hispânica pode então acelerar o processo de reorganização interna.³ Esta estabilidade permitiu que os concílios realizados a partir de 589, abordassem um amplo espectro de questões. Frequentemente aparecem cânones que se referem a gestão patrimonial, o reforço da hierarquia, bem como muitas questões que extrapolam assuntos de caráter apenas religioso. A proximidade entre nobreza e episcopado conferia muitas vezes aos concílios realizados *status* legislativo. Os limites territoriais do reino, tornam-se os limites desta Igreja, assumindo uma forma quase que “nacional”. A partir daí os concílios passam a ter um papel muito mais efetivo, tanto para a própria Igreja, bem como para a sociedade. Assim, as novas relações de força que erigiam no seio das sociedades tinham como um de seus “palcos” de encontro e embate principais, o espaço eclesiástico⁴.

Assim, com o episcopado fortalecido, o bispado passa a ser uma posição cobiçada entre os integrantes da nobreza visigoda, que progressivamente passam a ocupar tal espaço, como forma de expandir a influência das várias casas nobiliárquicas. A entrada destes novos elementos no interior da instituição eclesiástica nem sempre será conduzida segundo as regras estabelecidas pela Igreja. A promiscuidade entre elementos do *campo político* e do *religioso*⁵ conduzem tanto a um progressivo entrelaçamento, bem como a um choque de interesses, evidenciado nas atas conciliares do período posterior ao conversão.⁶

O IV concílio de Toledo, em 633, durante o reinado de Sisenando, é um importante documento para o estudo do *status* da Igreja Hispânica na primeira metade do século VII. Realizado na sede episcopal e cidade real visigoda, teve o comparecimento de 69 bispos das diversas sedes episcopais Ibéricas.⁷ Tem como principal expoente na condução da reunião o ilustre Isidoro de Sevilha, eclesiasta singular na trajetória da Igreja visigótica, responsável pelo período conhecido como o renascimento isidoriano, em que a produção intelectual foi largamente incrementada.⁸

Nesta reunião, realizada quase que meio século depois do concílio de 589⁹ quando da conversão dos visigodos ao cristianismo de Nicéia, tópicos que não se limitam somente a liturgia, mas também a disciplina eclesiástica, patrimônio, conduta moral dos fiéis e também medidas em relação às populações judias no reino.

Consideramos o concílio, acima de tudo, uma documentação de caráter coletivo, pois, apesar de alguns nomes de destaque possuírem grande influência no texto a ser produzido ao final do encontro, as diretrizes ali contidas representam, de certa maneira, o resultado de um consenso sobre as questões abordadas pelo colegiado de bispos reunidos. Portanto é um tipo de documentação que revela o lado mais institucional da Igreja no seu respectivo período, evidenciando possíveis projetos e embates presentes no seio eclesiástico e social. Ao mesmo tempo, este corpus não fica restrito, em seu conteúdo, apenas a matérias meramente religiosas revelando uma característica incipiente neste período, que seria a busca de uma intervenção principalmente no âmbito político.

Como forma de análise das fontes, optaremos por uma observação que evidencie o contexto de elaboração, bem como sua estrutura e recursos retóricos. Desta maneira procuraremos ressaltar que nestas fontes de natureza jurídico-canônica as temáticas não se restringiam a tal, apresentavam também uma grande preocupação com as diretrizes jurídicas. Revelaremos assim que apesar de tudo a fonte, o documento, não se

encerra em suas palavras, mas que contém uma multiplicidade de discursos presentes, que demonstram lutas intestinas bem como a existência de vontades alheias aos próprios autores, no caso, advindos dos quadros eclesiásticos.

Cânones

Dentre os cânones presentes no IV concílio de Toledo,¹⁰ destacamos alguns exemplos, que procuram corroborar a proposta aqui desenvolvida

No cânône XIX Ado IV C.T.¹¹ ordenação do bispo são enumeradas as predisposições para que um candidato possa ou não estar em condições de ser eleito ao posto de chefe de uma sede episcopal. Dentre elas temos : a necessidade de não ter sido criminoso; possuir ou ter sido membro de algum grupo com interpretações heréticas da escritura; possuir esposas ou concubinas; mutilados; analfabetos menores de 30 anos, de não ser neófito e de ter cumprido a trajetória religiosa dentro da instituição, entre outros. Também no cânone, recorrentemente recomenda-se que não seja utilizados meios ilícitos para atingir o cargo, tal como: pagamentos ou doações (suborno), utilização de intrigas ou aqueles que forem membros do exército. Inclusive estes desvios são considerados fatos já do passado, tendo sua disseminação sido reduzida neste período.

Tendo preenchido estas disposições só seria eleito aquele que tivesse a aprovação de seus pares(pelo menos três deles) do metropolitano e fosse bem aceito pela população de sua sede.

Em cânones como o XXI, XXV, XXXVII,¹² algumas destas questões aparecem de maneira contraditória ao cânône XIX.

No XXI atenta-se para a castidade dos bispos que embora seja recomendada e considerada como impedimento para eleição do bispo é largamente ignorada, causando além de mau exemplo moral para os quadros eclesiásticos, representar um perigo quanto a divisão e subtração do patrimônio eclesiástico por meio de heranças.

Quanto ao XXV,¹³ que trata da necessidade de o bispo conhecer as sagradas escrituras, é um indício de que a existência de tais elementos no seio da Igreja, fosse realidade recente ou contemporânea, mostrando que muitos não percorriam a trajetória dentro da instituição, sendo alçados ao bispado de imediato a sua inserção no ambiente religioso.

Já no XXXVI do IV de C.T.¹⁴ a questão mais polêmica transparece, que é a de que trata das doações em troca de eleições para a sé episcopal. Alega-se que uma vez prometida a doação esta deve-se ser cumprida até o fim, contradizendo as predisposições anteriores que recomendam que esta prática não seja permitida e que tivesse sido erradicada. Tal fato contribui para que elementos não alinhados as propostas.

No cânone XXX IV do C.T.¹⁵ aparece a preocupação com o bispo que manda mensagens ao estrangeiro, para que tal ocorrência não seja feita sem o consentimento real. Tal preocupação deve-se ao fato de que nas frequentes disputas sucessórias no reino visigodo, algumas facções seguidamente apelam para ajuda de poderes estrangeiros para resolução de questões internas. Portanto, bispos de regiões fronteiriças são aqueles com maior possibilidade de incorrer em tal erro. Este comportamento por parte de alguns membros da elite episcopal além de contribuir para uma instabilidade política, que a instituição constantemente se posiciona contraria, além de atrelar a Igreja a disputas pontuais, fragilizando sua posição em relação a outras facções do campo político.

No LI, LII do IV de C.T.¹⁶ afirma-se que os monges devem conservar uma certa autonomia em relação aos bispados, que por terem seu poder aumentado em grande proporção, abusavam da apropriação indevida do patrimônio dos mosteiros, causando transtornos para as iniciativas monásticas. Mais especificamente no LI do IV,¹⁷ aparece que os bispos não devem agir com os monges e mosteiros como se fossem suas paróquias, somente para corrigir desvios da disciplina. Se tomarem algum bem ou cometer desmandos, são passíveis de excomunhão, demarcando a polêmica de tal atitude.

No XXXI cânone, aparece a permissão para que Bispos possam participar de tribunais indicados pelo Rei desde que não seja aplicada a pena capital. Caso não fosse atendida tal recomendação, o clérigo estaria passível de perda de cargo. A incorrência em tal equívoco pode ser um indício de que bispos alinhavam-se aos respectivos grupos nobres que pudessem ter tido origem, não respeitando as normas propostas pelo Concílio. Esta possibilidade está em aberto, apenas como hipótese a ser comprovada ou não futuramente

A questão patrimonial aparece novamente no cânone XXXIII¹⁸ em que o Bispo só deve se apropriar de terceira parte das oferendas, nada mais. Esta recomendação está presente em muitos concílios do período, e se insere na questão das heranças episcopais, uma vez que o bispo muitas vezes geria o patrimônio de maneira ambígua¹⁹, isto é, mesclando o patrimônio pessoal ao institucional, gerindo os dois de maneira única. O produto de tal prática em alguns momentos provocou disputas por tal herança, que são exemplificados em diversos concílios do período.

Mais adiante no cânone XLVIII,²⁰ está recomendado que o bispo deve nomear administradores para os bens eclesiásticos, o que é medida singular dentre os concílios do período e aponta para a complexidade da questão. Acreditamos que a depredação do patrimônio da instituição era um fator de grande preocupação, e que se procura soluções para tal problema. No entanto, esta medida que visa limitar os poderes do bispo não é tão comum na história visigoda. Igualmente, carece de uma verificação mais aprofundada que farei posteriormente ao comparar aos outros concílios.

Entre os cânones LVII LXVI do IV concílio de Toledo²¹ aparecem uma série de recomendações ao trato de Judeus, destacando-se o fato de que em algumas delas aparecem a reprovação daqueles membros eclesiásticos que alinhavam-se ao lado dos judeus contra os interesses episcopais. O interessante fato é o de que existia em tal momento no reino visigodo, uma atmosfera de repressão aos cultos judaicos sejam nas medidas contra estes por parte de diversos reis, sejam pela série de cânones contra os mesmo. O fato de que membros da elite eclesiástica poderiam associar-se a estes é um indício de que o poder econômico e político do grupo judaico era destacado, emergindo assim como uma nova força de poder, no reino.

Conclusão

A construção da hierarquia na Igreja hispânica, no reino visigodo, foi direcionada para que a figura do bispo estivesse no centro desta, controlando as diretrizes a serem traçadas e executadas a partir dos vários concílios realizados. Não obstante esforços para que esta realidade fosse ajustada, para que o poder episcopal fosse limitado, ocorreram, embora nos pareça uma medida com sucesso reduzido.

Acreditamos que nossa pesquisa ainda encontra-se em estágio inicial, como destacamos ao início desta apresentação. Não obstante gostaríamos de reforçar que os indícios encontrados aqui apontam para a existência de um embate contínuo no seio do campo religioso, no caso, de forças contrárias aos interesses da instituição eclesiástica.

Concluimos que faz-se necessário um estudo aprofundado de tais questões superficialmente tratadas aqui, que pretendemos, se possível, desenvolver ao longo do mestrado.

Notas

* Graduado em História da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

¹ Temos como exemplo a carta do bispo de Braga em 538, Profuturo ao bispo de Roma, Virgílio. BRAGANÇA, J. de Oliveira. A carta do Papa Virgílio ao Arcebispo Profuturo de Braga. Bracara Augusta, Braga. v. 91, p. 65-97, 1967.

² Domingo Ramos-Lissón ressalta que era comum nas reuniões conciliares neste período utilizar como referência os concílios ecumênicos, de Nicéia, Calcedônia, Éfeso e Constantinopla, para que se pudesse combater a latente heterodoxia priorizando uma tradição comum as diversas Igrejas regionais, herdeiras do legado romano. Além disso existem diversas epístolas consultivas para o bispo de Roma bem como a resposta deste para os colegas hispânicos.

³ BARBERO de Aguilera, A. La Sociedad Visigoda y Su Entorno Histórico. Madrid: Siglo XXI de España, 1992.

⁴ GARCÍA MORENO, Luis A. La Iglesia y el Cristianismo en la Galedia de época sueva. Antigüedad y cristianismo: Monografías históricas sobre la Antigüedad tardía, Murcia, n. 23, p. 39-56, 2006.

⁵ BOURDIEU, P. Gênese e Construção do Campo Religioso. In: _____. Economia das Trocas Simbólicas. Rio de Janeiro: Perspectiva, 2003.

⁶ ANDRADE FILHO, Ruy de Oliveira. A Tirania de Um Santo na Antigüidade Tardia (século VI). Trabalho apresentado no I Simpósio sobre História das Religiões, realizado em Assis, em 1999. Disponível em: <http://bmgil.tripod.com/papers1.htm>. Consultado em outubro de 2008.

⁷ GARCIA MORENO, Luis A. Historia de España Visigoda. Madrid: Cátedra, 1989.

⁸ RAINHA, R. S. A educação no Reino Visigodo – as relações de poder e o epistolário do bispo Bráulio de Saragoça. Rio de Janeiro: H.P comunicação Associados, 2007. p. 23.

⁹ VELASQUEZ SORIANO, Isabel. Âmbitos y ambientes de la cultura escrita em Hispania (s. VI): De Martín de Braga a Leandro de Sevilla. Studia Ephemeridis Augustinianum, Roma, n. 46, p. 329 - 351, 1994.

¹⁰ Utilizarei IV C.T. para me referir às atas do IV Concílio de Toledo, fonte aqui utilizada.

¹¹ I Concílio de Braga, II Concílio de Braga e III Concílios de Toledo. In: Jose Vives (ed). Concílios Visigóticos e Hispano-Romanos. Madrid: CSIC - Instituto Enrique Florez, 1963. p. 186-225.

¹² Idem.

¹³ Idem.

¹⁴ Idem.

¹⁴ Idem.

¹⁵ Idem.

¹⁶ Idem.

¹⁷ Idem.

¹⁸ Idem.

¹⁹ Idem.

²⁰ Idem.

O CONCÍLIO DE CONSTANÇA (1414-1418) E A CONDENAÇÃO DE JOÃO HUS

*João Henrique dos Santos**

Para Renata e para a Maria que virá.

“É por ti, Senhor Jesus, que pacientemente suporto esta morte cruel. Eu te suplico que tenhas misericórdia de meus inimigos”. (Jan Hus)

Resumo

O Concílio de Constança, realizado de 1414 a 1418, foi dos mais marcantes da história da Igreja, não somente pela existência de dois antipapas quando de sua convocação como também pelas importantes decisões que nele foram tomadas, dentre as quais o fim do Grande Cisma do Ocidente, a rejeição do conciliarismo (a prevalência conciliar sobre a autoridade papal) e a condenação das idéias de João Wycliffe, João Hus e Jerônimo de Praga, consagrados pela historiografia como os precursores da Reforma Protestante. Um aspecto importante desse Concílio é que sua tentativa de reunificação da Igreja, após as décadas de divisão entre o Papa de Roma e os Antipapas de Avignon, embora tenha tido alguma eficácia para os círculos eclesiásticos, deixou bastante patente para a população que não se poderia por muito tempo ainda falar de “igreja una”. Passando ao largo das demais decisões conciliares, esta comunicação visará a apresentar a questão da condenação das idéias de João Hus, visto estas terem repercutido de modo especial no V Concílio de Latrão, realizado um século após o de Constança, assim como nas refutações que os defensores da posição da Igreja Católica usavam contra Martinho Lutero, acusado por estes de ser um seguidor das idéias de João Hus, “as quais já foram condenadas no Concílio de Constança”.

O Concílio

A crise instaurada na cristandade a partir da eleição de Clemente VII, em 1378, quando já havia sido eleito quatro anos antes Urbano VI, foi um dos principais motivadores à convocação, pelos legados dos dois Papas, Gregório XII e Bento XIII, de um novo Concílio em 1409, a ser realizado em Pisa. Visto nem toda a cristandade ter aderido à obediência ao Papa eleito em Pisa, Alexandre V, a divisão e a tensão persistiram.

A morte de Alexandre V levou à eleição de João XXIII, que convocou um Concílio a se realizar em Roma em 1410, o qual não surtiu nenhum efeito prático. O aprofundamento da crise fez o Papa acatar a sugestão de Sigismundo, eleito imperador do Sacro Império em 1411, a que convocasse novo Concílio, a realizar-se em terras alemãs, tendo sido escolhida a cidade de Constança, a se iniciar no dia de Todos os Santos de 1414, para que se resolvesse de forma definitiva o impasse criado pela existência de um Papa e de dois Antipapas.

Como refere Wohlmuth, o Cardeal Fillâtre, que escreveu um diário reputado como a mais fidedigna fonte contemporânea mais importante daquele Concílio, referiu-se a este como “sendo o mais difícil de congregar

dentre todos os que o precederam, singular no progresso e diuturnamente admirável e perigoso”.¹

O historiador K. A. Fink define esse Concílio como “a maior e mais importante assembléia da baixa Idade Média”.²

Ainda que seus aspectos políticos e diplomáticos sejam extremamente importantes pelas sementes que lançaram, que vieram a culminar nos V Concílio de Latrão (1512-1517) e no de Trento (1545-1563), esta comunicação visa a apresentar a discussão sobre a condenação conciliar ao reformador boêmio Jan Hus e às suas idéias.

No início de 1415 evidenciaram-se as divisões entre os grupos presentes, com os cardeais e teólogos italianos presentes propondo discussões sobre a chamada *causa fidei*, a “causa da fé”, a discussão das idéias de Jan Hus e John Wycliffe, enquanto que os alemães, ingleses e franceses desejavam priorizar a *causa unionis*, a “causa da união”, com a demissão do Papa e dos Antipapas e a eleição de um novo Pontífice.

A discussão sobre as idéias de uma reforma radical proposta pelo teólogo John Wycliffe, que havia sido professor em Oxford e morrera em 1384, parecia atual aos padres conciliares, que entendiam que as idéias de uma “igreja dos pobres”, sem hierarquia, estavam vivas na Boêmia, o que gerava naquela região um clima de sublevação e instabilidade.

Iniciadas as discussões ainda antes do Natal de 1414, somente em 6 de julho de 1415 é que foi condenada a obra de Wycliffe, não por coincidência na mesma Sessão, a XV, que condenou igualmente Jerônimo de Praga e Jan Hus, declarando a este um “Wycliffe redivivo”. Se a condenação dos mestres reformadores boêmios resultou na ereção de duas fogueiras em Constança, vale recordar que o Concílio determinou a exumação dos restos mortais de Wycliffe, reputados indignos de permanecer sepultos em campo santo cristão.

É digno de nota que Hus rejeitava a autoridade papal do mesmo modo que os conciliaristas presentes em Constança, sendo uma contradição que estes o condenassem, visto as teses conciliaristas serem posteriormente condenadas por Eugênio IV como “ímpias e ultrajosas”.

Duas das mais eloquentes vozes contra Hus no Concílio foram as de Pierre d’Ailly, Cardeal de Cambrai e de seu amigo Jean Gerson, Chanceler da Universidade de Paris. Segundo eles, os Concílios tinham o poder de emitir juízo contra os teólogos, e afirmava Jean Gerson que “a pessoa errada que não revê seus erros deve ser exterminada”. Também Teodorico de Niem e os ingleses se opunham a Hus, como relata Paul De Vooght.³

Convocado a Constança para defender-se, e tendo recebido do próprio Sigismundo um salvo-conduto, Jan Hus foi inquirido pelo próprio João XXIII, que lhe ordenou que renegasse suas idéias “heréticas”, tendo recebido como resposta que “com prazer, renegaria suas idéias se alguém pudesse mostrar-lhe que ele era um herege”.⁴ Após a audiência, Hus foi tratado como prisioneiro, inicialmente em sua residência, posteriormente no palácio episcopal e, seguidamente, em celas de mosteiros.

Os protestos de Sigismundo quanto à violação de seu salvo-conduto perduraram até que este percebeu que a causa hussita não tinha apoio popular. Condenado pela assembléia conciliar no dia 6 de julho, foi levado à fogueira no mesmo dia. A leitura dos textos conciliares deixa perceber de forma bastante nítida que Hus foi condenado por simpatizar com as idéias de Wycliffe. Jerônimo de Praga, que abjurara e tentara se retratar, foi entregue ao braço secular e queimado em 27 de maio de 1416.

Vale recordar que, mais de cinco séculos depois, no Concílio Vaticano II, o bispo auxiliar alemão Kampe assim se referiu ao episódio da condenação de Hus: *Assim também nós, católicos, devemos confessar hoje, sem hesitação e medo, que os juízes de Constança erraram e que a morte do reformador Hus na fogueira está incluída naquele pedido de perdão formulado pelo Papa Paulo VI de modo genérico.*⁵

As idéias Hussitas

Hus utilizou-se de sua posição de Reitor da Universidade de Praga, à qual atingiu em 1402, para a difusão de suas idéias, pregando-as igualmente do púlpito da capela de Belém. A reforma por ele pregada muito pouco diferia daquela proposta pelos conciliaristas da baixa Idade Média.

As idéias de Wycliffe possivelmente chegaram-lhe através dos panfletos levados da Inglaterra por seus compatriotas que lá estudaram, devendo ser recordado que o rei inglês Ricardo II era casado com uma princesa da Boêmia, o que aumentou consideravelmente a circulação de idéias entre Inglaterra e Boêmia. A Universidade de Praga era praticamente dividida entre professores boêmios e alemães, com estes rejeitando as idéias wycliffianas, enquanto que os primeiros as aceitaram.

No papel de Reitor, Hus defendeu o direito de os professores e alunos debaterem livremente as idéias e, com o apoio do rei da Boêmia, os boêmios ganharam a disputa, e os professores alemães deixaram a Universidade de Praga indo fundar a Universidade de Leipzig.

Em 1409, no Concílio de Pisa, o Bispo de Praga, que apoiava os Papas pisanos – primeiro Alexandre V e, posteriormente, João XXIII – conseguiu um decreto papal banindo as obras de Wycliffe e determinando que as pregações fossem realizadas somente em catedrais, sedes paroquiais e mosteiros, o que, na prática, silenciava Hus, visto a capela de Belém não se enquadrar em nenhuma dessas categorias.

Por desobedecer tal proibição, Hus foi convocado a ir a Roma responder por esse ato de desobediência e por outros que se seguiram. Tendo recusado-se a tal, foi excomungado em 1411, o que, em razão do apoio que ele tinha do rei da Boêmia e de parte do povo boêmio, teve pouco efeito prático.

O conflito com o Papa pisano fez com que as idéias reformistas hussitas se tornassem cada vez mais radicais e, embora ele não questionasse a legitimidade do Papa, questionava sua autoridade quando agia em interesse próprio. Hus afirmou que “um Papa indigno não deve ser obedecido”.⁶ Com isso, Hus formulou a tese de que a Bíblia é a autoridade maior pela qual um Papa e todo e qualquer cristão seria julgado, de tal forma que um Papa que não obedecesse à Bíblia não deveria ser obedecido (*idem ibidem*).

A campanha militar que João XXIII moveu contra Nápoles envolveu o reino da Boêmia e, por igualmente necessitar do apoio papal, o rei da Boêmia determinou a Hus que silenciasse. Novamente excomungado por João XXIII, desta feita Jan Hus deixou Praga, continuando, porém, a escrever.

De modo especial em sua obra *De Ecclesia*, Hus defendia a idéia de a Igreja ser uma “*praedestinatorum universitas*”, o que é uma reafirmação da doutrina agostiniana. Ainda nessa obra, o reformador defende que a pregação e o serviço entre os segmentos mais baixos da população somente pode ser feito através da santidade dos ministros.

Dentre os principais erros de Jan Hus apontados e condenados pelas

Bulas *Inter Cunctas* e *In Eminentis*, de 22 de fevereiro de 1418, podem ser destacados, como retirados de DENZINGER, Henry **The Sources of Catholic Dogma**, *Enchiridion Symbolorum*, Powers Lake: B. Herder Book Co. 1957, 212-215:

1. Uma e única é a santa igreja universal, que é a congregação dos predestinados.
2. Pedro não é nem nunca foi a cabeça da Santa Igreja Católica.
3. Padres vivendo criminosamente de qualquer maneira, minam o poder do sacerdócio e, como filhos infiéis, eles pensam infielmente sobre os sete sacramentos da Igreja, as prerrogativas, os deveres, as censuras, costumes, cerimônias e os sagrados negócios da Igreja, sua veneração de relíquias, indulgências e ordens.
4. A dignidade papal originou-se de César e a perfeição e instituição do Papa emanaram do poder de César.
5. Ninguém, sem revelação, poderia ter razoável certeza acerca de si próprio que é a cabeça de uma igreja particular, nem o Romano Pontífice é a cabeça da particular Igreja Romana.
6. Não é necessário crer que quem quer que seja o Romano Pontífice, seja o cabeça de qualquer igreja particular, a menos que Deus o haja predestinado.
7. Ninguém toma o lugar de Cristo ou de Pedro, a menos que o siga em caráter, pois nenhuma outra sucessão é mais importante, e de nenhum outro modo ele recebeu de Deus o poder procuratório, porque para tal ofício de vigário são requeridos tanto a conformidade de caráter como a autoridade daquele que o instituiu.
8. O Papa não é o verdadeiro e manifesto sucessor de Pedro, o primaz dentre os apóstolos, se ele vive em uma maneira contrária a Pedro, e se ele é avaro, então ele é o vigário de Judas Iscariotis. E com tal evidência os cardeais não são os verdadeiros e manifestos sucessores do colégio dos outros apóstolos de Cristo, a menos que eles vivam da mesma maneira que os apóstolos, guardando os mandamentos e conselhos de Nosso Senhor Jesus Cristo.
9. Obediência eclesiástica é uma obediência de acordo com a invenção dos padres da Igreja, sem a expressa autoridade da Escritura.
10. Se o Papa é decaído e especialmente se ele é pecador, então, como Judas, o Apóstolo, ele é do demônio, um ladrão e um filho da perdição, e ele não é o cabeça da santa Igreja militante, desde que ele não é um membro dela.
11. A graça da predestinação é uma cadeia pela qual o corpo da Igreja e qualquer de seus membros são ligados indissolivelmente a Cristo, a Cabeça.
12. O Papa ou prelado, decaído e pecador, não é pastor, mas verdadeiramente um ladrão.
13. O Papa não deveria ser chamado “santíssimo”, mesmo em razão de seu ofício, pois deste modo, o rei também deveria ser chamado “santíssimo” de acordo com seu ministério, assim como torturadores e arautos deveriam ser chamados santos, e mesmo o demônio deveria ser chamado santo, já que ele é um agente de Deus.

14. Se o Papa vive de uma maneira contrária a Cristo, mesmo que ele proceda de uma eleição legítima e legal, de acordo com as leis humanas, mesmo que ele proceda de um outro lugar que não através de Cristo, mesmo que ele seja entronizado por uma eleição feita principalmente por Deus, não será legítimo, pois Judas Iscariotis reta e legitimamente foi eleito por Deus e Jesus Cristo para o episcopado e procedeu de um outro lugar para o aprisco do rebanho.
15. A condenação dos quarenta e cinco artigos de John Wycliffe feita pelos doutores é irracional e viciosa e erradamente feita; a causa alegada por eles foi pela razão de que “nenhum deles é católico mas cada um deles é herético, errôneo ou escandaloso”.

Conclusão

Não apenas o apoio às teses wycliffianas foi o responsável pela condenação de Jan Hus no Concílio de Constança. O que se percebe é sua oposição ao papismo, à primazia do bispo romano, especialmente àquela época um Papa-Rei ou, ainda, Papas que se excomungavam mutuamente e a seus seguidores, em disputa por hegemonia no controle da Igreja Católica Romana.

Hus entendia que “a Igreja não existia por sua hierarquia, pelo Papa, pelos cardeais, pelos bispos, mas pela *aggregatio fidelium*”.⁷

Se em um momento inicial sua defesa das teses wycliffianas não diferiam muito do que pregavam os conciliaristas da baixa Idade Média, sem dúvida a confrontação direta com o Papa João XXIII levou Hus a questionar a legitimidade não mais da legitimidade da eleição do Papa, mas a própria legitimidade do exercício do pontificado.

Sua condenação resultou não apenas da rejeição às teses conciliaristas, fruto do triunfo do projeto hierocrático, mas também da perda de sustentação política, quer por parte do rei da Boêmia, quer por parte do próprio Imperador Sigismundo, que não exerceu sua prerrogativa de fazer valer seu salvo-conduto contra o decreto de prisão.

Não apenas nas outras igrejas locais Jan Hus não dispunha de apoio, mas igualmente em Praga o apoio a ele e às suas teses não era uma unanimidade. Isto permitiu que sua entrega ao braço secular houvesse se dado sem que a Boêmia se sublevasse de forma absoluta.

Agradecimento

Expresso meu maior carinho ao Professor e Amigo Fabiano Fernandes que, graças às muitas leituras compartilhadas, inspirou esta comunicação.

Notas

* Doutorando do Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora. Professor da Universidade Gama Filho.

¹ WOHLMUTH, Joseph. Constança e Basiléia. In: ALBERIGO, Giuseppe. **História dos Concílios Ecumênicos**. 3ª ed. São Paulo: Paulus, 2005. p. 222

² FINK, K. A. Das Konzil von Konstanz. In: BÄUMER, R. **Das Konstanzer Konzil**. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977. p. 143.

³ DE VOOGHT, Paul. Jean Hus et ses juges. In: _____. **Les Pouvoirs du Concile et l'Autorité du Pape au Concile de Constance**. Paris: Cerf, 1965.

⁴ GONZALEZ, Justo L. **The Story of Christianity** New York: HarperCollins, 1984. V. 1, p. 350.

⁵ SWIEZAWSKI, S. John Hus – Heretic or precursor of Vatican II? **Religion in Communist Dominated Areas**, Nova York, v. 25, p. 148-151, 1986. p. 166.

⁶ GONZALEZ, Justo L. Op. Cit., p. 349.

⁷ OURLIAC, Paul. Le schisme et les conciles (1378-1449). In: MOLLAT DU JOURDIN, Michel e VAUCHEZ, André. **Histoire du Christianisme**. Paris: Desclée-Fayard, 1990, p. 110. T. 6.

HERDEIROS DE SÃO BENTO NA AMÉRICA PORTUGUESA: PROCESSO DE RESSOCIALIZAÇÃO NO MOSTEIRO DO RIO DE JANEIRO

Jorge Victor de Araújo Souza*

Desde o medievo consolidaram-se duas formas de se tornar um monge beneditino – uma como “irmão do coro” e outra como “irmão converso” ou donato, quando o fiel era chamado a fazer parte da comunidade após um tempo de trabalho no mosteiro. Esta comunicação irá tratar da primeira forma. O objetivo principal é acompanhar a entrada de candidatos a monges no mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro durante o século XVIII e as utilizações da regra beneditina (século VI). Compreende-se a transição entre a “vida no mundo” e a entrada no mosteiro como um rito de passagem e, antes de tudo, como um processo de ressocialização.¹

Os noviços

Os noviços eram provenientes de locais distintos, dos quarenta e dois que entraram para o mosteiro no período de 1702 a 1761, vinte e dois eram naturais do Rio de Janeiro, treze de Portugal e os sete restantes de outras regiões da América portuguesa. Os oriundos de Portugal vinham em sua maioria da região Norte, próxima a “cabeça-mãe”² da Congregação Beneditina Portuguesa – o mosteiro de Tibães.

Para entrar no mosteiro como noviço era preciso ser descendente de “famílias graves”. As leis da junta de Pombeiro de 1600,³ que foram acrescentadas às constituições de 1596, possuem um artigo que demonstra uma das funções das inquirições dos pretendentes.

*Ordenamos e mandamos que não se tome e recebam para religiosos pessoa que tenha raça de mestiça e nem outros que não forem de gente nobre, ou de que se espera poder resultar sua entrada em proveito e bem das casas tiradas primeiro suas informações conforme o breve de sua santidade e nossas constituições.*⁴

Já na junta de Pombeiro de 1602, o ato distintivo foi reforçado, sendo mais específico sobre o grau de “contaminação” permitido ao noviço:

*Propôs Nosso Reverendíssimo se era bem que se tomasse no Brasil gente da terra brasiliense de Nação. Por todos os padres foi dito e determinado que nenhum modo tomasse se não for em grau remotíssimo como de sexto grau por diante e que quanto houvesse alguma pessoa da qual resulte algum grande proveito a província do Brasil em tal caso o padre provincial de conta a Nosso Reverendíssimo.*⁵

Percebe-se claramente a vedação a entrada de “gente da terra brasiliense de nação”, isto é, de índios e seus descendentes.

Nas constituições da congregação de 1629, exigia-se do candidato o conhecimento da gramática latina. Na falta da possibilidade do cumprimento desta exigência, liberava-se a entrada aos que pertencessem a famílias ilustres ou que possuíssem habilidades musicais. Segundo dados

analisados por Margarida Durães, as determinações seletivas foram bem atendidas nos mosteiros da metrópole. Em Portugal, cerca de 82% dos pretendentes a monges, entre 1603 e 1816, provinham de famílias designadas como “de qualidade”, sendo que um grupo expressivo de candidatos era oriundo da fidalguia e da nobreza.⁶

Aparentemente estas determinações vão de encontro ao que pregava São Bento no prólogo de sua regra: “a ti, pois, se dirige minha palavra, *quem quer que seja* que renunciando às próprias vontades empunhas as gloriosas e poderosíssimas armas da obediência, para militares sob o Cristo Senhor, verdadeiro rei”.⁷ A estudiosa da regra beneditina, Aquinata Böckmann, considera este versículo como uma “espécie de dedicatória ao novato” e afirma que São Bento “não faz exigências prévias quanto a raça, condição social, grau de cultura, etc”.⁸ Realmente não o faz. Principalmente se levarmos em conta o capítulo 59 – *Dos filhos dos nobres ou dos pobres que são oferecidos*. Explícito no título está a abertura para agentes com diferentes situações econômicas e sociais. Todavia, desde São Bento, não obstante o citado trecho de sua regra, é comum o ingresso de pessoas dos estratos mais elevados da sociedade nos quadros das comunidades monásticas.

Na documentação analisada no mosteiro há várias indicações de que a maioria dos candidatos provinha de “boas famílias”. Jacinto da Trindade, por exemplo, natural do Rio de Janeiro e falecido em 1721, era filho do capitão João Correa da Silva e Elena da Silva Cabral, “ambos ricos, nobres e dos mais distintos desta terra”.⁹ Outro candidato, João de Azevedo, também natural do Rio e professo em 1689, tinha “pais ricos e distintos”.¹⁰ Caetano César Leite era de uma das “principais famílias” de Vila de Santos.¹¹ Acreditamos que a presença de grande número de indivíduos de descendência “dos melhores da terra” foi fundamental para o mosteiro formar um corpo de monges com habilidades para os negócios e administração das coisas seculares, além da transmissão de legados vantajosos.

O que significava entrar para um mosteiro beneditino no Rio de Janeiro do século XVIII? Além da declaração de pureza de sangue, o candidato a monge esperava obter certo prestígio para si e para seus familiares junto às autoridades da província. Ao entrar, podia contar com um local seguro para sua velhice, com a inserção em uma comunidade que participava de diversas redes sociais e ainda obter algo extremamente importante dentro do pensamento religioso colonial e do cristão em geral, a salvação de sua alma.

O processo de admissão

O início do processo de admissão requeria uma inquirição, isto é, um interrogatório feito por dois ou três monges, que depois era apresentado ao Abade Geral para a aprovação final. Seu objetivo se coaduna com uma etapa que Goffman inclui no processo de admissão em uma instituição total: “a tirada de uma história de vida”.¹²

As inquirições apresentam a seguinte formulação: iniciam com a data e com os nomes dos monges inquiridores e o local onde está ocorrendo o interrogatório; diz-se o objetivo “retirar os costumes e qualidades” dos candidatos; em seguida, enumeram-se as sete questões para, finalmente, terminar com as respostas e confirmações de quatro testemunhas e assinaturas dos inquiridores e o aval do Abade Geral.

As três primeiras questões versavam sobre a origem do candidato. As apreensões recaíam sobre a procedência familiar, com uma acentuada

preocupação com a “pureza de sangue”. A segunda pergunta era direta nesse sentido, “se tem mácula de judeu, herege, ou mulato ou se algum deles foi publicamente sentenciado pelo Santo Ofício”.¹³ Estas questões estão de acordo com preocupações próprias da sociedade daquele período, onde a genealogia era levada muito a sério.¹⁴

A historiadora Maria Luiza Tucci Carneiro chamou a atenção para o longo processo de formalização da idéia de pureza de sangue presente nos estatutos das ordens religiosas. Segundo a autora, “a idéia de limpeza de sangue era muito forte: ter na família um elemento do clero significava muito em termos sociais e políticos”.¹⁵ Seguindo essa lógica, ser submetido a uma seção de inquirição e ser aprovado, inclusive com o aval de testemunhas, significava, para o candidato a monge e para todo seu núcleo familiar, obter um salvo conduto no que dizia respeito ao “defeito de sangue”. Daí parte do interesse de muitos senhores da região no ingresso de seus filhos em ordens religiosas.

O quarto ponto da inquirição era destinado a confirmar se o candidato nunca havia contraído esponsais ou se era “devedor de honra”, isto é, se tinha deflorado alguma donzela ou estava preso a um compromisso de casamento.

A quinta questão era uma medida profilática, pois pedia que o candidato confirmasse sua condição de boa saúde. Algo justificável, já que ia entrar em um ambiente fechado, onde não era desejável um noviço que tivesse uma doença, um “mal contagioso”. O que não era de modo algum extremamente excludente, como se pode notar no caso do irmão noviço João Ferreira:

*nascido nesta cidade [Rio de Janeiro], e irmão do Padre frei Miguel dos Anjos. Foram seus pais João Ferreira de Carvalho e Elena Vieira. Era médico insigne; e poucos anos depois de casado com uma prima se achou viúvo, e contaminado do mesmo achaque que da tísica que tinha falecido sua esposa. Desenganado do mundo, e da sua pouca duração se recolheu a este mosteiro aonde com poucos dias de noviço fez profissão, e acabou a vida na flor dos seus anos. Foi sua morte em 16 de fevereiro de 1713 sendo d. Abade o padre frei José de Jesus.*¹⁶

Nota-se que o noviço João Ferreira era irmão de frei Miguel dos Anjos. Frei Miguel, quando do noviciado de seu irmão, já tinha vinte anos de monastério e era bem influente no mosteiro e até na província como demonstra seu dietário. Ele inclusive foi amigo do bispo do Rio de Janeiro, D. Antônio de Guadalupe. Quando seu irmão, tuberculoso e “desenganado do mundo”, pediu para ser noviço no mosteiro a fim de morrer com a proteção do hábito beneditino, não deve ter sido difícil para frei Miguel pedir para desconsiderarem a quinta questão da inquirição.

Na sexta questão tentava-se descobrir se o candidato tinha “má fama”, ou seja, se tinha algo que atentava contra sua conduta moral. Na sociedade do Antigo Regime era relativamente fácil inferir se uma pessoa tinha má fama, graças ao disseminado ato da “murmuração” que implicava declarações que iam do “ouvi dizer” ao “pública fama”. Ao monge não cabia ter um passado cheio de notórios hábitos desviantes.

A sétima questão era dirigida ao aspecto financeiro do candidato. Era perguntado se tinha dívidas. Esta preocupação tem relação com a economia da própria instituição, pois o monge não poderia ser envolvido em “questões embaraçosas”, legando ao mosteiro dívidas ao invés de bens.

Eram necessárias testemunhas para validar as declarações do candidato. A necessidade de se ter boas testemunhas para entrar no mosteiro pode ser medida pelo esforço que fez outro candidato de nome Manoel de Araújo em arrumar sete testemunhas, quando o comum eram apenas quatro.¹⁷

A Regra de São Bento possui um capítulo inteiro – capítulo 58 – dedicado à admissão de novos monges. Aquinata Böckmann destacou que este capítulo se encontra na seção prática da Regra, que começa no capítulo 53 e que “leva em consideração as relações do mosteiro e o mundo”.¹⁸ No início do capítulo 58, a regra demonstra uma preocupação no esclarecimento do noviço a respeito do rigor da vida que levará se for adiante: “Apresentando-se alguém para a vida monástica, não se lhe conceda fácil ingresso, mas, como diz o Apóstolo: ‘Provai os espíritos, se são de Deus’ e ‘Sejam-lhes dadas a conhecer, previamente, todas as coisas duras e ásperas pelas quais se vai a Deus’.”¹⁹

No processo de entrada em uma instituição total “o internado descobre que perdeu alguns papéis em virtude da barreira que o separa do mundo externo. Geralmente, o processo de admissão também leva a outros processos de perda e mortificação”.²⁰ Erwin Goffman, ao destacar estas perdas, afirma que “as ordens religiosas avaliaram muito bem as consequências, para o eu, dessa separação entre a pessoa e seus bens. Os internados podem ser obrigados a mudar de cela uma vez por ano, a fim de que não fiquem ligados a elas”.²¹ Ainda de acordo com Goffman, a perda mais significativa para o “eu” que existia antes da entrada na instituição é a do nome.

*Evidentemente, o fato de sair exige uma perda de propriedade, o que é importante porque as pessoas atribuem sentimentos do eu àquilo que possuem. Talvez a mais significativas dessas posses não seja física, pois é nosso nome; qualquer que seja a maneira de ser chamado, a perda do nosso nome é uma grande mutilação do eu.*²²

Em um mosteiro beneditino a escolha do novo nome estava atrelada a devoções particulares. Mas, muitas vezes, a escolha não ficava ao encargo do próprio noviço, ocasionando casos de trocas posteriores. Os nomes religiosos adotados são extremamente significativos. Pode-se separar os nomes dos noviços em, pelo menos, quatro grandes grupos. O primeiro é constituído de nomes de santos de outras ordens e muitos de grande devoção na América portuguesa, como: Santo Antônio, São Boaventura, São Francisco Xavier, Santa Teresa e Santa Catarina. O segundo inclui nomes de santos da própria ordem beneditina: São Bernardo, Santa Gertrudes e o patriarca São Bento. O terceiro abarca as invocações de Maria, tais como: Conceição, Pilar, Rosário e Assunção. O quarto grupo trata do próprio Cristo e palavras a ele referentes, como: Jesus, Paixão e Encarnação. Mas, o nome de batismo não era a única perda.

Outras perdas significativas eram as das vestes e de parte do cabelo. As vestimentas seculares deviam ser retiradas e guardadas caso o noviço desistisse da vida monacal, e “retornasse ao mundo por ação do demônio”.²³ Na cabeça era imposta a tonsura, um corte que procurava exprimir de forma visual a humildade de quem a portava. Quanto ao corte de cabelo, o viajante Thomas Ewbank, em meados do século XIX, encontrou, em sua visita ao mosteiro, “rapazes jovens e elegantes, gordos e claros [...] Todos traziam a marca da Igreja, mas dificilmente se encontrariam duas tonsuras iguais”.²⁴

No noviciado

O espaço físico em que ficava instalado o noviço, analogamente ao processo, recebia o nome de noviciado. Georges Duby demonstrou que este espaço era simbolicamente construído: “separada da igreja pela morada dos monges, a dos noviços é um lugar transitório e como de gestação: opera-se aqui lentamente, a reprodução espiritual da comunidade”.²⁵ Ali se aprendia a cantar, a compreender os pressupostos da Regra e a adquirir o importante hábito de se exprimir por sinais, pois o noviço estava entrando em uma comunidade que prezava o silêncio em vários momentos do dia. A segregação do iniciante em um espaço separado do restante da comunidade é explicada da seguinte forma por Victor Turner: “sendo os neófitos não só estruturalmente invisíveis (embora fisicamente visíveis) e ritualmente contaminadores, ocorre comumente que sejam segregados de forma parcial ou completa, do reino dos estados e estatutos culturalmente ordenados e definidos”.²⁶ O noviço estava em um estado de liminaridade.²⁷

No mosteiro do Rio de Janeiro, o local onde ficavam os noviços aparece comumente nas documentações com as denominações: casa do noviciado, ala do noviciado ou, simplesmente, como noviciado. Ao longo dos anos, ficou situado em diferentes espaços dentro do mosteiro. No “Estado” do mosteiro referente ao período de 1760 a 1763 aparecem modificações no espaço do noviciado. Neste documento está registrado que se abriram novas alcovas na casa do noviciado e que se colocaram cortinas nas entradas separando os noviços “para não se verem uns aos outros”.²⁸

O processo de noviciado durava em torno de um a dois anos. Ele pode ser encarado como um rito de passagem no sentido dado por Turner. Para ele, “ritos de passagem existem em todas as sociedades, mas tendem a alcançar a sua expressão máxima nas sociedades de pequena escala”.²⁹ Essa noção de liminaridade, expressa na experiência de ser noviço, ilumina muito bem a situação de “estar dentro e estar fora”, ou seja, um momento de transição. De acordo com Turner, este momento é crucial em um rito de passagem: “de um modo geral, os ritos de iniciação, seja no sentido da maturidade social, seja no da afiliação religiosa, constituem os melhores exemplos de transição, pois têm fases marginais ou liminares bem marcadas e prolongadas”.³⁰

Na Regra beneditina, as fases de iniciação são bem marcadas por etapas: chegada do mundo, provação na porta de entrada, renúncia aos bens, tomada das vestes e ingresso na comunidade, iniciação propriamente dita, com a orientação de um mestre e, finalmente, o ato da profissão dos votos.³¹ A Regra é explícita quanto ao processo de ressocialização que o noviço devia passar e quanto o mesmo tinha que estar consciente da necessidade de mudanças de costumes.

*Se prometer a perseverança na sua estabilidade, depois de decorridos dois meses, leia-se-lhe por inteiro esta Regra, e diga-se-lhe: Eis a lei sob a qual queres militar: se podes observá-la entra; mas se não podes, sai livremente. Se ainda ficar, seja então conduzido à referida cela dos noviços e seja de novo provado com toda paciência. Passados seis meses, leia-se-lhe a Regra, a fim que saiba para o que ingressa. Se ainda permanece, depois de quatro meses, releia-se-lhe novamente a mesma Regra.*³²

A orientação dos novatos era uma função que cabia ao mestre de noviços. Essa ocupação dentro da comunidade beneditina surge na própria regra de Bento de Núrcia, porém não com esta denominação. “Seja designado para eles um dos mais velhos, que seja apto a obter o progresso das almas e que se dedique a eles com todo o interesse”,³³ diz a regra. Mas, o que o mestre deveria ensinar para “obter o progresso das almas” de seus discípulos?

O mestre de noviços realizava um papel fundamental no processo de ressocialização dos candidatos a monge. Era uma mistura de cicerone e educador. No livro de *Cerimonial dos Monges Negros*, escrito por dois mestres no mosteiro de Tibães, no ano de 1646, existe um alerta para quem ocupa esta função:

*coisa certa é que o concerto e composição da vida de um religioso depende pela maior parte da criação que no noviciado teve, pelo que seu mestre ter muito cuidado e ser mui solícito no modo de criar os seus noviços, porque se os desconcertos dos filhos se costumam imputar a pouca criação dos pais que tiveram.*³⁴

Cabia ao mestre ensinar o Ofício Divino, as horas de Nossa Senhora e de defuntos. Também era sua responsabilidade determinar as tarefas que os noviços deveriam cumprir. Na ata produzida pela junta reunida em Tibães, em 1570, ficou acertado que “se houver enfermos na enfermaria o mestre levará seus noviços para limpar as imundícies para que dali aprendam a ser caritativos e humildes que são duas virtudes em que convém muito que os noviços se exercitem”.³⁵ Os mestres tinham que dar conta das práticas mais íntimas de seus discípulos, como vemos no *Cerimonial dos Monges Negros*: “tenha também o mestre muito cuidado de vigiar os noviços e se são limpos e se tem as celas e camas concertadas”.³⁶

Nessa ressocialização estavam envolvidas transformações que deveriam ser inscritas nos próprios corpos dos candidatos. “Há de lhe ensinar os sinais para a guarda do silêncio”.³⁷ O jovem deveria, incitado por seu mestre, doutrinar seu corpo e aprender os modos certos de andar e falar:

*o modo de andar do monge em toda parte seja grave e composto, nem tão apressado que denote leviandade; nem tão vagaroso que mostre demasiado descanso; trará sempre o capuz na cabeça e se andar vestido com cogula traga as mangas recolhidas nos braços e as mãos compostas aos peitos. Quanto ao modo de falar, sejam as práticas dos monges baixas, puras e cortejares, finalmente em tudo modestas, lembrando cada um o que nosso pai São Bento condena na clausura perpetua qualquer palavra ociosa e que provoque riso.*³⁸

Aprendia-se portanto, a ter uma atitude solene diante da comunidade e dos outros. Aprendia-se, sobretudo, a se conter.

Obediência

Uma preocupação constante no período de noviciado era a de incutir nos noviços o senso de obediência. Essa “virtude” fazia parte, juntamente com a promessa de pobreza e castidade, dos votos feitos no momento da profissão, ou seja, na fase final do noviciado.

Em seu segundo capítulo, a Regra de São Bento dirige-se ao abade lembrando-o “que da sua doutrina e da obediência dos discípulos, de ambas essas coisas, será feita apreciação do tremendo juízo de Deus”.³⁹ Aqui a obediência aparece como uma virtude extremamente importante, pois pode salvar almas no dia do julgamento final.

Um dos noviços mais queridos de São Bento foi Amaro. Segundo Gregório Magno, ele era extremamente obediente ao patriarca. No mosteiro do Rio de Janeiro há um outro quadro, do século XVIII, que narra uma passagem da vida de Amaro. O quadro “conta”, de acordo com a narrativa de Gregório Magno, que, certo dia, um jovem chamado Plácido estava se afogando. Então, São Bento mandou seu discípulo Amaro para salvá-lo. Este caminhou pelas águas e puxou o jovem afogado, salvando-o. Logo depois do feito, São Bento atribuiu o espantoso caso não a um milagre sem explicação, mas a obediência imediata de Amaro que prontamente obedeceu a ordem de resgate.⁴⁰ No quadro, vê-se Amaro inclinado numa atitude de aquiescência, recebendo a ordem do abade e, ao fundo, desenrola-se a ação do salvamento. A narrativa do quadro sugere a reflexão sobre o que postulam o segundo, e principalmente o quinto capítulo da regra: “o primeiro grau da humildade é a obediência sem demora”.⁴¹

A obediência foi enfatizada na recém-criada Congregação Beneditina Portuguesa, através de suas atas gerais de 1570, quando:

*se definiu para a guarda do voto de obediência que é a coisa essencial para os religiosos que aquele que for protervo e inobediente e que em sua resposta dá mostras que obedeceu de má vontade ao abade ou prior ou presidente, que por terceira que o abade ou prior o preenda no capítulo diante de todos e dali o mande ao tronco a donde estará três dias, depois dos quais o tirarão e lhe darão disciplina em carnes.*⁴²

A falta de obediência deveria ser exemplarmente punida, de preferência em público para servir de lição aos que assistissem. Segundo a Regra, o controle entre os irmãos deveria se fazer sentir em uma interação total: “obedeçam também os irmãos uns aos outros, sabendo que por este caminho da obediência irão a Deus”.⁴³ Esta questão aponta para a necessidade de uma constante vigilância múltipla, a fim de manter a coesão do grupo dentro dos parâmetros estabelecidos pelas normas de convivência. Todavia, apesar dos constantes apelos, a obediência muitas vezes era afrouxada.

Considerações finais

Terminado o período de noviciado, o noviço professava seus votos ou profissão religiosa. Os conhecidos votos de obediência, pobreza e castidade eram perpétuos e feitos uma só vez. De acordo com as constituições de 1590, os novos monges, denominados de “juniores”, deveriam aperfeiçoar sua formação por cerca de seis anos a mais de estudos sob a orientação de um novo mestre. Nesse período eram enfatizados os estudos do canto coral e a gramática latina. Depois destes anos, o monge dedicava-se mais quatro ao coristado, isto é, ao canto coral.

A “existência de um conjunto de instituições eclesiásticas indispensáveis aos modelos de reprodução das casas nobiliárquicas” é apontada pelo historiador Nuno Gonçalo Monteiro como uma das características do Antigo

Regime em Portugal.⁴⁴ Na América portuguesa, nota-se a permanência desta estratégia na entrada de membros das “melhores famílias de terra” no mosteiro do Rio de Janeiro, recorrendo-se, inclusive, a relações de parentesco. Muitos noviços alcançaram, após anos de trabalho, a posição de abade, aumentando, de certa forma, o prestígio de suas famílias. A ressocialização não amputava os laços.

Notas

* Doutorado do Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal Fluminense. Bolsista CNPq.

¹ O conceito de ressocialização é aqui entendido como um período de enquadramento de um sujeito ou grupo em uma nova forma de socição.

² Este é o termo que comumente aparece na documentação ao se referir ao mosteiro de Tibães.

³ As juntas de Pombeiro eram reuniões periódicas feitas com a presença dos representantes da congregação no mosteiro português de Pombeiro.

⁴ **Atas da Congregação no Mosteiro de Santa Maria de Pombeiro**, 1602. p. 197.

⁵ *Ibidem*, p. 246. Grifo nosso.

⁶ DURÃES, Margarida. Para uma análise sociológica dos monges negros da Ordem de São Bento (XVI-XIX séculos). **Cadernos do Noroeste**, Braga, Série História 3, 2003. p. 282.

⁷ BENTO. **Regra de São Bento**. Rio de Janeiro: Lumen Christi, 2003. p. 17.

⁸ BOCKMANN, Aquinata. Comentários sobre o prólogo e os capítulos 53, 58, 72, 73. In: ___. **Perspectivas da Regra de São Bento**. Rio de Janeiro: Lumen Christi, 1990. p. 32.

⁹ DIETÁRIO dos monges de São Bento, In: **Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro – Abbadia Nullius de N.S do Monteserrate – O seu histórico desde a fundação até ao anno de 1927**. Rio de Janeiro. [s.n.]. 1927. p. 152.

¹⁰ *Ibidem*, p. 178.

¹¹ *Ibidem*, p. 171.

¹² GOFFMAN, Erwin. **Manicômios, prisões e conventos**. São Paulo: Perspectiva, 1974. p. 25-26.

¹³ Essa formulação consta em todas as inquirições.

¹⁴ MELLO, Evaldo Cabral de. **O nome e o sangue – Uma parábola familiar no Pernambuco colonial**. Rio de Janeiro: Topbooks, 2000. p. 13.

¹⁵ CARNEIRO, Maria Luiza Tucci. **Preconceito racial**. Portugal e Brasil-Colônia. São Paulo: Editora Brasiliense, 1988. p. 217.

¹⁶ DIETÁRIO. Op. Cit., p.145.

¹⁷ *Idem*.

¹⁸ BOCKMANN, Aquinata. Op. Cit., p. 150.

¹⁹ BENTO. Op. Cit., p. 123.

²⁰ GOFFMAN, Erwin. Op. Cit., p. 25

²¹ *Ibidem*, p. 27.

²² *Ibidem*, p. 28.

²³ BENTO. Op. Cit., p. 125.

²⁴ EWBANK, Thomas. **A vida no Brasil**; ou, Diário de uma visita à terra do cacauero e das palmeiras, com um apêndice contendo ilustrações das artes sul-americanas antigas. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1976. p. 101.

²⁵ DUBY, Georges (org.). **História da vida privada**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990. v. 2: Da Europa Feudal à Renascença. p. 63.

²⁶ TURNER, Victor. **Floresta de símbolos**. Niterói/RJ: EDUFF. 2005. p.146.

²⁷ TURNER, Victor. **O processo ritual – Estrutura e Antiestrutura**. Petrópolis: Vozes, 1974. p. 177.

²⁸ **Estados do Mosteiro**. V. II: Triênio 1760-1763. p. 24.

²⁹ TURNER, Victor. **Floresta de símbolos....** Op. Cit., p. 137.

³⁰ *Ibidem*, p. 139.

³¹ Bento. Op. Cit., p. 123-125.

³² *Ibidem*, p. 123.

³³ *Idem*.

³⁴ **Cerimonial da Congregação dos monges negros da ordem do patriarcha S. Bento do reyno de Portugal**. Coimbra: Oficina de D. Gomez de Loureyro, Lourenço Craesbeeck, 1647. p. 183.

- ³⁵ **Acta das juntas de Tibães**, 1570. AMSBRJ – Bezerro 1. Fl.8.
- ³⁶ **Cerimonial ...**, Op. Cit., p. 184.
- ³⁷ **Acta das juntas de Tibães...**, Op. Cit., fl.8.
- ³⁸ **Cerimonial ...**, Op. Cit., p. 203.
- ³⁹ BENTO, Op. Cit., p. 25-26.
- ⁴⁰ GREGÓRIO. **Vida e milagre de São Bento**. São Paulo: Artpress, 2003. p. 44-45.
- ⁴¹ BENTO, Op. Cit., p. 147.
- ⁴² **Acta das juntas de Tibães...**, Op. Cit., fl.6.
- ⁴³ BENTO, Op.Cit., p. 147.
- ⁴⁴ MONTEIRO, Nuno Gonçalo. **O crepúsculo dos grandes: a casa e o património da aristocracia em Portugal (1750-1832)**. Lisboa: Imprensa Nacional, 2003. p. 143.

A PRODUÇÃO DE CONHECIMENTO E SEUS LOCAIS DE DIFUSÃO: UMA REFLEXÃO SOBRE O ABISMO

Marcelo Fernandes de Paula*

A História como ciência tem a universidade como seu principal local de produção. É principalmente nos centros acadêmicos que os diversos tipos de documentos são analisados, e com o árduo trabalho de pesquisa e debates historiográficos são produzidas reflexões, o que podemos chamar de conhecimento histórico. Esse conhecimento gestado e nascido na universidade encontra sérias dificuldades para sair dela, alcançar um público maior. Os entraves que dificultam esse conhecimento de chegar às escolas, os locais privilegiados para a sua difusão, constituem-se em um problema que vem se arrastando a gerações em diversas sociedades, e a brasileira não é exceção.

Analisando um caso representativo

Cláudio Vicentino¹ é o autor do livro didático *História Geral*, voltado para o ensino médio e vestibular. Neste trabalho utilizamos a 9ª edição, de 2002.² Ele é estruturado em unidades, delimitadas por marcos temporais, e capítulos e itens que são definidos por períodos ou temas (estes quase sempre políticos). A escolha deste livro se deve a sua ampla utilização no nível médio de ensino nas escolas cariocas, e por ele seguir a mesma linha historiográfica apresentada pela maioria dos livros didáticos utilizados no país. Ele apresenta o cristianismo na Idade Média³ nos itens *O teocentrismo cristão*, *O Império Romano do Oriente*, *A Igreja: a maior instituição medieval*, e *O Sacro Império Romano Germânico*, contidos na unidade III, intitulada A Idade Média. Transcrevemos a seguir alguns fragmentos.

A Igreja cristã tornou-se a maior instituição feudal do Ocidente europeu. Sua incalculável riqueza, a sólida organização hierárquica e a herança cultural greco-romana permitiram-lhe exercer a hegemonia ideológica e cultural da época, caracterizada pelo **teocentrismo**.⁴

O texto de Vicentino é enfático, apresentando uma Igreja forte, unificada e consolidada, que exercia a hegemonia ideológica na Europa Ocidental. É importante ressaltar que o autor apresenta essa afirmação em sua introdução sobre a Idade Média, e a reafirma em seus itens *O Império Romano do Oriente* e *A Igreja: a maior instituição medieval*, contidos no capítulo Alta Idade Média, que ele define como o período que compreende os séculos V a X.

Essa concepção de uma Igreja no Ocidente una, como a maior instituição feudal, tem raízes no marxismo no século XIX,⁵ e um exemplo de autor contemporâneo que sustenta essa tese é Alain Guerreau,⁶ que vê a *ecclesia* como o centro da organização social feudal.⁷

De acordo com Andréia Frazão,⁸ é somente na Idade Média Central (séculos XI a XIII) que o bispado romano encontra condições de empreender um esforço no sentido de unificar o cristianismo Ocidental. Ao analisar os cânones dos quatro concílios lateranenses, ela evidencia que a Igreja de Roma tinha o claro intento de unificar as práticas litúrgicas no Ocidente, combater a simonia e submeter perante si as demais dioceses do Ocidente.

Ora, a própria prática da simonia, comum na época, por si só já seria um elemento questionador da concepção de Vicentino sobre uma Igreja com sólida organização hierárquica. Frazão evidencia que vários cânones dos concílios trabalhados proibiam que pessoas comprassem cargos, bem como tomassem posse de cargos sem passar pelos diversos graus da hierarquia. Se houve necessidade de normatização através de concílios depois de tantos séculos da presença do cristianismo no Ocidente, é porque na prática a simonia tinha se tornado um grave problema na Igreja, não existindo de fato a sólida organização hierárquica que Vicentino defende.

No item *O Sacro Império Romano Germânico* (contido no capítulo A Baixa Idade Média, que compreenderia os séculos X a XV), o próprio Vicentino apresenta um fragmento de documento da época para ilustrar a prática da simonia, além de destacar a influência da aristocracia para impor candidatos a cargos eclesiásticos, o que teria gerado a Querela das Investiduras. Tais afirmações contradizem a visão que o próprio autor defende ao apresentar uma Igreja com sólida organização hierárquica em toda a Idade Média.

O próximo fragmento possui outros aspectos que merecem atenção.

Atuando em todos os níveis da vida social, a Igreja estabeleceu normas, [...] imprimiu nos ideais do homem medieval os valores teológicos, isto é, a cultura religiosa. Envoltos pelo idealismo religioso, o clero transmitia a população uma visão de mundo que lhe era conveniente [...] Coube, assim, ao clero forjar a mentalidade da época, reforçando o predomínio dos senhores feudais (clero e nobreza), justificando os privilégios estabelecidos e oferecendo ao povo, em troca, a promessa do paraíso celestial.⁹

O texto apresenta a concepção de que o clero elaborou mentalidade¹⁰ da época, legitimando assim a exploração feudal. Entretanto, em nenhum momento histórico podemos considerar que um grupo possa “forjar” a mentalidade de sua sociedade. Determinados grupos podem construir discursos de acordo com seus interesses e impô-los a outros, mas sempre notamos que existe um constante diálogo. Mesmo se considerarmos a visão unificada que Vicentino tem do clero e que este grupo tenha forjado uma ideologia, não podemos considerar que o campesinato simplesmente tenha absorvido sem contestação todos os aspectos do discurso eclesiástico sobre como deveria ser a organização da sociedade. Estas são marcas de um discurso marxista que considera a existência de lutas de classe nas relações sociais da Idade Média. Nessa visão encontramos ainda traços da concepção marxista de que a religião produz a alienação.

O último fragmento que nos debruçamos nesse trabalho apresenta o cristianismo Oriental face ao Ocidental.

As profundas divergências entre o cristianismo ocidental, orientado pelo papa, e o cristianismo peculiar do Oriente, cujo maior expoente era o patriarca de Constantinopla, culminaram no rompimento da Igreja bizantina com a Igreja de Roma. Esses movimentos acabaram por consumir, em 1054, o **Cisma do Oriente**, quando o patriarca de Constantinopla, Miguel Cerulário, proclamou a autonomia total da Igreja oriental, acusando o papado de distanciar-se das pregações originais de Cristo e de seus apóstolos.¹¹

Em primeiro lugar, notemos os termos utilizados: o cristianismo do Ocidente seria orientado pelo papa. O termo papa, que Vicentino utiliza exclusivamente para o bispo de Roma, também foi utilizado por outros bispos de importantes episcopados, como Jerusalém, Antioquia e Alexandria.¹²

Em segundo lugar, o cristianismo do Oriente é caracterizado como “peculiar”, um juízo de valor que não cabe ao profissional de História. Vicentino ainda apresenta a Igreja Ortodoxa como fruto do desentendimento de alguns com o líder da Igreja, o bispo de Roma, algo que não teria tido maiores repercussões no cristianismo. Ao analisarmos a história do cristianismo desde o período apostólico, percebemos que o bispo de Roma possuía uma primazia local que não se caracterizava como liderança do cristianismo em todo o mundo. Pelo contrário, por séculos os concílios universais, que visavam estabelecer uma ortodoxia e resolver outras questões do cristianismo, foram convocados pelo imperador bizantino, e na maioria das ocasiões o bispo de Roma não compareceu pessoalmente.¹³

Considerando todas as reflexões realizadas, percebemos que Cláudio Vicentino faz apropriações simplistas de concepções marxistas. Como muitos outros livros didáticos brasileiros, o livro de Vicentino ainda apresenta profundas marcas da historiografia do século XIX e de início do século XX, deixando de lado a produção historiográfica brasileira, que tem habilmente questionado essa historiografia tradicional. Para piorar, a História é trabalhada como um grande encadeamento de fatos, passíveis de serem decorados, mas não entendidos.

Pensemos então algumas razões para essa discrepância entre o que produzimos nas universidades e o que temos ensinado nas escolas.

Produzindo e perpetuando o abismo

Primeiramente consideremos o quadro docente que o Brasil apresenta nos níveis básicos. A remuneração pelo exercício da docência em nosso país, nos níveis fundamental e médio, é muito pequena. Com isso, a maior parte dos professores brasileiros precisa lecionar no maior número possível de turmas para ter uma condição financeira que, ainda assim, não costuma permitir investimentos na própria qualificação. Esse professor mal remunerado dificilmente tem condições de investir no aprendizado de línguas estrangeiras, para ter acesso ao significativo número de produções historiográficas não traduzidas para o português. Isso gera um quadro docente formado principalmente por licenciados¹⁴ que não possuem condições, seja financeira ou de tempo disponível, de se envolver com pesquisa, iniciar uma pós-graduação ou um Mestrado ou mesmo atualizar-se esporadicamente por meio dos debates historiográficos feitos através de congressos, periódicos e livros voltados para o público acadêmico.

Tendo em vista as condições desse professor, entendemos porque o livro didático é, na maior parte das escolas brasileiras, a base do trabalho realizado, do conhecimento que é transmitido. As aulas são elaboradas baseando-se no que o livro didático apresenta,¹⁵ e muitas vezes a leitura do livro e a elaboração dos exercícios que ele propõe acabam se constituindo na própria aula em si.

Em segundo lugar, se por um lado percebemos que o ensino de História no Brasil passa pelo livro didático, infelizmente constatamos que este livro em nada ajuda para fazer circular o conhecimento produzido nos centros acadêmicos. Isso porque a realidade da produção do livro didático no

Brasil envolve diversas dificuldades e empecilhos. A principal talvez seja o fato evidente de que um livro não poder ser produzido ignorando a sua venda: as editoras só aceitam um projeto se ele for considerável rentável. Isso implica em toda a estrutura do livro: a linguagem utilizada, temas e períodos trabalhados mais detidamente, o número de páginas, de imagens, dentre outros pontos. Outro fator é a adequação do livro aos Parâmetros Curriculares Nacionais (PCN) e o Programa Nacional do Livro Didático (PNLD), pois sua não adequação o impede de ser adotado pelo Ministério da Educação e Cultura, e conseqüentemente pelas escolas públicas, um mercado significativo.

Dizer que os livros didáticos costumam conter diversos anacronismos, simplificações e juízos de valor é lugar comum. Luciana de Campos, Johnni Langer¹⁶ e Gilvan Ventura¹⁷ já demonstram, através da análise de conteúdos de História Antiga e Medieval, que estes “pecados acadêmicos” fazem parte da estrutura dos livros didáticos brasileiros. Mas é importante pensarmos em possíveis causas e conseqüências dessa realidade. O despreparo de alguns autores de livros, que não realizam estudos mais elaborados para sua produção, gera parte dos problemas. Outro elemento a ser considerado é o uso desmedido destes anacronismos e simplificações visando tornar o conteúdo assimilável para um público não acadêmico. Isso promove explicações mecânicas, e não são feitas menções a hipóteses, mas afirmações, como se o que estivesse no livro fosse verdade, impassível de questionamentos. O que o aluno assimila do conteúdo pode ser considerado na ilustração abaixo, que reproduz a visão de um aluno do ensino médio sobre o fim do Império Romano.

– O Império Romano estava em crise e caiu com invasões bárbaras, fazendo com que as cidades não fossem mais locais seguros para viver. A população então vai para o campo, onde o senhor feudal permite que as pessoas vivam e trabalhem em suas terras, além de defendê-las dos bárbaros. Como esse senhor feudal consegue defender a população, coisa que o exército romano não teria conseguido, não é bem explicado. O camponês é então explorado por esse senhor, trabalhando muito e ficando com pouco para se sustentar. Novos reinos surgem no antigo território do Império Romano, e com o crescimento do poder do senhor feudal os reis não têm autoridade na prática. A falta de poderes seculares mais fortes permite a Igreja se tornar a maior instituição feudal, ampliando sua influência na sociedade e passando a controlar o pensamento do homem medieval.

Pode parecer ironia, mas essa é a visão de um candidato que concluiu o ensino médio a pouco e acaba de prestar o vestibular da UERJ, Daniel dos Santos Faial, 20 anos. Uma grande parte dos alunos que estão concluindo o ensino médio possui perspectivas semelhantes sobre o assunto. Retornando aos fragmentos do livro de Vicentino, notamos que as simplificações seguem essa linha.

As conseqüências de todas estas dificuldades e empecilhos produzem o livro didático que conhecemos e a questionável qualidade da maioria das aulas ministradas. De acordo com Gilvan Ventura, um aluno de História deve ser capaz de:

- 1) compreender a realidade na qual se encontra inserido a partir da problematização entre o presente e o passado;
- 2) alcançar níveis mais amplos de abstração e de generalização;
- 3) ser capaz de se posicionar de modo crítico acerca dos processos históricos estudados.

Observamos que nossa realidade de ensino tem produzido, ao invés disso, alunos que consideram a História como a ciência que cataloga datas e fatos. E aprender História é o ato de decorá-los. Os alunos não conseguem se posicionar de modo crítico, ao contrário, refletem o passado através dos anacronismos aprendidos e vêem as sociedades estudadas através dos juízos de valor contemporâneos, isso quando não se apegam a aspectos que eles consideram “pitorescos” nas outras sociedades. Se pensarmos no caso específico da Idade Média, é difícil não se deparar com um aluno que tenha a visão de que o homem medieval era apenas um inocente que acreditava em tudo o que o clero dizia. Isso leva um aluno de nível fundamental se considerar superior a esse homem medieval que lhe é apresentado, um pensamento fortemente marcado por um evolucionismo social.

Considerando que mudar este cenário demanda um amplo esforço de vários atores sociais, no qual somente a participação do professor é insuficiente, cabe a nós, professores-pesquisadores, elaborar alternativas para contornar os problemas deste cenário, ou ao menos amenizar algumas de suas consequências.

Buscando alternativas

A primeira alternativa, talvez a única que pode ser aplicável a curto prazo, é a participação direta: como muitos de nós também lecionamos nos níveis fundamental e médio, temos a possibilidade de ministrar aulas que busquem atingir os três objetivos apontados por Ventura,¹⁸ que citamos anteriormente. Isso requer maior comprometimento e esforço por parte do professor na preparação da aula. Não devemos ignorar as limitações naturais de cada aluno de acordo com sua faixa etária e que tais níveis de ensino não são lugar para um profundo debate historiográfico, mas não podemos usar isso como desculpa para reproduzir o *modus operandi* que tem caracterizado as aulas de História no Brasil.

Uma outra possibilidade, defendida por alguns, é a disponibilização de material na internet. Ela não beneficiaria todos os professores do Brasil, mas de qualquer modo possui um potencial inegável e um público crescente. Mas, para que funcione, a melhor alternativa seria a construção de sites que se tornassem referência, ou então os próprios sites das universidades poderiam conter um espaço maior destinado à publicação das mais recentes produções historiográficas. O importante para essa ferramenta funcionar é o acesso fácil, a divulgação e o reconhecimento pela qualidade da produção, de modo que o professor saiba o local onde pesquisar, tornando-se menos vulnerável a um vasto conteúdo no mínimo questionável que a internet disponibiliza. É válido lembrar que já existe um bom material disponível na internet, principalmente através de periódicos,¹⁹ mas sua divulgação ainda é pequena.

Por último, uma alternativa que apesar de apresentar dificuldades pode trazer bons resultados, é trazer os alunos e professores do ensino fundamental e médio para os eventos produzidos para o público acadêmico. Divulgar esses eventos e torná-los atrativos para esse público não é uma tarefa fácil, mas é possível de se realizar. Esse tipo de contato levaria muitos

alunos a se interessar mais pela História quando ela é trabalhada nas salas de aula, pois ele teria uma compreensão melhor do processo de construção do conhecimento histórico. Não ficaria apenas imaginando que os fatos são registrados em documentos, e que a função do historiador é juntar esses documentos e transcrevê-los nos livros. Ao professor seria um incentivo e uma possibilidade de se atualizar, qualificando-se constantemente.

Existe inegavelmente um abismo entre os centros acadêmicos e o público mais amplo nas escolas. Mesmo que não tenhamos a utopia de levar todo conhecimento acadêmico para toda a sociedade, é preciso um esforço de nossa parte para chegar ao outro lado desse abismo e disponibilizar um mínimo desse conhecimento construído. Caso contrário permaneceremos fadados a falar apenas para os nossos pares, produtores de um saber estéril e sem sentido de existir.

Notas

* Graduando em História da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Bolsista PIBEX.

¹ VICENTINO, Cláudio. O teocentrismo cristão, O Império Romano do Oriente, A Igreja: a maior instituição medieval e O Sacro Império Romano Germânico. In: _____. **História Geral**. São Paulo: Scipione, 2002. p. 115, p. 118-121, p. 132-135, p. 155-158. Vicentino é bacharel e licenciado em Ciências Sociais pela USP, pós-graduado em História pela UNB, professor de pré-vestibulares e ensino médio, autor de livros didáticos e para-didáticos.

² Sobre a análise de livros didáticos, SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão da. Alguns apontamentos acerca dos germanos nos livros didáticos de história no Brasil. *Mirabilia*, Vitória, n.4, 2004. Disponível em <http://www.revistamirabilia.com/Numeros/Num4/artigos/art6.htm>. Acessado em 24 de outubro de 2007.

³ Na bibliografia apresentada por Vicentino sobre a Idade Média destacamos ANDERSON, P. **Passagens da Antiguidade para o feudalismo**. São Paulo~Brasiliense, 1979; BARK, W. **Origens da Idade Média**. 4. ed., Rio de Janeiro: Zahar, 1979 e SILVA, F. C. T. **Sociedade feudal: guerreiros, sacerdotes e trabalhadores**. São Paulo: Brasiliense, 1982. A única obra voltada exclusivamente sobre o cristianismo que consta na bibliografia é livro JOHNSON, Paul. **La Historia del cristianismo**, publicada em 1989 em Buenos Aires.

⁴ VICENTINO, Cláudio. Op. Cit., p.115. O negrito faz parte do texto original.

⁵ Em sua bibliografia, Vicentino apresenta três obras de Karl Marx, além de outros autores marxistas, como Eric Hobsbawm. Alguns elementos no discurso de Vicentino mostram sua apropriação desses autores.

⁶ GUERREAU, Alain. Feudalismo. In: LE GOFF, Jacques & SCHMITT, Jean-Claude. **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. Edusc, 2002. p. 437-455.

⁷ Tal visão, contudo, tem sido revista pela historiografia, através da retomada de documentos.

⁸ SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão da. A luta entre o *regnum et imperium* e a construção da *ecclesia universalis*: uma análise comparativa dos concílios lateranenses (1123-1215). In: SILVA, F. C. T. da. et al. **Os impérios na História**. (no prelo).

⁹ VICENTINO, Cláudio. Op. Cit., p. 121. O negrito faz parte do texto original.

¹⁰ Entendida aqui como o modo pelo qual os indivíduos percebem sua própria sociedade. LE GOFF, Jacques. As mentalidades: Uma história ambígua. In: LE GOFF, Jacques & NORA, Pierre (orgs.). **História: Novos Objetos**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1995. p. 68-83.

¹¹ VICENTINO, Cláudio. Op. Cit., p. 121. O negrito faz parte do texto original.

¹² Devemos ressaltar que estes bispos não são mencionados em nenhum momento por Vicentino ao longo do livro.

¹³ O papa de Vicentino, por sua vez, é inegavelmente o líder do cristianismo.

¹ Uma análise mais atenta nos revela que muitas pessoas que lecionam, principalmente nas pequenas cidades, não são professores qualificados, mas alunos de séries superiores. De acordo com Simone Harnik e Luísa Brito em matéria publicada no site G1 (www.g1.com.br) em 26/04/2007, dos 42 mil professores efetivados que atuam no estado de Santa Catarina, apenas 10% possui nível superior (dados do novo Índice de Desenvolvimento da Educação Básica, do MEC). Decidimos não refletir sobre tal realidade, nos detendo no cenário dos grandes centros urbanos, nos quais a maioria dos professores possui uma formação profissional básica de acordo com a legislação.

¹⁵ Exceção ocorre nos pré-vestibulares e no Ensino Médio voltado para o vestibular, no qual notamos que os vestibulares das universidades públicas de cada região influenciam o conteúdo das aulas. Tal fato não deve ser esquecido, mas não foi analisado nesse trabalho por demandar uma reflexão mais profunda, que não faz parte da proposta do artigo.

¹⁶ CAMPOS, Luciana de & LANGER, Johnni. **A História antiga e medieval nos livros didáticos: Uma avaliação geral**. Disponível em: <http://www.historiaehistoria.com.br/materia.cfm?tb=historiadores&id=43>. Acessado em 24 de outubro de 2007.

¹⁷ SILVA, Gilvan Ventura da. **História antiga e livro didático: uma parceria nem sempre harmoniosa**. Trabalho apresentado no III Encontro Regional de História, Anpuh núcleo do Espírito Santo. Disponível em <http://www.cchn.ufes.br/anpuhes/ensaio14.htm> Acessado em 25 de outubro de 2007.

¹⁸ Os pedagogos podem auxiliar muito nesse trabalho, a partir do momento em que se esforcem em conjunto com os professores para a elaboração de métodos de ensino mais atraentes para os alunos do século XXI. A troca de experiências e métodos por parte dos professores também é uma excelente contribuição, fazendo circular esses conhecimentos sobre o ensino. A própria internet é uma ferramenta que possibilita um intercâmbio de informações entre profissionais de diversos lugares do país.

¹⁹ Um exemplo é o site Brathair (www.brathair.com), que disponibiliza material gratuitamente na Internet.

CIÊNCIA POLÍTICA, MEDIEVALISMO E ESTUDOS DE GÊNERO: A PROPÓSITO DAS RELAÇÕES DE PODER NO REINO CASTELHANO-LEONES, SÉC. XIII

Marcelo Pereira Lima*

Esta comunicação possui um propósito central. Pretendemos pensar como as diretrizes de gênero interferem na política da realeza na península Ibérica do século XIII. Como eixo de análise, concentraremos nossa atenção nas formas com que os textos normativos constroem discursos “genderizados” sobre as figuras femininas que se relacionavam com diversas instâncias de poder (rainhas, princesas, abadesas e outras mulheres aristocráticas). Para tanto, as *Siete Partidas*, elaboradas pelo governo de Afonso X (1252-1284), serão a documentação de referência para nossa análise.¹ Antes, porém, é preciso fazer algumas considerações sobre as (des)conexões entre Ciência Política, os Estudos de Gênero e o Medievalismo.

A ciência é um processo contingente, cujos prolongamentos e reinvenções correspondem a contextos determináveis.² A partir desse ponto de vista, fica difícil sustentar a perspectiva de que a ciência é unicamente neutra e objetiva. Os Estudos de Gênero têm apontado que o campo da ciência num só tempo sofre intervenções “genderizadas”, classistas, étnicas, éticas, filosóficas, sócio-culturais, políticas, econômicas, institucionais, portanto, históricas.³ Vale a pena repetir: o campo científico *também* é alterado pelas relações de gênero. Por um lado, ele possui uma inclinação androcêntrica, bipolar e dual ao propor um conjunto de atributos específicos: a “boa ciência”, implícita ou explicitamente, fora considerada forte, rigorosa, racional, impessoal, competitiva, não-empática, logo, frequentemente associada à órbita masculina. Sandra Harding tem apontado as reações deliberadas contra a “feminização” da cultura, incluindo aí a esfera da ciência.⁴ Se essa crítica é válida é razoável dizer que para compreendermos o gênero não basta somente entendê-lo como uma característica inerente aos indivíduos, grupos e seus comportamentos. Seria importante passarmos pela análise das formas como eles elaboram e organizam os significados sociais, como um totemismo de gênero, até chegarmos a ver como os ordenamentos baseados no gênero constroem, legitimam e alteram as divisões de trabalho e práticas sociais e políticas.⁵ Por outro lado, ao prever uma distinção frente a outros discursos não-científicos, tal como outros tipos de categorias definidoras da identidade e da vida social, o gênero da ciência também pode possuir sua quota de participação na “escolha” de temáticas, problemas científicos, conceitos, teorias, métodos e interpretações de pesquisa propostas por enunciados pretendentes e rivais.⁶

É nesse contexto de rivalidade que estão inseridas as propostas de análise de um ramo da Ciência Política orientado para as questões de gênero. Esta abordagem demonstra que o poder e as relações políticas têm um gênero. Desde as décadas 70 e 80 esse tipo de pressuposto fez parte da crítica feminista ao androcentrismo que imperava em numerosas esferas de conhecimentos, dentre os quais se encontravam a Psicologia, a Sociologia, a Antropologia, a História e a própria Ciência Política. Desde então, o criticismo feminista foi marcado pela substituição da categoria “sexo” pela de “gênero”. Embora ainda incompleta hoje, essa substituição propunha rever a “política de esquecimento” e identificar as “sedimentações seletivas” que marcaram as ciências sociais.⁷ Ela também reconduzia as hesitações das perspectivas feministas ao romper as amarras e limites que a noção de “sexo” possuía para as análises políticas das sociedades. Percebe-se que

há dimensões complexas de gênero que vão para além da simples diferença dicotômica e naturalizada da variável “sexo”. A distinção entre “sex” e “gender”, para usar as expressões caras à produção intelectual anglo-saxônica, tem uma importância *sine qua non* por nos permitir libertar as pesquisas que se concentram exclusivamente na mulher, no sujeito individual, e alterar mais profundamente o *mainstream* do campo científico ao propor investigações mais complexas e relacionais.⁸

Sem dúvida, a crítica à categoria “sexo” deu lugar a investigações ainda centradas nas mulheres, mas têm colocado o gênero no centro da problemática do sujeito e nas questões da construção de normas, instituições e regulamentações sociais.⁹ As feministas dedicadas ao estudo da política atuam no sentido de demonstrar o androcentrismo nas teorias vigentes sobre a política e o Estado, mas também agem na desconstrução crítica das instituições estatais e das políticas consideradas neutras quanto à dimensão do gênero.¹⁰ Se admitirmos que os lugares, as diferenças de posições e de identificação do “continuum” de masculinidades e feminilidades estão associados a vários arranjos e preocupações dentro de uma organização política como um todo, então, é razoável dizer que a variação histórica depende não só das particularidades da instituição que se quer investigar, como também da dinâmica ou da mobilidade das diretrizes de gênero.¹¹

Para a Idade Média, partimos da premissa de que as instituições monárquicas e eclesásticas medievais têm sido vistas de maneiras tradicionais pelas Histórias Política e Cultural. Malgrado as reformulações sobre a esfera das instituições políticas feitas pela Ciência Política dedicada à análise de gênero e pelas pesquisas interdisciplinares inspiradas em René Rémond, Pierre Bourdieu, Pierre Clastres, Georges Balandier e especialmente por Michel Foucault, é evidente um duplo limite.¹² Como diria Marcelo Cândido, os novos parâmetros teóricos e metodológicos sobre as instituições e concepções políticas debatidas pela chamada Nova História Política não têm sido integrados ao medievalismo.¹³ Além disso, o que é mais importante para nossa análise, há uma insensibilidade em reconhecer as contribuições das reflexões sobre o gênero no âmbito da História das Realidades Medievais Ibéricas. A maior parte das pesquisas sobre esse tema dedica-se ao papel das rainhas medievais e estão vinculadas a determinados ramos mais sociológicos, descritivos e ou fenomenológicos do campo da História das Mulheres. Não cremos que o problema esteja na tradicional alegação à falta de documentos escritos que impediria o estudo acurado das linguagens, identidades e experiências femininas de diversos outros sócio-culturais e políticos no medievo. Esse aspecto seria relevante se os estudos de gênero ainda estivessem focados nas mulheres em termos essenciais, separados e exclusivos.

No âmbito propriamente dos estudos medievais, não acreditamos também que a mencionada raridade de documentos escritos e sua vinculação com a visão de mundo das elites medievais sejam necessariamente um empecilho para aplicar o gênero como categoria chave de análise histórica. Antes, seguindo parcialmente as indagações de Eleni Varikas, postulo outra explicação: essa insensibilidade funciona como reveladora de divergências mais profundas que dizem respeito ao estatuto e mesmo ao objeto do conhecimento histórico.¹⁴ Afinal, o que é central e periférico em termos temáticos, teórico-metodológicos e epistemológicos na formulação de uma História Cultural e Política da Monarquia Ibérica do século XIII?

Talvez, o problema da aplicação explanatória da categoria gênero para levar a cabo a pesquisa das instituições políticas no medievo esteja justamente na dificuldade de desenhar questões apropriadas, focalizadas

e explícitas. Portanto, é central partirmos da seguinte questão para estabelecer os limites desse artigo: como as diferentes políticas envolvem, incluem, ignoram, reprovam ou deliberadamente excluem as mulheres, os homens, o feminino, o masculino, as feminilidades e as masculinidades ou mesmo seus atributos relacionados com as instituições monárquicas e eclesiásticas afonsinas? Para não ficarmos num plano meramente abstrato e teórico-metodológico vamos aplicar algumas de nossas considerações à documentação que estamos trabalhando. A partir daqui, com o intuito de mapear e exemplificar melhor as relações entre poder e gênero concentraremos nossa análise sobre as figuras femininas (abadessas e autoridades laicas) nas *Siete Partidas* de Alfonso X. Vejamos a Lei XXIII, Título VII, da Primeira Partida. Esta lei prescreve a maneira como os bispos deveriam excluir as mulheres para que não recebessem nenhuma “orden de clerezía”. Diz a documentação:

“Nenhuma mulher pode receber “orden de clerezía”(sic). E se porventura vier a tomá-la quando o bispo fizer as ordens deve-a reprovar. E isto é porque a mulher não pode pregar, mesmo sendo abadessa, nem benzer, nem consagrar, nem excomungar, nem absolver, nem dar penitência, nem julgar, nem pode usar nenhuma ordem de clérigo, ainda que seja boa e santa, pois como se quer que Santa Maria, mãe de Nosso Senhor Jesus Cristo, foi melhor e mais alta que todos os apóstolos, porém [Jesus a Maria] não o quis dar o poder de ligar e de absolver, mas o deu a eles porque eram varões.¹⁵ (Grifos nossos)

Segundo Mônica Farias Fernandes, a Lei XXIII da Primeira Partida é um exemplo claro da “forte misoginia nas *Siete Partidas*, da qual não escapa sequer a figura da Virgem Maria, que se orienta no sentido de sedimentar uma submissão feminina”.¹⁶ Essa autora ainda postula que a misoginia contida nessa documentação contrastaria com o próprio mariolégio afonsino, expresso nas Cantigas de Santa Maria, no qual aludiria uma distância da tentativa de construir certo tipo de submissão feminina por meio de uma religiosidade androcêntrica. Portanto, a distinção estaria feita: as Cantigas seriam enaltecedoras do protagonismo “feminino” e as Partidas prezariam pela sua subordinação. Farias Fernandez não contextualiza o trecho que cita da Partida e pára sua análise aqui, já que seus objetivos são outros no campo da História Cultural e Política e da História das Mulheres.

No entanto, há algo mais a ser dito. Vejamos o discurso do texto. Conforme o fragmento citado, as mulheres foram proibidas de tomarem “orden de clerezía”, o que significava na época que elas não poderiam interferir em determinados atributos eclesiásticos direcionados aos homens religiosos. Pregação, bênção, consagração, excomunhão, absolvição, imposição de penitências e julgamento de assuntos clericais deveriam ser controlados e associados às atividades do poder jurídico-religioso masculino. Fim da análise? Cremos que não. Duas menções nesse trecho ainda nos intrigam por suas implicações na política monárquico-eclesiástica sobre as relações de gênero. Primeiro ponto: a Partida prescreve que a “mulher” não poderia pregar, “*mesmo sendo abadessa*”, e não poderia igualmente usar nenhuma ordem de clérigo, “*ainda que seja boa e santa*”. Segundo aspecto: Santa Maria, apropriada aqui como exemplo de excelso comportamento moral e religioso, mesmo sendo “*melhor e mais alta*” que os apóstolos de Cristo, não recebeu Dele “*o poder de ligar e de absolver*”,

porque tal poder religioso fora considerado privilégio divino dado de forma descendente aos varões apóstolos. As mulheres ao se associarem aos atributos da ordem clerical estariam aos olhos dos reformadores afonsinos usurpando funções clericais representadas oficialmente como masculinas.

Essa prescrição nos mostra o quanto era complexo o jogo de inclusão e exclusão no interior das hierarquias jurídico, religiosa e eclesiástica desejadas pela Partida. Reconhecem-se nas mulheres comportamentos irrepreensíveis e excepcionais em virtude de sua santidade e moralidade, que as distinguiriam do restante dos/das mortais. Ainda no campo estritamente das representações da santidade, a mais sublime e sagrada das figuras femininas, Santa Maria, permanece simbolicamente situada no patamar superior aos próprios apóstolos. Isso é fácil de entender. Como fica explícito em outros trechos da Primeira Partida, é preciso levar em conta todo um conjunto de questões complexas, incluindo aí a constituição de um discurso religioso relacionado ao culto mariano que colocava Maria no topo da perfeição em razão de sua almejada excepcionalidade. Afinal de contas, ela era considerada santa, sem pecado na vontade e na carne, era única da “espécie”, foi boa mãe, perfeita, virgem, mas também era senhora e rainha da corte celestial.¹⁷ De fato, pelo menos aqui, não há dicotomia simples baseada na polaridade homem/mulher, superior/inferior, presença/ausência de poder. O poder religioso foi pensado simbolicamente num movimento descendente, de origem divina, e concedido pela divindade a homens excepcionais, negado à Virgem, e por extensão às outras mulheres, embora fosse reconhecida sua destacada e superior santidade. Aqui a santidade não implica em poder político-religioso. Nesse discurso normativo ela não é critério suficiente para permitir as mulheres religiosas se imiscuissem de cargos ministeriais, do ministério da palavra, enfim, do cuidado pastoral. Sem dúvida, trata-se de uma misoginia mais sofisticada e de alta complexidade que visava colocar as mulheres no que se acreditava ser o seu lugar certo na hierarquia eclesiástica.

Entretanto, não conseguiríamos entender todo esse conjunto de restrições sem levarmos em conta outros fatores ligados à dinâmica de transformações sócio-econômicas e demográficas, como também às disputas religiosas e políticas ligadas às diversas autoridades eclesiásticas presentes no século XIII. Aliás, são nessas últimas disputas que a interferência das diretrizes de gênero torna-se fator fundamental para entendermos parte dos conflitos e tensões político-religiosas na península Ibérica do período. Como vimos antes, o trecho citado anteriormente proibira que as mulheres assumissem quaisquer atributos da ordem sagrada e ministerial dos clérigos, estendendo tal norma às abadessas e conclamando os bispos a zelarem pela hierarquia e a ordem pastoral. Por que o discurso normativo fez questão de ressaltar a figura feminina abacial e o papel episcopal nessa norma? Segundo Cecília E. Lagunas, durante a Alta e Baixa Idade Média uma série de propostas e orientações institucionais alternativas foram criadas e difundidas por todo o reino de Leão e Castela, especialmente nos séculos X a XV. Seja nas comunidades duplas ou mistas constituídas por religiosos(as) monacais, seja nos mosteiros femininos, as figuras das abadessas compartilhavam ou exerciam com autonomia significativos poderes religiosos, econômicos, administrativos, jurídicos e políticos. Lagunas ainda demonstra, por exemplo, que os mosteiros femininos eram não somente um *locus* de “vida santa”, como se dizia na época, isto é, um espaço institucional para a exercício da vida religiosa associada à castidade e à obediência à autoridade abacial, disposta relativamente à margem do casamento e da maternidade, como também constituía um espaço de possibilidade de exercício do poder, transmissão e administração de bens

senhoriais. Isso tudo é recorrente na época ainda que tenhamos que levar em consideração os múltiplos casos em que as instituições monacais femininas servissem também às estratégias familiares de alianças por meio do casamento entre linhagens e ou grupos parentais (reclusão das filhas menores, *stand by* para o casamento, segurança na virgindade e viuvez, interregno entre casamentos etc.).¹⁸

Até onde vão nossas pesquisas, à primeira vista, essa Lei XXIII parece ser em um só tempo um prolongamento, uma aplicação, mas também uma reinvenção de um discurso romano-canônico presente numa decretal elaborada pelo governo pontifício de Inocêncio III, em 1210. Na ocasião, o papa dirige uma carta de resposta ao bispo de Burgos que havia reclamado anteriormente, em 1203, contra a atitude do rei Afonso VIII porque teria incorporado os direitos da Igreja mais rica de sua diocesana e porque os deu ao Mosteiro Real das Huelgas. O bispo qualificava essa atitude de “violenta usurpação”. Segundo, Lagunas isso foi o começo das dificuldades que culminou quando a abadessa dessa comunidade religiosa feminina começou a dar profissão de fé e impor o véu a suas monjas, a ouvir confissões e pregar o Evangelho. Essa situação não era algo isolado, pois havia outros exemplos nas dioceses de Leão e Calahorra. De qualquer forma, esse comportamento das autoridades femininas foram duramente combatido e o próprio papado dirigiu a decretal de 1210 aos denunciante episcopais de Burgos e Palência e ao abade de Morimundo.¹⁹ É possível que essa prática não tenha se extinguido no período de formulação das Partidas. Daí o apelo à memória romano-canônica.

Vejamos outro fragmento, agora, sobre as autoridades femininas laicas. A Lei V, Título IV, da Terceira Partida assim expressa o poder jurídico das mulheres laicas: “Nenhuma mulher poder ser [juiz], porque não seria coisa conveniente que estivesse entre uma multidão de homens, deliberando sobre pleitos. Porém sendo Rainha, Condessa ou outra Senhora, que herdasse um Senhorio de algum Reino ou de alguma terra, tal mulher bem o pode fazer, por honra do lugar que estivesse” (Grifos nossos).²⁰ Mas isso deve acontecer, segundo a lei, “com o conselho dos homens sabedores, porque se em alguma coisa errar, [eles] poderiam aconselhá-la e consertar [tal erro]”. (Grifos nossos)²¹ Aqui há algumas questões relevantes. A primeira é o claro contraste que podemos fazer com a exclusão das abadessas (preladas) e das mulheres em geral diante da atitude concessiva em relação às autoridades femininas laicas. Apesar da justificativa moral para a restrição das convivências entre os dois gêneros, a lei não apela diretamente para algum argumento misógino associado à natureza leviana e fraca das mulheres portadoras de autoridade. Não se trata também de um poder situado no interior do grupo doméstico que recairia sobre parentes e criados, ou, usando a metáfora de George Duby, uma *“petit monarchie”*, um mundo feminino, cujo poder das damas recairia sobre outras mulheres da casa, um poder rival do poder dos homens, um espaço doméstico que poderia ser considerado *“como um campo de permanente conflito, de uma luta entre os sexos”*.²² Muito pelo contrário: estamos relativamente longe dos discursos medievais franceses sobre a *virago*, a mulher forte das Escrituras.²³

A segunda questão é a seguinte: o exercício do poder jurídico atribuído pelo discurso normativo às rainhas, condessas e outras senhoras provém de uma das esferas das relações de parentesco, isto é, a herança. Como sugere José Manuel Pérez-Prendes, aquilo que ele chama de “Função Pública Objetiva” (FPO),²⁴ isto é, “o meio pelo qual cada membro da comunidade política é administrado, governado, julgado, recrutado e

cobrado, se pensarmos nos impostos”, por exemplo, é distinta segundo o gênero.²⁵ Para esse autor, “a mulher medieval somente pode ascender a FPO, ou a transmiti-la, por meio de uma via hereditária” e, ainda segundo o autor, em quase “nenhum dos grandes ofícios da Corona castellano-leonesa aparece na Idade Média a provisão de uma mulher por via de designação”.²⁶ A Lei V da Terceira Partida confirma a hipótese do peso das relações de parentesco no acesso ao exercício do poder assumidas por determinadas figuras femininas, excluídas da designação. Se seguirmos a orientação de Pérez-Prendes, de um ponto de vista “jurídico”, uma vez acessadas as funções de poder (pelos homens, por meio da herança e designação; pelas mulheres, somente por herança), o exercício do poder seria, senão similar, pelo menos aproximados. Mas o que não nos parece plausível é a forte dicotomia público/privado pressuposta generalizadamente na perspectiva do autor.²⁷ Para a Lei V, a herança *não* parece suficiente para o legislador no esforço de justificar e autorizar o poder de julgar conferido às mulheres aristocráticas. Pelo contrário, o discurso normativo sugere que o auxílio e “*conselho dos homens sabedores*” [homens e *não* mulheres] seriam fundamentais para orientar e evitar os erros que porventura fossem cometidos nos pleitos. Trata-se de um exercício do poder jurídico possível pela ausência de um homem, pai, irmão, parente ou outro guardião, tal como acontece com a questão da sucessão da Coroa de Castela e Leão? Qual a diferença entre essa prática discursiva frente a outras instâncias regulamentadas da vida político-social? Nossas pesquisas ainda precisam caminhar um pouco mais longe para responder essas questões.²⁸

Enfim, não estamos certos de que a admissão unilateral, simples e rígida de uma relação dicotômica (“homem/mulher”, “superior/inferior”; “dominante/dominado”, público/privado, norma/transgressão, ordem/desordem, presença/ausência de poder), dentro de um universo político-cultural androcêntrico, “assujeitador” do feminino e, portanto, misógino, esgote a alta complexidade das diretrizes de gênero postas pelas Partidas. Para os casos das mulheres religiosas e as abadessas, é preciso levar em consideração as particularidades das questões de santidade, do culto à excepcionalidade de Maria (a valorização das figuras femininas santas e boas) e do ideal de sociedade clerical (uma concepção de hierarquia institucional e masculina que não exclui sempre as mulheres do poder como um todo, mas a restringe a um espaço bastante reduzido de ação religiosa, do ministério pastoral, do exercício da palavra etc.). Tudo isso dentro de um jogo de conflitos e tensões supostas, imaginadas ou efetivas. A Lei XXIII, Título VII, da Primeira Partida, é uma fração de um problema de época. É parte igualmente de processos anteriores e que, por sua vez, lança luz sobre os conflitos políticos e religiosos entre autoridades oficiais e tradicionais, e as formas alternativas e inovadoras de vida e poder eclesiásticos. Essa regra representa mais um jogo complexo de valorização (compensações, inclusão) e desvalorização (exclusões) das figuras femininas frente às masculinas, do que simplesmente uma relação dicotômica, incluindo aí o dualismo clérigo/leigo.

No caso da Lei V, Título IV, da Terceira Partida, a questão não recaiu sobre uma restrição quase absoluta sobre as autoridades femininas aristocráticas no exercício do poder. Pelo contrário, se, por um lado, a herança dá acesso ao exercício de certos tipos de cargos e atividades jurídico-políticas, por outro, há um duplo limite nessa transigência: a) em vista da afirmação de valores patrilineares, as rainhas, condessas e outras senhoras não teriam acesso ao poder jurídico por meio da designação, esta ainda

representada como uma esfera atribuída à atuação masculina; b) à luz da perspectiva de gênero, é difícil não perceber na política legislativa afonsina uma atitude senão excludente, pelo menos restritiva à atuação das mulheres aristocráticas laicas: mesmo consideradas superiores e distintas das outras mulheres por razão de seu *status* social (afinal, rainhas, condessas e outras senhoras estavam localizadas nos estratos considerados mais altos naquela sociedade), admitia-se que, mesmo essas mulheres, precisavam do auxílio masculino, de homens versados em Direito a fim de exercer efetivamente o poder jurídico. Sinal dos tempos marcado pelo poder dos juristas? Certamente. Mas mesmo que de forma postergada, sutil, enfraquecida, amenizada ou mesmo deslocada, os valores “genderizados” ainda representavam as mulheres, feminino e a feminilidade como algo tutelável e controlável em algum grau. Como se vê, longe de pensarmos as conexões entre gênero e política como “dados” universais e engessados pelo tempo, entendemos essa relação como um reiterado, complexo e ambíguo processo de construção e reconstrução históricas.

Notas

* Doutorando do Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal Fluminense.

¹ Cf.: ALFONSO X, Rey de Castilla. **Las siete partidas**. Edición de José Berní y Catalá. Valencia: Imprenta de Benito Monfort, 1767. Edição disponível na Biblioteca Virtual de Pensamiento Político Hispánico Saavedra Fajardo em <http://saavedrafajardo.um.es/WEB/HTML/iniciop.html?Open>. Acesso em novembro de 2007. Para a Primeira Partida conferir BOSSINI, F. R. (ed.). **Primeira Partida**. Granada: Hispanic Society of América, 1984.

² Cf.: DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O que é filosofia?** Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992. Cf.: STENGERS, Isabelle. **A invenção das ciências sociais**. São Paulo: Ed. 34, 2002. p. 97. Cf.: KUHN, Thomas. **A estrutura das revoluções científicas**. São Paulo: Perspectiva, 2006. Cf.: também FEYERABEND, Paul. **Contra o método**. São Paulo: Unesp, 2007.

³ Cf.: SCOTT, Joan W. **Gender and the politics of History**. New York: Columbia University Press, 1999.

⁴ Cf.: HARDING, Sandra. Androcentrism in biology and social science. In: _____. **The science question in feminism**. New York: Cornell University Press, 1986. p. 64.

⁵ Cf.: HARDING, Sandra. Op. Cit., p. 58-81.

⁶ Sobre a influência do gênero nos parâmetros gerais e específicos da ciência ver HARDING, Sandra. Op. Cit., p. 82. Cf.: STENGERS, Isabelle. Op. Cit., p. 99-100. Cf.: também COLE, Jonathan R. **Fair Science: Women in the Scientific Community**. New York: Free Press, 1979.

⁷ Sobre a “política de esquecimento” ver SWAIN, Tânia Navarro (org.). **Textos de História. Revista de Pós-Graduação em História da UNB**, Brasília, v. 8, n. 1/2, 2000, p. 49. Cf.: também SWAIN, Tânia Navarro. Você disse Imaginário? In: _____. (org) **História no Plural**. Brasília: UNB, 1993. p. 43-68. Sobre as “sedimentações seletivas” conferir também PERROT, Michelle. **As mulheres ou os silêncios da história**. Bauru: Edusc, 2005. p. 14.

⁸ Cf.: LOVENDUSKI, Joni. Gendering research in political science. **Annual Review of Political Science**, n. 1, p. 333-356, 1998.

⁹ Cf.: HARDING, Sandra. Op. Cit., p. 86.

¹⁰ Cf.: LOVENDUSKI, Joni. Op. Cit., p. 347.

¹¹ Cf.: Ibidem, p. 348.

¹² Cf.: BOURDIEU, Pierre. O poder simbólico. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005, p. 7-16 e 163-207. Cf.: FOUCAULT, Michel. Microfísica do poder. Rio de Janeiro: Graal, 1979, p. 1-14; BALANDIER, Georges. A desordem: elogio do movimento. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997; _____. **Antropologia Política**. Lisboa: Presença, 1980; _____. **O Poder em Cena**. Brasília: EdUNB, 1982; Cf.: também REMOND, René. Por uma história política. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 1996; CLASTRES, Pierre. **A Sociedade contra o Estado**. São Paulo: Cosac & Naify, 2003. p. 7-20.

¹³ Cf.: CANDIDO, Marcelo. O poder na Idade Média entre a história política e a antropologia histórica. **Signum**, São Paulo, v. 5, p. 233-252, 2003.

¹⁴ Cf.: VARIKAS, E. Gênero, experiência e subjetividade: a propósito do desacordo Tilly-Scott. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 3, p. 63-84, 1994.

¹⁵ Cf.: Primeira Partida, Título VII, Ley XXIII, p. 179-180. Cf.: também Primeira Partida, Título X, Lei V, p. 245.

¹⁶ Cf.: FERNÁNDEZ, Mónica Farias. **A Sennor de Dom Afonso X: um estudo do paradigma mariano (Castela 1252-1284)**. Dissertação de Mestrado em Letras apresentada à Universidade Federal Fluminense, Niterói, 1994. p. 168.

¹⁷ Cf.: Primeira Partida, Título II, Lei VIII, p. 12-14.

¹⁸ Cf.: ORLANDIS ROVIRA, José. Los monasterios dúplices en la Alta Edad Media. **Anuario de Historia del Derecho Español**, Madrid, n. 30, p. 49-88, 1960. Cf.: também PEREZ DE URBEL, Justo. **Los monjes españoles en la Edad Media**. Madrid: Ancla, 1934. Cf.: LAGUNAS, Cecilia. **Abadesas y clerigos: poder, religiosidad y sexualidad en el monacato español**. Luján: Universidad Nacional de Luján - Departamento de ciencias Sociales - Universidad Nacional del Comahue: Facultad de Humanidades, 2000, p. 128; _____. Abadesas, monjas y monjes reformadores en monasterios gallegos a fines del siglo XV. **Arenal: Revista de Hhitoria de Mujeres**, Granada, v.4, n. 2, 257-273, 1997; _____. Abadesas, sorores y prebiteros en el monasterio dúplice de Santiago de León, siglos X-XI. **Hispania: Revista Española de Historia**, Madrid, v. 51, n. 179, p. 809-833, 1991.

¹⁹ Cf.: LAGUNAS, Cecilia E. **Mujeres, género y religiosidad en el monacato español (siglo X-XV)**. Luján-Combue: Universidad Nacional de Luján - Universidad Nacional del Comahue, 2004. p. 150 e 161.

²⁰ Cf.: Terceira Partida, Título IV, Lei V, p. 42.

²¹ Cf.: Terceira Partida, Título IV, Lei V, p. 42.

²² Cf.: DUBY, Georges. Conclusion et orientations de recherche. In: La Condición de la Mujer en la Edad Media. Coloquio celebrado en la Casa de Velázquez, Madrid, 5 al 7 de noviembre de 1984. **Actas...** Madrid: Casa de Velazquez - Universidad Complutense, 1996. p. 520-521.

²³ Cf.: DUBY, Georges. Op. Cit., p. 523.

²⁴ Cf.: PÉREZ-PRENDES, José Manuel. La mujer ante el Derecho público medieval castellano-leonés. Génesis de un critério. In: La Condición de la Mujer en la Edad Media. Coloquio celebrado en la Casa de Velázquez, Madrid, 5 al 7 de noviembre de 1984. **Actas...** Madrid: Casa de Velazquez - Universidad Complutense, 1996. p. 97-106.

²⁵ O autor não faz uma análise de gênero e não usa tal categoria, mas invoca informações úteis para nossas análises. Cf.: PÉREZ-PRENDES, José Manuel. Op. Cit., p. 99.

²⁶ Cf.: PÉREZ-PRENDES, José Manuel. Op. Cit., p. 100.

²⁷ Devido às implicações ambíguas que as categorias “público” e “privado” possuem na Idade Média, uma vez que frequentemente não correspondem ao que hoje entendemos por elas, preferimos pensar essa “função pública objetiva” proposta por Pérez-PrenDES como um conjunto de funções não-domésticas que possuiriam lastros para esferas de atuação política relativamente “supra-individuais”, “supra-familiares” e ou “supra-gentílicas”.

²⁸ De qualquer forma, essa concessão limitada ao exercício do poder às leigas aristocráticas lhes valeu o estereótipo da fama negativa para a posteridade. Em Portugal, por exemplo, num contexto de disputas com Castela, as mulheres portuguesas foram contrastadas com as castelhanas nas crônicas de Fernão Lopes e Zurara. Aquelas são vistas nos textos como plenas de virtude e bondade, especialmente por não intervirem em assuntos considerados masculinos e relativos ao governo do reino. Já as castelhanas, pelo contrário, possuiriam má fama, porque eram interpretadas como portadores de sensualidade, coragem, esperteza e, segundo esses mesmos cronistas, estavam frequentemente envolvidas no exercício poder e na manifestação da vontade feminina. Essas são uma das principais hipóteses da tese de Miriam Cabral Coser. Cf.: COSER, Miriam. Cabral. **Política e gênero: o modelo de rainhas nas crônicas de Fernão Lopes e Zurara (Portugal, Sécs. XV)**. Tese de doutorado apresentada ao PPGH da Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2003. p. 14.

AS LEGENDAS MENORES E A CONSTRUÇÃO DA SANTA CLARA VIRGEM

Maria Valdiza Rogério da Silva*

Nossa comunicação tem como objetivo apresentar a discussão e a interpretação dos dados coletados das *Legendas Menores* e, a partir da categoria gênero, verificar como foi construído o modelo de santa Clara virgem em escritos hagiográficos elaborados no século XIII dedicados a ela.

A morte de Clara de Assis e o processo de canonização

Através dos testemunhos presentes no *Processo de Canonização*, é possível inferir a causa mortis de Clara. A irmã Benvida de Perugia relatou no processo que:

Antes de ficar doente, Clara fazia tantas abstinências que na quaresma maior e na de São Martinho sempre jejuava a pão e água, exceto nos domingos, quando tomava um pouco de vinho, se havia. E três dias da semana: segunda-feira, quarta e sexta, não comia coisa alguma, até que São Francisco lhe mandou comer todos os dias um pouco; para obedecer, tomava um pouco de pão e água(...) (ProcC. 8).¹

Segundo a irmã Fillipa:

Clara castigava o seu corpo com roupas ásperas, tendo algumas vezes vestes feitas de cordas de crina ou de cauda de cavalo. E tinha uma túnica e uma capa de vil burel. Sua cama era de sarmentos de videira, e ficava contente com isso. Também afligia o seu corpo, ficando sem comer coisa alguma durante três dias, nos outros dias, jejuava a pão e água. Apesar disso, estava sempre alegre no Senhor e jamais era vista perturbada, e sua vida era toda angélica. (ProcC. 4).²

Desta forma, as severas abstinências a que Clara se impôs possibilitaram a debilidade de seu corpo e, provavelmente, foram a causa de sua enfermidade e morte. Segundo a *Legenda de Santa Clara*, Clara ficou enferma por muitos anos, as dores resultantes da doença eram vistas como os antecedentes de sua vitória final, que viria com a morte.³ Contudo, mesmo doente, Clara lutou para obter a confirmação papal para a sua *Forma de Vida*, praticamente na véspera de seu passamento.

Ela morreu no dia 11 de agosto de 1253, durante o seu funeral, segundo as hagiografias, o Papa Inocêncio IV propôs que fosse celebrado o ofício das virgens⁴ no lugar do ofício dos mortos. Essa sugestão do Papa era uma tentativa de fazer uma canonização de Clara de Assis no momento do seu sepultamento. Entretanto, o cardeal Reinaldo aconselhou-o a celebrar a missa dos defuntos.

Dois meses após a morte de Clara, a 18 de outubro de 1253, o Papa Inocêncio IV encarregou o Bispo de Espoleto, Bartolomeu, para investigar a santidade da damianita. Foi pedida uma pesquisa a respeito da devoção e do culto que vinha sendo prestado a Clara, os milagres que vinham se

manifestando, etc.. O resultado disso foi o *Processo de Canonização*, iniciado por volta de 24 a 29 de novembro de 1253.

O culto a Clara iniciou-se a partir de sua morte e cresceu, à medida que foi se difundindo a fama de algumas curas milagrosas. Dentre alguns dos milagres atribuídos a ela podemos mencionar: expulsão de demônios dos corpos possuídos, curas de doenças, visão aos cegos, cura de loucos e maníacos, etc.. Esse culto ao corpo e ao túmulo de Clara, que eram tidos como meios de cura, desenvolveu-se com um caráter “autônomo” para a população local, ou seja, eles a veneravam independente da própria vida da santa. Entretanto, segundo Bartoli, para o papa Inocêncio IV era importante estabelecer uma ligação entre a santidade de vida e as curas que se realizavam junto ao túmulo da damianita.⁵ Vale destacar que o século XIII foi marcado pelo crescimento da religiosidade feminina e pelas ações do papado para regrá-lo. Logo, era estratégico estimular o culto de mulheres exemplares, sobretudo de uma que já possuía a veneração da população de Assis e regiões próximas. Mas era fundamental, para tanto, canalizar essa devoção à um comportamento exemplar.

Com a morte do Papa Inocêncio IV, em 07 de dezembro de 1254, seu sucessor passou a ser o Pontífice Alexandre IV, agora responsável por dar continuidade ao processo de canonização de Clara:

Quando se espalhou a notícia desses milagres e a fama das virtudes da santa começou a se propagar cada vez mais amplamente, estava na Sé de Pedro o clementíssimo príncipe senhor Alexandre IV, amigo de toda santidade, protetor dos religiosos e firme coluna das Ordens. Todo o mundo já esperava com grande desejo a canonização de tão insigne virgem. Por fim, o referido pontífice, como que levado pelo acúmulo de tantos milagres a uma decisão insólita, começou a tratar com os cardeais de sua canonização. Entregou o exame dos milagres a pessoas dignas e discretas, encarregadas de estudar também sua vida prodigiosa. Viu-se que Clara tinha sido, em vida, claríssima pela prática de todas as virtudes e, morta, admirável por milagres autênticos e comprovados (LSC: II-62).⁶

A citação acima deixa transparecer a desconfiança da cúria com relação à devoção popular e com relação aos milagres. Ela precisaria examiná-los para comprovar sua autenticidade. Tal desconfiança estava relacionada com o fato da Igreja defender que o milagre não tinha força autônoma e que o santo deveria ser considerado como um ser humano que tinha conquistado o poder de interceder junto a Deus, devido à sua vida virtuosa.⁷ Assim, foram ouvidos vários testemunhos sobre a vida e ações de Clara, a fim de atestarem sua santidade. A canonização de Clara ocorreu em 15 de agosto de 1255, dois anos após a sua morte. No dia 26 de setembro do mesmo ano foi publicada, pelo Papa Alexandre IV, a Bula *Clara claris praeclara*. Ela faz um resumo da vida da damianita e foi dirigida aos bispos da França. O intuito era ainda divulgar a santidade e a vida exemplar de Clara.

Notamos que todo o procedimento para a canonização de Clara se deu de forma bastante rápida. Qual o interesse da Igreja em tornar Clara uma santa?

O aparecimento de novos santos (as) representou para a Igreja uma solução para os problemas pelos quais ela vinha passando, a Reforma Papal

e o descontentamento dos fiéis com os poderes eclesiásticos, o que os levou a seguir os novos grupos religiosos emergentes: cátaros, valdenses, etc. Percebendo o risco que esses novos grupos poderia representar, a Igreja tratou, então, de difundir por todo o Ocidente o culto dos novos santos. E para isso, ela começou a divulgar através das legendas a vida, as virtudes do (a) homem/mulher que deveria servir de exemplo para as pessoas.

Segundo André Vauchez, as vidas de santos e as coletâneas de milagres visavam a adaptar os servidores de Deus aos modelos que correspondiam a categorias reconhecidas da perfeição cristã: mártires, virgens, confessores, etc., e, para além disso, à figura de Cristo. Cada homem ou mulher tornado santo(a) procurara em vida se identificar com Cristo ou então aproximar-se ao máximo dessa premissa.⁸

Para que as pessoas pudessem ver o exemplo de Clara de Assis e com isso imitá-la, no mesmo ano em que foi realizada a canonização da Damianita, 1255, foi feita também a *Legenda de Santa Clara Virgem*. Ainda, no século XIII, foram encomendadas a *Legenda Versificada* e as três *Legendas Menores*, que tinham como finalidade divulgar as virtudes e os feitos da mulher de Assis.

Análise das *Legendas Menores*

As *Legendas Menores*, datadas do século XIII, foram denominadas “menores” porque são mais curtas que a já mencionada *Legenda de Santa Clara*, também redigida no século XIII, e atribuída a Tomás de Celano. Tais obras são escritos litúrgicos, que provavelmente foram compostos pouco depois da canonização de Clara de Assis, para serem utilizados nas suas celebrações

A *Legenda I*, a mais longa das três, é um resumo adaptado da *Legenda de Santa Clara*. Está dividida em três capítulos. O primeiro fala da adolescência da santa e da fundação do mosteiro de São Damião. O segundo ressalta as virtudes da religiosa e o terceiro e último versa sobre sua morte. A *Legenda II*, bem mais curta, também aproveitou muitas passagens da obra de Tomás de Celano, e utilizou, ainda, a Bula de Canonização. Concentra-se na narração da morte, exéquias e milagres atribuídos à Damianita. A *Legenda III* está dividida em leituras que falam também da juventude e virtudes de Clara de Assis, com a intenção de serem introduzidas no breviário. Notamos que os temas virgindade e pobreza são corrente em tais textos.

Verificamos que o sema virg- (virgem, virgindade) relacionado a Clara de Assis está associado a várias ações na análise das *Legendas 1 e 3* mencionadas. A primeira denota um comportamento exemplar: “Como é bela a geração com clareza, a geração da virgem santa Clara, cujo comportamento claríssimo resplandece como um exemplo para os mortais” (Lm3 1-1).⁹ A segunda está relacionada a uma vida dedicada às vigílias e orações: “Dedicada também a vigílias e orações, a santa virgem gastava principalmente nelas os seus tempos de dia e de noite.” (Lm3 8-1).¹⁰ Temos como terceira ação a renúncia às coisas do mundo.

Por sugestão do homem de Deus (...) lhe instilava nos ouvidos virginais o desprezo do mundo e os doces esponsais de Cristo, a virgem preclara não adiou o consentimento, antes, acesa no ardor do fogo celeste, desprezou altaneira a glória da vaidade terrena, teve horror direto das ilusões da carne, propôs-se a ignorar o

leito nupcial no delito, e se entregou totalmente aos conselhos do mesmo bem-aventurado pai (Lm1 1-13)¹¹ (grifo meu).

A quarta é referente ao martírio do corpo: “também usava sob as vestes preciosas e macias um pequeno cilício escondido(...) vestindo Cristo interiormente, fazendo que [*sic*]¹² deixava para depois o casamento mortal, recomendava ao Senhor a sua virgindade.” (Lm1 1-9).

Após sua morte, narrada na *Lenda menor* 2, Clara é descrita como uma serva fiel, amiga do Altíssimo e que teve 42 (quarenta e dois) anos de sua vida dedicados a servir a Deus em pobreza, obediência e em castidade. A primeira descrição refere-se a Clara como abadessa de São Damião: “A admirável e venerável virgem Clara, serva fidelíssima de Cristo e amiga do Altíssimo foi abadessa e a primeira de todas as senhoras pobres no mosteiro de São Damião.” (Lm2 1).¹³ Na segunda referência, ressalta a vida em pobreza da Damianita” Pois, tendo servido a Deus fielmente durante 42 anos no estádio da altíssima pobreza, a virgem preclara aí quebrou o alabastro do corpo (...). (Lm2 2).”¹⁴

Em relação à pobreza da santa, podemos perceber nos trechos acima que a primeira referência a pobreza é uma adjetivação, pois enfatiza que a protagonista fora a primeira de todas as senhoras pobres de São Damião. Depois, o sema aparece como um substantivo, Clara é uma serva de Deus que aderiu aos votos de pobreza.

A seguir, a partir dos dados levantados, vamos discutir a construção da virgindade nas *Legendas Menores*.

São Damião e a vida em pobreza

Segundo as legendas, após abandonar a casa paterna, Clara foi recebida por alguns frades franciscanos na igreja de Santa Maria dos Anjos. Lá ela foi tonsurada por Francisco e, em seguida, conduzida a um mosteiro de mulheres consagradas. Com a perseguição dos seus parentes, ela e sua irmã Inês, foram conduzidas por Francisco à igreja de São Damião, iniciando a ordem das Senhoras Pobres.

Notamos que as legendas não enfatizam a insatisfação de Clara por estar em um mosteiro rico, tampouco sua saída e ida para a comunidade de Santo Ângelo de Panzo. O descontentamento da damianita por não conseguir, em um primeiro momento, viver conforme os ideais de Francisco, nem sequer é mencionado.

A entrada de Clara para o mosteiro de São Damião significa nas *Legendas Menores* a renúncia às coisas do *saeculum*, aos prazeres do mundo, para viver em pleno estado de devoção e em pobreza. Nota-se, porém, que a pobreza não tem qualquer associação com a virgindade, ela está associada somente ao desapego às coisas materiais, tal como na vida monástica tradicional. O viver em pobreza não significa, nessa obras, antagonismo entre ricos e pobres. Em suas cartas, escritas para a princesa Inês de Praga, Clara diz que optou por uma vida em pobreza porque Cristo foi pobre na terra e a pobreza era uma parte essencial do seguimento de Cristo. Fazer-se pobre como Cristo e aceitar essa condição era ser considerado como eleito de Deus.

Neste contexto, o privilégio de pobreza foi visto como um ato corriqueiro, concedido a uma mulher que desejava seguir a vida religiosa em pobreza coletiva como nas ordens monásticas. As legendas atenuam a

tentativa do Papa Gregório IX em fazer Clara desistir dos seus votos, apresentando-o como um pai zeloso e preocupado, não questionando o porque dessa atitude:

Recebeu de Inocêncio III o privilégio da pobreza, com muita consideração do próprio pontífice, que redigiu o primeiro rascunho com a própria mão, não sem lágrimas. Quando o senhor Gregório IX, movido por paterno afeto, se dispôs a mitigar e absolver a mesma virgem santa de um voto de pobreza tão estrito, respondeu-lhe a filha caríssima de Deus: queria ser absolvida dos pecados, não de observar os conselhos de Jesus Cristo. (Lm1 2-7)¹⁵

Ou seja, na perspectiva das lendas, mesmo no seio de um mosteiro, a mulher continuava sendo controlada pelo homem. As relações de poder e controle se mantinham, cabendo, nesse caso, o papel de sujeito dominante ao clero.

A recusa de Clara por bens e poder, presente em seus escritos, não soa como um confronto à autoridade eclesiástica. Nas lendas, ela é vista como parte do seu desejo de viver conforme os preceitos de Jesus Cristo, como uma monja beneditina tradicional. Assim, percebemos que nas lendas as discussões com a Cúria Papal e com os Irmãos Menores são minimizadas. Tudo isso é relegado a segundo plano nos escritos litúrgicos, pois a intenção da Igreja ao encomendar as lendas era lançar o modelo de uma mulher cuja vocação para ser esposa de Cristo já vinha desde pequena e que a recusa do casamento terreno em proveito de um marido divino teria significado somente a busca por uma contínua união com Deus.

Segundo Georges Duby, em sua comunicação com as religiosas enclausuradas, fosse através de correspondências ou pessoalmente, os bispos faziam com que ninguém se esquecesse que eram eles que dominavam. O autor ressalta que os prelados estavam na posição de um pai que se comprometeu a entregar em casamento uma de suas filhas quando ela era núbil, pois essas mulheres lhes foram confiadas e prometidas a Cristo. Quando as mesmas estivessem prontas para as núpcias, iam ao encontro de Cristo, mas enquanto esse momento não chegasse, caberia ao bispo controlá-las, dirigindo-as.¹⁶ Em São Damião, a figura de Clara é colocada como uma mulher que estava pronta a aceitar as normas que a Igreja lhe impunha, sem questioná-las.

Virgindade e casamento

Ao relatar as escolhas pessoais de Clara, os exercícios espirituais praticados por ela e a quem a mesma resolveu seguir e se entregar, a Igreja, por meio das lendas, construiu um modelo de santidade para ser disseminado entre as mulheres que desejassem aderir ao chamado religioso.

Nesse modelo o ponto central era a virgindade, pois através dela a mulher criava um laço indissolúvel com Cristo. Ela seria sua esposa. Neste contexto, a virgindade não representava a quebra com as diretrizes de gênero, ela vem ratificar a opção moral de se manter virgem para o casamento místico com Deus, pois preservando-se virgem e casta seria mais fácil chegar à contemplação e à pureza da alma.

O relevante era transmitir, através das lendas, que a pobreza estava subordinada à consagração virginal de Clara:

Assim, enquanto a madre santa insistia para preservar o pudor das virgens suas filhas, e a prole virginal gemia de maneira que não dá para contar, soou uma voz como de um meninozinho, suave e viva, partindo da caixa para os seus ouvidos, diante das irmãs: Eu vos guardarei sempre; mas também defenderei esta cidade por minha graça e por vossa intercessão, ainda que deva sofrer incômodos (Lm1:I- 25).¹⁷

Através das orações e intercessão de Clara, alguns homens do exército do Imperador Frederico II, que se encontravam dentro do mosteiro de São Damião, não fizeram nenhum mal às irmãs e abandonaram a cidade. A assisense foi inserida no modelo tradicional de santidade feminina, sendo associada ao binômio virgindade-clausura, já que passou 42 anos de sua vida dentro do mosteiro de São Damião, não saindo de lá para nada.

Segundo Duby, a virgindade constituía a honra das famílias, o valor das mulheres prometidas, por isso os bispos preferiam as religiosas virgens. Para elas ia toda a sua solicitude. Essas virgens, através de seus corpos sem mácula, descansavam sem temor, em uma beatitude serena, igual à dos anjos, enquanto que as viúvas e esposas eram muito mais infelizes porque choravam sobre a irremediável corrupção de sua carne, fonte de dor.¹⁸

As lendas, ao retratar Clara, materializam a apropriação de discursos dominantes da sociedade da época. Como a mulher era o ser mais fraco e propensa a sucumbir ao desejo, elas deveriam se manter puras. Seria através da virgindade que se retornaria ao paraíso celeste. Por isso, a protagonista seria o modelo perfeito para se resgatar essa união com Cristo.

Santa Clara e o martírio do corpo

Outro ponto que chama a atenção nas lendas sobre Clara é a ênfase na sua vida voltada para a austeridade:

Usava às vezes um duro cilício feito de pêlos de cavalo com nós, que amarrava aqui e ali ao corpo com rudes cordas.

Tinha como leito muitas vezes a terra nua ou sarmentos de videira, e um toco duro lhe servia de travesseiro, até que, com o corpo debilitado e alquebrado, por ordem de São Francisco começou a usar um saco cheio de palha. (Lm1 II:18-19).¹⁹

Por quais razões Clara se submetia a tantos sacrifícios?

Para o autor Michel Lawers, nos séculos IV e V, a Igreja pregou seguidamente uma certa moderação nas práticas de abstinências. Os jejuns tinham sempre curta duração. Recomendava-se o jejum periódico tanto para os fiéis como para os monges.

Entretanto, foi a partir do século XII que a prática do jejum tomou nova direção: numerosíssimas mulheres, muitas vezes leigas, desejosas de levar uma vida perfeita, fizeram da privação de alimentos, por vezes total, um dos elementos essenciais de sua existência espiritual. Várias entre elas foram reconhecidas como santas.

Essas mulheres, no início, observavam com grande rigor os períodos de abstinências previstos pela Igreja. Depois, passaram a prolongá-los, empreendendo jejuns estendidos por vários anos. Muitas baniam completamente da sua alimentação a carne e o vinho, alimentavam-se

apenas de pão, frutos silvestres e ervas. Algumas chegavam a rejeitar tudo o que fosse cozido, aceitando apenas alimentos crus. Não obstante as pressões dos seus próximos, que as forçavam a alimentar-se, a sua abstinência tornava-se cada vez mais radical. As mulheres que se recusavam a alimentar-se a ponto de morrer, renunciavam o casamento, queriam, através da vida religiosa, manter-se ao mesmo tempo em obediência a Deus e viver no mundo, ajudando os pobres.²⁰

Ao recusar todo o alimento, com exceção da hóstia sagrada, ela se tornavam carne sofridora como Cristo o havia sido, e reafirmava a sua identidade e a sua relação com Deus. Vale destacar que em suas cartas a Inês, Clara não recomenda a prática de rigorosos jejuns, vigílias frequentes, auto-flagelação e outras práticas dessa natureza.

Percebemos que as três lendas ressaltam as virtudes de Clara, desde sua adolescência até a entrada em São Damião, apresentando-a como uma monja exemplar. Ou seja, a Igreja, através do hagiógrafo, apresenta a vida de uma mulher nobre que recusou o casamento terreno em prol de uma vida dedicada a Deus em completa virgindade e em oposição aos vícios, à carne, ao desejo, ao imundo, ou seja, ela é retratada como uma virgem consagrada, aquela que renunciou não somente às paixões, mas a todo desejo lícito do matrimônio, unindo-se a Deus através do voto de virgindade.

A Clara que é divulgada como exemplo nas *Legendas Menores* é diferente daquela encontrada nas cartas. A santa idealizada era diferente da mulher histórica, reconstruída com base em seus próprios textos. Nesta santa idealizada, a virgindade era, sobretudo, um traço moral, não uma escolha por uma vida de renúncia.

Notas

* Mestre pelo Programa de Pós-graduação em História Comparada da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

¹ “Ancho disse che la predicta Madre beata Chiara, prima che se infermasse, faceva tanta abstinencia, che la quadrage-sima magiore et quella de sancto Martino sempre le degiunava in pane et acqua, excepto lo di de la domenica, che beveva uno pocho de vino, quando ne haveva. Et tre di della septimana, cioè el lunedì, el mercoledì e'l venardi, non mangiava nesuna cosa, per fine ad quello tempo che sancto Francesco li comandò che, per omni modo, omne di mangiasse uno pocho: et allora per fare la obedientia pigliava uno pocho de pane et acqua”. PEDROSO, José Carlos Corrêa (ed.). Processo de Canonização de Santa Clara. Disponível em www.procasp.org.br. Acesso em outubro de 2007.

² “Catigava lo corpo suo con li asperi vestimenti, havendo alcuna volta le veste facte de corde de crini o de coda de cavallo; et haveva una tonicha et uno mantello de laço vile. Lo lecto suo era de sarmenti de le vigne, et de questi fu contenta per alcuno tempo. Ancho affligeva el corpo suo non mangiando alcuna cosa tre di de la septimana, cioè la seconda, quarta et sexta feria; et nelli altri di degiunava [in] pane et acqua. Nientedimeno sempre era allegra nel Signore, et mai se vedeva turbata, et la sua vita era tucta angélica.” PEDROSO, José Carlos Corrêa (ed.). Processo de Canonização de Santa Clara. Op. Cit.

³ PEDROSO, José Carlos Corrêa (ed.). Legenda de Santa Clara. Disponível em www.procasp.org.br. Acesso em outubro de 2007.

⁴ O ofício das virgens era um tipo de ofício usado nas celebrações de qualquer santa virgem. O fato do Papa Inocêncio IV querer usá-lo no sepultamento de Clara significava que ele estaria reconhecendo sua santidade antes mesmo de os trâmites legais acontecerem.

⁵ BARTOLI, Marco. **Clara de Assis**. Petrópolis: Vozes, 1998.

⁶ “Residente autem in sede Petri clementissimo principe domino Alexandro III, viro totius sanctitatis amico, qui et Religiosorum tutela et Religionum firma erat columna, dum horum mirabilium relatio curreret, et de die in diem fama virtutum Virginis latius insonaret, canonizationem tantae Virginis ipse iam mundus cum desiderio expectabat. Dictus denique Pontifex, tantorum turba signorum quasi in

rem insolitam excitatus, de canonizatione eius una cum Cardinalibus coepit habere tractatum. Committuntur personis solemnibus et discretis examinanda miracula, vitae quoque magnalia discutienda traduntur. Invenitur Clara, dum viveret, omnium virtutum exercitio clarissima; invenitur post transitum veris et probatis miraculis admiranda.” PEDROSO, José Carlos Corrêa (ed.). *Legenda de Santa Clara*. Op. Cit.

⁷ BARTOLI, Marco. Op. Cit., p. 205.

¹ VAUCHEZ, André. O Santo. In: LE GOFF, J. (Dir). **O homem medieval**. Lisboa: Presença, 1989. p. 211-230.

² “O quam pulchra est casta generatio cum claritate, generatio, inquam, virginis sancte Clare, cuius conversatio clarissima mortalibus clarescit in exemplum.” PEDROSO, José Carlos Corrêa (ed.). *Terceira Legenda Menor de Santa Clara*. Disponível em www.procasp.org.br. Acesso em outubro de 2007.

³ “Vigiliis insuper et orationibus assidue sancta virgo dedita, in hiis precipue diurna et nocturna tempora expendebat.” Idem.

⁴ “Suadente igitur viro Dei mundi contemptum, et more fidelissimi paranymphei dulcia Christi connubia virgineis auribus instillante, non trahit in longum virgo preclara consensum, quinimo celestis ignis ardore succensa, terrene gloriam vanitatis ex alto con-temnit; carnis illecebras prorsus hor-rescit, thorum in delicto se nescituram proponit, ac eiusdem beati patris consilii totaliter se committit.” PEDROSO, José Carlos Corrêa (ed.). *Primeira Legenda Menor de Santa Clara*. Disponível em www.procasp.org.br. Acesso em outubro de 2007.

⁵ Verificando o texto original – Sub vestibus quoque pretiosis ac mollibus, cilicium gerebat absconditum et tanquam nobilis altera virgo Cecilia mundo exterius florens, Christum interius induens, dissimulato in posterum mortali coniugio, virginitatem suam Domino commendabat – parece-me que uma tradução mais clara para esse trecho seria: simulando adiar o casamento mortal...

⁶ “Admirabilis et venerabilis virgo Clara, ancilla Christi fidelissima et amica Altissimi in monasterio S. Damiani, Abbatissa fuit et primiceria omnium pauperum dominarum.” PEDROSO, José Carlos Corrêa (ed.). *Segunda Legenda Menor de Santa Clara*. Disponível em www.procasp.org.br. Acesso em outubro de 2007.

⁷ “Quadráginta enim duobus annis virgo preclara in stadio altissime paupertatis Deo fideliter serviens, ibidem fregit corporis alabastrum (...).” Idem.

⁸ Paupertatis privilegium a domino Inocentio III cum malis ipsius pontificis dignatione concessum, cuius primam notulam propria manu non sine lacrimis idem conscripsit antistes, cum dominus Gregorius IX, paterno compassus affectu, mitigare diserneret et eandem sanctam virginem a voto absolvere paupertatis tam arte, respondit Deo carissima filia: de peccatis quidem se velle libenter absolvi, non autem de observandis consiliis Iesu Christi”. PEDROSO, José Carlos Corrêa (ed.). *Primeira Legenda Menor de Santa Clara*. Op. Cit.

⁹ DUBY, Georges. **Eva e os Padres: damas do século XII**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

¹⁰ “Matre itaque sancta pro filiarum virginum custodiendo pudore apud totius virginitatis florem, prolemque virgineam gemitibus inenarrabilibus insistente, vox quasi pueruli suavis et vivax de ipsa capsula auribus eius, ad-sistentium Sororum insonuit, dicens: Ego vos sempre custodiam; sed et civitatem istam, quamquam debeat sustinere gravamina, meo munere, vestraque interventione defendam.” PEDROSO, José Carlos Corrêa (ed.). *Primeira Legenda Menor de Santa Clara*. Op. Cit.

¹¹ DUBY, Georges. Op. Cit., p. 79.

¹² “Utebatur nonnunquam duro cilicio, de pilis equorum nodose conserto, quod hinc inde rudibus chordulis stringebat ad corpus. Nuda humus et interdum vinearum sarmenta erant ei pro lectulo, lignumque durum prestabat sub capite officium pulvinaris, donec debilitato et fracto iam corpore, per beati Fran-cisci mandatum sacco pleno paleis uti cepit”. PEDROSO, José Carlos Corrêa (ed.). *Primeira Legenda Menor de Santa Clara*. Op. Cit.

¹³ LAWERS, Michel. Santas e anoréxicas: o misticismo em questão. In: BERLIOZ, Jacques. (org.). **Monges e Religiosos na Idade Média**. Lisboa: Terramar, 1994. p. 219-223.

DO FLAGELO À MAJESTADE: A REPRESENTAÇÃO DE ATILA NAS TRADIÇÕES GERMÂNICAS

Otávio Luiz Vieira Pinto*

Introdução

Quando Augusto ascende ao título imperial, Virgílio vem a corroborar essa nova ordem política de Roma com ares advindos de um mundo helênico de outrora: é sob a espada de Enéas que a pequena *civitas* itálica irá se torna um gigante, e é com sangue troiano que, mais tarde, Rômulo irá assentar o primeiro tijolo na construção dessa hegemonia mediterrânea, para, enfim, culminar no ponto máximo, com a *pax romana* e a tutela de Otávio.

A narrativa da *Eneida*, por certo, é um mito legitimador. Partindo de uma tradição homérica, temos a busca de uma afirmação cultural e moral para um novo panorama administrativo: o Principado necessitava, dentro de uma idéia de *civilitas*,¹ ser ainda superior a já esmerada República² e, Augusto, superior a todos os grandes nomes que haviam se destacado nos últimos anos senatoriais. Uma produção literária que superasse a do próprio Homero seria a bandeira ideal para alardear as glórias surgidas da vitória em Ácio e reafirmar o preparo político da *gens Iulia*.

Passados os séculos imperiais, uma nova e paulatina disposição de núcleos germânicos – frente à constante fragmentação do Império Romano, representada canonicamente com a deposição de Rômulo Augustulo, em 476 – levanta no mundo mediterrânico uma distinta ordenação política e social; as tradições advindas das recém formadas monarquias romano-germânicas influenciam e sofrem influência direta da cultura latina, que, mescladas com o advento do cristianismo, acabam por erigir uma perspectiva bastante própria de se enxergar a realidade do período tardo-antigo e medieval.

Essa sociedade irá buscar no passado e na tradição, tal qual Virgílio o fez, a prerrogativa necessária para afirmar sua cultura, dentro de um ambiente de forte disputa e instabilidade política. No decorrer da Antiguidade Tardia, lendas e mitos “nacionais” serão maturados para, no Medievo, serem transcritos e incorporados a uma “memória cultural”, numa espécie de *Selbstverständigungsprozess*.³ É o caso, por exemplo, das sagas escandinavas, personificadas nos *Eddas* poéticos e em prosa – que evocam, à melhor maneira dos clássicos gregos, uma interação entre Deuses e Heróis –, da canção aquitâno-visigoda,⁴ chamada *O Cantar de Valtário* e da canção germânica conhecida como *O Cantar dos Nibelungos*. Procuraremos analisar, mais detidamente nas duas últimas, a construção que se fez ao redor da imagem de Atila, proveniente de um importante acontecido no século V: a destruição do reino da Burgúndia, em Worms, pelos Hunos, aliados do general romano Aécio, em 437, que acabou por marcar de forma indelével a memória, em plena formação, dos ainda embrionários reinos germânicos.⁵

Desenvolvimento

Na mesma velocidade em que surgiram, as hordas de hunos – vindos de distantes estepes asiáticas – se esvaeceram após o fim do comando firme de seu mais famoso rei, Atila. Essa rápida e traumática passagem incentivou cronistas e autores latinos da época a construir a imagem deste líder

como um “Flagelo divino”, um açoite vindo para punir Roma. Amiano Marcelino descreveu os hunos, ainda no século IV, como semi-humanos.⁶ Temístio e Claudiano vêem neste povo a encarnação dos Massagetas, invasores vindos de *Gog* e *Magog*.⁷ Próspero de Aquitânia firmou o poder do Papa de Roma ao narrar o encontro entre o homem santo e o bárbaro Atila, e como este último cedeu ante a *auctoritas* cristã.⁸ Hidácio menciona uma peste em meio aos exércitos da Confederação Huna, como um pagamento justo pelos saques e destruição.⁹ Anos mais tarde, Gregório de Tours afirma que os hunos eram hábeis necromantes¹⁰ e Jordanes traça para eles um passado de feitiçarias e horrores: eles seriam o fruto terrível da cópula entre feitiçeras godas e espíritos imundos dos pântanos da Cítia.¹¹ Apesar dos poucos relatos menos hostis, como os de Prudêncio e Prisco de Pânio,¹² fica claro que a tradição greco-latina – por motivos políticos e culturais – possui um olhar bastante negativo, principalmente quando ele se volta a uma cultura tão antagônica, como a hunas.

Dessa forma, é interessante perceber como o olhar germânico, em relação a esses mesmos hunos, torna-se peculiar na medida em que oscila ante a tradição greco-romana e o próprio passado comum a esses povos que, em algum momento, viveram às margens do *limes* do mundo romano, muito longe da condição de *foederati*. Essa posição ideológica pode ser percebida quando analisamos a construção feita ao redor de Atila tanto no *Cantar do Valtário* como no *Cantar dos Nibelungos*. Sem contar com uma presença propriamente romana, mas com claros ecos de sua tradição, essas narrativas apresentam esse rei huno, por vezes, como um personagem nobre e poderoso, mas sempre como um elemento estranho a um aspirado passado cultural germânico.

“Sou pagão, jamais fui batizado, e a senhora é cristã. Seria um milagre se ela me desse seu consentimento”.¹³ Assim, estabelece-se a primeira fala de Atila (*Etsel*, na tradução, *Ezele* no Manuscrito C) no *Cantar dos Nibelungos* (século XIII, autor anônimo), numa resposta à idéia de propor casamento à Kriemhild, rainha dos Burgúndios. “Talvez ela o faça por vosso renome e riqueza [...]”.¹⁴ Trata-se da caracterização de um rei poderoso, de imensa riqueza e poderio, porém, fora do círculo de *christianitas*, o conceito que, por excelência, definia os herdeiros da tradição civilizada greco-romana. Atila, assim, tem sua majestade afirmada e legitimada, mas é nomeadamente pagão, um remanescente do passado bárbaro. Não apenas um pagão, mas um “heathen”.¹⁵ Seu poder, de qualquer forma, é sempre temido, já que a quantidade de dependentes que este possui parece ser muito superior ao dos Burgúndios, mesmo entre os constantes superlativos das canções épicas medievais. Esta visão concorda com relatos mais afastados e posteriores ao século V, como, por exemplo, o de Beda o Venerável, quando este afirma que Atila (e Bleda, seu irmão) eram “reis de muitos povos”,¹⁶ tal era o impacto da Confederação Huna no nascedouro de um imaginário germânico. O imenso poderio de Atila, apesar de tudo, é ofuscado pela nobreza que lhe falta; se possui majestade, forças e hostes incontáveis, falta-lhe (e também para seu povo) a atribuição do Héroi clássico, tal qual Siegfried, Volker ou Hagen de Tronje. Os únicos guerreiros que podem fazer frente a estes não são propriamente hunos, mas sim “vassalos” vindo de diversas regiões. Essa interação cultural, não só dentro da Confederação Huna, mas dos próprios reinos romano-germânicos, pode ser percebida no seguinte trecho:

“conhecia Aldrian muito bem”, continuou o rei, “ele era meu vassalo e conquistou em minhas terras renome e grandes honras [...] assim sei tudo sobre Hagen. Duas nobres crianças foram enviadas a mim, ele e Walther da Espanha, e aqui tornaram-se homens. Enviei Hagen de volta a suas terras, e Walther fugiu com Hildegund”.¹⁷

Ao responder um dos vassalos de Kriemhild sobre seu conhecimento acerca de Aldrian, pai de Hagen de Tronje, Atila afirma que ele e um certo Walther da Espanha passaram a infância em suas terras. Essa é uma alusão a uma prática diplomática ocorrida sobre o comando do próprio Atila, no século V. Reis dos mais variados povos, numa mostra de fidelidade e respeito perante os hunos, enviavam seus filhos para que estes fossem criados como “reféns” na Panônia, em consonância com a prática germânica da *adoptio per arma*.¹⁸ No trecho acima, a referência à Walther da Espanha (Espanha, como sabemos, refere-se aos territórios da *Hispania*) remeto-nos ao *Cantar de Valtário* (Waltharius, no original), numa prova de que a tradição cultural germânica que, como já dito, passava a ser maturada desde pelo menos o século V, não nascia de uma forma isolada, e sofria as mais diferentes interações; caberia dizer ainda que este mesmo Walther – ou Valtário – é análogo ao narrado na canção anglo-saxônica *Waldere*.¹⁹ Mesmo a tradição de sagas islandesas recebe os ecos destes eventos e personagens: é o caso, por exemplo, da *Völsungasaga*, do *Atlakviða* e do *Atlamál*, três histórias que narram a mesma situação do *Cantar dos Nibelungos*, com algumas alterações nos nomes e nas personalidades (Atila – aqui, grafado como *Atli* – nome comum, inclusive, às sagas islandesas – é um rei ganancioso e aparentado da mítica rainha *Brynhild*, Valquíria filha do deus *Óðinn*).²⁰

No decorrer da narrativa, Atila (ou *Etzel*) mostra-se gentil e hospitaleiro: recebe os senhores burgúndios e seu séquito com honras, ricos presentes e banquetes portentosos; sua condição de pagão (e de bárbaro, fundamentalmente), portanto, não impede que ele exerça sua função com cortesia e que se porte de acordo com a conduta esperada para um rei.²¹ Oferece combate armado somente quando a hostilidade causada por Kriemhild torna-se intolerável e Bleda (aqui, transcrito como *Blödel*) é morto. Assim, seu poderio serve apenas de pano de fundo para que a tragédia dos Nibelungos se desenrole no seio de suas próprias intrigas e vinganças. Atila, como um bom bárbaro, apenas lamenta. “*Dietrich e Etzel desfaziam-se em pranto e lamentavam profundamente seus familiares e vassalos*”.²² Choro e aflição encerram, neste *Cantar*, a majestade do rei dos hunos.

Uma representação muito mais habitual de Atila é apresentada no *Cantar de Valtário*. A narrativa inicia-se com uma contextualização do povo huno, dizendo que sua população era superior em destreza e coragem, e que sua dominação durou mais de mil anos, num território que se resumia não apenas à Panônia, mas inclusive às “*orillas del Océano*”.²³ Destarte, Atila, numa tentativa de sedimentar ainda mais seu poder, realiza uma incursão em território franco. Nota-se que, se no *Cantar dos Nibelungos*, o povo da Burgúndia é que se dirigia aos domínios hunos, aqui se estabelece o contrário, numa recuperação da idéia de uma “sombra” que vem do leste. “*Um ejército hostil, muy superior en numero a las estrellas y a las arenas de las playas, ha cruzado el Danubio*”;²⁴ tem-se um Atila mais ameaçador, mais poderoso e mais inflexível em seu conceito de diplomacia: a *adoptio per arma*, apenas citada no *Cantar dos Nibelungos* como uma sedimentação na virilidade de Hagen (e Walther), aqui ganha conotações muito mais políticas, já que é a saída para se evitar confronto direto com a temível Confederação Huna.

Podemos entender parte dessa construção a partir de algumas considerações acerca da obra em si. *O Cantar de Valtário* – datado do século X, de provável autoria do monge Ekkehard I – é um épico aquitano-visigodo, escrito em latim. Percebe-se, dessa forma, uma clara influência da tradição e da literatura latina. Os valores presentes na narrativa são muito mais cristão do que no caso do *Cantar dos Nibelungos* (e tal moral fica clara, por exemplo, na virgindade longamente preservada de Hildegunda e no auto-exílio em que ela se coloca, ao lado de Valtário),²⁵ e o próprio herói Valtário representa virtudes desejadas num típico paladino da cruz: é justo, corajoso, casto e capaz; sua fuga, seguida de um período de reclusão na floresta, simboliza o rompimento com um rei tenaz, com um passado indesejado. Fundamentalmente, Atila, neste caso, personifica o passado pagão, a lembrança de um período que precede o batismo, e é necessariamente negativo. Sua função como símbolo do passado e motriz da ruptura de Valtário fica clara quando levamos em consideração que, diferentemente do *Cantar dos Nibelungos*, aqui o rei dos hunos não encerra a narrativa, mas sim a inicia e fornece a premissa para que ela aconteça.

*“Ya arde en formidable cólera el fiero príncipe. [...] Rasga violentamente su manto desde los hombros hasta los pies, mientras los pensamientos más sombríos se agitan en su espíritu.”*²⁶ Esta passagem encerra a participação do rei dos hunos na narrativa, e é significativa no que concerne aos “pensamentos mais sombrios”, afinal, contrasta substancialmente com a reação final de Atila no *Cantar dos Nibelungos*: se, neste último, ficava evidente sua tristeza e seu lamento pelas perdas que sofreu, aqui é ressaltada sua raiva, sua cólera não pela morte de seus vassalos, mas sim pela fuga de um dos “reféns”. As consequências dessa posição são interessantes para nossa análise da construção da imagem de Atila, afinal, aqui sua majestade é deixada de lado – no *Cantar dos Nibelungos*, a perda de amigos fiéis e a desestruturação da sua *Gefolge*²⁷ realçam o caráter mais nobre do rei pagão. Por outro lado, sua exagerada reação, que chega a beirar o ridículo, coloca-o numa posição de infame,²⁸ indigno de sua majestade e de todo seu poder, já que não se comporta como um bom rei. O *Cantar de Valtário* traz, então, um Atila muito mais avarento, preocupado com seu poder e com sua reputação (a fuga de um dos “reféns” estrangeiros poderia denotar a insubordinação do reino, neste caso, Aquitânia, já que a *adoptio per arma* hunica era uma das formas de consolidação de seu poder). Atila, então, não representa mais a Majestade do mundo “bárbaro” de outrora, mas passa, aqui, a encarnar verdadeiramente sua posição clássica na tradição latina: um Flagelo vindo para punir e castigar.

Conclusão

Como bem atesta Arnaldo Momigliano, as culturas e tradições não nascem ou morrem isoladas; interagem, influenciam e criam novas perspectivas.²⁹ De certa forma, entender a construção da imagem de um personagem que não integra o mundo germânico – como Atila, no *Cantar de Valtário* e dos *Nibelungos* – significa notar essa interação, dentro de um processo de maturação e constante manutenção da identidade e da herança de outrora, afinal, o passado é um forte elemento legitimador. Assim, a tradição, a nosso ver, é um dos elementos fundamentais para que possamos notar as permanências, mas, principalmente, as transformações que ocorrem no curso da História. Um *Cantar* pode provar que, no domínio de Clio, o

presente não pode ser desvinculado do passado; os ecos greco-latinos não podem ser ignorados, mesmo numa Idade em que as monarquias romano-germânicas são os verdadeiros centros de poder.

Numa segunda perspectiva, mais específica aos cantares aqui analisados, podemos perceber ainda outros elementos. O movimento conhecido como *Völkerwanderung*³⁰ tem sido repensado e reavaliado pela historiografia atual. Walter Goffart afirma que a imagem de uma violenta e impetuosa onda de invasões bárbaras deve ceder lugar a assentamentos germânicos menos glamurosos e mais burocráticos. Da mesma forma, acredita que é inocente pensar num *barbaricum* numeroso, sendo movido sucessivamente por tribos vindas do leste – referindo-se à clássica idéia dos hunos servindo de estopim para a movimentação de godos através do Danúbio.³¹ Tal concepção coloca em xeque a idéia de uma unidade política, cultural ou mesmo étnica para os germânicos. Nosso objetivo, de forma alguma, é contestar esta corrente. Pretendemos, porém, estabelecer a importância que estas migrações exerceram na formação de uma identidade. O *Cantar de Valtário* e o *Cantar dos Nibelungos* atestam tal afirmação. Séculos depois da acomodação de diversas tribos nas bases políticas e territoriais do *imperium romanorum*, o período ainda é lembrado como uma passagem cheia de honra e coragem, com personagens bravos e altivos que deveriam servir de exemplo para os cavaleiros do século XIII, ou mesmo como modelo de honra cristã para os inquietos clérigos da virada do milênio. Se a horda de hunos desencadeou ou não o *Völkerwanderung*, não temos a pretensão, portanto, de responder aqui. Mas Atila, encarnando todo o período em que seu povo teve contato com o ocidente, serviu como ponto base para que diversos reinos germânicos passassem a olhar para esse passado como um elemento de coesão, de unidade. Num sentido lato, os Cantares representam essa ideologia: ao mesmo tempo que marcam os valores do tempo em que foram transcritos, transcendem com o desejo de se estabelecer uma união entre diferentes povos (sejam eles francos, aquitanos, godos ou burgúndios) e legitimam a bagagem civilizada que herdaram do mundo romano – na medida em que realçam valores e virtude que, como vimos, era já aplicadas numa tradição greco-latina.

De forma alegórica, entender a construção feita ao redor da imagem de Atila, significa, portanto, entender o significado do século V para diferentes povos germânicos: se é retratado como um rei sensato e poderoso, pode simbolizar a alternativa “bárbara” para aqueles que não desejam subjugar-se à política romana;³² se é visto como terrível e inflexível, encarna o lado – geralmente cristão – daqueles que viram nas hordas hunas o terror e a destruição que somente o autêntico Flagelo de Deus poderia despertar. Todavia, seja pelo viés germânico da neutralidade (e mesmo da admiração), ou seja pelo viés latinizado do medo e da desconfiança, Atila sempre representa o elemento alheio à aspirada unidade cultural, estranho à idéia de um passado comum e centro de todo trágico desenrolar das narrativas épicas que aqui analisamos. É, ao fim ao cabo, um ponto de inflexão na trajetória germânica a partir do século V; é a motriz que, no campo da literatura épica, força pensar um passado e uma memória.

O *Cantar de Valtário* e o *Cantar dos Nibelungos*, em última instância, nos fornecem, portanto, uma retrospectiva na criação de uma identidade e de uma tradição, servindo como exemplo de um processo que se inicia nas migrações e é maturado e cantado pelos séculos seguintes. Da mesma forma, atesta o impacto e a importância dos hunos e seu mais famoso rei, Atila, na formação cultural e política de uma Europa distinta, esta Europa nascida

de Roma, do *Barbaricum* e do Cristianismo, palco de feitos memoráveis, de Cantares Bárbaros, entoados nas cortes e imortalizados no herói Valtário e na lamentação dos Nibelungos.

Notas

⁷ Graduando em História da Universidade Federal do Paraná. Bolsista PIBIC/CNPq.

¹ Entendemos, aqui, o conceito de *civilitas* como próprio do homem civilizado e humano. Nesse sentido, aproximamo-o da *humanitas*. Segundo Maria Helena da Rocha Pereira, o conceito de *humanitas*, em Cícero, ganha ares da idéia de Paidéia grega, ou seja, diz respeito à cultura, sabedoria, preparação e educação ideal. Ver: PEREIRA, Maria Helena da Rocha. **Estudos de História da Cultura Clássica**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 2002. V. II : Cultura Romana, p. 418.

² “Est igitur, inquit Africanus, res publica res populi, populus autem non omnis hominum coetus quoquo modo congregatus, sed coetus multitudinis iuris consensu et utilitatis communione sociatus.” Cíc. De Re Publica, I, 39. Para Cícero, a *Res Publica* envolve uma atividade política por parte dos cidadãos (*cives*), norteada por interesses comuns e o direito (*ius*) advindo de um consenso. Como afirma Maria Helena da Rocha Pereira, já em Ovídio veremos uma relação do conceito de *Res Publica* com o título máximo do exercício político de então: “quia res est publica caesar”. Ovi. Tristia IV, 4.15. Ver: PEREIRA, Maria Helena da Rocha. Op. Cit., p. 373-379.

³ Termo empregado pela historiografia alemã para referir-se ao processo de maturamento e auto-conhecimento das culturas e tradições surgidas com a formação das monarquias Romano-germânicas a partir do século V. HOPPENBROUWERS, Peter. Such Stuff as People are Made on: Ethnogenesis and the Construction of Nationhood in Medieval Europe. **The Medieval History Journal**, London, v. 9, n.2, 2006, p. 196.

⁴ Ana Maria Jiménez Garnica sugere que a autoria do Cantar não seria visigoda, mas sim ostrogoda. Optamos por manter a hipótese de Paloma Aguilar Ros, que vê em Valtário estreita ligação com o direito e os *carmina maiorum* visigodos. In: GARNICA, Ana Maria Jiménez. **Cantar de Valtario**. Madrid: Gredos, 1998, p. 18 e ROS, Paloma Aguilar. El Cantar del Valtario, hipótesis para una nueva lectura. In: De La Antigüedad al Medioevo – Siglos IV-VIII. Congreso de Estudios Medievales, 3, 1991. **Actas...** León: Fundación Sanchez-Albornoz, 1993. p. 180.

⁵ THOMPSON, E. A. **A History of Attila and the Huns**. Oxford: Oxford University Press, 1948. p. 72.

⁶ *Amm.marc. Res Gestae*. XXXI, II 1-7.

⁷ *Them. Orationes*. XXXIV, 24. *Claud. In Rufinum*. I, 310. *Apud* MAENCHENHELFEN, Otto J. **The World of the Huns: Studies in their History and Culture**. Berkeley: University of California Press, 1973. p. 4.

⁸ *Prosp. Aquí. Epitoma chronicon*. 1367.

⁹ *Hyd. Chronicon*. XXVIII.II, 740-750.

¹⁰ *Greg Tours. Historiae*. IV, 29.

¹¹ *Jord. Getica*. XXIV, 122.

¹² *Prud. Contra Symmachus*. II, 808. *Prisc. Fragmenta*. VIII, 58-61.

¹³ Anônimo. **A Canção dos Nibelungos**. Trad. Luís Krauss. São Paulo: Martins Fontes, 2001. p. 183.

¹⁴ Idem.

¹⁵ A caracterização de pagão, no original (Manuscrito C), consta como “*Sit ich bin ein heiden vnt toyes nine han? so ist div frowe christen vñ tvot es lihte niht ez mvoz sin ein wnd(er) ob ez immer geschiht [...]*”. *Heiden*, no médio-alto alemão, equivale ao inglês *Heathen*, ou seja, o bárbaro pagão que encarna toda a história que precede o contato romano, e não apenas refere-se a ausência ou não do batismo. (blatt 44v, aventure 20). Disponível em <http://www.blb-karlsruhe.de/blb/blbhtml/nib/uebersicht.html>. Acessado em dezembro de 2007.

¹⁶ *Bed. Chronica maiora*. 4403.

¹⁷ **Canção dos Nibelungos**. Op. Cit., p. 264. “*Wol erchande ich Adrianen d(er) was min man lob vñ michel ere er hie bi mir gewan [...] Da von ich wol erchenne allez Hagenen sint ez wrden mine gisel zwei wætlichiv kint er vñ von Spane Walthar die wohen hie ze man Hagenen sande ich widere Walth(er) mit Hiltegunde entran*” (Manuscrito C, blatt 63r, aventure 28). A tradução “vassalo”, aqui corresponde à palavra “*man*”, aludindo à encomendação de fidelidade homem a homem da instituição não apenas feudal, mas da *gefolgschaft* germânica, que passou a consolidar-se a partir do século IV. GARNICA, Ana Maria Jiménez. Op. Cit., p. 56.

¹⁸ Ibidem, p. 40.

¹⁹ FRANK, Roberta. Germanic Legend in Old English Literature. In: GODDEN, Malcolm e LAPIDGE, Michael (eds). **The Cambridge Companion to Old English Literature**. London: Cambridge University Press, 1991. p. 89.

²⁰ A *Vélsungasaga* encontra-se no *Skaldskaparmál* 7, STURLUSON, Snorri. **The Prose Edda**. Trad. Jesse Byock. London: Penguin Classics, 2005. O *Atlakviða* e o *Atlamál* encontram-se no **Poetic Edda**. Trad. Carolyne Larrington. Oxford: Oxford University Press, 1996. p. 210 – 233. Ao contrário dos cantares germânicos (muito mais “cristianizados” e cavaleirescos), as sagas islandesas em muito lembram as epopeias gregas, visto a caracterização dos Heróis, invulneráveis e diretamente relacionados a um panteão divino (Snorri Sturluson afirma, inclusive, que os deuses *Óðinn* e *Þórr* eram, na verdade, heróis vindos de Tróia, aproximando etimologicamente *Þórr* de *Hector* – ou Heitor). Diferem-se também, da tradição germânica continental, no teor bastante violento das ações, tanto dos personagens masculinos como femininos.

²¹ Entendemos, aqui, como a conduta de um rei nos seus aspectos medievais. Tendo em mente o período de transcrição do Cantar, já seria esperada uma ambientação muito mais cortesã e cavaleiresca.

²² **A Canção dos Nibelungos**. Op. Cit., p. 358.

²³ **Cantar de Valtário**. Op. Cit., p. 34.

²⁴ Ibidem, p. 36.

²⁵ Ibidem, p. 53.

²⁶ Ibidem, p. 51.

²⁷ A *Gefolge* (ou *Gefolgschaft*) era a denominação germânica dada à uma comitiva militar, onde seus membros eram ligados pela fidelidade ao Senhor do grupo. In: **Cantar de Valtário**. Op. Cit., p. 13.

²⁸ “*Praetoris verba dicunt: “infamia notatur qui ab exercitu ignominiae causa ab imperatore eove, cui de ea re statuendi potestas fuerit, dimissus erit [...]” Dig. 3.2.1. A lei de Justiniano, baseada numa longa tradição do Direito Romano, taxa como infames aqueles que exercem algum tipo de ignomia, tendo como consequência a perda de alguns privilégios públicos. No Cantar de Valtário, Atila tem uma reação completamente antagônica às virtudes esperadas de um rei, como, por exemplo, a honra. Assim, sua atitude infame poderia significar uma desclassificação, no que tange à sua Majestade, e uma desmoralização de seu poder.*”

²⁹ MOMIGLIANO, Arnaldo. **Os Limites da Helenização**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991. p. 14.

³⁰ Literalmente, “movimentação de povos”. *Völkerwanderung*, bem como *Vagues Germaniques* ou Invasões bárbaras são termos amplamente usados pela historiografia para designar as migrações dos séculos IV e V.

³¹ GOFFART, Walter. **Barbarians and Romans: A.D. 418-584**. New Jersey: Princeton University Press, 1980. p. 3-39.

³² A tese da “alternativa hunna” é levantada por Herwig Wolfram. Segundo ele, a Confederação Hunna representou um poder que rivalizava com aquele que era exercido, na prática, pelo Império Romano. Assim, o século V viu o estabelecimento de dois poderes distintos, sob os quais alinhavam-se outras tribos germânicas. In: WOLFRAM, Herwig. **The Roman Empire and its Germanic People**. Califórnia: University of California Press, 1997. p. 123-144.

A GRAVURA O COMBATE DE SÃO MIGUEL CONTRA O DRAGÃO DE ALBRECHT DÜRER

Paulo Roberto Parq Alves Pedreira*

Introdução¹

A estampa que dá nome ao presente trabalho faz parte de uma série de quinze xilogravuras que compunham um livro ilustrado sobre o Apocalipse publicado por Albrecht Dürer (1471-1528), pela primeira vez no ano de 1498, na cidade de Nuremberg. *O Combate de São Miguel Contra o Dragão* (fig. 1) retrata a passagem bíblica, protagonizada pelo Arcanjo São Miguel, na qual a legião celeste, liderada por ele, trava batalha contra as hordas do diabo (Apocalipse. 12:7-9).²

Nosso intuito com este artigo é analisar a maneira como o artista representou a cena da batalha nos céus, considerando-se as tradições iconográficas a respeito do tema, a partir de exemplares originais de *O Combate de São Miguel Contra o Dragão* – pertencentes ao acervo da Fundação Biblioteca Nacional, no Rio de Janeiro. Para tanto, partiremos do consenso historiográfico de que o *Apocalipse* de Dürer foi um marco na iconografia sobre o tema³ para comparar *O Combate de São Miguel Contra o Dragão* com algumas pinturas do mesmo tema, anteriores e posteriores à gravura de Dürer.⁴

Nessa perspectiva, analisaremos as imagens de acordo com o conceito de alegoria desenvolvido por E. H. Gombrich,⁵ com ênfase na iconografia, de acordo com E. Panofsky.⁶

Vale destacar que, de acordo com nosso levantamento bibliográfico, pouco se escreveu sobre a xilogravura em questão: E. H. Gombrich dedicou alguns parágrafos de seu livro *The Story of Art* a uma breve descrição de *O Combate de São Miguel Contra o Dragão*.⁷ Além disso, E. Panofsky, em um livro dedicado a vida e obra de Dürer, destinou algumas páginas à análise iconográfica do *Apocalipse*, tratando as gravuras como parte de um todo, sem fazer, contudo, uma análise aprofundada sobre a gravura aqui estudada.⁸

O Apocalipse e a produção iconográfica

Para que possamos compreender a temática na qual o *Apocalipse* de Dürer se insere, antes, se faz necessária uma breve abordagem sobre o Livro Bíblico que o inspirou. Datado do primeiro século, o Livro do Apocalipse expressa e sustenta a fé dos primeiros cristãos em uma iminente segunda vinda de Cristo, um texto visivelmente inspirado em escritos proféticos anteriores, como os de Isaías, Ezequiel e Daniel,⁹ promovia a esperança dos cristãos, então perseguidos. Ao longo da história do Cristianismo, e principalmente na Idade Média, o Apocalipse foi discutido de forma simbólica, alegórica, literal, eclesiológica, entre outras.

O Apocalipse foi, mais do que os outros Livros Bíblicos, fonte para crenças, doutrinas e valores, além de grande inspiração para o imaginário do Ocidente Medieval Cristão. Alguns dos exemplos mais eloquentes encontram-se em fonte iconográficas medievais: vitrais, afrescos, mosaicos, tapeçarias, retábulos, e livros manuscritos iluminados formam um vasto conjunto de representações do Apocalipse.

Os Apocalipses iluminados constituíram um gênero próprio de livro.¹⁰ Dezenas e mais dezenas de livros manuscritos com texto e imagens sobre as Revelações foram produzidos durante a Idade Média. São alguns exemplos: *Bamberg Apocalypse* (1000 – 1020), *Trinity College Apocalypse* (1242 - 1050), *Lambeth Apocalypse* (1260 - 1270), além do *The Douce Apocalypse* (1270 - 1272). Os comentários do Beato de Liébana sobre o último livro do Novo Testamento (século VIII), foram referências para mais de duas dezenas de manuscritos iluminados do século X ao século XIV.¹¹

O Apocalipse por Albrecht Dürer

Nascido em Nuremberg, no ano de 1471, Dürer se estabeleceu como artista na mesma cidade, em 1495, após uma longa jornada de aprendizado. Albrecht Dürer teve estadia em algumas cidades da Alemanha – as quais se tornaram grandes centros editoriais com a criação da imprensa. As experiências que o artista teve em tais cidades foram importantíssimas para a sua formação e para o seu aprimoramento enquanto gravador. Além disso, viajou para cidades da Península Itálica, como Veneza.

A série de xilogravuras sobre o *Apocalipse* é considerada um dos primeiros trabalhos a lhe trazer renome.¹² Ela foi um marco na iconografia sobre o tema, sendo copiada em regiões da Alemanha, da Península Itálica, da França e mesmo da Rússia. Uma numerosa lista de motivos que justifiquem tamanha fama pode ser discorrida, entretanto, nos ateremos apenas a alguns que possam explicar as especificidades desse livro. Cumpre destacar que o livro em questão foi o primeiro livro impresso ilustrado por um único artista.¹³ Nesse sentido, Albrecht Dürer foi pioneiro ao gravar, por conta própria, texto e imagens, diferentemente dos outros artistas, os quais aguardavam que algum impressor – responsável pelo texto – lhes encomendasse as imagens. Além disso, o livro de Dürer continha o texto bíblico completo, nele as imagens ocupavam páginas inteiras, de aproximadamente 40cm x 30 cm, sem dividirem o espaço com palavras, sempre ausentes da representação. É como se o artista quisesse contar duas narrativas ao leitor, uma em cada página.¹⁴ Contudo, não podemos dizer que relações entre texto e imagem como a aqui abordada sejam de independência, ou mesmo de dependência. Nessa perspectiva, imagem e texto mantêm entre si uma conexão complexa.¹⁵

Dentre outras características do *Apocalipse* de Dürer, podemos destacar como uma das principais, a dramatização enfatizada pelo artista nas cenas, isso somado ao fato de que, em comparação com os outros Apocalipses ilustrados, o de Albrecht Dürer é mais conciso.¹⁶ O artista concentra a longa narrativa em quatorze xilogravuras. Para evitar imagens semelhantes, ele incorporou visualmente algumas passagens em outras, compondo uma única gravura.¹⁷

Estas quatorze xilogravuras que compõem a narrativa são precedidas por uma outra, de acordo com uma antiga tradição de se retratar o autor do texto contido no livro na primeira página. Nos tempos de Dürer acreditava-se que o João, autor do Apocalipse, era o discípulo de Cristo e autor de um dos Evangelhos. Assim, o artista optou por representá-lo, na gravura *O Martírio de São João Evangelista*, em um caldeirão de óleo fervente como conta a *Legenda Áurea*.¹⁸ Dürer poderia ter representado São João Evangelista na ilha de Patmos, na prática da escrita de suas Revelações, como era mais comum na iconografia,² mas preferiu representa-lo em uma cena de dor e sofrimento, fato que reforça o argumento de que a dramatização nas cenas é uma das principais características do livro de Dürer.

Das quinze xilogravuras que compõem o *Apocalipse*, quatorze fazem parte do acervo da nossa Biblioteca Nacional, sendo que cinco delas possuem duplicatas. Uma dessas é *O Combate de São Miguel Contra o Dragão*.

Contudo, se o artista priorizou um programa iconográfico mais conciso, por qual motivo ele dedicaria uma gravura inteira a uma única passagem? Se Dürer chegou a incorporar três passagens de capítulos distintos do livro em uma única imagem, por que dedicar toda uma imagem a apenas três versículos?

São Miguel Arcanjo, o combatente contra o mal

Anjo guardião da nação dos hebreus (Daniel. 10:13,21),²⁰ o Arcanjo Miguel foi adotado pelo cristianismo como santo da Igreja militante,²¹ tendo um papel central na luta contra as forças do mal. No ano de 813, Carlos Magno impõe o 29 de setembro como data da festa de São Miguel dentro das fronteiras do Império – fronteiras as quais compreendiam a Alemanha, onde Dürer nasceria séculos mais tarde. Nesse sentido, o Arcanjo era visto e valorizado como guardião do povo cristão, combatente contra o demônio e protetor do Império Carolíngio.²²

Com o esfacelamento do Império de Carlos Magno, outro império surgiu na Europa Medieval, sob o domínio dos Otônidas. Com a fundação do Sacro Império Romano-Germânico – que terá seu tempo de duração muito além do período medieval – a idéia de império teve mais uma releitura no Ocidente Medieval, assim como aconteceu com a idéia de ter São Miguel como protetor do Império, sendo o Santo Arcanjo seu estandarte de guerra.

Já no final século XIV, com os grandes surtos de peste, fome e guerra, além da cisma da Igreja, a necessidade do segurança diante das calamidades, deu origem ao culto aos anjos da guarda, que teve seu ápice durante o século XV. Nessa lógica, o anjo da guarda exerceria as funções de guia e conselheiro, além da função de protetor. Sobre a última função, Philippe Faure destaca que ela “se enraíza na função guerreira de São Miguel e ocupa seu lugar na visão do mundo como teatro de um combate sem trégua entre anjos e demônios”.²³

Sob a mesma égide, Jérôme Baschet afirma que essa dicotomia entre o bem e o mal era essencial para o cristianismo medieval, o autor ainda argumenta:

“Com efeito, o diabo e suas tropas demoníacas tentam os homens e os induzem ao pecado, enquanto Deus e seus exércitos celestes esforçam-se para protegê-los e incitá-los à virtude. O mundo é o teatro desse afrontamento permanente e dramático entre o Criador e Satã.”²⁴

Nesse sentido, mais do que uma imagem que representa uma cena contida em uma narrativa, *O Combate de São Miguel Contra o Dragão* acaba se tornando uma representação alegórica desse embate perpétuo entre as legiões celestes e os exércitos do Maligno.

No entanto, nos perguntamos qual o papel que *O Combate de São Miguel Contra o Dragão* desempenha diante da iconografia sobre o tema? Como a gravura de Dürer pode ser vista frente outras representações de São Miguel?

São Miguel e a iconografia

A cena protagonizada por São Miguel foi representada incontáveis vezes de incontáveis formas. Para analisarmos o papel da gravura de Dürer diante da iconografia, selecionamos quatro exemplares de pinturas, as quais representam o Santo Anjo subjugando Satanás. Essas quatro pinturas foram todas produzidas ao longo do século XV, antes do *Apocalipse* de Dürer. Além de serem provenientes de diferentes regiões da Europa Ocidental.

A primeira é uma pintura de autoria de Giovanni di Paolo (1403-1482), artista que viveu e trabalhou em Siena, na Península Itálica. *São Miguel Arcanjo* (fig.2) foi terminada em 1440 e nela podemos observar um sereno Arcanjo vestindo capa e uma armadura estilizada, portando lança e escudo, com o diabo sob seus pés.

Outro exemplo é *O Arcanjo São Miguel* (fig. 3), do catalão Jaume Huguet (1415-1492), a pintura foi elaborada entre 1455 e 1460. Huguet nos oferece um São Miguel triunfante que enverga uma armadura medieval estilizada, com capa, espada na cintura e que submete o dragão à derrota com o estandarte da Igreja.

O veneziano Carlo Crivelli (1435-1495) representa um São Miguel com capa e uma armadura detalhadamente adornada, numa integração entre a armadura medieval e a clássica armadura dos centuriões romanos. Ele também veste capa, com feições plácidas, o Santo desembainha a espada lentamente com uma mão e segura a balança utilizada para a pesagem das almas²⁵ com apenas dois dedos da outra, enquanto o diabo se contorce sob seus pés em uma tentativa inútil de escapar. O *São Miguel Arcanjo* (fig. 4) de Crivelli ocupa um painel do políptico da Igreja de San Martino, em Monte San Martino, na Península Itálica, o políptico foi elaborado de 1476 a 1485.

O artista que ficou conhecido como Mestre da Legenda de Santa Úrsula – que viveu em Bruges, na região de Flandres – também representou o Arcanjo Miguel. Dentre sua obra, datada do final do século XV, *São Miguel Combatendo Demônios*, de aproximadamente 1480, retrata o Arcanjo, que vestindo manto e capa, e empunhando espada e broquel calmamente combate dois demônios, um sob seus pés e outro ao seu lado. Enquanto isso, uma fiel é representada de joelhos e assistindo a cena com as mãos juntas, como que em oração. Essa mulher, provavelmente uma abadessa, deve ter sido quem encomendou a pintura. Um mecenas sendo representado diante de seu santo de devoção era uma prática comum no século XV.

Na gravura de Albrecht Dürer vemos um combate que é travado nos céus e entre dois exércitos: Quatro anjos representam as hostes celestes, o líder, São Miguel, ocupa posição de destaque. Eles guerreiam com suas armas contra cinco dragões, os quais representam as hordas demoníacas. O Arcanjo São Miguel utiliza uma lança grandiosa, dois dos anjos portam espada e escudo, e há também um anjo arqueiro. O exército do Dragão contém monstros de toda sorte, com garras e chifres, caudas e asas – a mesma aparência bestial que é comum ao Diabo, e a seus demônios, em representações visuais desde, pelo menos, o ano 1000.²⁶ Sob o campo de batalha celeste, o artista retratou uma calma cidade. Ao descrever essa cena, E. H. Gombrich diz que Albrecht Dürer abriu mão das posições tradicionais para representar a luta de um herói contra seu mortal inimigo; o autor também atenta para o esforço vigoroso que o Santo Anjo faz ao segurar sua enorme lança com as duas mãos, com o intuito de transpassar a garganta do Dragão.²⁷ Na cena, nenhum golpe é proferido, todos eles são iminentes,

assim como a queda dos anjos do Diabo – o que aumenta a tensão no espectador, contribuindo para a dramatização da cena e para a idéia de luta perene entre o bem e o mal.

Nesse sentido, a cena representada por Dürer, diante das outras representações aqui abordadas, demonstra um maior compromisso com o texto que a inspirou. O Livro conta:

“Houve então uma batalha no céu: Miguel e seus anjos guerrearão contra o Dragão. O Dragão batalhou, juntamente com seus Anjos, mas foi derrotado, e não se encontrou mais um lugar para eles no céu. Foi expulso o grande Dragão, a antiga Serpente, chamado Diabo ou Satanás, sedutor de toda a terra habitada – foi expulso para a terra, e seus Anjos foram expulsos com ele.” (Apocalipse: 12, 7-9).²⁸

A idéia de representar um combate no céu e entre dois exércitos não está presente na pintura de Giovanni di Paolo, nem em Huguet ou Crivelli, nem mesmo na pintura do Mestre da Legenda de Santa Úrsula. Assim como nelas não há a dramatização, na maior parte das vezes, o Dragão encontra-se prostrado sob os pés do Santo. Diferentemente do expressivo São Miguel de Dürer e de seus anjos, que por mais que estejam em posição de vantagem na batalha, não demonstram tranquilidade em seus semblantes, como se a batalha já estivesse ganha. Tampouco o tenso São Miguel representado pelo artista de Nuremberg parece posar para ser retratado como os Arcanjos de Giovanni di Paolo ou de Jaume Huguet. Todas as representações aqui analisadas já são diferentes da gravura de Dürer por não fazerem parte de um programa iconográfico que narrasse o Apocalipse.²⁹ Por mais que o protagonista e o antagonista representados sejam, basicamente os mesmos, as funções das imagens são completamente diferentes. Enquanto a imagem de Dürer compõe uma série, e está comprometida com uma narrativa, as outras quatro representações são imagens de devoção, elas não são a representação alegórica da luta constante entre bem e mal, elas representam o fim dessa luta, elas representam o triunfo do bem sobre o mal.³⁰

Sendo assim, quais foram as contribuições de *O Combate de São Miguel Contra o Dragão* para a iconografia do tema?

Considerações Finais

O Combate de São Miguel Contra o Dragão contribuiu, acima de tudo, com a dramatização da cena. Podemos observar tal fato em *São Miguel Derrotando o Diabo* (fig. 6), de Bonifacio Veronese (1487-1557), nascido em Verona, trabalhou durante a maior parte de sua vida em Veneza, onde Dürer esteve por, pelo menos, duas vezes e onde mantinha contatos. A pintura de Veronese, na Basílica de São João e São Paulo, apesar de nos mostrar um combate entre dois personagens apenas, nos mostra uma luta travada no céu, além de nos apresentar um São Miguel tenso pelo furor da batalha, na qual a queda do Diabo é iminente.

Além disso, a gravura de Albrecht Dürer também contribuiu para a difusão do tema iconográfico *A Queda dos Anjos Rebeldes*: Uma batalha entre dois exércitos é representada, um exército de anjos, liderado pelo Arcanjo São Miguel e o outro de demônios. A cena é inspirada no mesmo texto do Antigo Testamento que inspirou a cena narrada por João no Apocalipse (Isaías. 14:12).³¹ Os séculos XVI e XVII irão produzir uma enorme gama de dramáticas e atribuladas cenas sobre o tema, como por

exemplo, o painel do antuérpio Frans Floris (1515-1570), de 1554; ou a tela do flamengo Pieter Bruegel, o velho (1525/1530-1569), de 1562; ou ainda a tela do pintor francês Charles Le Brun (1619-1690).

Em suma, *O Combate de São Miguel Contra o Dragão*, assim como toda a obra de Albrecht Dürer aponta para os rumos que a arte tomará séculos a sua frente, aponta para a dramatização na arte que será tão comum nos séculos XVII e XVIII.

Anexos

Ilustração 1



Albrecht Dürer
 “O Combate de São Miguel Contra o Dragão”
 1498
 Xilogravura, 38,8 x 27,9 cm
 Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro

Ilustração 2



Giovanni di Paolo
 “São Miguel Arcanjo”
 1440
 Têmpera e ouro em madeira, 19 x 8 cm
 Pinacoteca, Vaticano

Ilustração 3



Jaume Huguet
 “O Arcanjo São Miguel”
 1455-1460
 Têmpera em painel, 213 x 136 cm
 Museu Nacional d'Art de Catalunya, Barcelona

Ilustração 4



Carlo Crivelli
 “São Miguel Arcanjo”
 1476-1485

Painel do Políptico do Monte San Martino
 Monte San Martino, Igreja de San Martino

Ilustração 5



Mestre da Lenda de Santa Úrsula
 “São Miguel combatendo demônios”
 1480-1500

Pintura a óleo em painel, 30 x 19,5 cm
 Museu Onze-Lieve-Vrouw ter Potten, Bruges.

Ilustração 6



Bonifacio Veronese
 “São Miguel derrotando o Diabo”
 1530

Óleo sobre tela
 Basílica de São João e São Paulo, Veneza

Notas

* Graduando em História da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

¹ Esta comunicação apresenta um resultado inicial de nossa pesquisa monográfica, vinculada ao projeto de pesquisa *Gravuras antigas nas coleções públicas da cidade do Rio de Janeiro*, orientada pela Prof^a. Dr^a. Maria Beatriz de Mello e Souza

² **A BÍBLIA DE JERUSALÉM**. São Paulo: Paulus, 2000.

³ Podemos verificar tal afirmativa em PANOFSKY, E. **The Life and Art of Albrecht Dürer**. Princeton: Princeton University Press, 1971. p. 51; ou ainda em GOMBRICH, E. H. **The Story of Art: Pocket Edition**. New York: Phaidon, 2006. p. 259.

⁴ Todas as imagens aqui citadas estão disponíveis em Web Gallery of Art, <http://www.wga.hu/>, acesso em novembro de 2007.

⁵ Gombrich diz que alegoria significa literalmente “dizer outra coisa”, nesse sentido, em termos de História da Arte, uma alegoria é uma representação visual de uma idéia ou conceito. GOMBRICH, E. H. **Imágenes simbólicas – Estudios sobre el arte del Renacimiento**. Trad. Remigio Gómez Díaz. Madrid: Alianza Forma, 1994. p. 45.

⁶ A iconografia é o estudo dos significados das imagens. De acordo com Panofsky, a iconografia envolve um grau maior de especificidade. Ela se estende desde as instâncias mais específicas – como os atributos que indicariam a identidade de determinada figura ou personagem – até as instâncias mais gerais – como o significado que uma composição singular pode ter para toda uma cultura. FERNIE, E. **Art History and its methods: a critical anthology**. London: Phaidon, 1996. p. 345.

⁷ GOMBRICH, E. H. *The Story of Art: Pocket Edition*. ... Op. Cit., p. 259-260.

⁸ PANOFSKY, E. **The Life and Art of Albrecht Dürer**. Princeton: Princeton University Press, 1971. p. 51-60.

⁹ DELUMEAU, J. **O que sobrou do paraíso?** Trad. Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. p. 34.

¹⁰ WALTER, I. F. e WOLF, N. **Masterpieces of Illumination: The world's most beautiful illuminated manuscripts from 400 to 1600**. Los Angeles: Taschen, 2005. p. 39.

¹¹ DELUMEAU, J. Op. Cit., p. 34.

¹² HOLT, E. G. (org.). **A Documentary History of Art**. Princeton: Princeton University Press, 1982. p. 306. V. 1: The Middle Ages and the Renaissance.

¹³ PANOFSKY, E. Op. Cit., p. 51.

¹⁴ *Ibidem*

¹⁵ PEREIRA, M. C. C. L. Uma arqueologia da história das imagens. In GOLINO, W. (org.) Seminário: A importância da teoria para a produção artística e cultural. Vitória, UFES, maio 2004. p. 3. Disponível em <http://www.twmpodecritica.com/link020122.htm>. Acesso em novembro de 2007.

¹⁶ PANOFSKY, E. Op. Cit., p. 51..

¹⁷ *Ibidem*, p. 52.

¹⁸ HALL, J. **Dictionary of Subjects and Symbols in Art**. London: John Murray, 1979. p. 174.

¹⁹ *Ibidem*, p. 175.

²⁰ **A BÍBLIA DE JERUSALÉM**. Op. Cit.

²¹ HALL, J. Op. Cit., p. 208.

²² FAURE, P. Anjos. In: LE GOFF, J. e SCHMITT, J-C (coord.). **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. Bauru: Imprensa Oficial do Estado, 2002. V. 1, p. 71.

²³ *Ibidem*, p. 78.

²⁴ BASCHET, J. **A Civilização Feudal. Do ano mil à colonização da América**. São Paulo: Globo, 2006. p. 381.

²⁵ Outra atribuição dada a São Miguel. Nas representações do Juízo Final, Miguel é representado como aquele que pesa as almas para separar os justos dos pecadores. HALL, J. Op. Cit., p.188.

²⁶ BASCHET, J. Op. Cit., p. 381.

²⁷ GOMBRICH, E. H. *The Story of Art: Pocket Edition*... Op. Cit., p. 260.

²⁸ **A BÍBLIA DE JERUSALÉM**. Op. Cit.

²⁹ O levantamento iconográfico feito nesse trabalho não permitiu que encontrássemos outras imagens do tema, anteriores ao Apocalipse de Albrecht Dürer, que fizessem parte de um programa iconográfico ou que não fizessem parte de um programa iconográfico, mas que tivessem vínculo com a narrativa.

³⁰ HALL, J. Op. Cit., p. 24.

³¹ **A BÍBLIA DE JERUSALÉM**. Op. Cit.

SANTA CATARINA, A SÁBIA DE ALEXANDRIA: UMA ANÁLISE DA CONSTRUÇÃO DE UMA SANTIDADE GENDEREFICADA NA LEGENDA ÁUREA

Priscila Gonzalez Falci*

Esta comunicação figura como parte da pesquisa desenvolvida no mestrado do Programa de Pós-graduação em História Comparada, desde 2006/1, intitulada “Os martírios na construção de santidades *gendereficadas*: uma análise comparativa dos relatos da *Legenda Áurea*”,¹ sob orientação da Prof. Dra. Andréia C.L. Frazão da Silva. Nosso objetivo central é analisar a construção de santidades *gendereficadas*. Em outras palavras, pensaremos acerca das relações entre as identidades de gênero e as de santidade construídas em algumas narrativas de martírio presente na LA.

A LA,² compilada pelo dominicano genovês Jacopo de Voragine, é uma hagiografia cujos capítulos apresentam biografias de pessoas consideradas veneráveis, abrangendo a trajetória de um ou mais personagens. A data de produção da primeira redação foi situada por alguns estudiosos em meados da década de 60 do século XIII. Destacamos que, nesse momento, os hagiógrafos valorizavam o ascetismo e as cenas martiriológicas, ambos explorados pelo compilador nas narrativas que compõem a obra, dentre as quais analisaremos a da Santa Catarina.

Sinopse do relato

A narrativa do capítulo é iniciada com um recurso utilizado por Jacopo, em muitos capítulos da LA, que é um estudo etimológico do nome do santo biografado. Segundo a obra, Catarina significaria, além de “ruína universal”,³ “correntinha” – advindo de *catenula*.⁴ De acordo com sua interpretação, ele afirma que foi com boas obras que ela fez para si uma corrente com a qual subiu ao Céu. Cabe destacarmos que ao escrever quais seriam os quatro degraus que formariam essa corrente, o compilador cita Salmos, em que quando o profeta perguntou quem subiria na montanha do Senhor (Salmos 24, 3), ele mesmo responde: “Aquele cujas mãos são inocentes e o coração puro, que não ocupou sua alma com futilidades, que não fez juramentos falsos contra o próximo”.⁵

O capítulo narra a biografia de Catarina, uma jovem virgem de Alexandria que superou os maiores oradores da região com sua sabedoria. Condenada ao martírio pelo imperador Maxêncio,⁶ ela foi auxiliada por anjos que, inclusive, carregaram o seu corpo sem vida para o alto do monte Sinai e a sepultaram honradamente. Cabe ressaltarmos que o relato não é norteador por muitos milagres ou intervenções divinas, só há quatro episódios milagrosos.⁷

Contudo, sublinhamos um marcado incentivo ao seu culto dado pela passagem ao final do capítulo. Segundo Jacopo, antes de morrer Catarina ora, pedindo que todos que lembrassem de seu martírio e fizessem um pedido, fossem atendidos. Ela escuta como resposta: “Vem, minha querida, minha esposa, a porta do Céu está aberta para você. A todos os que celebrarem a memória do seu martírio com devoção, eu prometo a ajuda do Céu que pedirem”.⁸ Acreditamos que essa passagem serviria como incentivo ao culto da mártir, o que seria fortalecido quando Jacopo narra que um monge de Ruão foi ao Monte Sinai, onde Catarina foi sepultada e lá permaneceu por sete anos a serviço da mártir, rogando-lhe por algum pedaço de seu corpo. Um dia, um de seus dedos desprende-se e o monge “recebeu esse dom de Deus com alegria, levando-o para seu mosteiro”.⁹ Nesse caso,

não há apenas uma argumentação justificando e incentivando o culto, como há também o destaque para a possível existência de uma relíquia em um local determinado, o que serviria para atrair fiéis e doações.

A representação da sabedoria: Santa Catarina de Alexandria

Após a apresentação de Catarina, somos informados que o imperador Maxêncio convocou a todos que residiam em Alexandria para sacrificar aos deuses, ameaçando punir os que não o fizessem. Então a personagem, que, com dezoito anos de idade vivia, em um palácio cheio de riquezas e de escravos, “ao escutar mugidos de diversos animais, cantos e aplausos, mandou imediatamente alguém verificar o que acontecia. Informada, saiu do palácio junto com outras pessoas e protegendo-se com o sinal-da-cruz. Viu muitos cristãos que, levados pelo temor, ofereciam sacrifícios”.¹⁰ Nesse trecho destacamos a relevância dada ao sinal da cruz como meio de proteção e de ligação com o Senhor, como veremos a seguir.

O relato segue informando que Catarina foi até o imperador e debateu diversos assuntos com argumentos silogísticos, alegóricos, metafóricos, dialéticos e místicos,¹¹ procurando movê-lo de suas crenças. Jacopo afirma que esses argumentos vincular-se-iam à sabedoria lógica,¹² que se dividia em três partes: a probativa, a demonstrativa e a sofística. A primeira pertenceria aos retóricos e dialéticos, a segunda, aos filósofos, e a terceira, aos sofistas. Ele conclui, portanto, que ela dominava todas as formas de saber humano. Apesar de aparecer na LA que ela recebera instrução em todas as letras liberais, vemos que o imperador ficou estupefato pela sua sapiência dela, pois, além de bela, ela expunha “com sabedoria muitas coisas sobre a encarnação do Filho”.¹³ Destacamos dois elementos para análise nessa passagem: a sabedoria da santa e a sua pregação.

O primeiro é a sapiência de Catarina constituída pelo conhecimento das artes liberais, condizente com a educação que recebera, assim como pela doutrina cristã, ainda que não apareça no relato nenhuma menção de que fora instruída por um clérigo. Assim, defendemos que o espanto causado por sua sabedoria estaria associado não ao conhecimento da “ciência humana”, mas ao doutrinário que demonstrou, o que não é muito comum para uma mulher, dentro das narrativas da LA. Justificamos tal hipótese através de uma comparação com o relato sobre Santa Eugênia.

Segundo a LA, Santa Eugênia teria atingido a perfeição em todas as letras e artes liberais, sendo completa em todos os conhecimentos humanos, ou seja, possuía o mesmo saber laico que Catarina. No entanto, apesar de não termos informações sobre seu saber doutrinário, acreditamos que ela o teria adquirido no cenóbio onde se refugiou e assumiu o cargo de prior,¹⁴ segundo o relato. Assim, podemos supor o porquê da sabedoria de Catarina causar espanto, estando associado ao fato de não figurar, na narração, informações sobre qualquer contato dela com instituições religiosas ou livros doutrinários.

Retornando à comparação, Jacopo menciona que Eugênia se converteu ao cristianismo após escutar um canto cristão,¹⁵ desqualificando imediatamente todos os argumentos dos filósofos estudados – Aristóteles, Platão e Sócrates – e todos os cantos dos poetas diante de tais palavras. De formas diferentes, há em ambos os capítulos uma preocupação com a difusão dos trabalhos dos filósofos pagãos, principalmente entre os irmãos dominicanos nas universidades. Em nossa interpretação, Jacopo destaca que o saber nas artes liberais que as santas possuíam era um complemento à doutrina cristã,¹⁶ que, aliás, apenas Catarina detinha sem receber alguma instrução.

Dessa forma, ela simbolizaria o saber no seu sentido mais completo, justamente por agregar conhecimentos laicos e religiosos, o que exacerbaria sua construção de gênero. Destacamos que, ao final do relato, são apresentadas as cinco características pelas quais Catarina era admirável, a saber: sua sabedoria, sua eloquência; sua firmeza; sua castidade; e seus privilégios. Defendemos que o dominicano apresenta um posicionamento face ao saber universitário, traçando argumentos sobre cada um dos aspectos que deveriam ser seguidos pelos irmãos.¹⁷ Ao tratar sobre sua sapiência, ele afirma que Catarina reuniria todos os aspectos desejáveis da sapiência que possuía três faces: a retórica, a prática e a lógica. Ele explica todos os tramites envolvidos em cada e as suas subdivisões, afirmando que ela detinha saberes de cada expressão de conhecimento abordada. A sabedoria intelectual é associada ao conhecimento do divino, pois foi com ela que a santa comprovou a existência de um único Deus e descartou os demais.

Sublinhamos também, que a exposição da doutrina vincula-se ao ato de pregar, comumente realizado por personagens masculinos na LA. Apenas Catarina de Alexandria e Maria Madalena estão claramente associadas a este papel na compilação, o que evidencia a excepcionalidade de seu conhecimento e de sua atuação.¹⁸

Acreditamos que a própria prédica masculinizaria Catarina, já que ela assume uma ação tipicamente atribuída aos homens. Além disso, estamos levando em consideração a nomeação de pregadores especificada no IV Concílio de Latrão, em 1215. O cânone 10, dedicado a essa questão, estabelece que a pregação poderia ser feita por pessoas competentes e capacitadas, ricas em obras e palavras, previamente designadas pelo bispo responsável pelo local quando este não puder cumprir com essa obrigação,¹⁹ o que não é o caso da santa.

O relato continua com o imperador, sem saber o que responder, ordenando que a levassem ao Palácio até os sacrifícios acabarem, que então ele lhe responderia. E assim o fez. Ele foi até Catarina e questionou quem ela era e qual era a sua origem. Ela respondeu e, ao final, disse: “Ó, como são infelizes os adoradores de semelhantes ídolos no momento em que são invocados não ajudam nas necessidades, não socorrem na tribulação e não defendem no perigo!”.²⁰ O rei retrucou que se o que ela falava fosse verdade, todos estariam errados, no entanto toda afirmação deveria ser confirmada por pelo menos duas testemunhas e “mesmo que você fosse um anjo ou uma potência celeste, ninguém deveria acreditar em você, no mínimo porque é uma frágil mulher”.²¹ Apesar dele tentar rebaixá-la por sua condição de mulher, ela lhe pediu para não se deixar dominar pela fúria, aconselhando-o articuladamente com as palavras, citando um poeta:²² “Se o espírito o governa, você será rei, se o corpo o governa, será escravo”.²³ Maxêncio reconhece a frase como pertencente a um filósofo e desiste de combater a retórica de Catarina. Ao pedir-lhe paciência, a jovem estaria, na verdade, pedindo-lhe para superar o fato dela ser mulher, para que seu saber obtivesse a devida atenção.

Na continuidade da narrativa, lemos que o rei, percebendo que não a venceria na sabedoria, reuniu secretamente cinquenta oradores que superavam todos em qualquer gênero da ciência, entre gramáticos e retóricos de toda Alexandria, para que confundissem Catarina. Ao saberem disso, um deles exclamou indignado: “Ó grande imperador, você convocou os sábios de todas as regiões mais afastadas do mundo para uma simples discussão com uma moça, quando um de nossos discípulos podia facilmente refutá-la!”.²⁴ Novamente sua condição como mulher aparece como motivo

de desqualificação de sua fala. Jacopo ao insistir nesse desmerecimento, destaca a excepcionalidade do saber da virgem e, ao mesmo tempo, reafirma a idéia da inferioridade intelectual das mulheres.

De acordo com o compilador, o rei, ao fazer isso, desejava confundir Catarina em seus argumentos e não apenas torturá-la com suplícios.²⁵ Ele queria desqualificar a crença dela como ela fez com a dele, enquanto enaltecia a sua. A narrativa continua e a virgem, informada deste encontro com os oradores, recomendou-se ao Senhor. Um anjo lhe apareceu e avisou para ela ser firme, pois ela não apenas converteria os sábios como os destinaria à palma do martírio. Em outras palavras, a sabedoria com a qual ela expunha a doutrina estava diretamente associada à sua confiança no Senhor, que mandou um anjo preveni-la para manter-se de acordo com a fé. Ao narrar isso, defendemos que Jacopo objetivava incentivar os irmãos dominicanos a manterem-se fortes diante de dificuldades.

Diante dos oradores e do imperador, a santa afirma:

É justo que você oponha uma moça a cinquenta oradores aos quais promete gratificações pela vitória, ao passo que me força a combater sem me oferecer a esperança de uma recompensa? Entretanto para mim a recompensa será meu Senhor Jesus Cristo, que é a esperança e a coroa dos que combatem por ele.²⁶

Aqui apareceria claramente a inferioridade de Catarina por ela ser mulher e um certo receio devido a esta. Contudo, o fato dela ser superada por sua confiança em Cristo e pela certeza das verdades de sua fé, pontuando o completo desapego às coisas materiais. A narrativa continua, com a virgem, utilizando-se saberes de filósofos gentios, no caso Platão, convencendo a todos.²⁷ Lemos:

Como a virgem discutia de forma sapientíssima com os oradores, que ela refutava com razões evidentes, estes, surpresos e não sabendo o que responder, foram reduzidos a profundo silêncio. Então o imperador, furioso com eles, censurou-os por terem se deixado tão vergonhosamente vencer por uma moça.²⁸

Um deles confidenciou ao imperador que todos foram convencidos das verdades do cristianismo, e que se ele não apresentasse argumentos melhores em favor do paganismo, eles estariam dispostos a converterem-se. Catarina prega. Ela faz com que pessoas convertam-se. Sem temer o que poderia ocorrer a sua pessoa, ela age como um dominicano deveria agir.

Jacopo narra que, completamente furioso, o imperador condenou todos os sábios a serem queimados no centro da cidade. Contudo, eles lamentaram morrer sem serem batizados, mas Catarina pediu para que nada temessem, pois o sangue deles seria o batismo e coroa de cada. Ao ouvir isso, eles muniram-se do sinal-da-cruz e entregaram-se às chamas, que não atingiram nem seus cabelos nem suas vestes. Nesse trecho, verificamos que apesar de toda a sabedoria da santa, o fato dela ser mulher impediu-a de batizar os sábios. Nesse sentido, defendemos que o dominicano constrói a personagem como representação de sabedoria por intervenção divina apesar da inferioridade de seu sexo.

O rei propõe a jovem sacrificar aos deuses, poupando sua juventude e recebendo o segundo posto mais importante no reino, depois da rainha, o

que Catarina recusou. Diante disso, Jacopo escreveu que “cheio de raiva, o César mandou despi-la e torturá-la com escorpiões e depois jogá-la em uma escura prisão, na qual deveria padecer de fome durante doze dias”.²⁹ Defendemos que a exibição do corpo nu da santa para ser torturado estaria relacionado com a lembrança de que ela era apenas uma mulher.

Nesse meio tempo, o rei teve que se ausentar para resolver questões em outra região e a rainha, que se afeiçoara por Catarina, foi visitá-la junto com o comandante militar Porfírio. No cárcere, ambos foram convertidos, além de outros duzentos soldados. Jacopo aqui reforçava a atuação da jovem como pregadora que é a proposta da Ordem Dominicana: fornecer pregadores preparados para a Igreja.

Ao retornar de viagem, o rei ficou furioso ao encontrar a jovem “esplendorosa”³⁰ e pensando que alguém lhe dera alimentos, mandou torturar seus soldados. Catarina retrucou afirmando que ninguém lhe alimentou, pois ela recebera alimento celeste. Nesse sentido, seu esplendor estava relacionado a sua fé, que também a nutriu. O imperador então lhe ordenou escolher entre oferecer sacrifícios ou perecer, ao que ela respondeu: “Quaisquer que sejam os tormentos que você possa imaginar, não demore em aplicá-los, pois desejo oferecer minha carne e meu sangue a Cristo, como ele próprio se ofereceu por mim. Ele é meu Deus, meu amante meu pastor e meu único esposo”.³¹

O prefeito aconselhou o rei a mandar que preparassem quatro rodas guarnecidas de serras de ferro e de pregos pontiagudos, para que essa máquina moesse Catarina em pedaços e com o conhecimento sobre morte tão cruel, os demais cristãos ficariam amedrontados.³² Contudo, a virgem rogou ao Senhor, pedindo-lhe que destruísse tal máquina pela glória de seu nome e pela conversão do povo que se encontrava ali. Assim, um anjo do Senhor destruiu o aparato, arremessando os pedaços com tanta força que 4 mil gentios morreram.

Nessa passagem, temos não apenas a intervenção divina, que salvou a virgem, como também o castigo divino voltado aos gentios. E, além disso, ao narrar que o pedido por ajuda foi prontamente atendido, o compilador colocou Deus em posição contrária aos deuses pagãos, que não auxiliavam, como disse Catarina, e enalteceu os méritos em manter-se fiel à vida e aos ideais cristãos, não importando a circunstância.

Jacopo narra que a rainha, que assistia a tudo, foi ao encontro de seu marido e lhe chamou a atenção pelas suas crueldades. Ela chama atenção do marido que “furioso com a recusa da rainha em oferecer sacrifício, (...) condenou-a a ter os seios arrancados e depois decapitada”.³³ Nesse sentido, a fé cristã deu-lhe as forças necessárias para rebelar-se contra seu esposo, sem se importar com as consequências desse ato.³⁴ Catarina disse para ela não temer, pois ela iria ganhar um marido imortal. Após sua morte, Porfírio, o comandante militar, revela ao imperador ter sepultado o corpo dela e de ter-se convertido à fé cristã.

O compilador relata que, desorientado, Maxêncio soltou um rugido imenso e ao comentar o ocorrido com os soldados, eles também lhe revelaram estarem todos convertidos à fé cristã. Jacopo afirma que “ébrio de furor, o César ordenou então que se cortasse a cabeça deles e de Porfírio e que seus corpos fossem jogados aos cães”.³⁵ E, apesar desse estado mental alterado, Maxêncio³⁶ não condenou a virgem, pelo contrário, deu-lhe uma nova chance de arrepender-se. Somente diante da nova recusa que ele condenou-a à decapitação.

Após ser decapitada, Jacopo narra que do corpo de Catarina jorrou leite e não sangue e que os anjos pegaram seu corpo e o sepultaram com honras no alto do monte Sinai. Ao analisarmos esse trecho, temos que, de acordo com Thomas Laqueur, no livro **Inventando o sexo. Corpo e gênero dos gregos a Freud**,³⁷ Isidoro argumentou sobre a conversão de sangue em leite, aproximando-se da noção de economia de fluidos fungíveis. Nesse sentido, todo sangue que não foi despendido na gravidez, fluía para os seios e transformava-se em leite para servir na nutrição.³⁸

Com argumento similar, através do estudo da transubstanciação feita no canal chamado *vasa menstrualis*, Merril Llwelyn Price, no artigo **Bitter milk: The Vasa Menstrualis and the cannibal(ized) virgin**,³⁹ defende que a equivalência entre o sangue e o leite que extravasaria o aspecto simbólico, assumindo uma característica de paródia da acepção do corpo e sangue de Cristo na Eucaristia.

Adalbert Hamman postula que a Eucaristia, na Era Patrística, possuía cinco acepções: ligada a última ceia do Senhor; à codificação de preces eucarísticas, que recebeu no Ocidente uma feição cristológica e no Ocidente manteve a orientação bíblico-histórica; a natureza histórica das fontes; e ao seu entendimento como *oratio-prex* seguindo a idéia de *sacrificium offerre* por parte da comunidade cristã.⁴⁰ Nesta última, associa-se ao sacrifício individual, possuindo relação com a Igreja. A Eucaristia vista como alimento e como oração⁴¹ parece-nos mais apropriada no caso de Catarina.

Apesar da virgem não se enquadrar na visão postulada por Isidoro, por não ter engravidado, podemos supor que ao jorrar leite e não sangue de seu ferimento, Jacopo estaria realizando um paralelo com a idéia de Catarina nutrido os seus filhos, que seriam aqueles que assistiram sua decapitação – e, indiretamente, os que tomassem conhecimento de seu martírio –, com as verdades do cristianismo representadas nesse milagre. Assim, temos o sacrifício da mártir que morre em nome da fé diante de todos. Sublinhamos que Renzo Gerard⁴² defende a visão de Eucaristia como sacrifício colocando que “a vítima imolada é para nutrição e, portanto, para o crescimento e a ação da Igreja: é comendo o único pão e bebendo o único cálice que alguém se torna a ‘oferenda viva’, se assemelhada a Cristo, vítima pascal”.⁴³

Logo, Catarina, realizando a sua paródia da Eucaristia através do leite da nutrição e do seu sacrifício, nutre aqueles que assistiram seu martírio e os que tomaram conhecimento dele, colocando-se na posição de oferenda à Cristo. Coroada com o martírio, ela foi acolhida por anjos que recolheram seu corpo e o sepultaram honrosamente.

Apontamentos finais

No relato, lemos sobre uma santa objetivada como símbolo de uma sabedoria completa a ser seguido pelos irmãos dominicanos, mas não pelas mulheres. Defendemos que esse é o principal ponto da narrativa. Jacopo pontua durante o capítulo que Catarina é uma mulher e, portanto, inferior aos homens, através das passagens em que ela é inferiorizada pelo Rei, pelos oradores e até por suas próprias atitudes.

Ela contorna sua inferioridade por ser cristã, por ter assumido as verdades do cristianismo e deixar que seu Senhor ‘falasse’ por ela. Nesse sentido, o dominicano defende, através dessa personagem, as qualidades que os irmãos pregadores deveriam ter, o que fica mais evidente nas

últimas páginas do relato dedicadas para o compilador trabalhar com as “qualidades” pelas quais Catarina é admirável. Ele posiciona-se quanto a valorização da erudição, ou melhor um tipo de erudição que reunia saberes variados, mais associados às Universidades estando, no entanto, vinculados ao conhecimento doutrinário. As conversões de Catarina foram feitas com a pregação, o uso da retórica. Afinal, se uma mulher podia fazer isso, imagine do que os irmãos dominicanos seriam capazes.

Assim, apesar de haver uma construção de identidade de gênero através de uma certa ‘disputa’ de espaço entre a sua condição como mulher, ressaltada constantemente, e a sua sabedoria e pregação – elementos associados ao masculino nos relatos da LA –, acreditamos que a essência desse relato encontra-se na construção de uma personagem cuja sabedoria superaria o infortúnio de seu sexo e cuja vida seria coroada com o martírio.

Notas

* Mestranda do Programa de Pós-graduação em História Comparada da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

¹ A partir desse momento, iremos nos referir ao documento pela sigla LA.

² Para as transcrições, utilizaremos a edição brasileira: VARAZZE, Jacopo. **Legenda Aurea; vida de santos**. Tradução: Hilário Franco Jr. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

³ Jacopo coloca que ela arruinou o edifício do diabo, de acordo com a sua vida: a soberba pela sua humildade, a concupiscência carnal pela sua virgindade e a cupidez mundana pelo desprezo da santa às coisas materiais.

⁴ VARAZZE, Jacopo. Op. Cit., p. 961.

⁵ Idem.

⁶ Ao final do relato, Jacopo diz haver uma dúvida sobre quem teria sido o responsável pelo martírio de Catarina: Maxêncio ou Maximiano. Provavelmente por tal razão, o compilador apenas mencionou o nome dele nesse momento narrativo, chamando-o de imperador ou rei ao referir-se a ele ao longo do capítulo.

⁷ O primeiro milagre foi o envio de uma pomba pelo Senhor que alimentou a santa por doze dias com alimento celeste. O segundo foi a destruição das rodas, que iam moer a carne da santa, que causou a morte de 4 mil gentios. O terceiro foi a morte do imperador que, segundo Jacopo, foi castigado por esse martírio, além de muitos outros, e, por último, consideramos também o sepultamento de Catarina que foi realizado por anjos no alto do Monte Sinai.

⁸ VARAZZE, Jacopo. Op. Cit., p. 967.

⁹ Idem.

¹⁰ Ibidem, p. 962.

¹¹ Ibidem, p. 969.

¹² Ao final do relato ele discorre sobre a filosofia ou a sabedoria que estaria dividida em saberes teóricos, práticos e lógicos, dos quais Catarina possuía entendimento e domínio (*Ibidem*).

¹³ Idem, p. 963.

¹⁴ No relato, a personagem Eugênia traveste-se de homem e foge para um mosteiro, onde o prior Heleno não aceitava mulheres. No entanto, quando ela afirma para ele ser homem, ele retruca afirmando que ela estava certa em dizer isso, pois embora fosse mulher, agia de forma viril. Assim, ela recebe dele o hábito monacal e, após a morte de Heleno, ela é colocada a frente do mosteiro.

¹⁵ “Todos os deuses dos gentios são demônios, foi o Senhor que fez os céus” (*Idem*. p.763).

¹⁶ Rodrigo dos Santos Rainha argumenta que Cassiodoro divulgou as *sete artes liberais* como fundamentais para a composição da educação cristã. RAINHA, R. dos S.. **A Educação no Reino Visigodo**. Rio de Janeiro: HP Comunicação, 2007. p. 39.

¹⁷ VARAZZE, Jacopo. Op. Cit., p. 969.

¹⁸ Sendo que se em Maria Madalena o ato de pregar é valorizado, em Catarina, a própria sapiência é o valor destacado.

¹⁹ FOREVILLE, Raimunda. **Lateranense IV**. Vitória: Eset, 1973. p. 167-168.

²⁰ Ibidem, p. 964.

²¹ Idem.

²² Ressaltamos que não encontramos informações sobre qual teria sido o poeta ou filósofo em questão.

²³ Idem.

²⁴ Idem.

²⁵ “Eu podia obrigá-la pela força a oferecer sacrifício, ou eliminá-la por meio de suplícios, mas julguei preferível que seja confundida pelos argumentos de vocês” (Ibidem, p.963).

²⁶ Ibidem, p. 963-964.

²⁷ Ela diz: “Platão estabeleceu que Deus é um círculo cortado em forma de meia-lua”. Assim, quando Jacopo apresenta um ‘Platão cristianizado’, demonstra uma pungente preocupação à abertura aos filósofos pagãos nas Universidades, devido à presença dos dominicanos nesses centros intelectuais.

²⁸ Ibidem, p. 964.

²⁹ Ibidem, p. 965.

³⁰ Idem.

³¹ Ibidem, p. 965-966.

³² Nesse ponto, Jacopo descreve como a máquina funcionava, o que acreditamos seria uma estratégia textual para enaltecer tanto como a coragem da virgem quanto o milagre que sucederia: “Dispuseram-se duas rodas que deviam girar numa direção, ao mesmo tempo que duas outras seriam postas em movimento sentido contrário, de maneira que as de baixo deviam rasgar as carnes que as rodas de cima houvessem jogado nelas.” (Ibidem, p.966)

³³ Idem.

³⁴ Acreditamos que a intenção de corta-lhe as mamas fora para lembrá-la de sua condição: ela era apenas uma mulher e como tal não poderia desafiar um homem, em especial o seu marido e rei. Ora, ao narrar esse episódio em que a fé fortaleceu a rainha, Jacopo pretendia incentivar mais ainda os irmãos a não desistirem por medo das consequências. Ressaltamos que o imperador acusa Catarina de ter feito a rainha morrer com a sua arte mágica, mas coloca-se disposto a perdô-la caso ela se arrependesse e prometendo-lhe como recompensa o posto de pessoa mais importante do palácio. A tentativa de seduzi-la com o poder é novamente falha.

³⁵ Ibidem

³⁶ No relato, Jacopo ressalta na história da Santa Cruz – capítulo 64 da edição brasileira – que pode-se ler como ele foi punido, a saber; ele morreu afogado durante uma batalha que travou contra Constantino.

³⁷ LAQUEUR, Thomas. **Inventando o sexo. Corpo e gênero dos gregos a Freud.** Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2001.

³⁸ Isidoro apud LAQUEUR, Thomas. Op. Cit., p. 51.

³⁹ PRICE, Merril Llwyn. Bitter milk: The Vasa Mestrualis and the cannibal (ized) virgin. **College Literature**, West Chester, v.28, n.1, p.144-154, 2001.

⁴⁰ HAMMAN, Adalbert. Eucaristia. In: DI BERARDINO, Angelo (org.). **Dicionário Patristico e de Antiguidades Cristãs.** Petrópolis: Vozes, 2002. p. 527-530.

⁴¹ Justino apud HAMMAN, Adalbert. Op.Cit., p. 527.

⁴² GERARD, Renzo. Eucaristia. In: FISICHELLA, Rino; PACOMIO, Luciano & PADOVESE, Luigi (orgs.) **LEXICON. Dicionário Teológico Enciclopédico.** São Paulo: Loyola, 2003. p. 264-265. p. 264.

⁴³ Ibidem, p. 264.

DE VOSSAS FONTES BEBI: A PRESENÇA DO PENSAMENTO DE HERÓDOTO, TUCÍDIDES E POLÍBIO NA CONCEPÇÃO DE HISTÓRIA D'A ALEXÍADA DE ANNA COMNENA (SÉCULOS XI E XII)

Rafael José Bassi*

“Não há historiador sem biblioteca e não há bons historiadores sem boas bibliotecas”

Bernard Guenée¹

I

Quando nos deparamos com o premiado trabalho do historiador Renan Frighetto, podemos perceber algumas ferramentas que um historiador deve ter ao se deparar com a sua “fonte”; várias perguntas surgem à nossa mente e estas devem ser investigadas: “quem escreveu aquele documento; onde ele foi escrito; quando ele foi elaborado; se além daquele existem outros documentos do mesmo autor; *quais foram as fontes que o autor se utilizou para aquela composição (...)*”.² Como bem nos lembra Frighetto, cabe ao historiador ir atrás das respostas com suas pesquisas, formular hipóteses, pois, dessa forma, poderá o historiador identificar o sujeito histórico simultaneamente em seu ambiente “político, social, econômico, religioso e cultural”, partindo deste ponto rumo à explanação dum amplo contexto em que podem ser postos tanto o universo em que foi escrita a fonte quanto no qual se encontra o próprio autor.³

É uma pequena parte de todas essas considerações que este trabalho vem querer suprir. Nossa análise se foca, dessa forma, no próêmio de sua obra, *A Alexíada*, de Anna Comnena⁴ Queremos, pois, demonstrar de quais fontes que ela bebeu para configurar sua concepção de história, ou seja, quais são os historiadores que ela leu e o que ela entendia ser o “fazer história”. Assim, atentando para aquilo que Marc Bloch salienta em seu clássico *Apologia da História*, quando diz que “todo o conhecimento da humanidade, qualquer que seja, no tempo, seu ponto de aplicação, irá beber sempre nos testemunhos dos outros uma grande parte de sua substância”.⁵ Este estudo é, portanto, como todo estudo histórico, uma análise e/de uma confissão...

II

Anna Comnena nasceu na *Sala Púrpura*, e por isso era chamada *porfirogênita*.⁶ Nasceu já durante o reinado de Aleixo I Comneno, seu pai, com Irene, que pertencia a uma família muito tradicional e poderosa — os Ducas.

O reinado de Aleixo, que se estendeu de 1081 a 1118, foi muito conturbado. Primeiramente, ele destronou Nicéforo III Botaniates, que era um soldado como ele, mas não tão capaz de administrar o estado; abrindo a oportunidade de assumir o poder e salvar da crise o Império.⁷

Lutou constantemente em todas as frentes de batalha e suas guerras juntamente com sua “diplomacia sutil” detiveram afastados dos Balcãs os normandos, conseguiram expulsar os invasores do norte e se mantiveram as relações com os seljúcidas apaziguadas.⁸ As Cruzadas foram uma “ajuda inusitada” ao império de Aleixo I. A princípio ele se utilizou muito do movimento cruzadístico, fazendo com que os ocidentais recuperassem grande parte dos seus territórios que estavam em mãos dos seljúcidas, principalmente sua capital, Nicéia, fazendo depois com que os cruzados

ameaçassem o islã pela região oriental do Império. Pois de outro modo, “Os cruzados, embora inspirados pela religião, eram conduzidos por políticos que ambicionavam Constantinopla tanto quanto o Santo Sepulcro”.⁹ Ao fim e ao cabo, as Cruzadas fizeram com que surgisse uma nova rota marítima, entre a Síria e o Ocidente, fazendo com que a economia sofresse um dano terrível, pois retirava das mãos dos bizantinos o domínio do seu tráfico. Por causa da diplomacia difícil tanto entre o Ocidente e o Oriente bizantino, as relações se tornaram cada vez mais e mais difíceis, piorando as discussões, que já eram grandes desde o cisma religioso. Não nos esqueçamos, também, que, mesmo se valendo até certo ponto dos cruzados, isso custou ao Império um preço que lhe era muito caro, pois necessitou dar aos venezianos concessões comerciais, resultando num aumento dos impostos que se tornaram excessivamente custosos, “constituindo um peso tão grande que o domínio dos seljuques quase parecia menos opressor”.¹⁰ O *basileus* acabou sendo obrigado a especular com a moeda. Constantinopla já não mais figurava como o centro financeiro do mundo.¹¹ Por estas razões costuma-se colocar o reinado de Aleixo como uma época de crise e declínio do Império Bizantino.¹²

Nosso trabalho visa demonstrar que, culturalmente, o Império nessa época esteve inserido num dos mais altos patamares de sua história. A corte dos Comnenos se caracterizou muito pelo apoio à produção cultural, por esse mesmo motivo Constantinopla passa a ser a capital cultural do Império, como nos aponta o historiador José Marín Riveros.¹³ O imperador Aleixo encarrega Ana Dalassena de fazer com que a corte, que antes não era totalmente ligada a essas questões, se tornasse um grande local de oração e de estudos. A própria Anna Comnena nos mostra o resultado do trabalho de Dalassena: “ella transformó, mejoró e inpuso un orden digno de elogio em el gineceo de palácio”.¹⁴

E nesse mesmo meio que Anna Comnena nasce. Enquanto o reinado de seu pai já estava se consolidando e, mais precisamente, no momento em que ele consegue uma importante vitória contra os normandos. O parto ocorre em 2 de dezembro de 1083; a própria Anna narra seu nascimento em seu livro, dizendo que:

El emperador retornó vencedor y triunfante a la capital (...). Allí se encontró a la emperatriz (...). Como oí a la emperatriz, dos días antes de la entrada del emperador en palacio (...), ante la presencia de los dolores de parto, hizo la señal de la cruz sobre el ventre y dijo: ‘Aguarda aún, hijito, hasta que llegue tu padre’. Su madre, la protovestiaria, añadía ella, se lo reprochó duramente y le replicó con ira: ‘¿Y se no regresa en un mes, eh? ¿Cómo podrás aguantar tú tan grandes dolores?’ Así se expresaba su madre; sin embargo, la orden de la emperatriz cumplió su objetivo.¹⁵

Anna esperou, pois, que seu pai chegasse para nascer e, segundo o que lhe contaram, era muito parecida com o Imperador.¹⁶

A questão da educação das mulheres, nesse contexto da sociedade bizantina medieval, era um tanto quanto diferenciada, pois, como podemos notar, Anna era não só instruída mas sábia.¹⁷ Ao nos depararmos com o texto de Alice-Mary Talbot, notamos que a mulher bizantina não tinha muito acesso à educação, pois sua principal função era criar os filhos.¹⁸ A formação das meninas “limitava-se a saberem ler e escrever, decorar os *Salmos*,

estudar as *Escrituras*”.¹⁹ Justamente por isso, a autora classifica a experiência educacional de Anna como “excepcional”, pois ela conseguia ter acesso a diversos autores clássicos e a diversas disciplinas, ainda que seus pais não a encorajassem desde cedo ao estudo da literatura profana.²⁰ José Marín, entretanto, nos mostra que as mulheres tinham acesso ao estudo, como no caso da mãe de Miguel Psellos (1018-1078), que não apenas o estimulou a estudar, mas ela própria estudava *às escondidas*. Este mesmo Miguel fala com muito louvor de sua filha Estiliana, que, mesmo morrendo muito nova, em vida estudava abertamente. Como nos fala Riveros, Psellos pode nos dar o exemplo das transformações que as mulheres viveram nos fins do século X a meados do XI, sendo que, ao que parece, não havia dificuldade para que a mulher estudasse, ainda que poucas eram as que queriam fazê-lo.²¹ Podemos destacar que os autores conflituam-se no que se refere aos diferentes grupos sociais, porque Talbot trata da mulher na sociedade em geral, sendo que Riveros pode querer nos falar de um círculo restrito aos arredores do Palácio Imperial.

Anna era, portanto, muito bem instruída nos estudos, sendo que ela própria nos diz isso em seu *Proêmio*:

no sólo no soy inculta en letras, sino incluso he estudiado la cultura griega intensamente, que no desatiendo la retórica, que he asimilado las disciplinas aristotélicas y los diálogos de Platón y he madurado en el quadriuium²² de las ciencias (debo revelar que poseo estos conocimientos – y no es lactancia el hecho – todos los cuales me han sido concedidos por la naturaleza y por el estudio de las ciencias, que Dios desde de lo alto me ha regalado y las circunstancias me han aportado) quiero por mediación de este escrito contar los hechos de mi padre.²³

Mostra-nos total consciência de que teve uma educação baseada no estudo dos clássicos antigos. Como Riveros coloca: “De la Grécia clásica conocía su historia y a los grandes autores: Homero, pieza clave en su obra, donde cita 66 versos de la Iliada y la Odisea, siendo 47 de ellas referidas a la primera obra; (...). Se ha instruido en filosofía (Platón, Aristóteles), oratoria (Isócrates), y conocía prosistas, líricos, trágicos, destacándose en su formación autores como Sófocles, Eurípides, etc”.²⁴ É, também, uma escritora, mostrando que sua condição feminina não a impede que ela se dedique aos trabalhos intelectuais, como aponta Riveros. Não é um fator que a impeça de exercer a função de historiadora, como ela mesma se designa n’*A Alexiada*: “yo, una historiadora”.²⁵ Anna Comnena era, pois, apropriando-se da idéia de Jacques Verger, uma *mulher de saber na Idade Média*.²⁶

III

E de onde vem essa sabedoria? Especialmente dos clássicos gregos. Podemos partir da idéia que José Marín nos aponta em um de seus textos, sendo os fundamentos da Civilização Bizantina eram três: o helenístico, o romano e o cristianismo.²⁷ A educação mais especificamente era baseada nos estudos dos gregos antigos: aos seis anos as crianças começavam a aprender grego, lendo e tecendo comentários acerca dos clássicos, tendo grande importância a obra de Homero, que, como bem demonstra Riveros sobre Psellos, o jovem estudante sabia recitar, já aos quatorze anos, a Iliada de memória.²⁸

Anna acabou por escrever uma obra, *A Alexíada*, que, originalmente havia sido encomendada a seu esposo Necéforo Briênio por sua própria mãe Irene Ducas. Com a morte do marido o encargo de escrever sobre os feitos de Aleixo I passa para a responsabilidade de Anna. É uma questão muito discutida a que nos remete aos usos que os leitores fazem de suas leituras, os manuseios, as formas de apropriação e até mesmo a forma da leitura,²⁹ mas queremos, aqui, nos remeter à questão desta apropriação que Anna Comnena faz das obras de história antiga, pois necessitava para compor sua concepção de estudo histórico.

Através do trabalho do historiador francês Bernard Guenée,³⁰ notamos que a história, na Idade Média, era uma atividade secundária, e nesse meio podemos colocar a princesa. Entretanto, o historiador se oculta geralmente atrás de sua obra, o que não vem a se firmar no caso de Anna, que em todo momento nos remete à idéia de ser *porfirogênita* e filha de Aleixo I, o *basileus*. Uma importante idéia é que, por muito tempo, considerou-se os prólogos sendo apenas um lugar onde poderíamos encontrar um vasto território de lugares comuns, que diziam respeito aos métodos e às metas que o autor tinha em mente ao escrever sua obra de história. Como Guenée nos afirma, por muitas vezes se negligenciou o estudo desses textos, sendo que se chegava a ponto de dispensar tanto a leitura quanto a publicação dessa parte do texto.³¹ Conquanto, essa explicação primeira, que geralmente não é muito extensa, é muito importante, pois nessas linhas podemos encontrar a explicação do autor sobre o fazer histórico, mostrando-nos que seu trabalho era *consciente*. São nas palavras iniciais que geralmente encontramos aquilo que Umberto Eco chamou de *intentio auctoris*,³² a intenção do autor ao construir seu texto.

Aqui, não se pretende discutir como se formulava a historiografia antiga, já que para isso podemos contar com diversas obras consagradas pela literatura teórica,³³ mas sim mostrar em quais pontos há a utilização do pensamento dos historiadores gregos aos quais o Império Bizantino tinha acesso e como Anna Comnena se apropriou deles.

Em seu prólogo Anna coloca o caráter que a história tem de preservação da memória, porque o tempo é fluído e, portanto, este gênero não permite que os acontecimentos caiam no “abismo do esquecimento”.³⁴ Há aqui uma aproximação com a idéia de Heródoto (e não somente dele, como da maioria dos historiadores que o sucederam), de, com a impossibilidade de se conter o tempo, o gênero histórico vir suprir as lacunas que o esquecimento causa, como podemos notar pelo início da obra *História*, de Heródoto:

Ao escrever a sua história, Heródoto de Halicarnasso teve em mira evitar que os vestígios das ações praticadas pelos homens se apagassem com o tempo e que grandes e maravilhosas explorações dos gregos, assim como dos bárbaros, permanecessem ignoradas.³⁵

A essa idéia segue que Anna quer contar os feitos de seu pai, a partir de quando começam suas campanhas militares até o período de seu reinado, para que as suas ações não se “apaguem no tempo”, segundo a visão herodotiana:

Quiero por mediación de este escrito contar los hechos de mi padre, indignos de ser entregados al silencio ni de que sean arrastrados por la corriente del tiempo, como a un piélagos de olvido; serán estos todos los hechos que

llevó a cabo tras tomar posesión del cetro y los que realizó al servicio de otros emperadores antes de ceñirse la diadema.³⁶

Cabe salientar que, do mesmo modo que Heródoto deseja, “sobretudo, expor os motivos que os levaram a fazer guerra uns aos outros”,³⁷ a obra de Anna Comnena, tratando especificamente da época em sua família estava no poder imperial, traz um longo e vívido quadro das batalhas pelas quais seu pai lutou, porque, como dissemos em linhas acima, foi um período em que o Império Bizantino tinha enfrentamentos em todos os pontos de batalhas, e o líder era Aleixo, um militar renomado. Como bem nos lembra Guenée, a história era um “instrumento da memória”, entretanto nem tudo devia ser conservado, “só devia fixar o que era digno de lembrança e relatar coisas memoráveis. Isto é, os prodígios, as guerras, os atos de príncipes e santos”³⁸ e, no caso específico d’*A Alexiada*, os feitos do *basileus*.

Tucídides, em sua *História da Guerra do Peloponeso*,³⁹ inicia falando que as pessoas não sabem da exatidão do passado e acabam crendo em idéias que são inexatas, porque “¡Tan poco importa a la mayoría la búsqueda de la verdad y cuánto más se inclinan por lo primero que encuentran!”⁴⁰ Muitas pessoas acabam por acreditar nos escritos dos poetas ou dos prosadores, que, segundo Tucídides, buscam sempre agradar aos seus auditórios, chegando a não ter, por vezes, nenhuma prova e acabam por cair no mito.⁴¹ Para compor sua obra, Tucídides recolhe os discursos das pessoas que participaram dos eventos, mas nota que há alguns que os visam adequar ao momento em que aquele narrador se encontra, dessa forma, Tucídides, segundo ele próprio, fez com que se mantivesse a idéia geral do discurso no texto. Mas salienta:

Y en cuanto a los hechos acaecidos en el curso de la guerra, he considerado que no era conveniente relatarlos a partir de la primera información que caía a mis manos, ni como a mi me parecía, sino escribiendo sobre aquellos que yo mismo ha presenciado o que, cuando otros me han informado, he investigado caso por caso, con toda la exactitud posible.⁴²

Portanto, Tucídides escreve uma história coeva, baseando-se naquilo que ele viu e o que lhe foi contado, sendo que, para esses casos tentou ir atrás de verificar tais informações. Ou seja, segundo Guenée, essa idéia persiste durante a Idade Média, quando o “historiador compunha sua narrativa com aquilo que tinha visto, ouvido e lido”.⁴³ Anna Comnena, em seu *Proêmio*, nos mostra que sua obra pode muito bem ser analisada pelas outras pessoas e atestada sua veracidade, pois como ela mesma informa, as pessoas que viveram naquela época podem comprovar os feitos escritos:

En lo tocante a mi, a éstos y a aquéllos, a que los desagrademos y los que nos acepten, podría tranquilizarlos fundamentada en las obras mismas y en los que las han visto por su testimonio a favor de la veracidad de esas acciones. Pues los padres y los abuelos de los hombres que viven ahora fueron testigos de esos hechos.⁴⁴

Ela usa esse excerto, para justificar uma idéia que ela apropria de Políbio, fazendo quase uma “citação” literal deste em seu texto. O autor

clássico nos diz que as pessoas não são destituídas de seus favoritismos, mas que esses devem imperar em “outras espécies de relacionamento na vida”, porque, no fazer histórico, as pessoas devem ser julgadas pela imparcialidade do historiador. Dessarte, a historiadora nos lega que:

(...) cuando se asume el carácter del género histórico, es preciso olvidar los favoritismos y los odios y adornar muchas veces a los enemigos de los mejores elogios, cuando sus acciones lo exijan, y otras muchas veces descalificar a los más cercanos parientes, cuando los errores de sus empresas lo manden. Por lo que no se debe vacilar ni en atacar a los amigos ni en elogiar a los enemigos.¹

Assim, vai-se construindo a idéia vigente entre os historiadores medievais que tem sua origem na historiografia clássica,² e que “estavam cada vez mais convencidos de que a memória era frágil (*labilis memoria*), era fugaz (*fugitiva memoria*).” Dessa forma, caberia aos historiadores o fazer histórico, para que a lembrança do passado fosse legada à posteridade.³

Portanto, Anna Comnena vai se utilizar de toda a erudição, toda a cultura, que a corte de seu pai lhe favorecia a uma apropriação dos conceitos clássicos, os quais vinham se reafirmando com o passar dos anos, formulando o seu conceito de história, para dessa forma, escrever sua obra sobre os feitos do *basileus* Aleixo I. Devemos salientar, pois, que essa apropriação é feita com base em uma transformação, uma adequação dos clássicos aos preceitos que a autora pretende utilizar-se no seu período da escrita.

Trazendo à discussão o sonho da imparcialidade que era perpetuado pelos textos, muitas vezes pode surgir a questão da parcialidade de Anna Comnena, pelo fato de ser filha deste *basileus* sobre quem estava disposta a escrever a história — questão que pode ser auferida também por Anna ser um “eu” sempre presente dentro de sua obra, que não era corrente dentro da historiografia da época. É importante notar, como salienta Riveros, que mesmo que muitas vezes ela não relate muitos feitos negativos de seu pai, e que podemos notar por outras fontes, temos que salientar que ela escreveu sobre as virtudes que Aleixo realmente possuía e dramatiza feitos que foram realmente dramáticos.⁴ Dessa forma, “é preciso saber entender o silêncio dos historiadores”,⁵ como mostra Guenée. Ver que Anna Comnena, a princesa porfirogênita, foi, antes de qualquer coisa, uma *mulher de saber*, que se utilizou das possibilidades culturais que lhe foram abertas pela sociedade para se instruir nos estudos e apropriá-los conforme sua necessidade. Além de ser o único caso na Idade Média de uma mulher a exercer o ofício do fazer histórico.

Notas

* Graduando em História da Universidade Federal do Paraná.

¹ GUENÉE, Bernard. História. In: LE GOFF, Jacques; SCHIMITT, Jean-Claude. **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. Bauru: Edusc, 1999. V. II, p. 528.

² FRIGHETTO, Renan. **Valério de Bierzo. Autobiografia..** Galiza: Editorial Toxosoutos, 2006. Serie Trivium (Primeiro Prêmio de História Medieval da Galiza, 2005). p. 9. Grifo nosso.

³ Ibidem, p. 9.

⁴ COMNENO, Ana. **La Alexiada**. Sevilla: Editorial Universidad de Sevilla, 1990. Premio Nacional de Traducción. p. 79-85.

⁵ BLOCH, Marc. **Apologia da história ou o ofício de historiador**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001. p. 70.

⁶ “Allí se encontró a la emperatriz en la estancia destinada desde antiguo a las soberanas que están a punto de dar a luz, a la que nuestros antepasados dieran el nombre de *pórfira*, razón por la que la denominación de *porfirogénito* se ha extendido por todo el mundo haciendo referencia a los allí nacidos”. In: COMNENO. Op. Cit., p. 280.

⁷ Steven Runciman fala isso em seu livro: “Nicéforo III Botaniates (1078-1081), (...) foi destronado por outro soldado, muito mais capaz, Aleixo Comneno, sobrinho de Isaac I, que conseguira a aliança do partido do civil Ducas, graças a um casamento oportuno. Aleixo I (1081-1118) salvou o império”. In: RUNCIMAN, Steven. **A civilização bizantina**. Rio de Janeiro: Zahar, 1961. p. 42.

⁸ RUNCIMAN. Op. Cit., p. 42.

⁹ Idem.

¹⁰ Idem.

¹¹ Steven Runciman, em seu livro já citado neste trabalho nos dá um bom quadro geral sobre não apenas o império dos comnenos, mas de toda a cronologia bizantina. Outras boas referências são: VRYONIS, Speros. *Bizâncio e Europa*. Lisboa: Editorial Verbo, s/d. e MAIER, Franz Georg. **Bizancio**. Madrid: Siglo XXI, 1974.

¹² VRYONIS. Op. Cit., p. 127.

¹³ “En general, a corte de los Comneno se caracterizo por su refinamiento y Constantinopla, en ese entonces, es el principal centro cultural del imperio”. In.: RIVEROS, José Marin. *Anna Comneno en el Panorama de la Cultura Bizantina*. **Bizantino Nea Hellás**, Santiago, n. 23, p. 85-118, 2004. p. 107.

¹⁴ COMNENA. Op. Cit., p. 193. Podemos ainda salientar com a passagem sobre Ana Dalassena: “diré que era la mayor gloria tanto del sexo femenino, como del masculino, y un adorno de la naturaleza humana” (pág. 193).

¹⁵ COMNENO. Op. Cit., p. 280-281.

¹⁶ “Al alba (era sábado) dio a luz [a imperatriz] a una niña que presentaba un total parecido, según se decía, con su padre. Esa niña era yo”. In.: COMNENO. Op. Cit., p. 280. Um outro texto que pode trazer informações sobre o nascimento de Anna é: RAVEGNANI, Elisabetta. *Anna Comnena principessa di Bisanzio*. **Porphyra**, Milão, n. 5, p. 8-15, 2005.

¹⁷ DIHEL, Charles. In: RIVEROS. Op. Cit., p. 112.

¹⁸ TALBOT, Alice-Mary. *A mulher*. In: CAVALLO, Guglielmo (dir.). **O homem bizantino**. Lisboa: Presença, 1998. p. 115-139, p.118. Um outro trecho do texto interessante é a divisão comum da vida da mulher bizantina: “pode subdividir-se em três fases: a infância, o período do casamento e da maternidade, e, finalmente (se a mulher sobrevive ao marido), a viuvez e a velhice” (p. 119).

¹⁹ TALBOT. Op. Cit., p. 119.

²⁰ Ibidem, p. 120.

²¹ RIVEROS. Op. Cit., p. 106.

²² Aritmética, geometria, música e astronomia.

²³ COMNENO. Op. Cit., p. 80.

²⁴ RIVEROS. Op. Cit., p. 112.

²⁵ Escrevendo sobre Ana Dalassena: “Porque no es adecuado que yo, una historiadora, la caracterize por su linaje o su sangre, sino por su conducta, sus virtudes y por todos los elementos que sustentan el género histórico” (p. 193).

²⁶ VERGER, Jacques. **Homens e Saber na Idade Média**. Bauru: Edusc, 1999. Uma explicação quanto ao uso desse termo nos parece pertinente, pois o livro visa suprir um recorte temporal que é, mais precisamente, a Baixa Idade Média Ocidental, mas como bem nos lembra o próprio autor, podemos estender esse estudo mais para trás; podemos localizá-lo no século XII, quando acontece o Renascimento do século XII. Podemos, também, inserir sua representação não apenas no espaço físico-geográfico em que se encontram os reinos da Baixa Idade Média, mas estendê-lo, por sua vez, a outros territórios. Dessarte enquadrados Anna Comnena na fala de Verger, dando-lhe o termo de *mulher de saber*, pois, pela explicação de Verger esse termo, “essa fórmula recobre, em nosso espírito, dois elementos: primeiramente, o domínio de um certo tipo e de um certo nível de conhecimento; em seguida, a reivindicação, geralmente admitida pela sociedade circundante, de certas competências práticas fundadas precisamente sobre os saberes previamente adquiridos” (p. 16). Mesmo que, provavelmente, não tendo sabido toda a sociedade sobre o encargo dado por sua mãe, Irene Ducas, para a realização de uma obra de história sobre Aleixo I, seu pai, esses conhecimentos lhe auxiliaram nessa competência prática, como fala Verger. E, além do mais, é importante que esse termo, “homens de saber”, engloba uma outra designação, que o autor vem tratar em linhas anteriores, que o de “Gens do livro”, que seria “a aptidão não somente para ler e escrever mas também para utilizar livros, fosse para conservar certos tipos de conhecimentos, fosse para informar esta ou aquela prática social ou política (...)” (p. 15).

²⁷ “Lo helenístico, esto es, el helenismo pracialmente orientalizado, que se había extendido por gran parte del mundo Mediterráneo tras las conquistas de Alejandro Magno. Tan importante es este pasado que el cronista Miguel el Sirio (s. XII) dirá que el Imperio de Constantinopla, que para él comienza con el reinado de Tiberia a fines del siglo VI, es el segundo Imperio Griego, continuación del primero, identificado con los antiguos reinos helenísticos”. RIVEROS, José Marín. *El Imperio Griego de Bizancio. Una aproximación al Mundo Bizantino y su Legado Histórico. Episteme*, Porto Alegre, v. 3, n. 5, p. 157-171, 1998.

²⁸ Idem.

²⁹ Essa questão é discutida principalmente pela corrente da história cultural, onde nos baseamos pelo texto de CHARTIER, Roger. Do livro à leitura. In: CHARTIER, Roger (org.). **Práticas da leitura**. São Paulo: Estação Liberdade, 1996. p. 77-105.

³⁰ GUENÉE. Op. Cit.

³¹ GUENÉE. Op. Cit., p. 526.

³² ECO, Umberto. **Os limites da Interpretação**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1999.

³³ Entre tantos, podemos citar: MOMIGLIANO, Arnaldo. **As raízes clássicas da historiografia moderna**. Bauru: Edusc, 2003.

³⁴ “El tiempo, fluendo incontinentemente y moviéndose siempre, arrastra y lleva todo lo engendrado y lo sumerge en el abismo de la oscuridad, donde no existen hechos dignos de mención, ni donde los hay grandes y dignos de la memoria (...), la narración de la historia se convierte en una muy poderosa defensa contra la corriente del tiempo y detiene, de algun modo, , el flujo incontinente de éste; y todo lo acontecido dentro de él, que ha recogido superficialmente, lo contiene, lo encierra y no permite que se deslice a los abismos del olvido” (pág. 79). In.: Comneno. Op. Cit.

³⁵ HERÓDOTO. *História*. Trad. J. Brito Broca. Rio de Janeiro: **Ediouro**, s/d. p. 31.

³⁶ COMNENO. Op. Cit., p. 80.

³⁷ HERÓDOTO. Op. Cit., p. 31.

³⁸ GUENÉE. Op. Cit., p. 526.

³⁹ TUCÍDIDES. **Historia de la guerra del Peloponeso**. Madrid: Cátedra, 1988.

⁴⁰ Ibidem, p. 160-161.

⁴¹ Ibidem, p. 161.

⁴² TUCÍDIDES. Op. Cit., p. 163.

⁴³ GUENÉE. Op. Cit., p. 527.

⁴⁴ COMNENO. Op. Cit., p. 81.

⁴⁵ Ibidem, p. 81. Ademais, a citação do autor clássico pode ser verificada em Políbio, I, 14.

⁴⁶ Não podemos esquecer que mesmo os historiadores latinos utilizaram-se das concepções históricas gregas. Os próprios autores gregos chegaram a Bizâncio graças ao trabalho dos latinos, como demonstra Emilio Díaz Rolando em seu estudo preliminar da obra na tradução em espanhol d’*A Alexiada*, que “Debemos prestar atención al influjo indudable que em Ana Comneno tuvieron los clásicos, pero como muy bien nota A. Garzya, estos clásicos llegaron a Bizâncio a través de la lente del helenismo tardío y temido de la óptica romana”. In.: ROLANDO, Emilio Díaz. *Estúdio Preliminar*. In: COMNENO. Op. Cit.

⁴⁷ GUENÉE. Op. Cit., p. 527.

⁴⁸ RIVEROS. Ana Comneno em el Panorama... Op. Cit., p. 117.

⁴⁹ GUENÉE. Op. Cit., p. 529.

JOÃO DAMASCENO E OS FUNDAMENTOS DA PRODUÇÃO ICONOGRÁFICA NO CRISTIANISMO ORTODOXO MEDIEVAL

*Renato Viana Boy**

O início da Querela Iconoclasta

A destruição de uma imagem do Cristo da Calcedônia em 726, acima do portão de bronze do Palácio Imperial, deu início a um dos mais importantes conflitos ocorridos na história de Bizâncio e da Igreja de Constantinopla. Trata-se da Querela Iconoclasta, uma longa disputa dos cristãos do Oriente em torno da licitude ou condenação do culto dos ícones no Cristianismo Ortodoxo, envolvendo a destruição da quase totalidade desse tipo de representação pictórica. Somente no século seguinte, em 843, é que tal disputa teve seu fim, através do *Synodikon* da Ortodoxia. Nesse sínodo, reunido na capital bizantina, o culto aos ícones de Cristo, Maria, dos santos e anjos foi legitimado, afirmando que essas pinturas representavam os protótipos, servindo como condutores das orações dos fiéis.

O início dessa crise está diretamente relacionado a um contexto que une, no Império Bizantino, a política do Estado, a defesa das fronteiras (num momento de expansão do Império árabe), além, é claro, de questões diretamente ligadas às manifestações da religiosidade cristã oriental.

Foi com o imperador Leão III, o primeiro da dinastia dos Isáuricos, que esse longo período da história bizantina teve seu início. Cerca de dez anos após sua ascensão ao trono, Leão III ordenou a destruição do Cristo da Calcedônia do Palácio Imperial, substituindo-o por uma representação da cruz e promulgando um edito proibindo o culto aos ícones. Embora o texto original tenha sido destruído, o objetivo de Leão III nesse primeiro momento parece ter sido controlar a proliferação dos ícones dentro e fora dos templos, mas não decretava sua destruição imediata,¹ evitando-se o que Michael Angold chamou de “extravagâncias da veneração de imagens.”² Ao que parece, um desastre natural, interpretado pelo imperador como um castigo divino por estarem os cristãos cultuando ícones, teria sido o estopim para o desencadeamento do iconoclasmo bizantino.³ Este suposto castigo teria ainda um outro desencadeamento, extremamente desastroso para a economia bizantina: as mais ricas províncias bizantinas, a saber a Palestina, a Síria e o Egito, haviam caído sobre domínio muçulmano (portanto, infiel) na segunda metade do século VII.

Nesse primeiro momento, Leão III teria apenas se pronunciado contrário ao culto de ícones, numa tentativa de convencer a população bizantina de que essa prática desagradaria a Deus, acarretando punições divinas ao Império. A justificativa para as atitudes iconoclastas de Leão III era fundamentada em textos do Antigo Testamento, em trechos como o do Êxodo 20: 4, onde Deus proíbe ao povo eleito a fabricação e culto de imagens. Diz a passagem em questão: “Não farás para ti escultura nem figura alguma do que está em cima, nos céus, ou embaixo sobre a terra, ou nas águas embaixo da terra.”⁴

Em se tratando de um império cristão, era natural supor que qualquer adversidade natural, política ou militar, fosse considerada, em Bizâncio, uma manifestação de Deus em desaprovação a alguma atitude do imperador ou da sociedade cristã. Nesse caso, o fator motivador seria o culto dos ícones. Assim, essa proibição do Antigo Testamento, dirigida ao povo

hebreu, com o intuito de não permitir que eles praticassem um culto idólatra, fora levada ao pé da letra por Leão III, que a estendeu às representações pictóricas típicas da tradição cristã.

Para que o imperador tivesse completo sucesso na imposição de suas idéias religiosas, seria interessante contar com o apoio tanto do Patriarca de Constantinopla Germano (715-730), quanto do Papa Gregório II (715-731), em Roma. Entretanto, apesar de a iconoclastia ter sido imposta a todo o território imperial, essa política encontrou resistências desde os seus primeiros anos, sobretudo com os dois bispos mais importantes da Cristandade.

O Patriarca Germano e o Papa Gregório II oficializaram suas posições contrárias a essa política. Ambos argumentaram que esse assunto deveria ser tratado num concílio ecumênico, reunido pela Igreja.⁵ Germano ainda chegou a escrever uma carta ao Papa Gregório em favor dos ícones de Cristo, da Virgem e dos santos. Nesta carta, Germano defendia esse tipo de culto baseando-se no mistério da Encarnação (que serviria também para legitimar a veneração dos ícones de Maria) e no fato de essas pinturas servirem como “lembranças” dos santos homens e de seus exemplos de resistência às paixões da carne.

O posicionamento oficial de Roma diante dessa questão foi decidido num sínodo, reunido em 731 pelo papa Gregório III (731–741), que condenou a destruição dos ícones como uma heresia,⁶ ou seja, uma idéia que se opunha a uma doutrina definida pela Igreja como uma revelação de Deus. Também a definição do sínodo iconoclasta de Hieria em 754 utilizou o termo *heresia* para condenar seus adversários, por conta da produção e culto de ícones cristãos. Assim, os dois lados dessa Querela se propunham a falar em nome de uma doutrina por eles considerada “verdadeira”.

Vale ressaltar que todo esse debate envolvendo o culto dos ícones cristãos só pode ser recuperado hoje a partir de fontes produzidas exclusivamente pelos iconófilos, aqueles que defendiam os ícones. Isso devido ao fato de o VII Concílio Ecumênico da Igreja, o II de Nicéia, em 787, ter definido toda uma teologia a favor do culto dessas imagens, ordenando a completa destruição de todos os escritos de origem iconoclasta. Era uma forma de eliminar o iconoclasmo da memória do cristianismo. É provável que após o sínodo reunido em Constantinopla em 843, medidas análogas tenham sido tomadas.⁷ Isso significa que o historiador que se dedica ao estudo da iconoclastia bizantina esbarra nessa primeira dificuldade: uma destruição proposital das fontes iconoclastas originais. Entretanto, as idéias contrárias aos ícones podem ser conhecidas e estudadas hoje por uma reconstituição indireta, através dos escritos iconófilos, pois essas idéias foram apresentadas nos Concílios e Sínodos iconófilos com o objetivo de serem refutadas.

A Apologia de João Damasceno

Entre as principais fontes para o estudo da Querela Iconoclasta se encontra a *Apologia* em defesa do culto dos ícones, escrita pelo monge João Damasceno em forma de três cartas endereçadas ao patriarca Germano.⁸ Após ter perdido o pai, aos vinte e três anos de idade, Damasceno abraçou a vida monástica e tornou-se o primeiro a sistematizar uma teoria dos ícones, baseando-se nas tradições de antigas práticas cristãs, em passagens da Sagrada Escritura e em obras da Patrística, como em Basílio. É considerado o último dos grandes padres da Igreja cristã. Defensor da fé cristã frente à

expansão muçulmana, sua obra é considerada uma síntese da cristologia dos padres gregos.⁹ Viveu sob jurisdição política do califado e, por isso, era considerado um estrangeiro para o Império Bizantino cristão de seu tempo.

A importância dessa *Apologia* está no fato de o II Concílio de Nicéia ter-se servido dele como fundamento teológico para a defesa da iconofilia. Além disso, levantamos ainda a hipótese de que boa parte da produção iconográfica posterior à Querela possa ter sido embasada que quase exclusivamente em seus escritos, uma vez que praticamente toda essa produção pictórica anterior ao século VIII fora destruída.

O objetivo dessas cartas de Damasceno era oferecer uma resposta ao edito iconoclasta de Leão III sobre a possibilidade de pintura dos ícones e a licitude de seu culto pelos fiéis. Como observou John Lowden, a defesa de Damasceno se baseou em três pontos principais: o uso que os cristãos fazem dos ícones, sua tradição dentro do Cristianismo e a própria definição do que é um ícone.¹⁰ Passemos à análise desses três pontos dentro do *Apologia* de Damasceno.

A primeira dessas questões se refere ao uso que os cristãos faziam dos ícones. O argumento iconoclasta de que os cristãos teriam se tornado idólatras por adorarem imagens, o que era proibido pelo Antigo Testamento (Êx. 20, 4), foi negado por Damasceno, a partir da diferenciação apresentada pelo monge entre o que seria uma adoração e uma veneração. A adoração seria o mais alto grau do culto, que deve ser apresentado somente a Deus. “Worship is the symbol of veneration and of honour. Let us understand that there are different degrees of worship. First of all the worship, which we show to God, who alone by nature is worthy of worship.”¹¹ A palavra grega *latréia* designa o grau maior desse culto cristão, do qual somente Deus é digno. A atitude do cristão diante dos ícones do Cristo, da Virgem, dos santos ou anjos deveria ser a *proskinesis* uma veneração honrosa, uma homenagem prestada a essas pessoas santas através de suas representações pictóricas.

Lowden observa o que esse argumento tem de superficial e frágil. Concordamos com esse autor quando ele afirma que para que essa diferenciação entre adoração e veneração fosse corretamente observada, cada cristão individualmente deveria observar essa “sutil distinção” entre as duas atitudes citadas.¹² Por haver evidências de que, muitas vezes na história do Cristianismo, as práticas não coincidam com as idéias pregadas, vale questionar se todo cristão possuía conhecimento necessário para diferenciar um culto de veneração de uma adoração e, mais ainda, se observava essas sutis diferenciações durante sua prática de culto.

David Freedberg afirma que incomodava aos teólogos iconoclastas admitirem que os fiéis fundissem imagem e protótipo, não diferenciando assim o que seria um culto de adoração de uma veneração. Os próprios iconoclastas poderiam crer nessa suposta fusão, uma vez que só a destruição dos ícones destruiria a atração que estes exerciam sobre os cristãos.¹³ A defesa dos ícones feita por Damasceno veio a ser também uma defesa ao culto dos santos, pela função atribuída à pintura de conduzir a oração do fiel ao protótipo nele representado.

Damasceno chama também a atenção para o fato de que os cristãos não venerariam os ícones por acreditarem que eles possuíssem algum tipo de santidade em si mesmos, mas pelas pessoas que eles representam. Frisa ainda que a matéria do ícone é um meio para conduzir o fiel a realidades inteligíveis, seguindo aqui o pensamento do pseudo-Dionísio, o Areopagita

(final do século IV e início do V), que considera as coisas corpóreas necessárias para se alcançar as incorpóreas.¹⁴ Diz o *Apologia*: “They were images to serve as recollections, not divine, but leading to divine things by divine power.”¹⁵ E mais adiante: “I reverence and honour matter, and worship that which has brought about my salvation. I honour it, not as God, but as a channel of divine strength and grace.”¹⁶ Assim sendo, esses ícones conduziram a honra a eles prestado ao protótipo ali representado. Confirmando essa idéia, afirma Damasceno: “Thus, we worship images, and it is not a worship of matter, but of those whom matter represents. The honor given to the image is referred to the original, as holy Basil [330?–379] rightly says.”¹⁷

Damasceno argumenta que a proibição do culto de imagens no livro do Êxodo, se refere não a imagens cristãs, mas sim aos ídolos pagãos. O monge utiliza também uma passagem bíblica, desta vez dos Salmos, para seu argumento: “São ouro e prata os ídolos dos gentios, são obras fabricadas pelos homens”¹⁸ E completa: “It does not forbid the adoration of inanimate things, or man’s handiwork, but the adoration of demons.”¹⁹ Portanto, além do pseudo-Dionísio, era importante que Damasceno apoiasse sua defesa dos ícones sobretudo em trechos da Sagrada Escritura, para responder com o mesmo instrumento à argumentação iconoclasta retirada do livro do Êxodo.

Para diferenciar o ícone que representaria Cristo, Maria ou algum santo, dos ídolos dos gentios, Damasceno afirma também: “The customs which you bring forward do not incriminate our worship of images, but that of the heathens who make idols of them.”²⁰ E para isso, além do argumento bíblico e do patrístico, como no embasamento em São Basílio, Damasceno também se apóia nos “costumes”. Ao longo de toda a Querela Iconoclasta, as práticas anteriores de representações pictóricas no culto cristão serviram como embasamento e justificativa para o uso dos ícones. Era o peso de uma tradição considerada legítima.

Esse é exatamente o segundo ponto no qual a argumentação de Damasceno se fundamenta: o apelo à tradição dos ícones dentro do Cristianismo. A questão colocada pelos bispos do iconoclasmo era a de que o culto de ícones seria uma invenção dos seus pintores, uma vez que não encontraram na Sagrada Escritura apoio para tal culto. Em contrapartida, Damasceno afirmou que muitas das práticas cristãs não encontravam fundamento em textos escritos, mas em antigas tradições da Igreja, igualmente válidas. Diz o monge:

For if we neglect unwritten customs, as not having much weight we bury in oblivion the most pertinent facts connected with the Gospel. These are the great Basil’s word [...]. As, then, so much has been handed down in the Church, and is observed down to the present day, why disparage images?²¹

O importante era afirmar que a prática de cultuar os ícones cristãos não era uma recente invenção iconófila, mas já se fazia presente na tradição da Igreja. Isso foi afirmado categoricamente por Damasceno na segunda parte de sua *Apologia*: “Receive the united testimony of Scripture and the fathers to show you that images and their worship are no new invention, but the ancient tradition of the Church.”²²

Chama a atenção o fato de João Damasceno inverter a alegação iconoclasta de ruptura com a tradição. Os bispos iconoclastas afirmavam

que os ícones eram uma invenção dos pintores, que iria de encontro a uma proibição bíblica. Na *Apologia* de Damasceno é a iconoclastia (e não o culto dos ícones) que é abordada como uma ruptura em relação a uma tradição cristã, uma inovação na Igreja. E recomenda ainda aos fiéis que não sigam esse caminho de inovações, contrárias a toda uma tradição de costumes e ensinamentos.

(...) brethren, let us take our stand on the rock of the faith, and on the tradition of the Church, neither removing the boundaries laid down by our holy fathers of old, (Prov. 22.28) nor listening to those who would introduce innovation and destroy the economic of the holy Catholic and Apostolic Church of God.²³

E finalmente, o terceiro ponto, que se resume num questionamento: o que é um ícone? Essa questão nos leva a destacar esse tipo de pintura, que possui uma série de particularidades que nos levam a destacá-lo como um tipo de representação especial, diferenciada das representações pictóricas ocidentais. Foi no decorrer da Querela Iconoclasta que a Igreja Ortodoxa de Constantinopla formulou as definições a cerca do ícone e seu papel no culto litúrgico. Indo além da sua função didática e das características estéticas, o fundamental na definição do ícone proposta nos séculos VIII e IX era a sua função de testemunho do dogma da Encarnação de Deus, base da própria fé cristã.

Vejamos a seguir a definição de ícone, dada pelo monge João Damasceno na sua defesa dos ícones em 730:

An image is a likeness and representation of some one, containing in itself the person who is imaged. The image is not wont to be an exact reproduction of the original. The image is one thing, the person represented another; [...]. Every image is a revelation and representation of something hidden.²⁴

Mesmo evidenciando que ícone e pessoa não são a mesma coisa, seria a partir desse objeto que uma pessoa, não mais presente no mundo sensível, se apresentaria, ou como o próprio Damasceno diz, se revelaria ao fiel.²⁵ Mesmo se esforçando para apresentar as diferenças entre um ícone e um ídolo, Damasceno acaba mostrando em seu argumento traços de uma filosofia pagã de representação, presentes, por exemplo, no caso das imagens do imperador.²⁶

Damasceno tentou frisar a diferença entre o protótipo e o ícone que o representa, embora argumentasse que ambos se refiram a mesma *hipóstase*.²⁷ Mesmo que os principais teólogos dos ícones, tentassem definir de maneira clara e coerente a que o protótipo é uma coisa e sua representação outra, o próprio culto a uma imagem depende, na consciência do fiel, dessa fusão entre a pintura e a pessoa nele representada.²⁸ Besançon faz uma crítica a Damasceno, baseado no fato de ele não conseguir perceber o que diferencia a valorização da matéria do ícone em seus escritos de tais práticas supersticiosas.²⁹ Era como se o ícone tivesse os atributos da pessoa representada, como por exemplo o poder de curar os fiéis;

Considerações finais

Os mais de cem anos de conflito em torno das definições do culto de ícones na cristandade ortodoxa bizantina destruíram quase que a totalidade

desse tipo de representação pictórica da Igreja de Constantinopla. Sem os modelos produzidos anteriormente ao século VIII, a produção de ícones bizantinos poderia ter ficado comprometida, pelo menos no que diz respeito ao seu padrão anterior à Querela. Mas, como o próprio Damasceno defendeu em sua *Apologia*, a produção de ícones tinha ainda na tradição um de seus fundamentos. E isso não apenas no que diz respeito ao culto, mas também às formas, ao modelo que a pintura dos ícones deveria seguir.

Mas se a iconoclastia havia destruído quase todos os modelos desse tipo de imagem em Bizâncio, onde seriam então buscados os referenciais para a produção iconográfica posterior à querela? Além da tradição não escrita, que fonte documental poderia guiar a produção iconográfica a partir do século IX? Não nos propomos aqui a encerrar a questão, mas apresentamos uma hipótese para tal.

Até o século VIII, a produção (ou escrita, como dizem os ortodoxos) dos ícones tinham por base a tradição de se tentar buscar a representação de protótipos do Cristianismo – como Cristo, Maria ou os santos – e os modelos já existentes desse tipo de representação. Desconhecemos um trabalho de definição dessas imagens para o período anterior à iconoclastia. Assim, a *Apologia* de João Damasceno a favor dos ícones é o primeiro texto de teorização dessas pinturas na cultura cristã oriental.

Levantamos a hipótese de que, na ausência de um grande número desses ícones, os escritos do monge de Damasco teriam se tornado importantes referenciais teóricos para que a produção dessas imagens continuassem a seguir um mesmo padrão após o *Synodikon* da Ortodoxia em 843.

Não desconsideramos, com isso, o peso das tradições não escritas no culto dos ícones. Entretanto, buscamos aqui valorizar essa obra como o primeiro esforço de um cristão na busca de uma teoria em torno de um dos mais importantes objetos da cultura material do Cristianismo Ortodoxo bizantino.

Notas

* Mestre pelo Programa de Pós-graduação em História Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

¹ ALBERIGO, Giuseppe. O Segundo Concílio de Nicéia (786/787) ou Sétimo Concílio Ecumênico. In: **História dos Concílios Ecumênicos**. Tradução de José Maria de Almeida. São Paulo: Paulus, 1995. p. 148.

² ANGOLD, Michael. Bizâncio. **A ponte da Antiguidade para a Idade Média**. Rio de Janeiro: Imago, 2002. p. 70.

³ Ostrogorsky e Lowden falam de um terremoto, que teria ocorrido em 726, enquanto Angold se refere a uma erupção vulcânica na ilha de Santorini, no Egeu, na mesma data. OSTROGORSKY, Georg. **História del Estado Bizantino**. Tradução de Javier Facci. Madri: Akal, 1984. p. 171. LOWDEN, John. **Early Christian & Byzantine Art**. Londres: Phaidon, 1997. p. 155. ANGOLD, Michael. Op. Cit., p. 70.

⁴ Ver LOWDEN, John. Op. Cit., p. 148.

⁵ ANGOLD, Michael. Op. Cit., p. 70.

⁶ TREADGOLD, Warren. **A history of the Byzantine State and Society**. California: Stanford University Press, 1997. p. 354 e ANGOLD, Michael. Op. Cit., p. 71.

⁷ Ver OSTROGORSKY, Georg. Op. Cit., p. 161.

⁸ O texto completo dessa *Apologia* encontra-se disponível em Medieval Sourcebook, **Apologia Against Those Who Decry Holy Images**, www.fordham.edu. Acesso em maio de 2005.

⁹ **DICIONAIRE DU MOYEN ÂGE**. Littérature et philosophie. Paris: Encyclopaedia Universalis et Albin Michel, 1999. p. 486-488.

¹⁰ LOWDEN, John. Op. Cit., p. 150-152.

¹¹ “O culto é um símbolo de veneração e honra. Entendemos que existem diferentes graus de culto. O primeiro entre todos é adoração, que apresentamos somente a

Deus, que por sua natureza é digno do culto.” (Tradução nossa). St. John of Damascus. Op. Cit. Como João Damasceno se preocupou em diferenciar o culto apresentado a Deus como sendo de maior grau que aquele prestado a Cristo, Maria ou os santos, quando ele se refere ao culto do qual somente Deus seria digno, é provável que estivesse se referindo ao culto chamado em grego de *latreia*, que em português pode ser traduzido como *adoração*. Por isso, adotamos o termo *adoração* em nossa tradução nesse trecho.

¹² LOWDEN, John. Op. Cit., p. 150-151.

¹³ Cf.: FREEDBERG, David. **El poder de las imágenes. Estudios sobre la historia y la teoría de la respuesta.** Tradução de Purificación Jiménez y Jerónima G. Bonafé. Madrid: Cátedra, 1992. p. 452.

¹⁴ BESANÇON, Alain. **A imagem proibida; uma história intelectual da iconoclastia.** Tradução de Carlos Sussekind. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997. p. 207-208.

¹⁵ “São imagens que servem como recordação, não divina, mas conduzindo para as coisas divinas pelo poder divino.” St. John of Damascus. Op. Cit. (Tradução nossa). Existem alguns aspectos que diferenciam as imagens, no sentido ocidental do termo, dos ícones orientais. Enquanto as imagens no Cristianismo latino se referem a representações de Cristo, Maria, dos santos e anjos, num tipo de pintura ou escultura que valoriza tendeu, ao longo dos séculos a uma valorização dos aspectos estéticos da obra, os ícones são uma criação tipicamente bizantina dos primeiros séculos do Cristianismo. Nelas, a representação tem um caráter sacro, e um processo quase ritual de produção. Aqui, o simbolismo e a tradição estão presentes não só nos rituais nos quais estão presentes os ícones e nas suas formas, mas também na preparação espiritual para sua criação, além dos seus materiais e técnicas de produção. Por conta dessas particularidades, já por nós discutido no capítulo I, acreditamos que o termo *image* da versão inglesa do Apologia de Damasceno, escrito originalmente em grego, esteja se referindo aos ícones bizantinos.

¹⁶ “Eu reverencio e honro a matéria honro aquele que tem conduzido minha salvação. Eu honro, não como Deus, mas como um canal da força e graça divina.” Idem (Tradução nossa).

¹⁷ “Nós cultuamos imagens, e não é um culto da matéria, mas daquele que a matéria representa. A honra rendida a uma imagem é referida ao original, como São Basílio corretamente disse.” Idem (Tradução nossa). É provável que Damasceno tivesse utilizado o termo grego *eikon* para se referir ao ícone em sua *Apologia*, redigida em grego. Porém, como a palavra grega *eikon* possui significados amplos para designar tipos de representação, encontramos em grande parte da bibliografia consultada, tanto em língua portuguesa quanto nas estrangeiras, a tradução para o correspondente *imagem*. E sobre o ícone que iconoclastas e iconófilos tecem a Querela e por isto é o termo que usamos para traduções em nota.

¹⁸ Salmos 135: 15. **BÍBLIA SAGRADA.** São Paulo: Edições Loyola, 1995.

¹⁹ “Não proíbe a veneração de coisas inanimadas ou de objetos feitos pelos homens, mas a veneração dos demônios.” St. John of Damascus. Op. Cit. (Tradução nossa). Embora na tradução inglesa do texto de João Damasceno por nós consultada encontremos o termo *adoration*, preferimos a sua tradução por *veneração*, visto que o próprio Damasceno faz nessa *Apologia* uma importante diferenciação entre *latreia*, o termo grego para adoração, de *proskinesis*, que significa veneração.

²⁰ “Os costumes trazidos não incriminam nosso culto de imagens, mas aquele dos pagãos, que fazem deles ídolos.” Idem (Tradução nossa).

²¹ “Se nós negligenciarmos costumes não escritos, como não tendo muita influência, nós enterremos no esquecimento os fatos mais pertinentes conectados com o Evangelho. Essas são palavras do grande Basílio [...]. Como, então, tanto tem sido legado na Igreja, e é observado nos dias de hoje, por que depreciar as imagens?” Idem (Tradução nossa).

²² “Recebemos a união dos testemunhos da Escritura e os padres vos apresentam que as imagens e seu culto não são nova invenção, mas uma antiga tradição da Igreja.” Idem (Tradução nossa).

²³ “(...) irmãos, vamos manter nossa resistência na rocha da fé, e na tradição da Igreja, não removendo os limites colocados pelos santos pais do Antigo Testamento (Provérbios 22, 28) nem ouvindo aqueles que introduziriam inovações e destroem a santa Católica e Apostólica Igreja de Deus.” Idem (Tradução nossa).

²⁴ “Uma imagem é uma semelhança e representação de alguém, contendo em si a pessoa que ele representa. O ícone não é uma reprodução exata do original. O ícone é uma coisa, a pessoa representada outra; [...]. Todo ícone é uma revelação e uma representação de algo oculto” Ibidem, p. 28. (Tradução nossa).

²⁵ Cf.: BELTING, Hans. **Likeness and Presence**; A history of the image before the era of art. Trad. Edmund Jephcott. Chicago: The Chicago University Press, 1994.

²⁶ Sobre a relação entre o imperador bizantino e suas representações, ver FREEDBERG, David. Op. Cit., p. 437-438.

²⁷ BESANÇON, Alain. Op. Cit., p. 201. O termo grego *hipostase* significa pessoa, substância. Cf.: CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA, website catecismo-az.tripod.com/conteudo/a-z/h/hipostase.html Acessado em 29/09/2006.

²⁸ FREEDBERG, David. Op. Cit., p. 448.

²⁹ Ver BESANÇON, Alain. Op. Cit., p. 208-209.

ELEMENTOS DE EDIFICAÇÃO DA MORAL NA VITA SANCTI AEMILIANI

Rodrigo Ballesteiro Pereira Tomaz*

Introdução

Esta comunicação faz parte de uma das pesquisas desenvolvidas pelo Programa de Estudos Medievais, a qual de um modo geral investiga a produção intelectual dos reinos germânicos à luz da ideologia da alta hierarquia cristã da Península Ibérica, tendo por recorte temporal o período que vai do século VI ao VIII. Sob a orientação da professora Leila Rodrigues, inseri-me nessa investigação tendo como foco as visões por parte de autores eclesiásticos de práticas culturais de populações campestres como sendo alusivas ao demônio e aos “paganismos”,¹ partindo para tanto da identificação de tais elementos na documentação da época, visando a confecção de minha monografia de fim de curso. Como material de análise principal escolhi textos hagiográficos, devido a especificidades próprias destes, as quais explicitarei mais adiante.

Tendo conhecimento das proporções que tal pesquisa alcança, este trabalho insere-se naquela como a tentativa de identificar certos *topoi* tipicamente encontrados na literatura hagiográfica. Dentre os existentes, pretendo me centrar nas demonstrações de exemplo, nos trechos da narrativa em que haja por parte do autor a intenção de demonstrar, ensinar a seu público algum princípio moral, alguma lição edificante dentro dos preceitos normativos da cristandade ocidental. Assim, o biógrafo do santo utiliza-se deste como metáfora, ou antes, como símbolo representativo daqueles ideais pregados pela Igreja, funcionando assim o relato de sua vida como ferramenta de evangelização das populações mais ruralizadas. Nesse sentido, podemos conceber tal estratégia como elemento fundamental na tentativa de construção de uma hegemonia sobre aquelas populações que escapam mais à sua influência direta, bem como na normatização ético-moral daquela sociedade. Escolhi, dentre as *vitae* com as quais tive contato, a *Vita Sancti Aemiliani*² de autoria de Braulio de Zaragoza, por apresentar, em minha opinião, maiores possibilidades de trabalhar as questões supracitadas, bem como por oferecer larga gama de material de suporte.³

Hagiografia, as vidas e o homem santo

Em seu livro, Velázquez aponta para duas conceituações básicas da hagiografia: o estudo dos santos (sua vida, história, culto e lenda) e um conjunto de obras da cultura e literatura cristã cujo tema fundamental seria a vida dos santos, ou seja, um estudo dessas obras como gêneros literários.⁴ Interesse-me especialmente pela primeira, já que é a análise desses trabalhos hagiográficos de um ponto de vista mais historiográfico e menos literário que vai nos propiciar os dados necessários para a nossa pesquisa.

As vidas, ainda segundo a própria autora, seriam apenas um dentre os diversos escritos concernentes aos santos, sendo outros exemplos as paixões, os calendários, os martirólogos, etc. Sua peculiaridade está no fato de apresentar-se como relato verdadeiro dos feitos prodigiosos de algum homem ilustre, membro da Igreja, normalmente nascido no seio da aristocracia, cuja lenda já possuía certo vulto regional na forma de

tradições orais. Ao escrevê-las, seus autores têm por motivação básica a propagação do culto e sua expansão, bem como provocar em seus devotos a vontade de emulação daqueles nobres feitos, de perseguir aqueles ideais cristãos representados nas ações daquelas figuras.

A partir da conversão ao cristianismo, à própria vida clerical ou a ambos, inicia-se sua jornada, na qual, por meio de práticas ascético-eremiticas vai tornar-se um *uir sanctus*, um novo mártir que sofrerá no dia a dia o martírio antes alcançado pelas perseguições religiosas. Estes homens são arquétipos de comportamento construídos pelos autores de suas *vitae*: sábios, bons, eloqüentes, que vão, por intermédio de seus dotes taumatúrgicos, chamar para si cada vez maior fama. Com o tempo, mais e mais fiéis virão à sua procura, em busca de sua benção, orientação ou milagres. Por muitas vezes serão ainda alvo de perseguições e ataques, seja por homens retratados como invejosos de sua santidade e virtudes, seja pelo próprio demônio, sendo ajudados e protegidos por Deus nos momentos de maior necessidade e por sua graça efetuando milagres.

Preocupações e intencionalidades na produção da *Vita Sancti Aemiliani*

Diferentemente do esquema mais geral demonstrado acima, Emiliano não foi bispo, não vinha de uma tradicional família aristocrática e, além de tudo, escolheu seguir uma vida ascético-eremítica. Mesmo assim, apresenta diversos dos elementos que caracterizam um homem santo e, portanto, foi escolhido como personagem a ser retratado em uma *vita* por um expoente da hierarquia episcopal hispano-visigoda de então. O porquê de tal escolha, a primeira vista tão pouco usual, ou ao menos algumas indicações para tal resposta podem ser encontrados em uma análise da própria VSE.

Na epístola apresentada no início da hagiografia emiliana, Braulio nos apresenta dois outros personagens que teriam participado, direta ou indiretamente, de sua composição: Juan, a quem trata por “irmão mais velho” e bispo, e Fronimiano, a quem trata por irmão.⁵ Sabemos, por intermédio do epistolário brauliano, que o segundo era abade e que o primeiro fora antecessor de seu irmão no bispado de Zaragoza nos anos de 619 a 631; somos informados ainda por Eugênio, principal discípulo de Braulio, também mencionado na epístola e futura cabeça episcopal de Toledo, sobre a condição aristocrática dos três irmãos, fato já evidente pelas posições as quais ocupavam dentro da hierarquia eclesiástica.⁶ Dito isso, compartilhamos então da hipótese levantada por Velázquez, segundo a qual é provável que

“(…) la intención fundamental de Braulio al escribir la *Vita Aemiliani* se relacione com el intento de promoción y predominio del ámbito eclesiástico de Frunimiano y aún de próprio (...) [visto que, possivelmente,] (...) Frunimiano pertenencia al monasterio de Suso, hoy con el nombre del santo, San Millan de La Cogella (...)], podendo-se pensar então que por detrás de sua escrita] (...) puede esconderse el deseo de promoción de la comunidad monástica, así como de auge y engrandecimiento de la zona de influencia de la misma.”⁷

Como o próprio Braulio afirma, ainda naquela epístola, fora instruído por Juan para que escrevesse sobre a vida de Emiliano, tarefa a qual relutou realizar durante algum tempo, tendo-se decidido por fim concretizá-la depois de, diz ele, ter encontrado anotações suas sobre os testemunhos de Citonato,

Sofronio, Geroncio e Potomia⁸ sobre os feitos do santo. Estes dados favoreceram a legitimação do seu relato e, portanto, foram essenciais ao seu objetivo. Braulio dedica seu pequeno livro, de linguagem “simples”, ao irmão Fronimiano, recomendando que o use na liturgia e nas celebrações do dia do santo. A ele encarregava de verificar a veracidade de suas palavras e retirar aquilo que não o agradasse.⁹

No relato da vida do santo, o próprio autor nos informa que aquele, antes de ser pastor de homens o fora de ovelhas. Tal fato poderia indicar, então, um possível alijamento de qualquer influência educacional cristã por parte de Emiliano.¹⁰ Uma vez convertido, sai em busca do monge Felix para que sob sua disciplina pudesse aprender a maneira correta de se alcançar os céus; como diria o próprio Braulio, esta é uma importante lição para nós todos, a de que “(...) ninguno sin maestro puede caminar rectamente a la vida bienaventurada”.¹¹ Evidencia-se aqui, portanto, o caráter didático de tal hagiografia, ao deixar claro para seus leitores/ouvintes que apenas por meio da condução correta alcançariam o paraíso, e esta só poderia ser fornecida pela Igreja. A figura do *uir sanctus* forneceria a ponte entre as relações pessoais características daquela sociedade e a Igreja como instituição numa busca por um “monopólio da salvação”, uma vez que ambos apresentavam-se como únicos meios autorizados a intermediar as relações entre os homens e a Divindade.¹²

A alta hierarquia eclesiástica esforçava-se, então, em tentar trazer para a sua zona de controle os devotos do homem santo, utilizando-se de sua fama para captar essa verdadeira massa de fiéis; sua vida seria o material propagandístico fundamental para tanto. Ao escrevê-la num espaço de tempo tão próximo da morte de Emiliano, Braulio preocupava-se em transformar seus feitos em *exempla*, seu ascetismo em virtude admirável, seu eremitismo em algo controlável pelo episcopado cristão da região, enfim, em uma figura dentro dos ditames e preceitos da Igreja, ou ao menos daqueles pregados pela maioria hegemônica.

Nessa perspectiva cabe salientar a importância do episódio no qual Emiliano foi convidado pelo bispo Didimio de Tarazona para ocupar o cargo de presbítero da igreja de *Vergegium*. Quando este lhe ordena que assuma tal posição, Emiliano obedece-o, mesmo que em sua visão, ou ao menos na explicação que Braulio nos dá, fosse-lhe árduo deixar sua vida de solidão contemplativa, para ele verdadeiro paraíso terreno, e ter de retornar às preocupações mundanas da coexistência social.¹³ Pode-se conceber tal subordinação sem maiores contestações como parte da intenção do autor de demonstrar que por mais autoridade que possuísse, o homem santo reconhece a hierarquia da Igreja e sua posição dentro dela, dobrando-se ao poder institucional, pois deve antes de tudo obedecer a quem lhe é superior. Tal atitude não vai impedir, no entanto, o choque com as autoridades: mesmo ocupando um cargo eclesiástico, Emiliano vai permanecer em suas práticas ascéticas e, além disso, dilapidar o patrimônio episcopal na visão de outros padres da região, quando o entrega aos pobres quebrando o princípio básico da inalienação daqueles bens.¹⁴ Sendo expulso por Didimio, o santo em questão volta para a região onde antes habitava para lá viver até o fim de seus dias.¹⁵

Ao não demonstrar qualquer atitude de contestação quando é atacado, ao não entrar em choque diretamente com a autoridade da Igreja, o que a perspectiva brauliana nos demonstra é, em suma, um exemplo de submissão àquela a ser seguido por todos.

Milagres, virtudes e a construção da santidade

Os milagres seguramente são a principal forma de se comprovar a força do poder divino e mais, a escolha daquele que os opera por parte da divindade como sua efetiva ferramenta terrena. Na cultura latina pré-cristã tais fenômenos sobrenaturais causavam a admiração das pessoas que os presenciavam; através da tradição oral a memória daqueles se propagaria e, alcançada sua popularidade, seriam usados na práxis política das mais diversas fontes de poder.¹⁶ A Igreja, herdeira daquela cultura, soube utilizar-se desse expediente transformando seus homens santos nos novos heróis da religião, relatando em suas vidas seus atos milagrosos.

Na VSE encontramos, pois, especificados diversos dos milagres operados por seu personagem principal ao longo de sua vida de reclusão eremítica. E estes não foram poucos! Silva ressalta o fato de que “das trinta e duas partes que compõem a VSE, dez se detêm em considerações gerais sobre a vida do santo [...] e vinte e duas se dedicam à descrição de seus milagres, incluindo aqui os realizados após sua morte.”¹⁷ Mais interessante do que observar a quantidade, chama-nos atenção a diversidade de pessoas beneficiadas pelos poderes atribuídos ao *uir sanctus* e, mais importante ainda, as várias classes sociais das quais aquelas provêm. Ao mesmo tempo em que cura um monge de uma “dureza e inchação no ventre”, expulsa o demônio da casa de Honório e dos corpos de Nepociano e sua mulher e de Columba, aqueles três membros da classe senatorial regional e esta filha do curial Máximo.¹⁸

A partir do capítulo 18 podemos perceber uma mudança na sistematização da narrativa: os milagres agora deixam de ser efetuados diretamente pelo santo em si, passando este a ser o beneficiário próprio da ação divina, servindo de ponte entre esta e os fiéis. Assim quando precisava de comida para oferecer a uma multidão que certa vez veio à sua procura, “suplica a Cristo que proporcione o alimento necessário”. Em questão de instantes suas preces são respondidas, pois chegam a ele “carros abundantemente carregados de provisões que enviava o senador Honório.”¹⁹ Em outra ocasião era o vinho que parecia pouco, mas novamente após as súplicas do santo do Senhor, foi-lhe suficiente para aplacar a sede dos fiéis.²⁰ Por fim, quando dois ladrões “instigados e tentados pelo demônio” a roubar um cavalo que fora dado a Emiliano para que este pudesse ir à igreja, Deus novamente intercedeu retirando a visão dos trapaceiros após efetuarem o roubo. Estes em pouco tempo retornaram com o animal, suplicando a seu dono que os curasse. “O santo de Deus recebeu o cavalo, arrependeu-se de possuí-lo e em seguida o vendeu, distribuindo seu pagamento entre os pobres (...)”. Recusou-se porém a restituir a visão dos dois homens, atitude considerada prudente por Braulio pois, assim, aquele estaria proporcionando aos dois pecadores a chance de pagar em vida a pena de seus erros, para que não tivessem de pagá-la na outra.²¹

Considerações finais

Nesta seleção de milagres podemos reconhecer duas questões já mencionadas anteriormente e de importantíssima relação com a análise da VSE proposta nessa comunicação: o caráter didático deste documento e a importância do vasto alcance social que tanto o santo quanto a história de sua vida lograram conquistar. Como já foi indicado anteriormente, a Igreja utilizava-se desta figura como um símbolo representativo dela mesma, um avatar seu para facilitar o contato com seus fiéis. Seus ensinamentos, seu poder e sua autoridade estariam personificados naquele homem.

Emiliano pode não ter sido aristocrata e tampouco bispo, características recorrentes em personagens de outras *vitae*, mas nem por isso deixou de ser eficiente como um modelo. Seus milagres e virtudes eram muito bem conhecidos pelas comunidades próximas de onde vivera, e estavam ainda frescos na memória de seus devotos quando Braulio escreveu sobre sua vida. Esta, ainda que não totalmente dentro dos padrões pregados pela Igreja, foi repleta de elementos encarados por seu biógrafo como passíveis de servir como fonte exemplar de admiração.

Sua escolha não foi mero acaso, como também a forma como retratá-la não o foi. Ao escrever de maneira simples e direta, Braulio edifica a imagem do eremita asceta que, ao contrário de outros, reconhece a hierarquia episcopal e submete-se a ela. Suas ações milagrosas reforçam sua designação como agente da Providência, escolhido por esta para auxiliar e guiar seus fiéis. Transformam-no em um homem conhecido, amado, cuja popularidade pode ser utilizada pela Igreja e sua intelectualidade como ferramenta para os mais diversos fins, dentre eles a educação moral edificante dos conversos e daqueles ainda por converter.

Notas

* Graduando em História da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

¹ É de conhecimento geral a dificuldade de estruturação e mesmo utilização de tal conceito. Tal discussão não é o objetivo principal deste trabalho, portanto para maiores esclarecimentos, cf.: FILOTAS, Bernadette. **Pagan Survivals, Superstitions and Popular Culture in Early Medieval Pastoral Literature**. Toronto: Materials Research Society, 2005. p. 1-64; SANS SERRANO, Rosa María. *Sive pagani sive gentiles: El contexto sociocultural del paganismo hispano em la Tardoantigüedad*. Gerion, Madrid, v. 21, n.7, p. 9-38, 2003. p. 9-38.

² Indicarei a referida obra ao longo do texto como VSE.

³ Como bibliografia básica, utilizei-me de CASTELLANOS, Santiago. **Poder social, aristocracias y hombre santo em la Hispania Visigoda. La Vita Aemiliani de Braulio de Zaragoza**. Logroño: Universidad de La Rioja, 1998; _____. *Conflictos entre a autoridad y el hombre santo. Hacia el controle oficial del patronatus caelestis in la Hispania Antigua. Brocar: Cuadernos de investigación histórica*, Logroño, n. 20, p. 77-90, 1996; RAINHA, Rodrigo dos Santos. *O Papel do Homem Santo na Igreja Visigoda no século VII: a vida de Emiliano*. In: SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão da e SILVA, Leila Rodrigues. (org.). *Semana de Estudos Medievais*, Rio de Janeiro, 25 a 27 de outubro de 2005. *Atas ...* Rio de Janeiro: Programa de Estudos Medievais, 2006. p. 314-320; SILVA, L. R. *A Vita Sancti Aemiliani de Braulio de Saragoça e a Vita Frutuosi: uma abordagem comparada*. In: OLIVEIRA, T., VISALLI, A. *Medievalismo: Leituras Contemporâneas*, Encontro Internacional de Estudos Medievais. 6, Londrina, julho de 2005. *Anais...* Londrina: ABREM/Uel/Uem, 2007. 3v. V.2. p. 286-299, e VELÁZQUEZ, Isabel. **Hagiografía y culto a los santos em 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).

⁴ VELÁZQUEZ. Op. Cit., p. 23.

⁵ BRAULIO. Epístola introdutória a Fronimiano. In: **Vida y milagros de San Millán**. Tradução: Toribio Minguela. Disponível em <http://www.geocities.com/urunuela24/braulio/braulio.htm#braulio>. Acesso em outubro de 2007. Epístola introdutória a Fronimiano.

⁶ CASTELLANOS. Op. Cit., p. 30-31.

⁷ VELÁZQUEZ. Op. Cit., p. 208.

⁸ O primeiro um abade, os outros dois presbíteros e a última, mulher religiosa de santa memória, os quais teriam convivido com o santo e estariam ainda vivos (menos a última), servindo de fontes seguras de informação e verificação destas.

⁹ Braulio menciona ainda que compôs um pequeno hino em homenagem a Emiliano, mas não sentiu necessidade de adicionar um sermão por acreditar que assim acabaria por cansar seus ouvintes, “cristãos humildes” que eram em suas palavras. BRAULIO. Op. Cit..

¹⁰Ibidem, cap. 1.

¹¹Ibidem, cap. 2.

¹²RAINHA. Op. Cit., 315; 318.

¹³BRAULIO. Op. Cit., cap. 5.

¹⁴Para uma discussão mais profunda sobre as questões envolvendo a conceituação de um patrimônio eclesiástico e a possibilidade ou não de sua doação, cf.: BUENACASA PEREZ, C. Espiritualidad vs racionalidad económica: los dependientes eclesiásticos y el perjuicio económico a la iglesia de Dumio em el testamento de Ricimiro (656). Polis : Revista de ideas y formas políticas de Antigüedad Clásica, Alcalá de Henares, n. 16, p. 7-31, 2004.

¹⁵Ibidem, cap. 6; CASTELLANOS. Op. Cit., p. 125.

¹⁶VELÁZQUEZ. Op. Cit., p. 94.

¹⁷SILVA. Op. Cit., p. 2.

¹⁸BRAULIO. Op. Cit., cap. 8, 17, 15 e 16.

¹⁹Ibidem, cap. 22.

²⁰Ibidem, cap. 21. Pode-se ver uma clara alusão bíblica em relação a este e ao milagre anterior, na tentativa mesma de aproximar Emiliano à figura do próprio Cristo.

²¹Ibidem, cap. 24.

HAGIOGRAFIA MEDIEVAL EM AZULEJOS PORTUGUESES: PAINÉIS DE SANTO ANTÔNIO DE PÁDUA EM CONVENTOS FRANCISCANOS DA AMÉRICA PORTUGUESA

Sílvia Barbosa Guimarães Borges*

Santo Antônio de Pádua, também conhecido como Santo Antônio de Lisboa (1195-1231), é figura extremamente importante na hagiografia medieval. Tido como grande pregador e chamado de “martelo dos hereges”, é personagem ilustre da Ordem Franciscana¹. A *Crônica da Ordem dos Frades Menores* assim o apresenta:

O mui gloriosos padre Santo Antônio de Pádua, um dos escolhidos e discípulos de São Francisco, ao qual ele mesmo São Francisco chamava seu bispo pela vida e pela fama de sua pregação (...) o Espírito Santo fez sua língua maravilhosa, assim como fez em outros tempos a língua dos seus discípulos².

As virtudes de Santo Antônio foram destacadas desde sua vida, quando ainda era somente um frade menor. Reconhecido como grande estudioso dos textos bíblicos e pregador exímio, o franciscano também ficou conhecido pelos milagres realizados, que continuaram após sua morte, como consta nos registros da Ordem.³ Como salienta André Vauchez, os relatos a seu respeito o indicam como um dos grandes “curandeiros” ao lado de São Martinho e do próprio Cristo.⁴ Indicativo do reconhecimento popular e da própria Igreja, é o curto tempo em que foi canonizado, menos e um ano após sua morte. Para Sofia Boesch Gajano,

santidade cristã aparece como uma construção: a percepção e o reconhecimento do caráter excepcional de um homem ou de uma mulher (...) repousam sobre o processo durante o qual este homem ou esta mulher constróem eles mesmos sua própria santidade operando certas escolhas de vida, praticando certos exercícios espirituais (prática das virtudes, oração, formas de ascese etc.) e inspirando-se em modelos gerais (Cristo) ou específicos (formas de vida religiosa já praticadas e codificadas).⁵

Neste sentido, a excepcionalidade de Santo Antônio tem alicerces em sua vida de pregador e opositor dos hereges, assim como nos muitos milagres que executou, seguindo exemplos de outros santos como São Francisco ou do próprio Cristo.

Em sua iconografia mais comum é representado com vestes da ordem e cordão de três nós (três votos: obediência, pobreza e castidade), segurando o livro, o lírio, a cruz e o Menino Jesus em seus braços. Segundo Edwin Buijsen, o Menino teria passado a aparecer em sua iconografia a partir de meados do século XV.⁶ Como consta na *Crônica da Ordem*, o santo quando estava recolhido em um quarto afastado orando teve uma visão do Menino. Aparição esta que teria sido testemunhada pelo homem que o havia hospedado em sua casa. Para Marcos de Lisboa, cronista da Ordem Franciscana, parece ter sido “deste milagre (segundo parece) nasceu pintar-se a imagem de Santo Antônio com o menino Jesus nos braços, sobre o livro”.⁷

Nascido em Lisboa, é tido como santo mais popular entre os portugueses que atribuem ao seu auxílio vitórias importantes como a Restauração portuguesa. O reconhecimento por sua ação tem expressão marcante ao ser declarado militar e integrante do exército português a ponto de receber soldo equivalente a seu posto. Entretanto, não foi apenas em Portugal que foi cultuado.⁸

A colonização portuguesa trouxe consigo crenças e práticas religiosas de modo que o culto ao santo franciscano se estendeu pela colônia americana, tendo sido reapropriado pelas especificidades locais. Juntamente com a Virgem Maria foi uma das figuras mais cultuadas entre os católicos. Segundo Fernando Pio, os conventos erguidos que não tiveram o nome ligado a Santo Antônio foi devido à vontade dos doadores e não dos frades, que eram popularmente conhecidos como “capuchos de Santo Antônio”.⁹ Durante a invasão holandesa (1630 a 1654) o santo também teve importância expressiva, principalmente entre baianos e pernambucanos.¹⁰ Foi tido, na América portuguesa, como representante de portugueses católicos que lutaram contra holandeses protestantes.¹¹

É comum encontrar em conventos franciscanos conjuntos narrativos de painéis de azulejos portugueses. A partir de nosso levantamento, entre os setenta e quatro conjuntos azulejares figurativos da América portuguesa, vinte e sete são dedicados à vida de santos.¹² Dentre eles, o mais representado é Santo Antônio de Pádua, com sete conjuntos, um a mais que o patrono de sua Ordem, São Francisco de Assis. Tais conjuntos estão todos em conventos franciscanos que foram dedicados ao santo português.

Table 1- Conjuntos narrativos de dedicados a Santo Antônio¹³

Conventos	Local	Número de painéis
Convento de Nossa Senhora das Neves (Olinda/ PE)	Sacristia	1 painel
Convento de Santo Antônio (Belém/ PA)	Nave da igreja	3 painéis (Mais três painéis de São Francisco)
Convento de Santo Antônio (Cairu/ BA)	Capela- mor	2 painéis
Convento de Santo Antônio (Igarassu/ PE)	Igreja	13 painéis
Convento de Santo Antônio (Recife/ PE)	Nave da igreja	11 painéis
	Sacristia	2 painéis
Convento de Santo Antônio (Rio de Janeiro/ RJ)	Próximo à capela-mor	2 painéis (Retirados e substituídos por peças modernas)
Convento de Santo Antônio (São Francisco do Conde/ BA)	Igreja	24 painéis

O elevado número de conjuntos dedicados a Santo Antônio vai ao encontro da historiografia brasileira que afirma que este foi o santo mais cultuado em toda a América portuguesa. Um fator que expressa a forte devoção ao santo é o número de conventos a ele dedicados. De acordo com Evaldo Cabral de Mello: “De 1585 a 1650, dos quinze conventos fundados na América Portuguesa pela Ordem dos Frades Menores, nada menos que oito lhe haviam sido consagrados”.¹⁴ Frei Antônio de Santa Maria Jaboatão, cronista setecentista da Província Franciscana de Santo Antônio, ao tratar da forte devoção popular ao santo também destaca o número de capelas e ermidas a ele consagradas e a ação dos fiéis que o tinham (através de imagens) em suas casas.¹⁵

Diante de tal quadro, trataremos com maior atenção os maiores conjuntos que estão nos conventos de Recife, São Francisco do Conde e Igarassu. Os painéis de cada um destes edifícios constituem, juntamente

com outros elementos decorativos das igrejas, verdadeiros ciclos narrativos.¹⁶ Representam, em azul e branco, passagens da hagiografia do santo e milagres a ele atribuídos, em vida ou após sua morte. O maior dos três conjuntos é o do Convento de Santo Antônio de São Francisco do Conde cujos painéis que recobrem as paredes de toda a nave da igreja e da capela-mor. Vinte e quatro painéis apresentam passagens da vida de Santo Antônio e alguns de seus milagres.¹⁷

É possível ver nestes painéis o encontro do ainda Frade Antônio com São Francisco, o momento de sua morte e o traslado de seu corpo para Pádua. Dos milagres destacam-se alguns dos mais conhecidos como o milagre da mula, milagre da bilocação, milagre em que o santo devolve ao a visão a um “falso cego” e o que cola o pé do filho que havia agredido a mãe, entre outros.

Em seguida, com treze painéis, o Convento de Santo Antônio de Igarassu.¹⁸ O conjunto preenche as paredes da nave da igreja e apresenta passagens da vida do orago. De tamanho menor do que a igreja do convento baiano, este conjunto azulejar da igreja possui singular relação com as demais obras (pinturas, esculturas e talha) que compõem o espaço.

Enfim, o menor dos três conjuntos, mas nem por isto menos interessante. A igreja do Convento de Santo Antônio de Recife, possui onze painéis que recobrem as paredes da nave da igreja e retratam milagres do santo.¹⁹ Não há, neste conjunto, cenas como a morte do santo ou o encontro entre Santo Antônio e São Francisco. Os painéis retratam milagres ocorridos pela interferência do santo em vida ou pós-morte (como os que retratam rainhas que pedem a intercessão do santo por suas filhas). Este, diferente dos demais conjuntos, apresenta, na parte inferior das molduras, legendas relativas a cada uma das cenas.²⁰ As inscrições dizem respeito a passagens bíblicas. Os dois outros conjuntos, de Igarassu e São Francisco do Conde, também possuem cercaduras na parte inferior e superior das molduras. Todavia, o espaço é preenchido em todos os painéis de cada conjunto da mesma maneira. Em Igarassu, vê-se abaixo da cena o livro e, cruzados sobre ele, a cruz e o lírio, enquanto a cercadura superior está em branco. Já em São Francisco do Conde, há apenas o livro sob um lírio, na parte inferior, e um sol em todas as cercaduras superiores.²¹

Em Recife, no painel “Alimento envenenado”, o santo está sentado à mesa com publicanos que o convidaram a comer e o desafiaram. “pensaram más coisas e puseram diante de Santo Antônio manjar de morte e venenoso”.²² O santo, como registra a Crônica, soube de tal perigo por revelação do Espírito Santo e “sem nenhum temor fez o sinal da cruz sobre o manjar e tomou dele com suas mãos”.²³ Tal ação pode ser vista na pintura azulejar, onde o santo está com a mão em “sinal de bênção”. Então, comeu e nada sofreu, segundo os registros escritos.

Seguindo o sentido da passagem pintada nos azulejos, consta na legenda a passagem relativa à última parte do Evangelho de Marcos:²⁴

Ide por todo o mundo, proclamai o Evangelho a toda criatura. Aquele que crer e for batizado será salvo; o que não crer será condenado. Estes são os sinais que acompanharão aos que tiverem criado: em meu nome expulsarão os demônios, falarão em novas línguas, pegarão em serpentes, e se beberem algum veneno mortífero, nada sofrerão; imporão as mãos sobre os enfermos, e estes ficarão curados.²⁵

Santo Antônio não foi o único a seguir tal recomendação bíblica e a comer ingerir veneno. Como registra Jacopo de Varazze, na *Legenda Áurea*, São João Evangelista também fora desafiado fazê-lo. E o fez: “o apóstolo pegou a taça e, *fortalecendo-se com o sinal da cruz*, engoliu todo o veneno sem sentir nada, o que levou todos os presentes a louvar a Deus”.²⁶ Este mesmo milagre também está representado no conjunto de São Francisco do Conde, diferindo deste pela legenda e pela iconografia.

Outro, cuja temática se aproxima desta, é o milagre em que o santo cura um menino paralítico. Este pode ser visto nos três conjuntos azulejares. Dois destes painéis são bastante semelhantes – de Igarassu e de São Francisco do Conde. A mãe carrega em seu colo o menino e está de joelhos diante do santo e de outro frade que estão de pé à direita de quem vê o painel. Tal semelhança entre os painéis dos dois conjuntos nos levam a crer que tenham sido feitos a partir de um mesmo modelo gravado – prática comum na azulejaria portuguesa. O menino havia nascido paralítico e sua mãe desconsolada pedia a intervenção do frade.²⁷ O santo, então, fez o sinal da cruz e disse o nome de Jesus Cristo, curando o menino.²⁸

O painel de Recife é distinto dos demais. A mãe não se põe de joelhos diante dos frades. De pé, ela tem nos braços o filho cujas pernas levemente caídas indicam sua enfermidade, assim como a legenda.²⁹

Em tal milagre, o santo franciscano segue mais uma vez a recomendação bíblica, anteriormente citada: “imporão as mãos sobre os enfermos, e estes ficarão curados”.³⁰ Percebe-se que Santo Antônio exerce sua santidade, “inspirando-se em modelos” – como o Cristo.³¹ Tal exemplo pode ser encontrado no Evangelho de Mateus que narra a cura do criado de um centurião em que o Cristo “vendo tão grande fé, disse ao paralítico: ‘Tem ânimo, meu filho; os teus pecados te são perdoados’”.³²

O Milagre da Mula, um dos mais representados pela iconografia antoniana, também está presente nos três conjuntos. Segundo a Crônica, o santo fora desafiado por um herege a provar que na hóstia residia o corpo de Cristo. O homem deixaria seu animal com fome por três dias. Passado tal prazo o levaria até o franciscano. Se o animal se rendesse a tal fé, deixando de lado o alimento oferecido ele também se renderia à fé cristã. O religioso o atendeu e no tempo previsto o herege levou a mula ao encontro do frade que havia acabado de celebrar a missa. Ao final, segurando o Santíssimo Sacramento, disse:

Oh animal, eu te digo em virtude e em nome do teu criador, ao qual eu, ainda que indigno, tenho nas minhas mãos, que venhas logo aqui e humildemente lhe faças a devida reverência, porque por isto conheça a maldade dos hereges que toda criatura é sujeita ao seu Criador, o qual a dignidade do sacerdote trata cada dia no altar.³³

A narrativa continua revelando a ação do animal, como consta nos painéis azulejares. A mula em genuflexo diante do Santíssimo Sacramento, enquanto os espectadores denotam expressão de surpresa. Segundo o texto da Crônica, o herege, cumprindo sua palavra, “foi feito fiel, segundo o havia prometido e obedeceu aos mandamentos da Igreja”.³⁴ A ênfase nos azulejos está na eucaristia. Entretanto, a iconografia dos painéis de Igarassu e São Francisco do Conde parece destacar a figura do herege convertido, como percebe-se no homem de joelhos à esquerda da cena. Em Recife, destaca-se a inscrição *Non inveni tantan fidem*, referente ao Evangelho de Mateus (08:10): “Não achei ninguém que tivesse tal fé”. Este, como tantos outros, que constam na Crônica da Ordem renderam ao santo o epíteto de “martelo dos hereges”.

Enfim, ao analisar conjuntos narrativos azulejares dedicados à hagiografia antoniana pode-se questionar até que ponto estão vinculados a uma tradição medieval não apenas por seus temas mas também por suas iconografias. São objetos setecentistas e oitocentistas cujas primeiras referências partem do período medieval e são reapropriadas atendendo às necessidades da época em que são produzidos. Enquanto, durante a vida de Santo Antônio o foco herético recaía sobre cátaros, no século XVIII, pós Concílio de Trento, o combate tinha como alvo, principalmente em Pernambuco, os protestantes. De todo modo, as imagens continuam, assim como na Idade Média, sendo instrumentos para agradar a Deus, afirmar o poder da instituição religiosa e, talvez mais do que nunca, comunicar.¹ Os painéis azulejares dos três conventos constituem instrumentos de função rememorativa e pedagógica dos preceitos católicos.

Anexos



Cura do Menino Paralítico
Convento de Santo Antônio -
Recife (PE)



Cura do Menino Paralítico
Convento de Santo Antônio -
São Francisco do Conde (BA)



Cura do Menino Paralítico
Convento de Santo Antônio -
Igarassu (PE)

Notas

* Mestranda do Programa de Pós-graduação em Artes Visuais (História e Crítica da Arte) da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

¹ As referências a Lisboa e a Pádua dizem respeito à cidade onde nasceu e onde viveu durante anos de sua vida e foi sepultado, respectivamente. Na Basílica de Pádua se encontra atualmente sua língua, principal relíquia de Santo Antônio.

² NUNES, José Joaquim. **Crônica da Ordem dos Frades Menores (1209-1285)**. Manuscrito do século XV pertencente ao arquivo da Biblioteca Nacional de Lisboa, publicado inteiramente pela primeira vez acompanhado de introdução, anotações, glossário e índice onomástico, por José Joaquim Nunes. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1918. p. 226.

³ Desta obra foram feitas várias edições, de modo que utilizamos a edição de 1557 dada a qualidade da publicação. Cf.: LISBOA, Marcos de. **Chronica da Ordem dos Frades Menores do Seraphico Padre Sam Francisco: seu instituidor, & primeiro Ministro Geral, que se pode chamar Vitas Patrum dos Menores**. Copilada e tomada dos antigos livros, e memoriaes da Ordem, por Padre frey Marcos de Lisboa, frade Menor da Provincia de Portugal, & Bispo do Porto. Lisboa: Officina de Pedro Crasbeeck, 1557. (Fac-símile em três volumes, editado pela Faculdade de Letras da Universidade do Porto/ Organização, introdução e índices: Centro Interuniversitário de História da Espiritualidade da Universidade do Porto – CIUHE – Porto, 2001.);

⁴ VAUCHEZ, André. Milagre. In: SCHMITT, Jean Claude; LE GOFF, Jacques (orgs.). **Dicionário temático do Ocidente Medieval**. Bauru/SP: EDUSC, 2002. V. II. p. 197-223. p. 202.

⁵ GAJANO, Boesch Sofia. Santidade. In: SCHMITT, Jean Claude; LE GOFF, Jacques (orgs.). **Dicionário temático do Ocidente Medieval**. Bauru/SP: EDUSC, 2002. V. II. p. 449-462. p. 449.

⁶ BUIJSEN, Edwin. The iconography of St. Antony of Padua in the flemish art up to the Counter-Reformation. **Il Santo: Rivista Antoniana di Storia Dottrina Arte**, Padova, ano XXIX, fasc. 1-2, p. 3-28, Gennaio-Agosto 1989.

⁷ LISBOA, Marcos de. Op. Cit., V. 1, f. 147v. Este milagre, dada sua relevância, possui painéis azulejares a ele dedicados nos três conjuntos adiante analisados.

⁸ Cf.: CAEIRO, Francisco da Gama. **Santo Antônio de Lisboa: introdução ao estudo da obra antoniana**. Lisboa: Imprensa Nacional. Casa da Moeda, 1995. 2v.; MATTOSO, José. O tempo português de Santo Antônio. In: **O Santo do Menino Jesus: Santo Antônio – arte e história**. Lisboa: Museu de Arte Antiga., 1995. p. 29-35. (Catálogo da exposição ‘Presenças de Santo Antônio’); MIRANDA, Maria do Carmo Tavares de. Iconografia antoniana no azulejo português. In: **O Santo do Menino Jesus: Santo Antônio – arte e história**. Lisboa: Museu de Arte Antiga., 1995. p. 47-64. (Catálogo da exposição ‘Presenças de Santo Antônio’); MOREIRA, A. M. Origens portuguesas da cultura de Santo Antônio. **Itinerarium-Revista Quadrimestral de Cultura**, Lisboa, ano XLI, n. 154, p. 161-194, Maio-Agosto 1996; SINZIG, Frei Pedro. **O Thaumaturgo: Santo Antônio na história, na lenda e na arte**. Petrópolis: Centro da Boa Imprensa, 1972; SOUZA, José Antônio de Camargo R. de. **O pensamento social de Santo Antônio**. Porto Alegre: Ediprucs, 2001.

⁹ PIO, Fernando. **O convento de Santo Antônio do Recife e as fundações franciscanas em Pernambuco**. Recife: Oficinas Graphicas do Diário da Manhã, 1939. p. 6-10.

¹⁰ Cf.: MULLER, Bonifácio Frei. O culto de Santo Antônio: Uma contribuição Histórica. **Revista do Patrimônio Histórico e Geográfico Pernambucano**, Recife, n. XLVI, p. 249-360, 1961.

¹¹ Cf.: VAINFAS, Ronaldo. Santo Antônio na América Portuguesa: religiosidade e política. **Revista USP**, São Paulo, n. 57, p. 28-37, mar./abr. / mai. 2003.

¹² Aqui contabilizamos os painéis figurativos de temática religiosa, que datam do século XVIII. Incluímos, no entanto, os conventos de São Francisco do Conde, cujos painéis datam do início do século XIX, mas seguem a tipologia do século anterior e do Rio de Janeiro que têm origem no século XVIII mas que posteriormente foram substituídos por peças modernas. Cf.: SIMÕES, J.M. dos Santos. **Azulejaria Portuguesa no Brasil (1500-1822)**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1965.

¹³ Os conjuntos destacados indicam a existência de um ciclo narrativo.

¹⁴ MELLO, Evaldo Cabral de. **Rubro Veio: o imaginário da restauração pernambucana**. Rio de Janeiro: Topbooks, 1997. p. 307.

¹⁵ JABOATÃO, Frei Antônio de Santa Maria. **Novo Orbe Seráfico Brasilico ou Chronica dos Frades Menores da Provincia do Brasil**. Recife: Assembléia Legislativa do Estado, 1980. (Fac-símile das Edições de 1859-1861-1862)

¹⁶ Os ciclos narrativos são chamados ciclos iconográficos pelo historiador da arte Luís de Moura Sobral. Cf.: SOBRAL, Luís de Moura. Os ciclos de São Bento e São Bernardo na capela-mor de Santa Maria de Bouro: sentido e narratividade. In: Colóquio arte e arquitectura nas abadias cistercienses nos séculos XVI, XVII, XVIII, Mosteiro de Alcobaça, 23-27 de novembro de 1994. *Actas ...*. Lisboa: IPPAR., 2000. p. 233-246.

¹⁷ Painéis do Convento de Santo Antônio em São Francisco do Conde (BA): Santo Antônio cura homem doente, Milagre da bilocação, Santo Antônio devolve visão a falso cego, Alimento envenenado, Santo Antônio cola o pé de filho agressor, Milagre da mula, Menino na bacia de água fervente, Santo Antônio e São Francisco, Arca (translado do corpo do santo), Aparição de Nossa Senhora e Jesus Cristo a Santo Antônio em seu leito (morte), Santo Antônio ressuscita homem, Soldados, Coração de homem avarento, Santo Antônio salva homem ferido em obra, Pregação, Santo Antônio e moço, Aparição de Nossa Senhora e Menino a Santo Antônio, Anjo entrega mensagem a Santo Antônio, Anjo atrás do santo enquanto este escreve, Aparição de Santo Antônio (2), Pregação aos peixes, Mulher agradece cura do filho, Cura de menino paralítico.

¹⁸ Painéis do Convento de Santo Antônio de Igarassu (PE): Cura do menino paralítico, Pregação aos peixes, Ressurreição de criança, Cura do pé do filho agressor, Franciscano em oração, Santo Antônio desembarca após naufrágio, Salva homem ferido em obra, Tesouro do avarento, Santo Antônio escreve sobre inspiração de anjo, Nossa Senhora com Menino aparece a Santo Antônio, Santo Antônio e Meninos Jesus e Milagre da mula.

¹⁹ Painéis do Convento de Santo Antônio de Recife (PE): Santo Antônio com Menino Jesus, Tesouro do avarento, Alimento envenenado, Expulsão de demônios, Cura de menino paralítico, Cura da filha da rainha, Oração diante da imagem do santo, Menino na água fervente, Milagre da mula, Pregação aos peixes e Santo Antônio com novico.

²⁰ A exceção são os dois painéis mais próximos ao altar (Santo Antônio com Menino Jesus e Santo Antônio com novico) cujos escritos fazem parte da cena.

²¹ Diante de tal pintura do sol vale lembrar de uma das obras dedicadas ao santo cujo título se refere a Santo Antônio como sol nascido no ocidente. Cf.: ABREU, Brás Luis de. **Sol nascido no Occidente e posto ao nascer do sol: S. Antonio Portugues**: luminar mayor no ceo da Igreja entre os astros menores na esfera de Francisco. Epítome histórico, e peregrino de sua admiravel vida, e prodigiosas acções. Que escreve, e offerce a Serenissima, Augusta, Excelsa, Soberana Familia da Caza Real de Portugal, cujos inclysos nomes, e cognomes se felicidade & esmaltão com as Sagradas denominaçoens de Franciscos, & Antonios. Coimbra: Officina de Joseph Antunes da Sylva/ Impressor da Universidade & Familiar do Sancto Officio, 1725.

²² NUNES, J. J. Op. Cit., p. 232.

²³ Idem.

²⁴ Na cercadura da moldura do painel lê-se: *Mortiferum nom eis nocebit*. Marc. 16.

²⁵ Mc (16:15-18) [grifo nosso]

²⁶ VARAZZE, Jacopo de. **Legenda Áurea: vidas de santos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. p. 117. (Tradução do latim, apresentação, notas e seleção iconográfica de Hilário Franco Júnior) [grifo nosso]

²⁷ Julgamos que os painéis de São Francisco do Conde e de Igarassu tenham sido pintados a partir de estampas de Mart Engelbrecht.

²⁸ Cf.: NUNES, J. J. Op. Cit., p. 253-254.

²⁹ *Puer meus jacef paralytico*. (Devido ao estado de conservação do painel não é possível ler a parte final da legenda.)

³⁰ Mc (16:18).

³¹ GAJANO, B. S. Op. Cit., p. 449.

³² Mt (09:02).

³³ NUNES, J. J. Op. Cit., p. 231.

³⁴ Idem.

³⁵ DUBY, Georges. LACLOTTE, Michel. **História Artística da Europa: A Idade Média**. São Paulo: Paz e Terra, 1997. p. 15-17.

LAMURIENTAS, FALADEIRAS E MENTIROAS? ALGUMAS MULHERES NO QUATROCENTOS PORTUGUÊS

Sooraya Karoan Lino de Medeiros*

E viu a mulher que aquela árvore era boa para se comer, e agradável aos olhos, e árvore desejável para dar entendimento; tomou do seu fruto, e comeu, e deu também a seu marido, e ele comeu com ela. Então foram abertos os olhos de ambos, e conheceram que estavam nus; e coseram folhas de figueira, e fizeram para si aventais.¹

E à mulher disse: Multiplicarei grandemente a tua dor, e a tua concepção; com dor darás à luz filhos; e o teu desejo será para o teu marido, e ele te dominará.²

Os relatos bíblicos sobre a tentação da serpente e o pecado original forneceram o parâmetro e a tônica para a idealização do feminino ao longo da Idade Média. A construção da imagem das mulheres no decorrer dos séculos é tributária dos pecados de Eva, o modelo absoluto da maldade que não satisfaz-se em condenar-se desobedecendo a Deus sujeita o homem ao mesmo fim. O homem comete uma falta grave, mas é isento de malícia posto que só desobedece as ordens divinas porque a mulher que lhe foi dada por este mesmo Deus ofereceu-lhe o fruto interdito. Diferente de sua companheira que tentada pela serpente, rende-se aos argumentos de grandeza, Adão peca por amor a Eva.

A mulher é transformada na “indutora do pecado, o *Janua diaboli* - o portão por onde entra o demônio, dos primeiros padres da Igreja - responsável direta pela condenação dos homens aos tormentos deste e do outro mundo, constituindo assim a vítima e ao mesmo tempo a parceira consciente do Diabo.”³ E como tal, por vezes, personificou as armadilhas do inimigo, pois com seus artifícios entorpecia a consciência e debilitava a alma. Era preciso então submeter a mulher, exercer domínio sobre seus olhares e suas vestimentas. Tal como Eva que seduziu Adão, suas filhas poderiam desvirtuar um homem com apenas um olhar que perturbaria as almas dos homens em castidade, como atestou Santo Anselmo que afirmava,

Existe um mal, um mal acima de todos os males, tenho consciência de que está sempre comigo, que dolorosa e penosamente dilacera e aflige minha alma. Esteve comigo desde o berço, cresceu comigo na infância, na adolescência, na minha juventude e sempre permaneceu comigo, e não me abandona mesmo agora que meus membros estão fraquejando por causa da minha velhice. Este mal é o desejo sexual, o deleite carnal, a tempestade de luxúria que esmagou e demoliu minha alma infeliz, sugando dela toda a sua força e deixando-a fraca e vazia.⁴

Desta forma, não surpreende que os que fizeram soar mais forte a melopéia contra o feminino e seus atributos fossem celibatários e “servos de uma religião que instituiu como seu ideal o desprezo pelo mundo criado, isto é, pelo carnal, e cujo Deus é um pai e simultaneamente um filho – único, nascido de uma virgem”.⁵ A subordinação feminina no discurso produzido pelos homens da Igreja, surgia como um dado natural aliado à ordem divina e reforçado pela superioridade, em termos de força física, dos homens.

O relato bíblico faz de todas as mulheres pecadoras por excelência, logo objetos de controle. E o tema do controle a ser exercido sobre as mulheres era vulgar na produção da Igreja. Escrever sobre a mulher era dissertar como melhor controlar este elemento pernicioso constitutivo da sociedade. O discurso dos clérigos era um discurso misógeno e na construção dos papéis feminino e masculino, tal qual na descrição de sua anatomia, os primeiros foram sempre descritos como cópias.

Dissolutas, fracas, imoderadas, inclinadas ao vício, nocivas ao homem, privadas de firmeza, assim são as mulheres. Os epítetos para as mulheres são numerosos e os exemplos da leviandade tipicamente feminina são diversos. E se não nos é dado conhecer uma imagem feminina que corresponda ao vivido através das descrições dos homens da Igreja, que poderá ser dito sobre suas palavras além daquilo que falaram por elas ou para elas. Se os olhares femininos poderiam alquebrantar a alma dos clérigos, havia grande temor sobre as consequências da douçura enganadora contida em suas palavras.

Lamurientas, faladeiras, mentirosas, intrigueiras, era preciso silenciá-las. É isto o que podemos apreender se considerarmos exclusivamente as descrições dos clérigos. Contudo a voz feminina chega-nos clara e límpida através de uma documentação arquivística oficial, como cartas de perdão, adoção, aforamentos, emprazamentos e legitimações, que nos levam a confirmar a participação ativa das mulheres em seu cotidiano, na manutenção de seus bens e direitos. Desta forma, a condição social feminina é tributária de questões muito mais gerais e amplas do que *a priori* poderíamos avaliar. As formas de viver e pensar das mulheres não podem ser deduzidas exclusivamente em função da cultura oficial e erudita, pois a condição em que essas mulheres viviam também estava estreitamente relacionada as condições materiais de suas existências, assim como ao contexto político no qual elas estavam inseridas. Apesar da condição subalterna que foi imputada às mulheres pela tradição cristã, em suas experiências elas foram capazes de encontrar espaços, para negociação e resistência.

A atuação das mulheres é descortinada em trabalhos que privilegiam o aspecto social. Determinando primeiramente que não é o papel feminino que importa, mas os papéis que desempenhava, posto que sua atuação não estava restrita a um só campo ou a um só espaço. A mulher era objeto de troca na formulação de alianças através do matrimônio, mas também captava honra nobiliárquica e riqueza ao ocupar cargos de grande gravidade nas instituições religiosas, como campônia que participava da labuta nos campos e decisivamente influenciava na renda familiar, ou ainda como cidadina, exercendo profissões reguladas pelo poder real. Isto posto a escolha de nossas fontes é determinante no resultado obtido.

A voz feminina pode ser ouvida, por exemplo, através de Maria Dias, em 1471, moradora na vila de Soure cujo irmão foi morto pelo escudeiro Álvaro Garcia Rodriguez em uma briga. Quatro anos depois do crime, quando o réu roga ao rei que lhe conceda uma carta de perdão apresenta seis instrumentos de perdão da parte dos parentes da vítima, dentre estes, o perdão de Maria Dias que afirma que o perdoa, mas com a condição de que o acusado não morasse na vila de Soure e nem aparecesse diante dela.

gonçalo vaasquez filho do dicto morto/ E Isabell
dominguiz sua Irmãa E Joham dijaz moleiro seu Irmaao .
E branca diaz sua/ Irmaa e pero diaz dominguiz Comototor
que era de diogo E d'afonso E maria filhos do morto/
moços meores de hidade per consentimento E atoridade

de Joham d'azanbuja juiz/ dos horfoos em a dicta villa de monte moor que presente estaua E maria dijaz Irmaa do/ dicto morto todos diseram que perdoariam aos dicto aluaro garçia sopricante a dicta morte/ E o nom queriam por ello acussar nem demandar segundo majs compridamente era contheudo/ nos ditos estormentos de perdam E ha dicta maria diaz Irmaa do morto perdoou com/ Condiçom que o dicto aluaro garçia nom morasse em a dicta villa de/ soure nem parecese per ante ella acinte por a anotar E o dicto gonçalo/ vasquez seu filho perdoou com condiçom que o dicto aluaro garçia lhe nom fizesse boldom nem/ sobrançaria por ello.⁶

A carta de perdão era um diploma da Chancelaria Régia. Era através deste documento que o rei exercia seu papel de juiz supremo e a atribuição de harmonizar o tecido social. O perdão do real dependia do perdão da família da vítima, pois de acordo com Carvalho Homem, em tese, o rei “só pode perdoar um crime se a vítima o tiver feito previamente, se esta se recusar manifestadamente a tal, toda a autoridade e todo o poder da Coroa não chegam para perdoar”⁷, posto que fosse costume que ninguém mais além do ofendido ou sua família tinha direito de perdoar um agravo.

Portanto o suplicante só poderia ser agraciado com o perdão real “se fizer prova, perante os desembargadores, de que a parte agravada lhe perdoou”⁸. Era necessário que o requerente recorresse à sua vítima ou em caso de morte, aos parentes até o quarto grau e conseguisse deles o indulto que era frequentemente concedido mediante a compensações que poderiam estar expressas na forma de condições para o perdão. Em nosso caso a condição imposta por Maria Dias foi referendada pelo rei. A voz e vontade feminina expressas em uma carta de perdão nos fornece uma imagem muito distinta daquela onde a mulher aparece restrita aos afazeres domésticos ou entretida com atividades essencialmente femininas como fiar e tecer, contradizendo expressamente a lição de Timóteo, esta mulher tinha nas mãos o destino de um homem.

Outra voz que se faz ouvir é a de “Catarina aluarrez” que leva “Nuno aluarrez” a justiça “Dizendo que lhe derra huma ferryda”. Podemos inferir que Catarina consegue a condenação de seu agressor pois este foge amorando-se das justiças reais. Somente após servir ao rei em Castela e escrever seu nome no livro dos homiziados, retorna e apresenta a justiça o perdão de Catarina,

per o qual se mostraua que a dicta Catarina aluarrez dyssera que ella perdoaua ao dicto Nuno aluarrez sopricante E o nom queria acussar nem demandar por Rezom da dicta querella E feryda segundo em o dicto estormento mais compridamente erra conteudo Pedyndo nos por merçee o dicto sopricante que pois a parte lhe perdoarra que em galardom do Seryjço que nos elle fizerra em os nossos Rejnos de castella lhe perdoasemos a nossa Justyça.⁹

Todavia, a mulher não aparece somente no papel de vítima que oferece seu perdão. Elas são também as criminosas que rogam o perdão real. Tal qual “Catarina perez” e “Clara Afomso”, mãe e filha, que acutilam um homem dando-lhe “mujtas firidas abertas E samgoentas pella cabeça E partes do corpo”. Infelizmente a carta de perdão concedida pelo rei não nos informa as razões da violência perpetrada, afirmando somente que os

juizes da vila de Pombal mandaram prende-las “E que Leuando as asy sem nenhuma prisam que ellas fogiram”. Neste caso, as mulheres são duplamente condenáveis, pois além de ferirem um homem cometeram o segundo crime ao fugir. Era necessário conseguir o perdão pela fuga para então granjear o perdão pelo primeiro crime. O rei as perdoa pela fuga e concede-lhes uma carta de segurança para que se livrassem das acusações que as levaram a justiça.

Ou voz feminina que pode ser claramente identificada é a de Ines Martins que foi ouvida pelo rei D. Afonso V ao pedir-lhe seu perfilhamento, eximindo-a assim da bastardia e tornando-a herdeira não somente de sua mãe, como de seu pai.

Dom Affonso cetera A quantos esta carta virem fazemos
Saber que Nos querendo fazer graça E mercee a Ines
martjnz mulher de dieg' aluarez criado do Iffante Dom
anrique meu tio morador em poonbal filha de Rui
Lourenço morador em a dicta billa homem casado E de
lionor martjnz solteira ao tempo de sua Nasçença cetera
em forma ssynprez acostumbrada dada em Santarem bj dias
de mayo ElRej o mandou per luis martjnz E fernam
d'aluarez cetera Rodrigo afonso a fez Era mjl IIIJc
coreanta.¹⁰

Há na documentação disponível diversos casos de perfilhamento onde a mulher solteira engravidada de um homem casado ou de um clérigo e o filho ou filha na idade adulta pede o reconhecimento desta paternidade. É também este o caso de “briolanga lopez”, filha de um escudeiro da vila de Soure cuja mãe também era solteira aquando de seu nascimento. Segundo o que pudemos averiguar não há diferenças entre homens e mulheres neste processo. “Pedro rodriguiz”, por exemplo, era filho de um clérigo de missa e de “maria ferreira mulher solteira ao tempo da nacença”¹¹ e seu perfilhamento não difere daqueles em que os favorecidos são mulheres.

Um caso interessante que sublinha a intensa participação econômica da mulher é o da adoção de “bramca botelha” por “nuno aranha”, escudeiro e alcaide-moor do castelo de Pombal. Nuno Aranha havia se casado com “briatiz de mello”, mãe de Branca, quando esta tinha apenas um ano, criando a moça como se sua filha fosse. Não tendo nenhum herdeiro decide fazer de Branca sua filha legítima e assim sua herdeira, no documento ele afirma que,

de sua propria uontade tomava e Recebia por sua filha
adoctiua a dita bramca botelha filha da dita mulher. e ha
fazia herdeira em todos seus beens moues e de Raiz que
per morte delle fossem achados. assi como per derecho
podia herdar hos beens da dita briatiz de mello sua madre
Reseruando a quimtaam e beens da Requinha que nam
queria que emtrassem no dito perfilhamento. pera elle
deles fazer todo aquello que lhe aprouue [Fólio CCLIIII]
se. E que em todolos outros beens a fazia herdeira como
sua filha carnal e damtre elle e a dita sua mulher fosse
nada de legitimo matrimonio. E por que assi era sua
propria uontade queria e outorgava o dito perfilhamento
firme e estauel para todo sempre.¹²

Como mencionamos, o autor do pedido de adoção era escudeiro e alcaide-moor do castelo da vila de Pombal, logo suas posses não deveriam ser escassas. Uma herança como esta fariam de “bramca botelha” uma

mulher abastada, que de acordo com a legislação portuguesa e as práticas que pudemos apurar, administraria seus bens de acordo com sua vontade.

Outro exemplo que se assemelha muito pouco à imagem tradicional da mulher é “Maria affomso molher de Cantonço martjnz rrendeyro do çalayo” da cidade de Coimbra. No início do século XV, em 1404, durante o dia de São Jorge que aqueles fossem ao Mosteiro de Coimbra e seus arredores vender seus produtos aosromeiros não deveriam pagar imposto, entretanto “Maria affomso” exercendo a função de seu marido o “rrendeyro do çalayo” e “Joham lourenço rrendeyro da portagem” cobram imposto sobre os pães e queijos.

“Ao quall Moesteyro de sam Jorge chegarom myntas Jentes e espicialmente paadeyras de almallagues e que hy tragiã pam cozido a bender e outros que tragiom queijos esso mesmo a bender E que Joham lourenço rrendeyro da portagem da dicta Çidade e Maria affomso molher de Cantonço martjnz rrendeyro do çalayo da dicta çidade chegarom ao dicto logo de sam Jorge E que leuãrom a dizimha e çalayo dos queijos e pam cozido que assy ao dicto logo trouxerom a bender das pessoas ssobre dictas que o hy tragiã a bender o que nuca sso hy fezera nem leuãrom tal dizimha e calayo dos queijos e pam cozido.”¹³

O prior do convento leva o caso às autoridades e o juiz encarregado mandou fazer inquirições e consultas ao foral da cidade e após as mesmas decide que:

“Mandou que o dicto Joham lourenço e Maria affonso rrendeyros da dicta portagem e calayo Entregassen aos ssobre dictos os queigos e pam que assy delles leuãrom: E que daque onde ante o nom leuasem delles nem de outros nem huuns bisto o dicto foral e o que sse em ell conthynha das quaees coussas”

A punição como podemos observar foi a devolução dos queijos e dos pães, porém em nenhum momento do documento questiona-se a presença de uma mulher desempenhando as funções de seu marido. Ou seja, a razão da reclamação do prior do convento e da pena reside no exercício errôneo de um arrendamento, no caso da cobrança indevida de “calayo dos queijos e pam cozido” e não da presença feminina neste exercício, a falta de menção para este fato sugere que a situação na qual mulheres assumem as atribuições de seus maridos não era estranha àquela sociedade, ou até mesmo que o arrendamento da cobrança de um imposto havia sido feito em nome do marido e da mulher.

A mulher não era um mero adorno do homem, possuía direitos e deveres. Sua condição era determinada pela legislação como um indivíduo que não poderia ser forçado a casar-se, mas que casando-se tinha seus bens separados dos bens de seu marido e assegurados pela lei. Quaisquer transgressões masculinas poderiam ser punidas, de forma que a mulher não desempenhava o papel de vítima, totalmente sujeita aos desmandos duma sociedade essencialmente masculina e misógena. Tinha o dever de resguardar seu corpo que assegurava as linhas de sucessão e seus bens, posto que dilapidá-los negava a herança aos seus herdeiros, homens ou mulheres. Porém não tinha o dever de calar-se em público como postularam

muitos textos bíblicos, não somente poderia como deveria falar.

As mulheres que se nos apresentam a partir da leitura das fontes não ocupam unicamente lugares acessórios, no decurso dos quais são dadas à conhecer unicamente através de epítetos como “mãe de”, “esposa de” ou “viúva de”. São aqui nomeadas si mesmas e as condições econômicas em que viviam. Por vezes a História das Mulheres foi escrita em referência a mulheres ilustres como se as não-ilustres não fizessem parte da História. Contudo a comparação dos dados obtidos nos leva a perceber inúmeras mulheres não-ilustres presentes nos espaços públicos, utilizando leis a seu favor, bem como a justiça.

No que se refere ao seu comportamento e ao controle exercido pela sociedade dos homens, a última disposição das *Ordenações Afonsinas* nos fornece um quadro bastante particular. O texto está incompleto e tem falhas em muitos trechos, mas nos fala de homens que não recebiam manter barragãs porque sabiam que não seriam presos; menciona mulheres casadas, cujos maridos estavam fora do local de moradia que tomavam para si barragãs com os quais “notoriamente vivem em pecado d’adulterio”, outras ainda que não tomassem barragãs “dormem notoriamente com quem lhes apraz em face e vista de toda a vizinhança onde vivem”.¹⁴ A justiça via-se incapaz de agir e prender tais mulheres. Era necessário que os maridos queressem com elas, para a abertura de um processo era preciso que o ofendido executasse a denúncia e o texto da lei nos indica que não fariam. A normatização da sexualidade preconizada pelos clérigos opõe-se diametralmente ao panorama de desregramento sexual do período indicando até mesmo alguma permissividade.

A análise da condição social feminina, quando elaborada em função da produção cultural erudita predominante conduz a resultados condicionados pelos códigos culturais e crenças do lugar de sua produção – no caso da Idade Média, a Igreja. Contudo se a análise encetada considera outros aspectos, que não somente os postulados da ética cristã, como as condições materiais sob as quais viviam as mulheres, é possível explorar novos campos de investigação nos quais as mulheres deixam de figurar como uma massa homogênea sobre a qual a Igreja detinha domínio e controle, passando a ser reconhecidas como agentes históricos que participavam ativamente dos processos políticos, econômicos e sociais nos quais estavam inseridas.

Notas

* Mestre pelo Programa de Pós-graduação em História da Universidade de São Paulo.

¹ Gênesis 3:6. **BÍBLIA Sagrada**. Tradução de João Ferreira de Almeida Barueri. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 2004.

² Gênesis 3:16. **BÍBLIA Sagrada**. Op. Cit.

³ NOGUEIRA, Carlos Roberto Figueiredo. **O Nascimento da bruxaria**. Da identificação do inimigo à diabolização de seus agentes. São Paulo: Imaginário, 1995. p. 78.

⁴ Santo Anselmo, arcebispo da Cantuária. Citado por: RICHARDS, Jeffrey. **Sexo, desvio e danação**. As minorias na Idade Média. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993. p. 34.

⁵ DUBY, Georges. A mulher, o amor e o cavaleiro. In: DUBY, Georges (org). **Amor e sexualidade no Ocidente**. Lisboa: Teramar, 1991. p. 226.

⁶ ANTT – Chancelaria de D. Afonso V, livro 22, fol.125, 126v.

⁷ HOMEM, Armando Luís de Carvalho. **O Desembargo Régio (1320-1433)**. Porto: FLUP, 1985. p. 465.

⁸ *Ibid.*, p. 466.

⁹ ANTT – Chancelaria de Afonso V, livro 6, fol 10v.

¹⁰ ANTT – Chancelaria de D. Afonso V, livro 20, fólho 82v^o.

¹¹ ANTT – Chancelaria de Dom Duarte, livro 1, fólho CCXXX v^o.

¹² ANTT – Livro da Estremadura, livro 5, n.21, leitura nova, cofre forte, fólho CCLIII.

¹³ ANTT – Convento de São Jorge de Coímbra, documentos particulares, maço XI, doc.6.

¹⁴ **ORDENAÇÕES Afonsinas.** Lisboa: Fundação Calouste Gulberkian, 1999. 5 v. V. 5, p.418.

A PSICOSTASIA NAS REPRESENTAÇÕES VISUAIS DO JUÍZO FINAL

Tamara Quírico*¹

Com o desenvolvimento da iconografia do tema do Juízo final na arte, cuja figuração parece se consolidar tanto na tradição cristã ocidental como na oriental no século IX, surgiu também pouco depois outro elemento que logo seria incorporado às representações do tema: a pesagem das almas ou *psicostasia*. Embora sua origem remonte a uma antiga tradição, ela acabou sendo bem aceita pela Igreja, novamente tanto no Oriente como no Ocidente cristãos, uma vez que as Escrituras mencionam, ainda que em poucas passagens, o julgamento dos homens através de uma pesagem (como em Dan 5, 27 e Jó 31, 6). Suporte a esse tipo de representação foi ademais dado por Santo Agostinho: “As boas e más ações serão como que pesadas em balanças, e se o mal preponderar o culpado será arrastado para o Inferno”.²

A psicostasia possui, de fato, origens que remontam a um período muito anterior ao cristianismo. Ela é procedente, possivelmente, do Egito antigo; uma representação da pesagem da alma existiria no *Livro dos mortos* desde antes de 1400 a.C..³ Nessas cenas, o julgamento era realizado pela deusa Maat, relacionada à verdade e à justiça. Nessas representações da psicostasia, o coração do homem seria pesado contra a pena de Maat. Se ele pesasse mais do que a pena, o morto seria condenado e devorado por Ammit, o deus-crocodilo. Em contrapartida, no caso de a balança não se movimentar, o morto, inocentado, seria conduzido à presença de Osíris.⁴

Essa representação do julgamento se difundiu em outras culturas da Antigüidade; entre os gregos, por exemplo, em que tradicionalmente o deus Hermes – ou Zeus – empunhava a balança. Ressalta, porém, Mary Phillips Perry que

Na concepção grega da cena a palavra destino deve ser compreendida somente em um sentido temporal; é o destino terrestre, o resultado dos eventos que ocorrem naquele momento, que está em questão, e não o teste da ação humana por um padrão moral.⁵

Uma concepção que também seria absorvida pelos romanos. Portanto, culturas já bastante próximas ao cristianismo – e das quais a nova religião sem dúvida sofreu influências – também possuíam a concepção de um julgamento por meio de uma pesagem. Deve-se considerar, ademais, que a representação alegórica da justiça com uma balança em suas mãos também era bastante familiar a gregos e romanos. Como explica Perry, “se a Justiça decidia uma questão em uma balança, então poderia certamente ser um modo adequado de expressar o ato da justiça divina, ao designar à alma sua posição no grande julgamento”.⁶

Existe, desse modo, mais de uma via possível para a assimilação desse tipo de representação na cultura cristã. Embora a maior proximidade com as culturas grega e romana pudesse ser um indicativo a partir de onde o tema possa ter sido absorvido, deve-se levar em consideração outro ponto: a psicostasia também poderia ter sido transmitida à cristandade pelos cristãos egípcios, que migraram para o norte da Europa visando à conversão do povo; ela pode, assim sendo, ter sido adaptada e difundida pelos monges irlandeses durante o século VII.

Há outras controvérsias, ainda, com relação ao surgimento efetivo do tema na arte cristã: teria origem em Bizâncio ou no Ocidente? Os exemplos bizantinos existentes não são anteriores ao século XI;⁷ na Europa ocidental, alguns autores costumam dar à cruz de Muiredach, uma datação por volta de 923, o que daria a preponderância ao Ocidente e reforçaria a hipótese da difusão do tema a partir da atuação dos monges irlandeses. Outros autores, por outro lado, acreditam que o tema possa ter sido transmitido para o Ocidente através de afrescos coptas e capadócios.⁸ A questão, portanto, não é definitiva.

De qualquer modo, outro ponto deve ser levantado: em algumas imagens gregas da psicostasia, em vez de Hermes é possível encontrar a figura de Eros, como ocorre em um relevo atualmente no Museu de Belas-artes de Boston; aqui, o deus do Amor, ladeado por duas mulheres, segurava originalmente uma balança, em cujos pratos podem ser vistas duas pequenas figuras de jovens masculinos. Esse tipo de imagem, em que Eros – um jovem alado – tem em mãos uma balança, pode ter sido a origem iconográfica para a representação da psicostasia cristã com São Miguel.

Por que São Miguel? De acordo com o texto bíblico, um anjo conduziu a alma de Lázaro ao seio de Abraão – interpretado como o Paraíso –, embora não se especifique seu nome; e, ainda segundo as Escrituras, São Miguel liderou o combate contra Lúcifer, o anjo caído, e seus seguidores, expulsando-os do Paraíso. Portanto, é possível que, por meio de uma associação entre as duas passagens, o arcanjo Miguel fosse tido como a figura mais adequada para lutar – uma vez mais – contra Lúcifer, para poder conduzir finalmente a alma do cristão ao Paraíso. Essa associação parece remontar aos princípios da própria religião cristã. O apócrifo *Apocalipse de Paulo*, por exemplo, redigido no fim do século IV, afirma que, após a morte, a alma do justo seria levada diante do trono de Deus, quando a sentença seria pronunciada. Em seguida, a voz de Deus encarregaria o arcanjo Miguel de conduzir essa alma ao Paraíso.⁹ Deve-se considerar, ainda, que a tradição cristã – cristalizada na *Legenda Aurea* de Jacobus de Voragine – também concede a São Miguel a prerrogativa de ter conduzido a Virgem diante de seu filho após sua Assunção.

Na liturgia cristã ele tradicionalmente era reconhecido como *Susceptor Animarum*, e preces poderiam ser a ele dirigidas pelos fiéis para que suas almas chegassem ao Paraíso de maneira segura. Na liturgia funerária, com efeito, logo que a alma deixava o corpo, rogava-se para que ela fosse protegida dos ataques do diabo; em muitos exemplos, as preces eram dirigidas especificamente ao arcanjo Miguel.¹⁰ A escolha de São Miguel para a cena da psicostasia é, portanto, justificada: na Idade Média ele foi considerado o santo psicopompo, aquele que conduziria as almas para o outro mundo, e por isso sua importância no Juízo final. A associação entre o arcanjo e a pesagem das almas ficou tão evidente a ponto de a balança se tornar um de seus atributos iconográficos, junto com a armadura e a lança com que abate o demônio, comparecendo mesmo quando a figura de São Miguel se apresenta isolada, destacada do contexto do Juízo final.

Como se daria sua representação iconográfica? A tradição bizantina optou por representar o arcanjo Miguel quase sempre com os trajes de um dignitário,¹¹ devido à sua importância na corte celeste: ele era considerado, de fato, o primeiro dos anjos. A longa túnica também parece ter sido a escolha preponderante no Ocidente ao menos até o século XIII, quando se começou a representá-lo efetivamente como um guerreiro, trajando uma

bela armadura.¹² De acordo com Perry, seguindo Émile Mâle, a preferência pelo anjo guerreiro derivaria das encenações teatrais, tornadas populares ao fim da Idade Média: “A encenação da Redenção era normalmente introduzida pela luta entre os anjos e a expulsão de Satã do Paraíso, em que a roupa dos combatentes era aquela dos soldados do período”.¹³

Com relação à balança, há uma grande variedade com relação ao que poderia ser colocado nos pratos para ser pesado; em muitas representações em ambos podem se encontrar pequenas figuras humanas. O que significariam? Poder-se-ia supor a pesagem de um justo contra um pecador, especialmente pelo fato de que suas atitudes pareceriam indicativos de sua boa ou má consciência – usualmente uma delas parece regozijar, enquanto a outra se desespera. Ademais, essas figuras geralmente são colocadas, respectivamente, à direita e à esquerda da balança, tomando como referência São Miguel. Não é demais recordar que o lado direito é o dos eleitos, o esquerdo dos condenados, conforme já explicitava o Cristo nas Escrituras (Mt 25, 31- 46).

Seguir essa noção, entretanto, significaria a aceitação de que o julgamento se daria de forma relativa, o padrão sendo uma pessoa, e não um parâmetro divino. Se forem considerados os textos que tratam da pesagem, percebe-se que o que é pesado não é a pessoa, mas as suas ações boas e más. As figuras encontradas nesses pratos poderiam, então, ser interpretadas como personificações dos vícios e virtudes daquele que é julgado.¹⁴

Eventualmente, outras figuras podem ser encontradas nos pratos da balança – um cálice, indicativo da “eficácia da graça sacramental na determinação da inclinação da balança”,¹⁵ pergaminhos ou livros, indicando as Sagradas Escrituras, ou ainda um cordeiro, evidente alusão ao Cordeiro de Deus. Nesses casos, esses símbolos se encontram usualmente no prato esquerdo, enquanto no direito ainda se visualiza uma pequena figura humana – nesses exemplos, ela poderia efetivamente ser interpretada como o próprio morto sendo julgado, e não uma personificação de vícios ou virtudes. Por outro lado, ressalta Panofsky que esses símbolos de Graça poderiam ser contrapostos igualmente a outras representações não-antropomórficas, como répteis, pedras de moinho ou máscaras diabólicas. Nesse caso, sem dúvida, contrapõe-se o Bem ao Mal.

Uma questão que também deve ser ressaltada diz respeito à significação do lado para o qual pende a balança, que varia bastante nas diversas representações do tema da psicostasia. De acordo com Panofsky, na tradição grega o guerreiro derrotado seria aquele cujo *kbn̄* ou *fatum*, posto em um dos pratos da balança, tendesse para baixo. Ainda segundo ele, nessas cenas clássicas de psicostasia há um duplo simbolismo: ao mesmo tempo em que há a tendência a se conceber o que está mais elevado como melhor,¹⁶ há outra interpretação que indicaria que o lado da balança que pendesse para baixo seria o vencedor, uma vez que seria mais “pesado” do que o outro. Escreve ainda Panofsky que

Em uma psicostasia clássica, em que os pratos estão carregados de morte, esses dois simbolismos coincidem porque o prato descendente anunciava a vitória da morte, e, portanto, destruição enquanto o prato ascendente anunciava sua derrota e, portanto, preservação [da vida do guerreiro].¹⁷

Na escatologia cristã, no entanto, esse tipo de representação se tornou um problema. Ao contrapor na balança o Bem e o Mal, considerou-se

que o Bem devia suplantar o Mal se tornando mais pesado do que ele – um indicativo do número maior de boas ações realizadas por aquele que estaria em julgamento –, não sendo mais fundamental a noção de que o melhor deveria ser mais elevado. Não à toa, em muitas representações da pesagem das almas é possível entrever a figura de um demônio que busca de todo modo fazer com que o prato da balança de seu lado tenda para baixo, em uma vã tentativa de suplantar o Bem. De modo análogo, em algumas imagens a Virgem parece colocar um rosário no lado do Bem para que o prato da salvação se torne mais pesado.

Há, no entanto, diversos exemplos em que ocorre a situação inversa: o lado direito da balança está mais elevado. É o que ocorre, por exemplo, no painel de Van der Weyden, mas poderiam ser citados modelos anteriores. O pintor poderia estar resgatando a noção de que o mais elevado é melhor, uma vez que essa interpretação iconográfica indicaria de maneira mais precisa o destino do homem após a morte: “a virtude se eleva para a luz e o pecado afunda na escuridão”.¹⁸ Basta recordar a noção cristã de que o justo, após o julgamento final, deveria se dirigir para o Paraíso ou reino dos céus que, por sua própria definição, deveria se encontrar acima dessa instância terreal.

Essas variações não são encontradas apenas na arte cristã; também na arte grega o movimento da balança poderia ter a interpretação oposta a que esclareceu Panofsky. É o que ocorre no já citado relevo de Boston: a interpretação tradicionalmente dada à cena é a de que o deus Eros estaria pesando a continuação da família na linhagem masculina através de duas esposas.¹⁹ No relevo, uma das mulheres visivelmente está contente, enquanto a outra demonstra se lamentar; decerto, aquela que regozija o faz porque seria capaz de garantir a continuidade de sua linhagem familiar segundo o julgamento do deus. Ora, nesse caso o lado mais pesado da balança tende exatamente para essa figura feminina.

A questão estaria relacionada especialmente a problemas compositivos, de modo a se buscar uma melhor distribuição dos elementos na cena. Assim, há ainda exemplos em que a balança não parece se mover, outras em que não é possível discernir nenhum tipo de figura nos seus pratos; ambos os exemplos se encontram no mosaico de Torcello. Deve-se considerar que esse não é o problema principal: o mais importante nas representações do Juízo final é a *indicação* do julgamento, que a balança, tão emblemática nesse sentido, por si só já demonstra. A psicostasia, nesse ponto, tem uma importância imensa na educação e na doutrinação dos fiéis: em termos iconográficos, o fiel pode ver o momento no qual sua sorte eterna está sendo determinada, o instante em que o destino, literalmente, pende na balança. Ao ver esse tipo de representação, o homem cristão teria consciência de que um “final feliz”, ou seja, a ida ao Paraíso, não estaria necessariamente garantido e que “para aqueles que falhavam havia um local preparado com os maiores dissabores”.²⁰

O principal, portanto, é que a psicostasia deve ser um *memento* para o fiel; ela deve recordá-lo de que o julgamento, em algum momento, ocorrerá, e que suas atitudes atuais serão enfim simbolicamente pesadas pelo Cristo juiz;²¹ tanto é assim que em poucos alguns exemplos não é São Miguel quem segura a balança; do alto surge a mão de Deus para realizar, Ele próprio, a pesagem e o julgamento final da humanidade. O mais comum, enfim, é que seja São Miguel a presidir a pesagem, ainda que esteja subentendido que o julgamento não cabe a ele.²²

É preciso ressaltar também que a noção de pesagem para a realização do julgamento era usada tanto em referência ao Juízo final como ao julgamento individual de cada alma no momento da morte. Por isso, Marcel Angheben considera que a psicostasia nas pinturas bizantinas do Juízo final dos séculos XI e XII faria referência não ao julgamento final, mas sim ao imediato. O autor explica que a presença de demônios nessas cenas seria injustificada, uma vez que “no fim dos tempos, Satã e os demônios serão condenados a serem jogados no lago de fogo”;²³ na iconografia do Juízo Final, seriam os anjos a expulsar os condenados ressuscitados para o Inferno.²⁴ Angheben afirma ainda que “seria então paradoxal que os demônios, que não são totalmente padrões em suas moradas, sejam autorizados a perturbar o bom desenvolvimento do ato judiciário último”.²⁵

A posição do autor parece tomar as representações de forma excessivamente literal. É preciso considerar que as imagens com o tema do Juízo final buscam cumprir funções bastante específicas dentro do contexto religioso cristão medieval, e devem ser compreendidas levando-se em consideração esse fato. Ora, não se busca uma representação literal do evento, que, aliás, não possui, ao menos na tradição cristã ocidental, uma descrição específica de onde se pudesse retirar uma figuração “pronta”.²⁶ Deve-se ter em conta o aspecto simbólico da cena, e especificamente a função de imagem auxiliar na preparação do fiel para a morte. É nesse sentido que se deve interpretar a psicostasia. Ainda que teologicamente a imagem possa ser considerada “errada”, uma vez que no último dia os demônios estarão confinados no Inferno, em termos didáticos a pesagem das almas possui um efeito maior sobre os fiéis se a cena incluir as figuras demoníacas. Evidencia-se desse modo não apenas a noção de julgamento, como também a idéia da luta do Bem contra o Mal – ou o contraste entre as boas e as más ações dos indivíduos.

Deve-se destacar ainda outro aspecto que mostra a importância desse tipo iconográfico nas figurações do Juízo final. A psicostasia costuma ter um local de destaque na estrutura das obras: usualmente em uma posição central, muitas vezes logo abaixo da figura do Cristo juiz, atuando como o marco divisor entre eleitos e condenados na maior parte dos casos. Pode-se também aumentar o impacto sobre aquele que vê a cena com alguns elementos mais populares, como o já mencionado demônio que tenta fazer com que a balança penda para o seu lado, tentando deste modo distorcer a justiça divina. A pesagem das almas, portanto, é um elemento de grande importância nas representações visuais do Juízo final, e dificilmente se poderia considerá-la como um indicativo do julgamento individual nas cenas em que comparece, como o faz Angheben. E ainda que o fosse, isso não alteraria o seu papel no conjunto: ela simboliza “o inevitável julgamento que virá, seja individual ou final”.²⁷

A psicostasia, no entanto, parece se tornar menos comum a partir do século XIV, desaparecendo quase que por completo ao longo do século. Também Panofsky, ao comentar a inclusão da cena no painel de Van der Weyden, realizado já no século XV, destaca que a pesagem das almas era “um motivo ausente de quase todos os Juízos finais contemporâneos na arte do norte e, onde ocorria, [estava] reduzido à insignificância”.²⁸ Na pintura nórdica coeva, poder-se-ia encontrar São Miguel exercendo seu outro papel – o de guerreiro, que expulsa os condenados para o Inferno, como ocorre no pequeno painel de Jan Van Eyck atualmente no Metropolitan Museum de Nova York. Na Toscana do século XIV, há o exemplo do afresco

de Buonamico Buffalmacco no Camposanto de Pisa, em que a figura de São Miguel surge selecionando aqueles que deveriam ser conduzidos para o lado direito da cena, para o grupo dos eleitos, indicando com o dedo a posição de um ressuscitado a ele apresentado por um segundo anjo. Outro anjo empurra alguns condenados para longe. Embora a idéia do julgamento esteja claramente indicada aqui, à balança, no entanto, não há qualquer menção. Ressalte-se, porém, que ainda que não segure a balança, o santo psicopompo continua tendo a mesma posição de destaque dos modelos anteriores; de fato, São Miguel se mantém logo abaixo do Cristo juiz, e marca de modo inequívoco a divisão definitiva entre eleitos e condenados, cujos grupos se posicionam em cada um de seus lados, direito e esquerdo respectivamente.

Por que um tipo iconográfico que sempre gozou de destaque nas representações do Juízo final parece desaparecer dessas cenas na segunda metade do século XIV, ou pelo menos se torna bastante raro? É preciso considerar que é a partir da primeira metade do *Trecento* que se começa a conceder uma progressiva proeminência à região infernal nas representações do Juízo final. Ganhando tamanho destaque, é certo que os elementos que compõem esse Inferno também adquiram uma proeminência maior. Refere-se aqui não apenas à figura do Diabo – que se torna cada vez mais *Lo 'mperador del doloroso regno* descrito por Dante –, mas especialmente às representações das punições referentes aos diversos tipos de pecado. Essas são mostradas de modo minucioso, evidenciando a crueldade dos demônios e a dor dos condenados. Destaque semelhante começa a ocorrer nos painéis nórdicos no século XV – basta mencionar, nesse sentido, os painéis de Van der Weyden e de Hans Memling, no Porskie Museum, em Gdansk, em que Paraíso e Inferno estão deslocados nos painéis laterais, enquanto a parte central permanece reservada ao Juízo final propriamente dito.

Pode-se ponderar, então, que se essas punições são representadas de forma tão evidente e expressiva, talvez não haja mais necessidade de indicar visualmente o julgamento através da balança. Este – ou melhor, o seu resultado final – estaria explícito nas duas instâncias representadas com destaque: Paraíso e Inferno. A função primordial da psicostasia, portanto, perderia o sentido. Não se trata mais de um *memento* do julgamento; é a explicitação de forma direta dos dois destinos póstumos possíveis, com todas as suas conseqüências. É preciso considerar ainda que essa nova forma de representação parece se tornar um modelo, mesmo quando as obras são realizadas em dimensões menores – em que, portanto, as regiões dos eleitos e dos condenados não possuem um grande destaque visual – ou não se realizam composições independentes para o Paraíso e o Inferno.

Um problema, no entanto, que este artigo não se propõe a resolver, permanece: na Península Itálica, onde o desmembramento do Juízo final em mais de uma composição começou a ocorrer, a psicostasia não foi um tema comum nessas representações. Além do mosaico de Torcello, a pesagem das almas comparece em poucos outros painéis, e em nenhum dos grandes afrescos que decoravam as igrejas e que chegaram até os dias atuais.²⁹ Se a função primordial da cena seria assustar os fiéis, doutrinando-os e os preparando para a morte, por que teria sido praticamente ignorada nessa região? Esta é uma questão ainda não resolvida, e que deverá ser de agora em diante aprofundada.

Anexos



FIGURA 01 – Pesagem da alma de um defunto. Cena do *Livro dos Mortos*. Londres, British Museum, ca. 1300 a.C. Procedência da imagem: ZLATOHLÁVEK, M. et alii. **Le Jugement dernier** (trad. Denis Canal). Lausanne: Bibliothèque des arts, 2001.



FIGURA 02 – Psicostasia com Eros. Boston, Museum of Fine Arts, ca. 450-40 a.C. Procedência da imagem: **Museum of Fine Arts, Boston**. Disponível em: <<http://www.mfa.org/>>



FIGURA 03 – Mestre de Soriguerola. Taula de Sant Miquel. Barcelona, Museu Nacional de Arte da Catalunha, século XIII. Detalhe da psicostasia. Procedência da imagem: **História medieval**. Disponível em: <<http://www.ricardocosta.com/>>

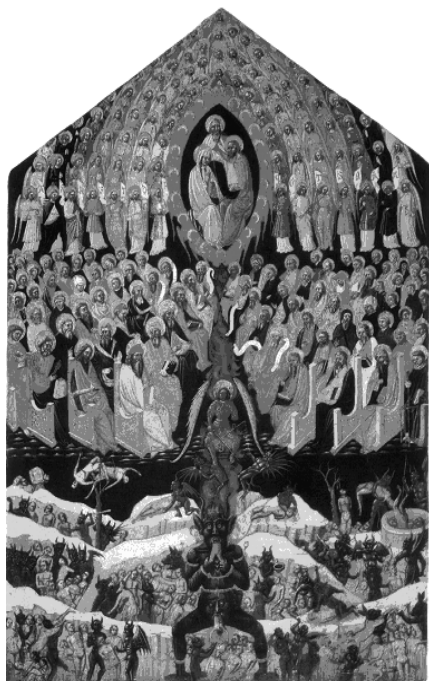


FIGURA 04 – Anônimo bolonhês. Juízo final. Pinacoteca Nazionale, Bolonha, século XIV. Procedência da imagem: GRUBB, N. **Revelations**. Art of the Apocalypse. Nova York: Abbeville, 1997



FIGURA 05 – Buonamico Buffalmacco. Juízo final, Pisa, Camposanto, ca. 1336-40. Detalhe da separação entre eleitos e condenados. Procedência da imagem: CARLI, E. **La pittura a Pisa**. Dalle origini alla 'bella maniera'. Pisa: Pacini, 1994.

Notas

* Doutoranda do Programa de Pós-graduação em História Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Historiadora da arte do IPHAN.

¹ Agradeço a concessão da bolsa PDEE pela CAPES, possibilitando a pesquisa de campo na Itália em 2006, período fundamental de estudo e amadurecimento para que as pesquisas para a tese de doutorado – de que esse artigo é um excerto – pudessem ser desenvolvidas.

² Apud MALE, E. **The Gothic image. Religious art in France of the thirteenth century**. Trad. D. Nusséy. Icon: Nova York, 1972. p. 376.

³ Cf.: PERRY, M. P. On the Psychostasis in Christian art. **Burlington Magazine**, Londres, v. 22, n. 116, p. 94-105, outubro de 1912- março de 1913. p. 94.

⁴ Cf.: WILKINSON, R.H. **Reading Egyptian art**. Londres: Thames & Hudson, 1996. p. 37.

⁵ Op. Cit., p. 96. Explica Erwin Panofsky que “Hermes – ou, ocasionalmente, Zeus – segura os pratos dourados onde são colocadas duas figuras representando a ‘sina da morte’ dos heróis prestes a se enfrentarem em um combate mortal, e aquele cujo kēph ou *fatum* descer está condenado”. PANOFSKY, E. **Early Netherlandish painting**. Its origins and character, Nova York - Londres: Icon, 1971. V. 1. p. 270.

⁶ Op. Cit., p. 101.

⁷ Como o mosaico da Igreja de Santa Maria Assunta em Torcello, de fins do século XII.

⁸ GIORGI, R. **Angeli e demoni**. Milão: Electa, 2003. p. 217.

⁹ ANGHEBEN, M. Les jugements derniers byzantins des XI-XII siècles et l'iconographie du jugement immédiat. **Cahiers archéologiques**, Paris, n. 50, 2002, p. 113. O encarregado de levar a alma do condenado ao Inferno nesse *Apocalypse* é o anjo Tartarachus. Cf.: GARDINER, E. **Visions of Heaven and Hell before Dante**. Nova York: Italica, 1989. p. 24. Essa, aliás, costuma ser uma tradição cristã: São Miguel pode presidir o julgamento, comandando também a separação entre condenados e eleitos, mas não leva as almas para o Inferno, tarefa usualmente executada por um demônio.

¹⁰ Cf.: ANGHEBEN, M. L'iconographie du portail de l'ancienne cathédrale de Mâcon: une vision synchrone du Jugement individuel et du Jugement dernier. **Les cahiers de Saint-Michel de Cuxa**, Codalet, n. XXXII, 2001. p. 76.

¹¹ Cf.: GIORGI, R. **Santi**. Milão: Electa, 2002. p. 274.

¹² Perry estima a proeminência da túnica até o século XV, mas há vários exemplos anteriores de representações do arcanjo com uma armadura, de modo que essa datação tão tardia não parece ser sustentada.

¹³ Op. Cit., p. 103, nota 36.

¹⁴ No painel de Rogier Van der Weyden no Hôtel-Dieu de Beaune, o pintor torna explícita essa interpretação: acima das pequenas figuras, lêem-se as inscrições *virtutes* e *peccata*.

¹⁵ PERRY, M. P. Op. Cit., p. 209.

¹⁶ Escreve Panofsky: “um sentimento natural concede uma significação positiva ao alto e uma negativa ao baixo (todos usamos palavras como ‘alto’ e ‘baixo’, ‘elevado’ e ‘base’, ‘exaltado’ e ‘deprimido’, ‘superior’ e ‘inferior’ precisamente nesse sentido)”. Ibidem, p. 270.

¹⁷ Ibidem, p. 270 e 271.

¹⁸ Op. Cit., p. 271.

¹⁹ Cf.: PERRY, M. P. Op. Cit., p. 96.

²⁰ DAVIDSON, C. The fate of the damned in English art and drama. In: DAVIDSON, C. e SEILER, T.H. (org.). **The Iconography of Hell**. Michigan: Medieval Institute Publications, 1992. p. 41-56, p. 50.

²¹ A noção de *memento* se torna ainda mais evidente quando se considera que a cena da psicostasia pode ser representada em túmulos e monumentos funerários, como o sepulcro de Henrique VII na abadia de Westminster, em Londres. Cf.: PERRY, M. P. Op. Cit., p. 216.

²² A *Visão de Thurkill* (início do século XIII) possui uma variação do tema: “(...) São Miguel o Arcanjo e os apóstolos Pedro e Paulo vieram para estabelecer os locais determinados por Deus para a assembléia dentro e fora da igreja de acordo com seus merecimentos”. Apud GARDINER, E. Op. Cit., p. 223. O responsável pela pesagem é São Paulo, que possui dois pesos diversos, reluzindo como ouro; o demônio, por outro lado, tem dois pesos semelhantes, “fuliginosos e escuros”. Cf.: Ibidem, p. 224. Como destaca Gardiner, essa é uma das poucas visões que utiliza a

balança para expressar o julgamento, comentando que “a balança é uma imagem tão popular nas representações medievais do Juízo final que é interessante que não ocorra em mais dessas visões”. Ibidem, p. 257.

²³ Ibidem, p. 129.

²⁴ Como ocorre no afresco de Buonamico Buffalmacco no Camposanto de Pisa (ca. 1340).

²⁵ Idem.

²⁶ No Oriente, há o texto de Efraim, o Sírio (morto em 373), que descreve como seria o Juízo final. Muitos autores consideram esse texto a base para a iconografia do tema em Bizâncio. Angheben, no entanto, afirma que alguns dos tipos iconográficos mais comumente encontrados na tradição oriental – como a *Deesis* –, não são mencionados por Efraim. Cf.: Idem. Essas ausências poderiam indicar a presença de outras fontes para a iconografia do tema, e mostram que mesmo um texto que se detém especificamente sobre a descrição do Juízo final poderia não ser transplantado literalmente em termos visuais.

²⁷ PERRY, M.P. Op. Cit., p. 216.

²⁸ Idem.

²⁹ Não apenas a psicostasia, mas a figura mesma de São Miguel não comparece na mais antiga figuração do Juízo final na Itália, o afresco de Sant’Angelo in Formis, em Cápua (ca. 1080); também não está presente no afresco de Giotto em Pádua (1305-1307), nem no ciclo de Nardo di Cione em Santa Maria Novella (ca. 1357), em Florença. Na maior parte dos casos, quando São Miguel comparece, o que não será de qualquer modo usual, ele surge como o anjo guerreiro, combatendo os demônios e os condenados que tentam inutilmente ascender ao Paraíso, como ocorre nos afrescos de Buffalmacco em Pisa e de Fra Bartolomeo em Florença (1499-1500).

PIEDADE, MILAGRES E HOSPITALIDADE: TRÊS ELEMENTOS NORTEADORES DO *CODEX CALIXTINUS*

Tatiane Sant'Ana Coelho Reis*

Nossa pesquisa teve início com a nossa vinculação como bolsista CNPq junto ao projeto coletivo *Hagiografia e História: um estudo comparativo da santidade*.¹ A participação, a partir de 2006, no levantamento de informações para a montagem do banco de dados de hagiografias ibéricas propiciou a escolha do texto sobre o qual vêm sendo desenvolvido a pesquisa individual orientada pela coordenadora do projeto coletivo Prof^ª Dr^ª Andréia C. L. Frazão da Silva.

Ao estudarmos as hagiografias e seus personagens, podemos refletir sobre diversas temáticas acerca das sociedades medievais. O termo “hagiografia” possui raízes gregas (hagios = santo; grafia = escrita) e é usado desde o século XVII para designar tanto o estudo sobre os santos como para nomear o conjunto de textos que tratam de santos com objetivos religiosos. De acordo com Andréia Frazão,² este tipo de texto pode ser um ponto de partida para diversos tipos de indagação, tais como estudos de gênero, dos intercâmbios culturais, da história da leitura, da circulação de livros, da organização social, entre outros. O culto aos santos e a produção hagiográfica aparecem fortemente relacionados no período medieval. O culto aos santos atuava como potencializador da receptividade das hagiografias na sociedade. Os textos hagiográficos, por sua vez, promoviam o culto aos santos pela sua própria natureza, por seu papel didático e caráter propagandístico. Isto reafirma a importância desse tipo de “fonte” não só no âmbito religioso, mas também sócio-político.

O *Codex Calixtinus*, texto ao qual temos nos dedicado, foi elaborado no século XII e por se tratar de uma compilação que agrega manuscritos com múltiplas finalidades, oferece uma gama de possibilidades a estudiosos de diferentes áreas que se interessem por Idade Média. Não há certeza sobre a autoria deste códice inteiramente dedicado ao apóstolo Tiago Maior. Apresentaremos sucintamente o conteúdo dos cinco livros que integram o manuscrito conservado no Arquivo da Catedral de Santiago de Compostela.

O primeiro livro contém materiais para o uso nas missas, nos ofícios litúrgicos e nas festas do Apóstolo. Reunindo vinte e dois milagres jacobeus, ocorridos muitas vezes durante as peregrinações, o segundo livro explicita a preocupação em legitimar as situações narradas através de autoridades eclesásticas, principalmente o papa Calixto II, ao qual foi atribuída, inicialmente, a autoria da obra. Esta é a razão da denominação *Codex Calixtinus* para o manuscrito mais antigo e mais completo, mantido em Compostela como dito anteriormente. Na terceira parte encontramos dois escritos distintos relatando a transladação do corpo de São Tiago à península Ibérica. Denominado *a posteriori* Pseudo-Turpin por estudiosos que rechaçam a autoria atribuída a esse eclesiástico, bispo de Reims, o quarto livro é composto por diversas lendas carolíngias, que abordam a libertação do Santo sepulcro apostólico pela “cruzada” de Carlos Magno. A quinta parte reúne descrições da basílica, da cidade e dos caminhos percorridos por aqueles que se dirigiam a Compostela e é conhecida como *Guia Medieval do Peregrino*.

O século XII, datação geralmente atribuída ao *Codex Calixtinus*, é usualmente qualificado como período de auge das peregrinações a Santiago de

Compostela. Não nos aprofundaremos nas relações de poder que impulsionaram esse processo, entretanto gostaríamos de apontar uma canalização de esforços de Diego Gelmirez, primeiro arcebispo de Santiago de Compostela juntamente com a abadia de Cluny no sentido de intensificar o fluxo de peregrinos para sua diocese. O papa (cluniacense) Calixto II e seu sobrinho Afonso VII, rei da Galiza, Leão e Castela, que foi coroado por Gelmirez na catedral compostelana, também incentivaram as peregrinações ao local onde estaria o primeiro apóstolo a sofrer o martírio. Não nos deteremos sobre as instituições e personagens que colaboraram para a promoção das rotas com destino à Galiza, porém gostaríamos de sublinhar a convergência dos interesses de Roma, Compostela e Cluny no sentido de reforçar o prestígio da santidade do Apóstolo, estabelecendo cooperações entre os poderes espiritual e temporal.

As peregrinações encontram-se intimamente relacionadas ao culto aos santos e à hagiografia. Para Vázquez de Parga a peregrinação consiste numa “viagem, empreendida individual ou coletivamente, para visitar um lugar santo, onde se manifesta de um modo particular a presença do poder sobrenatural”.³ As adversidades do caminho atuavam, nesta lógica, como uma preparação para este “encontro”. O peregrino é o “estrangeiro”, no sentido daquele que está em uma terra com a qual não possui sentimento de pertencimento. No século IV, foi impulsionada a peregrinação a Roma, com intuito de visitar os túmulos de Pedro e Paulo, e a Jerusalém, cidade onde Cristo foi crucificado. O terceiro principal centro de peregrinação medieval foi a cidade de Santiago de Compostela. A seguir, trataremos brevemente do início das peregrinações a essa cidade.

Havia inicialmente uma diferenciação de como eram denominados aqueles que visitavam Roma- romeiros- e aqueles que se dirigiam a Compostela e Jerusalém- peregrinos. Esta diferenciação tendeu a desaparecer, entretanto os peregrinos foram aos poucos sendo identificados pelo traje e pela proteção que lhe era concedida. Um pequeno saco de pele de animal, um bastão para apoio durante as longas caminhadas e para a defesa ante os animais e uma concha, em geral presa à roupa, aparecem nos textos como objetos característicos dos peregrinos. Mas afinal quem era o peregrino? Qual a sua importância na sociedade?

No *Codex Calixtinus* encontramos três elementos que se relacionam diretamente à peregrinação e que vamos analisar nesse trabalho nessa ordem: hospitalidade, piedade e milagres. Primeiramente apresentaremos informações sobre cada um destes elementos que permitam ao leitor uma associação entre esses termos e o contexto de produção do manuscrito. Após este embasamento prévio, realizaremos a análise sobre os milagres selecionados do códice, na qual os três elementos serão associados.

Como apóstolo, Tiago teve sua santidade universalmente reconhecida, o que não implica dizer que as características a ela atribuídas nos relatos de milagres, elaborados onze séculos depois da época em que ele teria vivido, não estejam em consonância com aquelas valorizadas pela sociedade naquele momento. Uma das funções do santo é a realização de milagres. Considerando a santidade não apenas como decorrente das escolhas pessoais, entendemos como fundamental o seu reconhecimento social. Para que um santo tivesse sua função de intermediário entre Deus e os homens reconhecida era necessário o estabelecimento de uma via bilateral entre o santo e o fiel, ou melhor, além de apresentar características que aproximavam o santo dos ideais de santidade construídos socialmente, ele deveria aproximar-se do fiel, que via seu “protetor” como um modelo.

A afirmação da presença das relíquias do santo na Galícia, já que conservar algo que representava a materialidade do poder do santo na terra significava atrair mais fiéis para visitar o santuário. Cavaleiros, mulheres e camponeses de diversas regiões visitaram o local onde se acredita estar o sepulcro de Tiago. Muitas eram as necessidades dessas pessoas, que se deslocavam por terra ou por mar com intuito de fazer penitência ou até mesmo de “clamar ao santo” em nome de uma região castigada pela fome ou pela peste.

Até o século XI, quando já se pode falar em uma peregrinação mais “organizada”, a hospitalidade aos peregrinos era exercida essencialmente por mosteiros de proporções modestas até então. A hospitalidade é um componente essencial da piedade evangélica, logo, da religiosidade cristã,⁴ o peregrino passava a ser visto como “enviado”, associado até mesmo à figura do próprio Cristo.

Data do século X a primeira menção de um hospital destinado a peregrinos que temos notícia.⁵ Há uma considerável documentação disponível sobre a fundação de hospitais por parte de monarcas, preocupados em demonstrar o exercício de um sentimento cristão. Os hospitais eram locais que abrigavam peregrinos, possuíam leitos, disponibilizavam locais para cuidar dos enfermos, refeitórios e lavagem de pés dos peregrinos que além aliviá-los das caminhadas pode ser associada à narrativa bíblica. O *Liber* menciona que a catedral compostelana permanecia de portas abertas dia e noite.⁶ Fazer vigílias durante toda a noite era algo comum entre os peregrinos e, dessa forma, a igreja também servia de abrigo muitas vezes.

A localidade dos hospitais e das igrejas que se pretendia visitar era um fator considerado durante a escolha de qual das diversas rotas que levavam à Compostela seria trilhada. Assim, podemos entender a preocupação de monarcas, mosteiros, bispos em erguer esses dois tipos de construções que poderiam aumentar o fluxo de peregrinos para a localidade na qual atuavam e, portanto, muito provavelmente, as doações a serem recebidas.

Propomos ao longo do texto associações entre os elementos que afirmamos como fundamentalmente relacionados à peregrinação no *Liber Sancti Jacobi* e o período no qual se deu a elaboração do códice. Não pretendemos esgotar as possibilidades de reflexão, mas sim estabelecer correlações úteis para o entendimento do contexto de auge da peregrinação a Compostela, complexificando as análises sobre os milagres, principalmente. Seleccionamos o sexto e o decimo oitavo milagre para analisarmos de maneira que possamos conectar os três elementos sobre os quais nos debruçamos neste artigo.

No que tange à piedade, se por um lado os primeiros peregrinos de que se têm notícias de terem ido a Santiago terem sido reis, por outro há uma associação entre pobre e peregrino, ao ponto de ser difícil identificar em alguns textos medievais qual dos dois significados está sendo utilizado. A grande massa de peregrinos não possuía recursos para levar consigo nem um séquito nem utensílios ou animais para transporte a fim de reduzir as adversidades possíveis de serem enfrentadas quando se empreendia uma peregrinação.

Utilizaremos o quarto milagre do Livro II como forma de exemplificar os apontamentos sobre a piedade. Nesse relato, São Tiago aparece a cavalo para ajudar um dos 30 cavaleiros que “por piedosa devoção”⁷ caminhavam com destino ao sepulcro na Galiza. Esses peregrinos prometeram fidelidade entre si, com exceção de um deles. Um dos que estabeleceram o

compromisso adoeceu e foi abandonado após quinze dias de sofrimento, sendo ajudado por aquele que não havia se comprometido com o grupo. Esse, após a morte do adoeceu e foi abandonado após quinze dias de sofrimento, sendo ajudado por aquele que não havia se comprometido com o grupo. Esse, após a morte do enfermo, com o auxílio do cavalo de São Tiago, fez o percurso até Compostela em tempo reduzido. O “soldado a cavalo”, ou seja, o santo, ao chegarem à cidade, teria ordenado que sepultassem o falecido e que o fiel que levava o seu companheiro voltasse e anunciasse aos outros cavaleiros a necessidade da penitência, já que o acontecido desagradara ao santo. A penitência é dada pelo bispo de Leão aos cavaleiros e só depois desse ato a peregrinação foi concluída. No texto, portanto, a piedade está associada à devoção daqueles que empreenderam o caminho quanto ao apóstolo, que ajuda aos que se encontram numa situação adversa.

Por último, abordaremos o milagre como elemento associado à peregrinação presente no *Codex Calixtinus*. Segundo Vauchez, os milagres desempenham uma função relevante na Idade Média na diferenciação entre as práticas aprovadas pelos eclesiásticos dentro do cristianismo e aquelas percebidas como pagãs.⁸ Neste sentido os milagres do códice servem não somente como concretização da função de intermediário do santo como também narrativas que delimitem a religiosidade no sentido de adequá-la os princípios da igreja católica. Uma vez que o santo é também um modelo e as narrativas de seus milagres ressaltam premissas cristãs corroboradas pelos eclesiásticos, consideramos esses dois aspectos como complementares.

O sexto relato, dos vinte e dois que compõem o livro II, narra a história da família de um cavaleiro que, fugindo da peste, teria rumado ao sepulcro jacobeu e teria tido seus pertences, dentre os quais uma égua, roubados por um “injusto estalajadeiro”.⁹ O cavaleiro, continuando sua peregrinação, encontra um homem que se compadeceu de seu sofrimento e emprestou-lhe um asno para que pudesse chegar à Compostela. Durante a noite, enquanto permanecia em vigília na basílica, o apóstolo teria aparecido e se apresentado como o homem que emprestou o asno. Revelando que o hospedeiro seria castigado com uma má morte, São Tiago disse que lhe emprestaria novamente o animal para o retorno à sua terra, desaparecendo no momento em que seu fiel caía a seus pés em agradecimento. Ao final da narrativa, há uma ênfase na morte na morte como forma de condenação aos donos de hospedagens que se apropriassem de forma injusta das posses de “hóspedes vivos ou defuntos”¹⁰ e também no dever de se “oferecer esmolas às igrejas e aos pobres de Cristo”.¹¹

Primeiramente é notável o caráter de piedade do santo mediante o sofrimento do cavaleiro a quem fornece auxílio para ida e volta de sua jornada. A ação de São Tiago demonstra-se como aquela que promove a justiça, assegurando uma hospitalidade que fosse posta em prática de acordo com os princípios cristãos. O milagre ocorre, portanto, como intervenção através da qual a peregrinação tem sua realização plena, não obstante as provações com que se deparam os fiéis. A oferta de esmolas reforça o exercício da piedade, apregoando uma prática apregoada pelos cristãos.

No décimo oitavo milagre é apresentada a história de um conde e seu irmão que teriam se dirigido a Santiago e ao entrarem na igreja haveriam sido impedidos de entrarem no local onde estaria o sepulcro do apóstolo. Após suplicarem ao sacristão, sem obterem êxito, “se retiraram tristes para a hospedaria”.¹² Tendo convocado outros peregrinos que os acompanharam

durante o trajeto, todos se dirigirem à igreja com tochas e clamam a São Tiago para que abrisse o oratório no qual haviam sido impedidos de entrar. Uma força invisível teria rompido as fechaduras e aberto a porta. A “súplica piedosa”¹³ dos fiéis foi atendida de maneira que o impedimento por parte do sacristão é apontado no relato como um dos “enganos de satanás no curso da vida presente”.¹⁴ O milagre realizado, primeiramente menciona, ainda que rapidamente, a hospedaria como local de onde os fiéis partiram juntos para conseguirem fazer a vigília diante do túmulo. A intervenção milagrosa aparece no texto como prova de que o santo promove a efetiva concretização das práticas cristãs, que não devem ser relegadas num momento de provação.

As análises dos milagres aqui apresentados, como integrantes do nosso argumento, apresentam correlações entre hospitalidade, piedade e milagres, conforme enunciado no início do texto.

Hospitalidade e piedade nas narrativas aparecem como instrumentos que direcionam a conduta daqueles que recebiam os peregrinos. Estes elementos aparecem na narrativa como os que possibilitavam e incentivavam a peregrinação a Santiago de Compostela. De acordo com o *Codex Calixtinus*, o ato de peregrinar viabilizava a vivência da hospitalidade e da piedade, assim como de outros preceitos cristãos, em sua plenitude.

O milagre consiste na intervenção do santo para que os elementos anteriores sejam concretizados. A intervenção é realizada de forma que as ações maravilhosas e o sofrimento reforcem a santidade de Tiago no sentido de enfatizar uma identificação entre o santo e seu fiel. Assim, o santo, como modelo a ser seguido, legitimava as práticas em consonância com o que era defendido pelos eclesiásticos, que tinham efetiva participação em muitas das hagiografias escritas no período medieval. Vale lembrar que todos os relatos de milagres que compõem o segundo livro do *Codex Calixtinus* apresentam sua suposta autoria logo abaixo do título, sendo a grande maioria atribuída ao papa Calixto II, indicador de um apelo à autoridade que legitima a exemplaridade da qual é dotado o livro de milagres.

Notas

* Graduanda em História da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Bolsista CNPq.

¹ Este projeto coletivo desenvolve um estudo dos textos hagiográficos e das biografias de homens e mulheres considerados santos e beatos nas penínsulas Ibérica e Itálica, entre os séculos XI e XIII. Está registrado no Sigma sob o número 5013 e vinculado ao grupo de pesquisa Programa de Estudos Medievais (Pem - UFRJ), além de estar cadastrado no diretório de grupos do CNPq desde 2002.

² SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão da. Igreja, Santidade e Gênero na hagiografia mediterrânica dos séculos XI ao XIII. In: PEREIRA, Maria Cristina C. L., FOGELMAN, Patrícia (org.). Simpósio Internacional sobre Representações Cristãs: textos e imagens religiosas na América Colonial, 1, dezembro de 2004. **Atas...** Vitória: Grupo de Pesquisa em Imagens Cristãs, 2004 (CD-ROM).

³ LACARRA, J. M.; VÁZQUEZ DE PARGA, L. et URÍA RÍU, J. **Las peregrinaciones a Santiago de Compostela**. Madrid: CSIC-Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Escuela de Estudios medievales, 1948. 3 T.

⁴ SINGUL, Francisco. **O caminho de Santiago. A peregrinação Ocidental na Idade Média**. Rio de Janeiro: EDUERJ, 1999. p. 84.

⁵ URÍA RÍU, J. La hospitalidad con los peregrinos y el hospedaje. In: LACARRA, J. M.; VÁZQUEZ DE PARGA, L. et URÍA RÍU, J. **Las peregrinaciones a Santiago de Compostela**. Madrid: CSIC - Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Escuela de Estudios medievales, 1948. T. 1.

⁶ MALEVAL, Maria do A. T. **Maravilhas de São Tiago: narrativas do Liber Sancti Jacobi, Codex Calixtinus**. Niterói: EDUFF, 2005. p. 111.

⁷ Idem.

⁸ VAUCHEZ, André. Milagre. In: LE GOFF, J. et SCHIMITT, Jean-Claude. **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. São Paulo/Bauru: Imprensa Oficial do Estado/EDUSC, 2002. p. 197-212.

⁹ MALEVAL, Maria do A. T. , Op. Cit., p. 121.

¹⁰ Ibidem, p. 123.

¹¹ Idem.

¹² Ibidem, p. 163.

¹³ Ibidem, p. 165.

¹⁴ Idem.

