

PROGRAMA DE ESTUDOS MEDIEVAIS

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO



**ATAS DA
V SEMANA DE
ESTUDOS MEDIEVAIS**

Rio de Janeiro

17 a 19 de Novembro de 2003

Preparação, editoração eletrônica e revisão: Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva e Leila Rodrigues da Silva

Imagem: Detalhe do *Beatus de Saint-Sever* (século XI)

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

Impressão e acabamento: Alphagraphics

SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão da, SILVA, Leila Rodrigues. (Org.)
Atas da V Semana de Estudos Medievais do Programa de Estudos Medievais da UFRJ.

Realizada no Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da UFRJ de 17 a 19 de Novembro de 2003.

368 p. - Rio de Janeiro, fevereiro de 2003.

Programa de Estudos Medievais ISBN 85-88597-04-7

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 20051-070

E-mail: pem@ifcs.ufrj.br

Homepage: www.pem.ifcs.ufrj.br

V SEMANA DE ESTUDOS MEDIEVAIS

17 a 19 de Novembro de 2003

Realização:

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

Coordenação Geral:

Leila Rodrigues da Silva
Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva

Comissão Organizadora:

Carolina Coelho Fortes (Pem - UFRJ/ UGF)
Daniele G. Gonçalves e Souza (Pem - Mestranda PPGHC - UFRJ)
Elisabeth da Silva dos Passos (Pem - Mestranda PPGHC - UFRJ)
Fabrícia A. T. de Carvalho (Pem - Mestranda PPGHC - UFRJ)

Apoio:

ABREM - Associação Brasileira de Estudos Medievais
ITF - Instituto Teológico Franciscano de Petrópolis
PROEG - Programa de Estudos Galegos da UERJ
PPGHC- Programa de Pós-Graduação em História Comparada da UFRJ
NUEG - Núcleo de Estudos Galegos da UFF
PR-5 - Pro-Reitoria de Extensão - UFRJ

Patrocínio:

Fundação José Bonifácio

Comissão Editorial:

Álvaro Alfredo Bragança Júnior (UFRJ)
Mestre em Filologia Românica (UFRJ)
Doutor em Letras Clássicas (UFRJ)

Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva (UFRJ)
Mestre em História Antiga e Medieval (UFRJ)
Doutora em História Social (UFRJ)

Claudia Beltrão da Rosa (UNIRIO)
Mestre em História Antiga e Medieval (UFRJ)
Doutora em História Antiga e Medieval (UFF)

Leila Rodrigues da Silva (UFRJ)
Mestre em História Antiga e Medieval (UFRJ)
Doutora em História Social (UFRJ)

Mário Jorge da Motta Bastos (UFF)
Mestre em História Social (UFF)
Doutor em História Social (USP)

Sandro Roberto da Costa (ITF)
Doutor em História da Igreja
(Universidade Pontifícia Gregoriana de Roma)

Índice

Apresentação	11
Programação	15
Conferências	
Mário Jorge da Motta BASTOS <i>Cristianismo, paganismo, relações de poder e de produção na Alta Idade Média Ibérica (séculos V/VIII)</i>	23
Sandro Roberto da COSTA <i>"Deus o quer!", mas... e Francisco? Os franciscanos e a pregação das Cruzadas</i>	39
Comunicações – Graduandos	
Jimmy Sudário CABRAL <i>Leituras androcêntricas em Tertuliano: um projeto de interdição do feminino mediante os alicerces de institucionalização do discurso na igreja cristã</i>	57
Ana Paula Sampaio CALDEIRA <i>Para além de uma leitura literal do texto bíblico</i>	65
Eber Cimas Ribeiro Bullé das CHAGAS <i>Judaísmo e heresia</i>	71
João Fernando Silveira CORRÊA <i>A cristianização na Galiza do Século VI d.C. na perspectiva de Martinho de Braga</i>	75
Nilton Lavatori CORRÊA <i>São Boaventura e a iconografia franciscana</i>	80
César Chrisóstomo MENDONÇA JUNIOR e Rodrigo dos Santos RAINHA <i>À concepção e produção da tradução crítica do fragmento do epistolário de S. Bráulio</i>	88

Anderson dos Santos MOURA <i>Bispo, príncipe e obstinado: As "culpas" de frei Elias na Crônica de Salimbene de Parma.....</i>	96
Carlos Gustavo Costa MOREIRA <i>Fé e Razão na obra Maimônides.....</i>	103
Bruno Borguignon MOTA <i>Religião e hierarquias sociais na Alta Idade Média (Península Ibérica – Séculos IV/VIII)</i>	110
Vanessa Pereira do NASCIMENTO <i>O imaginário medieval da morte através da literatura vicentina.....</i>	115
Bruno de Melo OLIVEIRA <i>A guerra no poema do Cid.....</i>	122
Miguel de Almeida PADILHA FILHO <i>A Igreja nos séculos XII e XIII e sua força na consolidação de um senso comum; os hereges, o obstáculo.....</i>	130
Thiago de Azevedo PORTO <i>A tipologia da santidade na Península Ibérica entre os séculos XI e XIII.....</i>	134
Ana Cristina Campos RODRIGUES <i>Os Votos do Faisão: ideais de cavalaria na corte borgonhesa do século XV.....</i>	140
Vanessa Monique Menduiña RODRIGUES <i>Vida de San Millán de la Cogolla e IV Concílio de Latrão: a Igreja e o combate ao diabo na Península Ibérica do século XIII.....</i>	148
Daniele SANDES <i>Fé, Poder e Guerra: A Jihad do Profeta.....</i>	156
Marcos Antonio da SILVA FILHO <i>Vontade em Santo Agostinho e Schopenhauer: Liberdade X Fatalidade.....</i>	163
Victor de Azevedo TAIAR <i>Seguindo para o salão dourado: A simbologia do poder no Beowulf.....</i>	170

Comunicações – Graduados e Pós-Graduandos

Leonardo Ferreira ALMADA

O problema da conciliação entre o livre-arbítrio e a presciência divina em Santo Agostinho.....181

Maria Augusta ANDRÉ

A concepção isidoriana de arianismo presente na obra História dos Godos.....189

Fabília A. Teixeira de CARVALHO

A linguagem e a imagem.....196

Andréa Alvares da CUNHA

Os Mouros nas Ordenações Afonsinas.....202

Tatiana Rocha CUSTODIO

A reforma e a cavalaria.....208

Rita de Cássia Damil DINIZ

A concepção de Caridade em duas obras de Isidoro de Sevilha.....216

Ana Leticia Pereira Marques FERREIRA

A presença do medieval em A vida de Lazarillo de Tormes e das suas Fortunas e Adversidades.....223

Ava Batista FERREIRA

Cânone e dissidência na Canção dos Nibelungos – Um estudo da personagem Hagen De Tronje.....229

Carolina Coelho FORTES

Elizabeth da Hungria: mais um exemplo de masculinização da santidade feminina em Tiago de Voragine.....236

Beatris dos Santos GONÇALVES

O caso dos benzedeiros: um estudo das atuações mágicas sobre os corpos enfermos no medievo português (séc. XV).....245

Edna Márcia Borges de JESUS

Imagens agostinianas no século XVII.....253

Leonila Maria Murinelly LIMA

A movência do lugar de Deus e da morte em o Sétimo Selo de Ingmar Bergman.....262

Nelson de Aguiar MENEZES NETO	
<i>Teoria tomásica do conhecimento.....</i>	272
Sonia Amoedo MIGUEZ	
<i>As viúvas nos concílios visigóticos - século VII.....</i>	279
Denise da Silva Menezes do NASCIMENTO	
<i>As beguínas e o amor às virtudes.....</i>	288
Elisabeth da Silva dos PASSOS	
Karina Dias MURTHA	
<i>Os gestos nos textos normativos da Ordem dos Frades Menores: a Regra para os eremitérios, a Regra Não-Bulada e a Regra Bulada.....</i>	297
Danúbia Tupinambá PIMENTEL	
<i>A peregrinatio em Auto da Alma e Morte e Vida Severina.....</i>	305
Leandro Duarte RUST	
<i>Entre a norma e a insurreição: considerações sobre a aplicação do conceito bourdieuriano de "campo" ao universo religioso do Ocidente Medieval entre 1198 e 1215.....</i>	312
Renata Rozental SANCOVSKY	
<i>Conversões forçadas e resistência na obra de Maimônides (1135-1204): Um estudo sobre a intolerância religiosa medieval.....</i>	322
Ivanise de Souza SANTOS	
<i>O cavaleiro medieval no século XIX.....</i>	329
Daniele Gallindo Gonçalves e SOUZA	
<i>Wolfram von Eschenbach e sua obra Parzival: questionamentos acerca da apropriação do texto literário pela historiografia.....</i>	338
Fernando Gralha de SOUZA	
<i>A Idade Média nas relações entre Cinema e História.....</i>	347
Maria Carolina Viana VIEIRA	
<i>O herói medievo revisitado na narrativa galega contemporânea.....</i>	354
Guilherme WYLLIE	
<i>A teoria ockhamista da conotação.....</i>	362

Apresentação

Apresentação

É com muita satisfação que lançamos as Atas da *V Semana de Estudos Medievais*. Neste volume encontram-se os textos selecionados pela comissão editorial dentre os apresentados no referido evento e remetidos à apreciação. A atividade, realizada entre os dias 17 a 19 de Novembro de 2003, foi promovida pelo Programa de Estudos Medievais da UFRJ, patrocinada pela Fundação José Bonifácio e apoiada pela Associação Brasileira de Estudos Medievais - ABREM; Instituto Teológico Franciscano de Petrópolis - ITF; Programa de Estudos Galegos da UERJ - PROEG; Programa de Pós-graduação em História Comparada da UFRJ - PPGHC; Núcleo de Estudos Galegos da UFF - NUEG, e Pro-Reitoria de Extensão - UFRJ - PR-5.

O encontro, cuja programação figura nesta publicação, insere-se no processo de consolidação das *Semanas de Estudos Medievais* como um espaço que privilegia o intercâmbio acadêmico e a divulgação das pesquisas desenvolvidas por estudiosos do período medieval ainda em fase de formação. Concebida como uma atividade de caráter interdisciplinar, a *V Semana de Estudos Medievais* contou com a participação de pesquisadores e interessados provenientes das áreas de História, Literatura, Filosofia, Teologia e afins.

As presentes *Atas* estão divididas em três seções. Na primeira, reproduzimos, seguindo a ordem da programação, duas das conferências proferidas. Na segunda e terceira seções, por ordem alfabética do sobrenome dos autores, reunimos os textos dos trabalhos selecionados pela comissão editorial formada pelos Professores Doutores Álvaro Alfredo Bragança Júnior (UFRJ); Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva (UFRJ), Claudia Beltrão da Rosa (UNIRIO); Leila Rodrigues da Silva (UFRJ); Mário Jorge da Motta Bastos (UFF) e Sandro Roberto da Costa (ITF). Respeitando os diferentes níveis das pesquisas apresentadas durante a *V Semana de Estudos Medievais*, reunimos na segunda seção os textos identificados com os primeiros estágios da investigação científica, redigidos por alunos que ainda estão

cursando a Graduação, e reservamos a terceira seção para as comunicações elaboradas por graduados e pós-graduados, que finalizaram seus trabalhos no decorrer do ano letivo de 2003, e pós-graduandos.

Embora o conteúdo e o estilo de cada trabalho tenham sido rigorosamente respeitados, buscamos, na medida do possível, para facilitar a consulta e leitura desta obra coletiva, suprimir eventuais listas bibliográficas apresentadas pelos autores, e uniformizar a apresentação formal dos textos e das notas. Para tal tarefa nos baseamos no *Manual de organização de referências e citações bibliográficas para documentos impressos e eletrônicos*, de Gildenir Carolino Santos, editada pela UNESP em 2000. Esta obra, conforme indicado em suas primeiras páginas, além de atender as indicações estabelecidas pela Associação Brasileira de Normas Técnicas (ABNT), fornece orientações para as referências de materiais provenientes da *Internet* e suportes eletrônicos.

Com a presente publicação esperamos fornecer uma importante amostragem dos estudos realizados no Rio Janeiro sobre a Idade Média. Cabe salientar, por fim, que as tendências temáticas e teórico-metodológicas aqui contidas evidenciam não apenas a afinidade com as abordagens e perspectivas internacionais mais recentes, mas também o crescente interesse pelo universo medieval existente no âmbito das instituições fluminenses.

Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva
Leila Rodrigues da Silva

Programação

Programação

Dia 17 de novembro, Quarta-feira

Sessões de Comunicação: 14h às 16h

Mesa 1: *Aproximações ao Franciscanismo Medieval*

Coordenação: Prof. Dr. Fr. Sandro Roberto da Costa (ITF)

- Fr. Nelson de Aguiar Menezes Neto (Teologia - ITF) - *Teoria Tomásica do conhecimento*
- André Luis Pereira (Teologia - ITF) - *A Igreja hierárquica e o Franciscanismo medieval: entrecruzamento e diálogo. Um estudo dos Opuscula Sancti Patris Francisci Assisiensis*
- Fr. Alex Sandro Ciarnoscki (Teologia - ITF) - *Visão Franciscana do Ser Humano*
- Fr. José Francisco de Cássia dos Santos (Teologia - ITF) - *O leproso no processo de conversão de Francisco de Assis*

Mesa 2: *A Tradição Medieval Revisitada*

Coordenação: Prof^a Ms. Carolina Coelho Fortes (UGF)

- Ana Tereza de Andrade (História - UERJ) - *Auto da Compadecida: o jogo cênico do bufão*
- Ivanise de Souza Santos (Letras - UERJ) - *O cavaleiro medieval no século XIX*
- Leonila Maria Murinelly Lima (Letras - UERJ) - *A Movência do lugar de Deus e da morte em O Sétimo Selo de Ingmar Bergman*

Mesa 3: *Poder e Religião na Idade Média*

Coordenação: Prof. Dr. Mário Jorge da Motta Bastos (UFF)

- Daniele Sandes (História - UFF) - *Fé, Poder e Guerra: a jihad do Profeta*
- Bruno de Melo Oliveira (História - UFF) - *A guerra no Poema do Cid*
- Elisa Tavares Duarte (História - UFF) - *A imagem régia na Baixa Idade Média: o espelho em Álvaro Pais*
- Victor de Azevedo Tairar (História - UFF) - *Seguindo para o salão dourado: a simbologia do poder em Beowulf*

Sessões de Comunicação: 16h15 às 18h15

Mesa 4: *Idade Média: temática, abordagens e perspectivas*

Coordenação: Prof. Dr. Marcos da Silva Cruz (FIS)

- Fernando Gralha de Souza (História - UCAM) - *A Idade Média nas relações entre Cinema e História*
- Bruno Álvaro (História - FIS) - *Georges Duby e o Domigo de Bouvines*
- Valéria Gonçalves (História - FIS) - *Comportamentos femininos desviantes nos séculos XII-XIII*
- Ricardo de Oliveira Reis (História - UERJ) - *A gastronomia na Idade Média: uma receita de sociedade*

Mesa 5: Fragmentos de Teologia na Idade Média

Coordenação: Prof. Ms. Valtair Miranda (STBSB)

- Valtair Miranda (Teologia - STBSB) - *Leituras do Apocalipse em Eusébio de Cesaréia*
- Osvaldo Luis Ribeiro (Teologia - STBSB) - *Estatutos da Interpretação Oficial de textos canônicos da Igreja Cristã nos marcos de entrada e de saída da Idade Média*
- Jimmy Sudário Cabral (Teologia - STBSB) - *Leituras Androcêntricas em Tertuliano: um projeto de interdição do feminino mediante os alicerces de institucionalização do discurso na igreja cristã*
- Iracema Andrade de Alencar (História - UFRJ) - *O fim dos tempos e suas representações medievais*

Mesa 6: O Homem Medieval e a Intolerância: estudos sobre opressão e resistência

Coordenação: Prof.^a Ms. Renata Sancovsky (UGF - USP)

- Renata Rozental Sancovsky (História - UGF - USP) - *Conversões Forçadas e Resistência na obra de Maimônides (1135-1204): um estudo sobre a intolerância religiosa medieval*
- Fabiana Pequeno Almeida da Silva (História - UGF) - *As Origens do anti-semitismo cristão na História Eclesiástica de Eusébio de Cesaréia*
- Eber Cimas Ribeiro Bulle das Chagas (História - UGF) - *Judaísmo e Heresia*
- Daniel Klimroth Soares (História - UGF) - *Contos populares medievais: os fabliaux*

Conferência: 18h30 às 20h

"Deus o quer", mas... e Francisco?: os franciscanos e a pregação das Cruzadas

Prof. Dr. Fr. Sandro Roberto da Costa, OFM (Teologia - ITF)

Atividade Cultural: 20h

Leitura da peça *Abelardo, Heloisa de Clara de Góes*

Dia 18 de novembro, Quinta-feira

Sessões de Comunicação: 14h às 16h

Mesa 7: Igreja, heresia e poder na Península Ibérica nos séculos IV-VI

Coordenação: Prof. Ms. Marcelo Pereira Lima (SME - Angra dos Reis/SEE - RJ)

- André Luís V. B. Tavares Reis (História - UFRJ) - *O III Concílio de Toledo e o fortalecimento da figura real*
- João Fernando Silveira Corrêa (História - UFRJ - PIBIC) - *A cristianização da Galiza no século VI na perspectiva de Martinho de Braga*
- Jaqueline de Calazans (História Comparada - UFRJ) - *Um olhar sobre o Priscilianismo: aspectos da trajetória do movimento do século IV ao VI*

Mesa 8: *Mulher, corpo e religiosidade na Idade Média*

Coordenação: Prof^a Dr^a Gracilda Alves (UFRJ)

- Denise da Silva Menezes do Nascimento (História Comparada - UFRJ) - *As Beguinas e o Amor às Virtudes*
- Beatris dos Santos Gonçalves (História Comparada - UFRJ) - *O caso dos benzedeiros: um estudo das atuações mágicas sobre os corpos enfermos no medievo português (século XV)*
- Elisabeth da Silva dos Passos (História Comparada - UFRJ) e Karina Dias Murtha (História - SES-RJ) - *Os gestos nos textos normativos da Ordem dos Frades Menores: a Regra para os Eremitérios, a Regra Não-Bulada e a Regra Bulada*
- Carolina Coelho Fortes (História - UFRJ/UGF) - *Elizabeth da Hungria: mais um exemplo de masculinização da santidade feminina em Tiago de Vorágine*

Mesa 9: *Aspectos da Península Ibérica Medieval no Medievo*

Coordenação: Prof^a Dr^a Maria do Carmo Parente Santos (UERJ)

- Leandro Augusto Martins Júnior (História - UERJ) - *Visigodos na Península Ibérica*
- Rita de Cássia Damil Diniz (História Comparada - UFRJ) - *A concepção da caridade em duas obras de Isidoro de Sevilha*
- Maria Augusta André (História - UFRJ) - *A concepção isidoriana de arianismo presente na obra História dos Godos*
- Carlos Gustavo Costa Moreira (História - UERJ) - *Fé e Razão na obra Maimônides*

Sessões de Comunicação: 16h15 às 18h15

Mesa 10: *Sociedade e Poder no Ocidente Cristão Medieval*

Coordenação: Prof. Dr. Mário Jorge da Motta Bastos (UFF)

- Bruno Borguignon Mota (História - UFF - PIBIC) - *Religião e hierarquias sociais na Alta Idade Média: Península Ibérica, séculos IV a VIII*
- Ana Cristina Campos Rodrigues (História - UFF) - *Os votos do Faisão: ideias de cavalaria na cortes borgonhesa do século XV*
- Viviane Negreiros (História - UFF) - *Tempo, Espaço e Ritual: Les Très Riches Heures du Duc de Berry*
- Andréa Alvares da Cunha (História - UFF) - *Os mouros nas Ordenações Alfonsinas*

Mesa 11: *Expressões da Filosofia Medieval*

Coordenação: Cláudia Beltrão da Rosa (UNIRIO)

- Leonardo Ferreira Almada (Filosofia - UFRJ/ CAPES) - *O problema da conciliação entre o livre-arbitrio e a presciência divina em Agostinho*
- Marcos Antonio da Silva Filho (Filosofia - UFRJ) - *Vontade em Santo Agostinho e Schopenhauer: Liberdade X Fatalidade*
- Guilherme Wylie (UCP - PUC - RJ) - *A teoria ockhmista da conotação*
- Fábio Cândido (Filosofia - UFRJ) - *A morte triunfal de Deus*

Mesa 12: *A Idade Média Hoje: trabalhando com fontes*

Coordenação: Prof. Dr. Fábio Lessa (UFRJ)

- Priscila Gonzalez Falci (História - UFRJ - PIBIC) - *Banco de Dados sobre textos hagiográficos produzidos por e/ou sobre membros das Ordens Mendicantes nas Penínsulas Ibérica e Itálica*
- Thiago de Azevedo Porto (História - UFRJ - PIBIC) - *A Tipologia da Santidade na Península Ibérica entre os séculos XI e XIII*
- César C. Mendonça Júnior (História - UFRJ) e Rodrigo dos S. Rainha (História - UFRJ - PIBIC) - *A concepção e produção da tradução crítica do fragmento do Epistolário de São Baulio*
- Marilak Ambrosia N. dos S. Fonseca (História - UERJ) - *As repercussões da Guerra dos Cem Anos na Península Ibérica*

Mesa 13: *Considerações sobre a Literatura Germânica Medieval*

Coordenação: Prof. Dr. Álvaro Bragança (UFRJ)

- Daniele Silva de Oliveira (Letras - UFRJ) - *O Drama Götz von Berlichingen como forma de interpretação e expressão do medievo: algumas considerações*
- Elizabeth Maria da Penha Gama (Letras - UFRJ) - *Uma evolução histórico-cultural do conceito de virtus/tugent da Antiguidade até os cavaleiros medievais: uma visão da Literatura*
- Ava Batista Ferreira (Letras - UFRJ) - *Cânone e dissidência na Canção dos Nibelungos - um estudo da personagem Hagen de Tronje*
- Rejane Barboza da Silva (Letras - UFRJ) - *Meister Eckhart e o Livro da Divina Consolação: considerações histórico-literárias sobre o misticismo alemão da Baixa Idade Média*

Conferência: 18h30 às 20h

Cristianismo, paganismo, relações de poder e de produção na Alta Idade Média Ibérica (séculos V - VIII)

Prof. Dr. Mário Jorge da Motta Bastos (História - UFF)

Dia 19 de novembro, Sexta-feira

Sessões de Comunicação: 14h às 16h

Mesa 14: *Igreja, marginalidade e exclusão na Idade Média*

Coordenação: Prof^a Ms. Marta Silveira Bedjer (UGF)

- Miguel de Almeida Padilha Filho (História - UGF) - *A Igreja nos séculos XII e XIII e sua força na consolidação de um senso comum; os hereges, o obstáculo*
- Eduardo Vito Barbosa (História - UGF) - *A dupla face do discurso cristão: hipocrisia e perseguição às prostitutas no século XIII*
- Eber Cimas Ribeiro Bulle das Chagas (História - UGF) - *Os Judeus e a Igreja*

Mesa 15: Atualizações de Idade Média

Coordenação: Prof^a Dr^a Maria do Amparo Maleval (UERJ)

- Danúbia Tupinambá Pimentel (Letras - UERJ) - *A peregrinatio no Auto da alma e em Morte e Vida Severina*
- Caroline Moreira Reis (Letras - UERJ) - *Da necessidade do estudo da literatura medieval galego-portuguesa*
- Maria Carolina Viana Vieira (História - UERJ) - *O herói medievo revisitado na narrativa galega contemporânea*
- Ana Letícia Pereira Marques Ferreira (História - UERJ) - *A presença do medieval em A vida de Lazarillo de Tormes e das suas fortunas e adversidades*

Mesa 16: Reflexões sobre o mal e o pecado na Idade Média

Coordenação: Prof^a Dr^a Ana Paula Pereira (Sreder Bastos / UERJ)

- Iamara da Silva Viana (História - UFRJ) - *Considerações acerca dos três pecados da carne na obra Os Sinônimos de Isidoro de Sevilha*
- Juliana Ribeiro Bonfim (História - UFRJ) - *Os pecados medievais*
- Vanessa Monique Menduinha Rodrigues (História - UFRJ) - *Vida de San Millan de la Cogolla e IV Concílio de Latrão: a Igreja e o combate ao diabo na Península Ibérica do século XIII*
- Anderson dos Santos Moura (História - UFRJ) - *Bispo, príncipe e obstinado: as 'culpas' de frei Elias na Crônica de Salimbene de Parma*

Mesa 17: Expressões do Cristianismo nos Séculos XII-XIII

Coordenação: Prof^a Cristina da Silva Melo

- Claudia Mendes dos Santos Gonçalves (História - UFRJ) - *Arquitetura gótica em terras germânicas*
- Júlio Cesar Salles Boaventura (História - UFRJ) - *Francisco de Assis entre os ideais evangélicos e a ortodoxia*
- Natalia Barbosa de Andrade (História - UFRJ) - *A importância da liturgia na vida do monge cluniacense*
- Tatiana Rocha Custódio (História - UFRJ) - *A Igreja e a Cavalaria*

Sessões de Comunicação: 16h15 às 18h15**Mesa 18: Objetos e Abordagens em História Medieval**

Coordenação: Prof. Dr. Francisco José Silva Gomes (UFRJ)

- André da Motta Paiva (História - UFRJ) - *Hagiografia Céltica*
- Vanessa Pereira do Nascimento (História - UFRJ) - *O imaginário medieval da morte através da literatura vicentina*
- Juliana Spohr (História - UFRJ) - *O Manual do Inquisidor: uma análise da heresia dos Pseudo-Apóstolos*
- Thiago de Niemeyer Matheus Loureiro (História - UFRJ) - *Missionação e Política Externa no Império Bizantino, séculos IX e X*

Mesa 19: Iconografia dos santos medievais

Coordenação: Prof. Vicente Saul M. dos Santos

- Edna Marcia Borges de Jesus (História - UFRJ) - *Imagens agostinianas no século XVII*
- Karen do Nascimento Moreno (História - UFRJ) - *A obra hagiográfica de Diogo do Rosário, O.P.*
- Nilton Lavatori Corrêa (História - UFRJ) - *São Boaventura e a iconografia franciscana*

Mesa 20: Reflexões sobre a produção intelectual na Idade Média

Coordenação: Prof^a Dr^a Miriam Lourdes Impellizieri Silva (UERJ)

- Ana Paula Sampaio Caldeira (História - UFRJ) - *Para além de uma leitura literal da Bíblia*
- Jefferson Eduardo dos Santos Machado (História - UFRJ) - *A importância da cultura adquirida em Portugal na construção da obra intelectual antoniana*
- Sabina dos Santos Costa (História - UFF) - *O caráter pedagógico dos "espelhos de príncipes": o exemplo do Speculum Regum de D. Álvaro Pais (Portugal - século XIV)*
- Daniele Gallindo Gonçalves e Souza (História Comparada - UFRJ) - *Wolfram von Eschenbach e sua obra Parzival: questionamentos acerca da apropriação do texto literário pela historiografia*

Mesa 21: Os espaços do sagrado na Idade Média

Coordenação: Prof^a Dr^a Regina Bustamante (UFRJ)

- Márcia Cardoso de Cardoso (História - UFRJ/ Filosofia - UERJ) e Plácido Rios Moreira Júnior (História - UFRJ) - *Etéria: a viagem e o espaço medieval em perspectiva religiosa*
- Edilaine Vieira Costa (História - UFRJ) - *Considerações sobre a peregrinação de Egéria como forma de busca da salvação*
- Leandro Duarte Rust (História Comparada - UFRJ) - *Entre a norma e a ressurreição: considerações sobre a aplicação do conceito bourdieuriano de campo ao universo religioso do Ocidente Medieval entre 1198 e 1215*
- Fabrícia Angélica Teixeira de Carvalho (História Comparada - UFRJ) - *A linguagem e a imagem*

Conferência: 18h30 às 20h

Um pequeno regimento contra a peste

Prof^a Dr^a Maria Carlota Rosa (Linguística e Filologia - UFRJ)

Atividade Cultural: 20h

Lançamento dos livros **A cidade medieval. Os grandes debates historiográficos** e **Cidade e História** do Prof. Dr. José D'Assunção Barros (Universidade Severino Sombra)

Conferências

Cristianismo, paganismo, relações de poder e de produção na Alta Idade Média Ibérica (séculos V/VIII)

Mário Jorge da Motta Bastos*

O objeto central desta conferência consiste na análise da afirmação da hegemonia aristocrática no contexto da implantação do regime senhorial na Península Ibérica entre os séculos IV e VIII, enfatizando, para a caracterização deste processo, as articulações entre cultura, religião e relações sociais de produção. Considero, pois, que o âmbito essencial para a análise do binômio religião/cultura no período – no que se refere, inclusive, às complexas questões relacionadas à conversão ao cristianismo, às "sobrevivências pagãs" e à constituição de uma "religião popular" – seja o da própria sociedade, em seus mecanismos de constituição, ordenação e funcionamento, com as contradições e conflitos internos que a caracterizaram.

Estabelecida a perspectiva de fundo que orienta a minha abordagem, passo a caracterizar os principais tópicos ou questões que se articulam no seu desenvolvimento. A primeira delas refere-se à própria configuração de um processo em suas linhas de força essenciais, que para efeitos de nomenclatura poder-se-ia configurar como o da formação da sociedade senhorial na Península Ibérica entre os séculos IV e VIII. Em busca de sua dinâmica global, parto da caracterização da expansão de um regime hegemônico articulador das relações entre dominantes (classe exploradora que defino como senhorial) e dominados (submetidos a relações de exploração diversas mas, em particular, pela tendência da progressiva homogeneização no interior de uma classe servil), calcado na redução do campesinato independente e nas transformações sofridas pelas instituições familiares, submetidas a um movimento paralelo de fracionamento e inter-relação.

Trata-se, portanto, de abordar, na constituição e funcionamento desta sociedade, os elementos cruciais que, em sua articulação ou dependência recíproca, fundamentavam a afirmação da ascendência aristocrática sobre as comunidades camponesas dependentes. Para tanto, em primeiro lugar, oponho-me a qualquer abordagem que mais ou menos sofisticadamente considere a sociedade ou o "mundo" como

* Professor do Departamento de História da Universidade Federal Fluminense. Mestre em História Social pela Universidade Federal Fluminense e Doutor em História Social pela Universidade de São Paulo.

realidades exteriores à Igreja. Seus processos fundamentais lhe dizem respeito, impelem esta instituição "atemporal" ao movimento, inserindo-a na dinâmica da História. Assim, a própria implantação e disseminação da "estrutura física" (rede de templos, fossem igrejas ou mosteiros) e hierárquica da Igreja, ampliando-se e promovendo o enquadramento territorial da Península – processo que avançou a passos largos desde meados do século V – guarda íntima relação com o verdadeiro assalto do episcopado hispano pelos epígonos da poderosa aristocracia senatorial tardo-romana, a par da rápida proliferação das igrejas e mosteiros "próprios" edificadas no interior dos patrimônios laicos.¹ A progressiva ascendência aristocrática sobre os postos chave da Igreja, e o caráter das relações estabelecidas no seu "interior" constituem-se em elementos essenciais à compreensão de sua inserção social, e do caráter transcendente que a instituição chega a assumir, residindo este menos em uma contraposição entre seu teor sagrado específico e a sociedade terrena do que nos vínculos entre ambos estabelecidos.

Em segundo lugar, parece-me indispensável reequacionar as bases em que tradicionalmente vêm desenvolvendo-se as análises relativas à conversão das sociedades ocidentais européias ao cristianismo durante a Alta Idade Média. Em linhas muito gerais, subjaz a diversas correntes analíticas,² obviamente segundo diferentes matizes, uma perspectiva central que lhes dá o tom, delinea e unifica: a cultura é o nível essencial a ser considerado, pois é nele que se insere pleno o fenômeno da conversão e da religião popular. Assim, o problema essencial parece residir nas nuances que marcaram um complexo processo de contato cultural, oscilando os especialistas na avaliação do seu elemento dinâmico e, na extensão, definidor. Variando os níveis consignados de rejeição ou assimilação mútua entre as culturas (cultura da elite e cultura popular), delinea-se tanto um processo cuja marca essencial teria sido o conflito e a rejeição, como outro no qual a tônica residiu em uma mútua assimilação, mais ou menos pacífica, que se teria produzido naturalmente, ao longo do tempo.

A meu juízo, insistir em um dos pólos, em detrimento do outro, implica menos em qualificar do que em atomizar o processo, privando-o de seu elemento dinâmico, a dialética com que se moveu. E se esta não

¹ Ver GARCÍA MORENO, L.A. Élités e Iglesia hispanas en la transición del imperio romano al reino visigodo. In: CANDAU, José Maria et al. **La Conversión de Roma. Cristianismo y Paganismo**. Madrid: Ediciones Clásicas, 1990. p. 223-258.

² Ver, entre outros, JOLLY, Karen L. **Popular Religion in Late Saxon England**. North Carolina: The University of North Carolina Press, 1996.

se traduz em uma oposição radical, alheia a níveis de contato e influências recíprocas, também não se manifesta por uma plena e equilibrada assimilação que viesse a redundar em uma criação cultural única. Há manifestações contraditórias, quiçá sobretudo relações conflitantes cuja expressão desafiam a suposta vigência de um amplo consenso, destacando um processo de conversão dificilmente redutível a qualquer direcionalidade uniforme.

A dificuldade talvez resida na concepção de sua conclusão. O conceito antropológico de aculturação investe, fundamentalmente, na premissa de uma direcionalidade que envolve "perda", imposição e "adaptação",³ reduzindo a complexidade do fenômeno a uma equação que perde de vista os elementos de criação, distanciamento e confronto. Ainda que se afirme como elemento central à conversão um processo de mútua assimilação cultural, resisto a conceber a transformação daí decorrente como expressão de um lento percurso em direção à plena identidade. Outro aspecto a considerar refere-se ao conceito de cultura correntemente adotado nas abordagens da conversão. Pautadas por uma vigorosa inflexão da antropologia, a referência dominante investe na perspectiva dos "valores partilhados" ou de um "sistema de valores, crenças, idéias e visão de mundo, e os rituais e práticas que expressam tais valores". Seja qual for a utilidade deste conceito para a análise de sistemas sociais relativamente igualitários, ele não é adequado à abordagem de sociedades de classe. Em situações de conflito de classe, a noção de valores partilhados não pode ser mais do que um ponto de partida para um conceito mais específico, visando a compreensão tanto da imposição da hegemonia cultural das classes dominantes quanto a formação de culturas oposicionistas.

A prossecução desta abordagem demanda o recurso a um conceito de cultura que ultrapasse as definições centradas no seu conteúdo e circunscreva o sentido das articulações entre cultura e relações sociais. Matizando a conceituação proposta por Gerald M. Sider,⁴ proponho que a essência da cultura, e da religião como campo primordial de sua manifestação, consiste na maneira pela qual os indivíduos entendem, definem, articulam e expressam as relações estabelecidas entre si e com a natureza. Em sociedades de classe, ou mesmo naquelas caracterizadas por uma profunda hierarquização e

³ Perspectiva patente, por exemplo, em JOLLY, Karen L. Ibid. passim.

⁴ SIDER, Gerald M. *Culture and class in anthropology and history*. A Newfoundland illustration. Cambridge: Cambridge University Press, 1989. p. 120.

apropriação desigual da produção, esta forma de percepção social e modo de comportamento estão mediados, de um lado, pelos aspectos relativamente igualitários da organização do trabalho e da vida cotidiana (e da reprodução deste domínio ao longo do tempo) e, de outro, pelo domínio primariamente desigual da apropriação do produto e da reprodução da apropriação. O conceito marxista de produção destaca a profunda articulação existente entre a organização do trabalho e a apropriação do seu produto e, de fato, sob o capitalismo a própria organização do trabalho reproduz formas de domínio e controle. Mas, nem mesmo sob este sistema uma tal conexão, ainda que muito sólida e estreita, é total. E nas formas pré-capitalistas de organização social e produtiva, onde as comunidades e famílias são o âmbito da organização do trabalho, a conjunção entre este e a apropriação é feita através de múltiplas e diversas conexões. No contexto de minha análise, a relação de dominação impunha-se como relação essencial de apropriação, e no quadro de uma sociedade na qual os grupos humanos encontram-se em íntima relação com a natureza, instaurando-se uma "unidade" que permite que o poder do proprietário possa sustentar-se em relações pessoais, em uma espécie de comunidade.

Nestas, as unidades familiares produtoras, em que pese a maior ou menor fragilidade, ou a mediação, e até mesmo os limites que se impunham às suas relações comunitárias, eram núcleos de produção de subsistência no sentido mais vigoroso da expressão. Satisfaziam por si próprias as porções chave de suas necessidades, organizavam grande parte do processo de trabalho no seu interior e no da própria aldeia, e ademais detinham, produziam, e reproduziam os meios fundamentais de produção que, no caso da sociedade de que tratamos, incluía aquilo que, na esteira de Maurice Godelier, poderíamos configurar como a "a parte ideal do real",⁵ o ritos propiciatórios e de fertilidade que integravam as forças produtivas no período. Se não há história sem produção, arrisco-me a afirmar que também não há produção,⁶ e sequer apropriação, sem cultura. Se os camponeses serviam a seus senhores de acordo com o costume, estes constituem-se tanto em uma arena de confrontos quanto em uma base de colaboração duradoura com as forças sociais de dominação.

⁵ GODELIER, M. *L'idéal et le matériel*. *Pensée, économies, sociétés*. Paris: Fayard, 1984.

⁶ Matizo a perspectiva enunciada por E.P. Thompson. *Folclor, antropología e historia social*. In: _____. *Historia Social y Antropología* México: Instituto Mora, 1997. p. 77.

Visando caracterizar a amplitude da relação de *dominium*, mas inclusive suas defasagens e contradições, recorro, matizando-o, ao conceito gramsciano de hegemonia.⁷ Se a autonomia relativa da cultura reside no seu embasamento em diversas estruturas da ordem social, proponho que a hegemonia seja aquele aspecto da cultura que, na presença do conflito ou oposição, visa mais diretamente unificar trabalho e apropriação, estendendo-a para além do trabalho, ao interior da família, da comunidade e, enfim, para a própria vida cotidiana. Proponho que a religião, e a cultura partilhada no período possam, no intercâmbio dialético que mantêm com as relações sociais, ter sido elementos de afirmação do *status* e das pretensões das elites, atuando, portanto, em prol da afirmação de sua ascendência social. Em outras palavras, ao prolapado domínio da religião sobre os espíritos no período em questão busca-se delinear as bases complexas de sua efetiva realização. Quanto a estas, seu elemento de fundo parece-me residir na conjugação de dois processos, ou, antes, na intrínseca articulação que os vincula, o da transformação das relações de produção, das formas do exercício do poder e da dominação e o da implantação e expansão do cristianismo, com as concepções que elabora, divulga e busca afirmar socialmente acerca das relações humanas com a "esfera do sagrado". Dedico-me, pois, na seqüência, a abordar, ainda de que forma esquemática, algumas das perspectivas centrais relativas a estas relações expressas em fontes diversas da Península Ibérica do período.

A documentação visigótica traz à tona, reiteradamente, um conjunto de crenças e práticas definidas como pagãs e, na extensão, condenadas e combatidas pelas autoridades. Considerando os seus campos de manifestação, destaca-se uma elevada incidência de crenças e práticas inseridas no âmbito de atividades e necessidades várias, fundamentais e correntes na vida quotidiana e trabalho das comunidades camponesas – como a fertilidade dos campos, a garantia e preservação das colheitas, a proteção da casa e do trabalho doméstico – além daquelas que podem estar diretamente associadas à importância crucial das atividades nas áreas incultas (cultos às árvores, rios, mar, fontes). Referimo-me, assim, a um campo essencial da estruturação das sociedades humanas, aquele que se refere às relações entre os homens e a natureza. Nenhuma ação material do homem sobre a natureza, nenhuma ação intencional, pode desenvolver-se sem envolver, desde seu início, na

⁷ GRAMSCI, Antonio. *Prison notebooks*. New York: International, 1971; SIDER, Gerald M. op. cit., em especial p. 119-128.

intenção, as realidades "ideais", isto é, as representações, os julgamentos, os princípios do próprio pensamento que não são apenas os reflexos no pensamento das relações materiais nascidas fora dele, antes dele e sem ele.

*"No âmago das próprias relações materiais do homem com a natureza manifesta-se uma parte ideal na qual se expressam e imiscuem-se três funções do pensamento, qual sejam, a de representar, organizar e legitimar as relações dos homens entre si e com a natureza."*⁸

É imperioso notar a equivalência das funções atribuídas por Jean-Claude Schmitt⁹ à religião na Idade Média, concebida como um imaginário social que concorre ao mesmo "objetivo" definido acima. O pensamento não existe como uma instância separada das relações sociais. Quando analisamos o aspecto mais "material" das realidades sociais, as forças produtivas de que a sociedade dispõe para agir sobre a natureza que a cerca, constata-se a existência de dois componentes intrinsecamente articulados, uma parte material, composta pelos utensílios, ferramentas, pelo próprio homem, e uma parte ideal manifesta nas representações da natureza, nas regras de fabricação e emprego dos utensílios, etc.. Todas as esferas de atividades concretas elaboradas pelo homem para apropriar-se das realidades materiais contêm e combinam, ao mesmo tempo e necessariamente, os gestos e as condutas "materiais" para agir sobre seus aspectos visíveis e tangíveis, além dos gestos e condutas que designaríamos como "simbólicas", visando agir sobre seu fundo último invisível, como nos ritos propiciatórios e de fertilidade na agricultura.

Assim, se o desvendar da ordem do mundo constitui-se em elemento crucial à consecução da produção, um mesmo sistema pode estar atravessado por "idealidades" distintas, mais ou menos concorrentes, conflitantes e irreduzíveis entre si, sobretudo em situações de profundas clivagens sociais. Portanto, e em sentido amplo, o estabelecimento de relações de produção específicas transcende o âmbito material restrito até envolver a construção e a partilha das representações da ordem do mundo, das relações dos homens com a natureza, que são também relações estabelecidas pelos homens entre si, como elemento indispensável à produção e reprodução destas relações.

⁸ GODELIER, M. op. cit., p. 188.

⁹ SCHMITT, Jean-Claude. Une histoire religieuse du Moyen Age est-elle possible?. *Préfaces*, n. 19, p.77-78, 1990.

Em toda sociedade, as formas de propriedade do território tomam a forma de relações sociais que funcionam como quadros da produção, isto é, como relações sociais de produção. Portanto, a propriedade, menos que um bem, é uma forma tomada pelas relações sociais. E a cultura, segundo proponho, é outra. Ambos os domínios, em sociedades de classes, estão vinculados, remetendo-nos às expressões e às representações das relações dos homens entre si e com a natureza. A indistinção do vocabulário relativo às diversas esferas da atividade humana na sociedade visigótica do período permite-nos circunscrever alguns dos seus referenciais culturais críticos – *dominus, famulus, servi, patronus, fidelis, servitium* – recorrentes nas leis, fórmulas notariais, atas conciliares e liturgia. Mais do que vínculos fortuitos, ou imprecisão vocabular, tais expressões articulam os "campos" da religião, da cultura, da política, da economia, relacionando-os ao mundo material e espiritual em geral e a "formas de propriedade" em particular e, assim, implicitamente, a relações sociais antagônicas. Sugere-se, pois, que no bojo da concepção de cultura/religião como "valores partilhados" manifestam-se, de fato, fenômenos de classe específicos. Cumpre-nos, portanto, considerar as concepções cristãs relativas a este amplo, e fundamental, leque das relações sociais no interior da sociedade visigótica.

A primeira e avassaladora característica que a documentação nos impõe refere-se à diversidade e à profusão de campos abordados pelo cristianismo. Seguindo a orientação de circunscrever os níveis (articulados) em que se opera a exigência ou objetivo básico da cristianização do *mundus*, vislumbra-se a perspectiva de sua inserção na vida cotidiana das populações, e o anseio de recobrir com o seu referencial as várias atividades e temporalidades que lhe ritmam a existência. É este o âmbito que o cristianismo, contatando uma ordem sagrada prévia, ou alternativa, mais ou menos contraditória e irreduzível às concepções que divulga, mas, sobretudo, profundamente enraizada na vida das comunidades, configurará como foco essencial à afirmação de sua concepção de mundo e das relações que a sustentam. Circunscrevendo a vida do cristão em meio a uma articulação entre o passado, o presente e o futuro, vinculando-a integralmente ao projeto divino de salvação, a conduta diária do indivíduo submete-se ao crivo do supremo Senhor, secundado na vigilância pelos seus representantes terrenos. Traduzindo-a em uma expressão, a concepção cristã de mundo veiculada pelas elites ibéricas fundamenta-se, concentra-se e articula-se em torno ao exercício e a manifestação de poder. O cristianismo afirma

uma vigorosa cosmogonia que, restrita à intervenção da livre vontade de um demiurgo, vincula todo o universo à expressão oral de seu poder e autoridade. Este, por intermédio de um mesmo e único ato, criou, e assenhou-se de toda a Criação. A concepção primeva do Senhor Criador projeta-se sobre toda a História, determinando-lhe um sentido, como um seu vasto campo de atuação e direção que se explicita pelo caráter e pelo teor das relações que estabelece com os seres originados do seu comando.

Concentremo-nos, em primeiro lugar, no caráter contratual com que era concebido o "rito de passagem" essencial, aquele que constituía o cristão. Entre os autores hispânicos encontramos, em Ildefonso de Toledo, uma verdadeira exegese da cerimônia do batismo. Concebido como parte, e expressão mor da obra de Criação, deriva o homem de uma particular e íntima relação "de mão e boca" com Deus. Foi este contato físico que criou o homem a partir de uma relação pessoal e direta, este ser que só existe a partir da relação, e que se concebe apenas no interior destas mesmas relações. Mas, e quanto ao seu teor? Para Ildefonso, todos os seres celestes, terrestres e do "*submundo servem a Deus; tudo está a seu serviço*."¹⁰ É esta a verdade original que vincula, submetendo, todos os seres a Deus, e, entre eles, o homem. E tal é sua essência que, segundo Isidoro,¹¹ a própria divindade, qual um senhor lesado em seu direito, compele as criaturas à relação.

Ademais, este ato fundamental não se encerra em si mesmo, mas institui uma relação que se realiza e se verifica cotidianamente, projetando-se sobre toda a vida, ainda que a principal remuneração acordada e prometida tenha lugar apenas após o seu termo. Delimita-se, pois, uma relação que, além de perene e restabelecida por acordo mútuo, desvela a hierarquia e a diversidade extrema da condição "social" assumida por seus intervenientes, vinculando Àquele que detém e concentra todo o poder e autoridade o indivíduo que se lhe submete. A suprema ascendência de Deus fundamenta uma relação na qual as ações e intervenções deste decorrem menos da importância do crente do que da inferioridade extrema da sua condição, cuja existência social derivava plenamente das graças, concessões e benesses do Senhor provedor. Mas esta conduta humana, cotidiana e determinante da futura recompensa, expressa-se menos por uma ação positiva e deliberada do indivíduo do

¹⁰ CAMPOS RUIZ, Julio (Ed.). **El conocimiento del bautismo**. Madrid: BAC, 1971. p. 237. (Santos Padres Españoles, I).

¹¹ CAMPOS RUIZ, Julio et al. (Ed.). **Los Tres Libros de las "Sentencias"**. Madrid: BAC, 1971. p. 327. (Santos Padres Españoles, II).

que pela determinação e limites que o jugo divino lhe impõe, reafirmando uma extrema condição de dependência que desvela o próprio sentido e a orientação de sua ação. Aparentemente, a única efetiva iniciativa humana é o pecado, a insubmissão aos preceitos divinos, uma transgressão absoluta de toda a ordem do mundo na medida em que fere, ou subverte, o princípio do seu funcionamento, a manutenção da Lei e a ação conseqüente, regida por ela.

Configurado o caráter englobante do poder divino, vejamos como ele se manifesta por intermédio de seus representantes terrenos, os santos, e no cotidiano das práticas e dos rituais litúrgicos. Importa-nos sobretudo considerar, na *unanimitas* que o santo representa, a qualidade e a natureza das relações sociais que faz convergir em torno de si. Concentremo-nos nas *Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium*, obra de autor anônimo, redigida no século VII, e particularmente voltada à celebração dos bispos de Mérida, patronos urbanos cuja posição era exaltada pela capitalização do culto de Santa Eulália. Sempre que a sede de um bispo coincidiu com a tumba de um santo famoso este *locus* constituiu-se em centro de uma ampla rede de correspondências, de intercâmbio de relíquias, e de afirmação global do poder senhorial na região.

É em torno do episcopado do bispo Masona (ca. de 573-ca. de 605) que se concentra, na narrativa, a multiplicidade das "faces" e expressões da *unanimitas* representada pelo homem de Deus. Nobre de origem, servo de Santa Eulália, sua atuação efetiva-se na condição de um verdadeiro *pontifex*, promotor da paz social que decorre da amplitude de seu poder e dos "campos" que articula em função dos seus vínculos e canais de interseção. Congregando o povo sob sua liderança em rogações ao Senhor, foi banida "de Mérida e de toda a Lusitânia a peste, e toda necessidade decorrente da escassez de alimento." Restabelecidas a saúde e a fartura, nem "mesmo os pobres e miseráveis foram oprimidos por qualquer necessidade; mas tanto estes como os ricos viveram em abundância, e todo o povo regozijou-se na terra com os méritos de um tão grande bispo." E boa parte de seus méritos concentram-se na generosidade que distingue o reto senhor. "Concedeu muitos presentes, prodigalizou a muitos, enriqueceu a todos com presentes munificentes e era considerado *pródigo* em generosidade." Ressaltada sua condição de *patronus*, de grande senhor local, em Masona convergem as concepções acerca da honra, do prestígio e do reconhecimento que lhe é devido por tal condição. No dia sagrado da Páscoa, quando o bispo dirigia-se em procissão à igreja, "vários servidores caminhavam diante dele como

se estivessem a frente de um rei, vestidos com mantos de seda e prestando-lhe a homenagem que lhe era de direito."¹²

Inseridos na comunidade cristã pelo ritual do batismo, a liturgia apresentava-se aos crentes como o principal veículo de expressão da fé e da comunhão com Deus intermediada pela ação dos sacerdotes. Na função e intervenção deste *ordo* realizava-se, ordinariamente, o princípio cristão da plena ascendência do Deus único sobre a globalidade do universo, do Criador e Senhor cuja inserção e manifestação cotidiana no curso da história concretizava-se com base em uma ampla cadeia de relações verticais. Expressando a hierarquia, no que se refere à liturgia, a sua composição foi tarefa assumida em particular pelos bispos, responsáveis pela composição do *corpus liturgicum* visigótico e pelas ações voltadas à sua regulamentação e supervisão. Da perspectiva destes, a liturgia parece consistir em um conjunto de ritos dos quais esperava-se alcançar objetivos bem precisos, mas decorrentes da intervenção dos especialistas da oração. Se o abismo entre o clero e o comum dos fiéis distingue o culto cristão no período, em tal distinção reside uma das expressões da verticalidade que se impõe às relações humanas com a esfera do sagrado, em que pese a sua plena inserção na vida cotidiana.

Um dos traços mais marcantes dos livros litúrgicos visigóticos é a profusão de rituais, exorcismos e bênçãos propostas a recobrir toda a vida do crente. A cada uma das ocasiões importantes, mesmo naquelas corriqueiras, o cristianismo buscava afixar o selo das benesses da proteção divina por bênçãos dirigidas a pessoas e objetos, das quais constituem exemplos a celebração de "ritos de passagem" que reatualizam, periodicamente, o vínculo e a dependência original do crente celebrada no batismo, e a proteção divina dele decorrente.

A missa e a comunhão eucarística constituíam o centro de toda a vida cristã. Pelo ritual da *Missa omnimoda*,¹³ uma missa votiva comum, a cerimônia inicial supunha o estabelecimento de um vínculo estreito entre o céu e a terra, e a supressão de suas "barreiras" pela presença no recinto sagrado de um dos Serafins enviados por Deus. A primeira oração clama pelo auxílio (*auxilium*) e pela consolação divina contra males de natureza diversa. O ofertório consistia na primeira cerimônia da segunda parte da

¹² GARVIN, J. N. (Ed.). *Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium*. Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 1946. p. 191, 193 e 196.

¹³ FÉROTIN, Marius. (Ed.). *Le Liber Ordinum en usage dans l'Église Wisigothique et Mozarabe d'Espagne du Cinquième au Onzième Siècle*. Réimpression de l'édition de 1904 par Anthony Ward et al. Roma: Edizioni Liturgiche, 1996. cols. 229-243.

missa, também chamado *sacrificium*. Era neste momento que os subdiáconos recolhiam as oblações dos fiéis, em especial às constituídas por pão e vinho, ao passo que outros ministros reuniam as oferendas de gêneros diversos, inclusive em moedas. Recolhidas, as oblações eram conduzidas ao altar e oferecidas à divindade como dons, implorando-se para que as recebesse como sacrifício em favor de seu povo. Seguiam-se uma série de súplicas dirigidas a Deus, cuja característica reside em um contraponto corrente entre o pedido de que aceite as oblações, e de que, a par dela, mostre-se propício aos apelos dos fiéis, dirigidos pelos sacerdotes.

O processo culmina e atinge seu auge com a sexta oração, o *Post Sanctus*, a invocação que precede a consagração das oferendas, recitada pelo sacerdote alheio aos olhares dos assistentes pelo véu do altar. Produzia-se, na *Missa Secreta*, o "mistério da transubstanciação", expressão da ascendência e da fundamental intervenção do sacerdote. Com base nesta, as oferendas transformam-se completamente em suas substâncias, tomando a forma do corpo e do sangue de Cristo. Com a comunhão e a sétima e última oração – a *Oratio Dominica* – parece caracterizar-se, enfim, esquematicamente, a reciprocidade assimétrica que Alain Guereau vê manifesta no culto cristão, e que contribuiu à obra de coesão e sacralização do sistema senhorial. Articulada, a segunda parte da missa em três tempos, os fiéis oferecem o pão e o vinho, suplicando que sejam aceitos (ofertório); o sacerdote consagra-os (sacrifício), e em seguida os fiéis imploram pelo *pane nostrum quotidianum*, que o Senhor concede por pura indulgência (comunhão). "*O modelo da relação dominus/famulis é evidentemente sacralizado ao máximo*".¹⁴

O fundamento de toda a relação instituída na missa, isto é, dos crentes (*famulis*) abordando seu Senhor pela mediação do sacerdote, sustenta-se no apelo a Ele para que aceite os dons oferecidos, junto com as petições que lhe são endereçadas. As oblações constituem-se assim em entregas regulares – sem que seja possível definir a sua periodicidade – a um Senhor superior cujas contrapartidas, englobadas em um campo amplo de proteção e assistência, decorrem, na perspectiva das elites eclesiásticas, da sua livre disposição de assistir a um dependente submetido à sua extrema autoridade. Na contra-face da subordinação reside a misericórdia do poderoso.

¹⁴ GUERREAU, Alain. **O Feudalismo**. *Um Horizonte Teórico*. Lisboa: Edições 70, [s/d.], p. 251-252.

A gama de fórmulas rituais providenciadas pela Igreja não se resumiu aos "ritos de passagem", ou à celebração dos tempos sagrados, a despeito de sua fundamental importância no intuito de impregnar as consciências de todos os fiéis pelos valores cristãos, além de afirmar as hierarquias, as relações de dependência e sacralizar a ordem social estabelecida. A par das grandes celebrações litúrgicas, o *Liber Ordinum* registra uma longa série de cerimônias de exorcismos e bênçãos que traduzem, além de uma efetiva percepção dos campos de manifestação das crenças e práticas alternativas condenadas, a alternativa cristã apresentada aos fiéis visando à superação de seus temores e à satisfação de seus anseios mais profundos. O cristianismo ensejou, de fato, ritos vários que significam mais do que a simples depuração de práticas tradicionais "pela água do batismo",¹⁵ posto que expressam em bases específicas as relações dos homens entre si e com a natureza. Um dos primeiros rituais fixados no *Liber Ordinum* refere-se ao exorcismo e bênção do óleo, para que por seu intermédio fosse expelido um amplo espectro de doenças. Várias são também as fórmulas de exorcismo e bênção do sal e da água, utilizados em cerimônias de purificação em condições e ambientes diversos, alternativas, por exemplo, às cerimônias pagãs condenadas por São Martinho. Ainda no primeiro item do livro litúrgico localizam-se algumas destas fórmulas, vinculadas à purificação de uma casa, semelhante àquela utilizada por São Milão no exorcismo da *domus* de um senador. O sal era oferecido ante o altar, sob o olhar do Senhor, a fim de que afastasse todas as criaturas imundas, encantamentos e monstros dos lugares onde fosse aspergido, preservando a fidelíssima proteção de Cristo. Misturado à água benta, teriam ambos o poder de repelir todos os demônios, "quaisquer que sejam e de onde quer que advenham, seja das grutas, de todos os lugares, das fendas das pedras, dos rios e das fontes", elementos cujo culto fora condenado por S. Martinho e pelos cânones conciliares, e que são aqui reafirmados como *loca* da manifestação demoníaca. Esta mesma mistura devia ser espargida na casa, em suas paredes e fundação, e até nas esterqueiras, além de aplicada no caso de febres e contusões na virilha, e mesmo nas chagas dos animais, para afastar as incursões malignas e restabelecer a saúde original.

Da longa série de preces e missas destinadas aos fiéis que viriam a empreender uma longa viagem revela-se a autoridade divina expressa

¹⁵ Ver LE GOFF, Jacques. Maravilhoso. In: LE GOFF, Jacques, SCHMITT, Jean-Claude (Coord.). **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. São Paulo: EDUSC, 2002. V.2. p. 105- 120. p. 113.

no comando da natureza. Na "*Oração sobre aquele que seguirá em viagem*", o sacerdote implora ao Pai indulgente que defenda seus servos (*famuli*) em tal caminho, para que não estejam expostos aos perigos dos rios, das tempestades, dos ladrões ou das feras. "*E quando tenham chegado ao local desejado com segurança e saúde, imolem em louvor a ti uma hóstita, devedores, sempre, pelo futuro, da graça*". Ressalte-se, nesta última referência, o aspecto manifesto do caráter da relação entre o crente e a divindade. Explicita-se uma vez mais a natureza assimétrica de uma relação que, pautada pelo princípio da troca de presentes, revela a extrema ascendência de um Senhor que concede gratuitamente, e que é alheio a qualquer deficiência, o que na extensão suprime a possibilidade da reciprocidade e afirma, na ausência desta, a eterna dependência. Na cerimônia da bênção da uva, cujas primícias os fiéis levavam ao átrio da igreja, o sacerdote relaciona a oferenda à garantia da fecundidade. Rogando a Deus que as aceite, generosamente, das mãos de seus servos, destaca: "*Não que necessites delas, Senhor, porquanto tudo preenches e contém*." Tal modelo consagra, pois, a concepção senhorial das relações sociais fundadas na munificência, na liberalidade característica da aristocracia, mas que atuam em prol do fortalecimento de seu prestígio social, do seu poder, e, em última análise, da sua capacidade de impor-se ao contingente de seus dependentes.

Por fim, o *Liber Ordinum* registra uma série de bênçãos e orações reveladores da concepção da divindade provedora, do Deus Produtor. Fonte do milagre da reprodução das sementes, e garante das condições ideais da produção, uma série de ritos definem o sentido cristão das relações do homem com a natureza, contrapondo-se aos rituais de fertilidade e de proteção circunscritos e combatidos sobre a acusação de pagãos. Na bênção das sementes, o oficiante refere-se a Deus como Criador de todas as criaturas,

"que deste condição de todas as sementes gerar, criar e frutificar; rogamos-te que piedoso voltes o olhar à nossa prece, e assim atribuas uma graça aumentada nos cultivos das sementes, a fim de que retorne cem vezes mais aumentada e fecunda pelos anos seguintes."

Na bênção das primícias, objeto de controvérsia e de condenações no Concílio de Elvira, em princípios do século IV, o sacerdote invoca o Senhor na sua condição de pleno proprietário da terra que foi entregue ao homem em usufruto – elemento material central da relação – rogando-lhe que se volte sobre as primícias

"dos frutos ou qualquer gênero de alimento, o qual nós, teus servos, oferecemos a ti; (...) pelas quais imploramos a tua clemência, Deus Nosso Senhor, para que o sol não abra-se a terra e as plantas, que o granizo não irrompa, nem a tempestade destrua; mas, com tua proteção, sejam conduzidas à maturidade, para que teu povo te bendiga por todos os dias de sua vida."

Em uma outra oração de bênção dos grãos, a liturgia avança em um paralelismo simbólico entre a "germinação" sagrada de Jesus Cristo e o milagre cotidiano da reprodução da semente, originado da concessão divina aos homens da chuva, *"à fim de que germinasse a erva na terra, e conduziste até a maturidade."* Na oração dos feixes, a oferenda e a bênção das primeiras espigas semeadas é seguida do apelo à clemência auxiliadora do Senhor Deus onipotente para que nem o granizo nem a tempestade viessem a destruir as searas.

Na liturgia visigótica, os rituais cristãos de fertilidade, proteção e "controle" da natureza, submetidos em conjunto ao poder amplo e discricionário e aos dons divinos, dirigissem-se também ao exorcismo e à bênção dos meios de produção. Após o arroteamento de um novo campo, na cerimônia de sua sagração, o oficiante vincula a própria atividade produtiva à prescrição divina ao homem para que trabalhasse a terra e fosse alimentado pelo pão, rogando, em seguida, ao Onipotente, a concessão do benefício da abundância a seus servos. Na bênção das novas foices a serem utilizadas na poda das vinhas e de árvores frutíferas, o produto dos campos caracteriza-se, ainda uma vez, como *donum* divino, decorrendo a abundância dos frutos do contato "mágico" com o instrumento ungido pelo Senhor. E seria possível considerar, a par deste último, o ritual da bênção da rede de pesca, ampliando-se a uma atividade vinculada ao *saltus* a concepção ampla da divindade provedora que envolve, antes de mais, o próprio instrumento, neste *locus* tradicional de "manifestação demoníaca". À rede, submetida ao olhar divino diante de seu altar, requisitava o oficiante a proteção crucial que lhe permitiria produzir o alimento em abundância. *"Não permitas embaraçá-la com alguma arte dos inimigos, nem emaranhar-se pelas palavras detestáveis dos encantadores."* Isto posto, a bênção consecutiva requisitava "apenas" a cotidiana manifestação do dispensador de todos os bens, concepção com base na qual o alimento, ou o produto do trabalho, decorre menos da ação humana do que da misericórdia do Senhor: *"Sustenta-nos, Deus, para que sejamos cumulados pela exibição desta rede, e gratos pelos presentes da tua graça."*

Enfim, a concepção do Deus único, Criador e Senhor de todas as criaturas do universo, reitor de todos os elementos, pródigo

dispensador de dons e benesses, e da vida inteira, não poderia manter-se alheia à sua fonte essencial, a água, que fertiliza a terra e o homem, regenerando-o pelo batismo. Contra qualquer perspectiva de divinização da criatura, o sagrado que regurgita da terra em forma de nascente é uma manifestação do poder regenerador de Deus, que sustem a aridez da terra, e um símbolo do milagre restaurador que ocorre na fonte batismal, onde os homens, redimidos, renovam-se e renascem. Na bênção do novo poço ou cisterna, o sacerdote invoca a clemência da piedade divina para santificar a água de uso cotidiano, afastando do cerne da vida da comunidade toda e qualquer incursão da tentação diabólica, *"para que sejam merecedores de render-te graças todos os dias, Senhor santificador e salvador de todos"*.¹⁶

A despeito das dúvidas e discussões relativas à maior ou menor "proximidade" da liturgia da linguagem do comum dos crentes, ao rebuscamento de muitas das suas fórmulas, é provável que vários destes rituais tenham se originado de práticas instituídas nas pequenas igrejas rurais onde o pároco, inserido nas comunidades camponesas, dividindo-se muitas vezes entre o ofício divino e o labor dos campos, partilhava os anseios e urgências de uma vida exaurida pela dura rotina das atividades agrícolas, de resultados incertos, rendimentos pífios, e em parte considerável apropriados por mãos alheias. A proliferação das igrejas pelos campos, em que pese os conflitos gerados no seio da aristocracia pelo seu controle e gestão de suas rendas, e as críticas recorrentes à baixa formação do clero local, foi um elemento determinante da efetiva inserção do cristianismo na vida cotidiana do indivíduo, da família e da comunidade. A urgência da experiência integral da fé parece ter, de alguma forma, ou em algum nível, se realizado, e a "religião importada do Oriente" espalhou-se pelos campos ocidentais.

Não faltaram, ao menos, e a profusão de santos patronos locais e dos ritos litúrgicos parecem comprová-lo, canais ortodoxos acessíveis aos fiéis nos vários momentos e atividades cruciais da vida que demandavam o apoio e o aval das potências superiores do Universo, ainda que domesticadas, hierarquizadas, monopolizadas e submetidas à total ascendência do Deus único. Senhor provedor, de sua benéfica intervenção origina-se o milagre da reprodução das sementes, a chuva restauradora e fertilizante, a chama do fogo doméstico que aquece e protege a casa até que a face serena do Pai se manifeste refletida no

¹⁶ FÉROTIN, Marius. (Ed.). op. cit., respectivamente, cols. 15, 29-30, 166, 167, 168, 169, 173 e 174.

brilho do astro matutino. Transgredida a sua lei, do seu poder de mando ultrajado decorrem as fomes, as epidemias e as pragas devastadoras, sanções que visam à reparação, o restabelecimento do sentido correto da relação por intermédio do apelo do ínfimo dependente à misericórdia do poderoso. Toda a ordem, ou a momentânea desordem, que rege o Universo decorre da manifestação de um poder único, restrito e concentrado, acessível apenas através da intermediação de seus representantes terrenos. Homem e natureza, criaturas divinas, partilham a mesma condição, isto é, são alheios a qualquer virtude intrínseca que não decorra de uma concessão superior. Tornada passiva, privada de suas forças misteriosas, ou reduzidas estas à ação diabólica, a identidade entre homem e natureza insere-se no âmbito das relações de dependência. Esta já não é diretamente acessível, material e idealmente, uma vez que o contato com o poder superior que lhe controla prevê o recurso aos indispensáveis vínculos sociais de submissão e deferência.

Mas tais preceitos não "encerram toda a história", assim como a afirmação do poder jamais se efetua alheia à dialética da sua contestação. Apesar dos limites impostos pela natureza das fontes disponíveis, as sucessivas condenações de crenças e práticas contraditórias com a ortodoxia cristã parecem revelar que a relativa autonomia preservada pelas comunidades camponesas sustentaram uma base de contínua elaboração e reelaboração de uma cosmovisão irredutível, plenamente, aos preceitos ditados pelas elites eclesiásticas. Numa época em que os sacerdotes cristãos se arrogavam, e impunham pela força, o exclusivo da mediação com os céus, erguiam-se fáceis e ao alcance de todos as árvores sagradas! O mísero camponês preservou, assim, centros de ascensão por intermédio dos quais era ainda possível um direto contato com o sagrado.

"Deus o quer!", mas... e Francisco? Os franciscanos e a pregação das Cruzadas

Sandro Roberto da Costa*

1. Introdução

No ano de 1234 os ministros da Ordem dos Frades Menores e da Ordem dos Pregadores da Lombardia recebiam uma bula, determinando que fossem nomeados dois frades para a pregação da cruzada naquelas regiões. No ano seguinte, no dia 30 de dezembro de 1235 era mandada uma bula a todos os arcebispos, bispos e prelados da França, anunciando a nomeação de frei Guilherme de la Cordelle, da Ordem dos Frades Menores, para pregar as cruzadas nos seus domínios. Frei Guilherme deveria recolher os fundos necessários à organização dos exércitos, além de receber os votos dos que se dispusessem a partir. Esses dois documentos marcam o início do envolvimento dos frades menores com o *negotium crucis*, as cruzadas.

Nosso objetivo, na presente exposição, não é fazer uma história das cruzadas. Pretendemos, sob a chave de leitura da pregação de cruzadas pelos franciscanos, fazer uma averiguação do processo através do qual a Ordem, surgida num contexto de simplicidade, de "minoridade", aos poucos vai assumindo cargos e ofícios que parecem se contrapor aos princípios sobre os quais a mesma tinha sido fundada. O fato de a Ordem se destacar, com vários nomes, no ofício da pregação de cruzadas, é um dos fatores onde melhor aparece o seu possível "alinhamento" com o poder papal, com a Cúria romana. Como se chegou a esse alinhamento? Pode-se afirmar, como querem alguns historiadores, que ao assumir a defesa da Cúria papal, os franciscanos traíram o projeto de Francisco de Assis? Teria a Cúria papal cooptado a Ordem, de tal modo que, apenas alguns anos após a morte do fundador, esta teria pouco do primitivo ideal? Numa época em que toda a cristandade era exortada veementemente a pegar em armas contra os "infíéis", o "usurpador" da Terra Santa, Francisco de Assis foi ao Egito, tentar converter o sultão, usando as armas do diálogo ao invés da violência. Como, em tão pouco tempo (oito anos após sua morte), seus seguidores recebem do próprio papa que tinha sido um dos maiores amigos de Francisco, o cardeal-protetor da Ordem, uma missão que parece trair os ideais de Francisco? É o que pretendemos analisar nesta

* Professor do Instituto Teológico Franciscano (Petrópolis, RJ). Doutor em História da Igreja pela Universidade Pontifícia Gregoriana de Roma.

exposição. Nos ocuparemos do período que cobre aproximadamente os 30 primeiros anos da Ordem franciscana, de 1210 a 1240.¹

2. As cruzadas nos inícios da Ordem Franciscana²

O apelo do papa Urbano II no concílio de Clermont, em 1095, "*Deus o quer!*", (*Deus lo vult!*) tinha sido amplamente ouvido. Até os inícios do século XIII, quatro expedições armadas tinham se dirigido às terras do Oriente, para combater os infiéis. A quarta cruzada atacou Constantinopla, deixando às claras todo o jogo de interesses nada espirituais que motivavam os senhores da guerra. Apesar da deturpação da idéia de cruzada, que acabou opondo cristãos a cristãos, Inocêncio III (1198-1216) acalentava o projeto de uma nova expedição, e na abertura do IV concílio do Latrão externou seus sentimentos. Coube a seu sucessor Honório III (1216-1227) levar em frente seu projeto. A quinta cruzada atacou o Egito, tomando a cidade de Damietta, em 1219. É durante esta cruzada que acontece o encontro de Francisco com o sultão.³

¹ Para se conhecer o progressivo e rápido envolvimento dos frades menores com as Cruzadas, as fontes mais importantes são os documentos conservados no *Bullarium Franciscanum*, a obra de Lucas Wadding, *Anales Minorum*, e a obra de G. Golubovitch, *Bibliotheca Bio-bibliografica della Terra Santa e dell'Oriente Franciscano*. Além disso existem artigos de vários historiadores, esparsos nas várias revistas especializadas de história da Ordem, como *Archivum Franciscanum Historicum*, *Studi Francescani*, *La France Franciscaine*, *Analecta franciscana*, etc.

² Por "Cruzada" entendemos as guerras pregadas e dirigidas em nome do papa enquanto chefe da cristandade, contra os inimigos da fé ou da Igreja. De caráter supranacional, participam soldados de diversas nacionalidades cristãs. O papa concede a indulgência plenária de todos os pecados a todos os que se alistam sob o estandarte da Cruz (o *Vexillum Crucis* ou *Vexillum Sancti Petri*), estandarte que o próprio papa entrega a um seu legado, para que o leve em combate. Veja-se sobre as cruzadas: ROUSSET, Paul. **História das Cruzadas**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1980; RUNCIMAN, Steve. **História das Cruzadas**. Rio de Janeiro: Imago, 2002.

³ Várias fontes nos relatam a viagem de Francisco ao Egito. Celano é o único que relata as duas precedentes tentativas, quando Francisco teve que voltar da costa da Dalmácia, e quando voltou, doente, da Espanha. A terceira tentativa, de 1219, que teve êxito, é relatada também por Jordão de Jano e por Jacques de Vitry. Não nos toca aqui fazer o estudo crítico deste episódio. Apenas atestamos, com os historiadores, que não existem dúvidas sobre o fato de que Francisco esteve no Egito, em 1219, durante o assédio de Damietta, e que de fato encontrou-se com o sultão. O que aconteceu neste encontro é envolto em mistério. Francisco foi, conversou com o sultão, e voltou são e salvo. Francisco não foi a Damietta com o intuito de opor-se à quinta cruzada. Ao contrário, seu objetivo era o mesmo dos cruzados. Como os cruzados, e como todo cristão, Francisco queria liberar os lugares santos na Palestina dos muçulmanos. O que era diferente era a estratégia. Francisco quer sua total submissão à fé cristã. Fora disso não haveria paz. A diferença é que Francisco vai ao encontro do sultão usando não as armas dos cruzados, mas a arma da palavra, da pregação, mesmo que isso lhe custasse a própria vida, através

Com a morte de Honório, foi eleito Gregório IX (1227-1241). Em 1229 o imperador Frederico II estabeleceu uma trégua de 10 anos com o sultão. Chegando ao fim desse período, a organização de uma nova cruzada se fazia urgente. Gregório IX mandou pregadores, a partir de 1235, para a França, e em 1239 partia a expedição, de aproximadamente mil cavaleiros, sob o comando de Thibaud, rei de Navarra.

Além de todo o aspecto espiritual envolvido na idéia de cruzada, representado pela "*peregrinatio*" a Jerusalém, pela penitência e purificação das próprias faltas, pela indulgência, a cruzada desempenhava um importante papel político na Cúria romana: além de ajudar a manter a disciplina e aplacar a violência que grassava pela Europa, através do "voto" cruzado, as cruzadas eram um instrumento de confirmação da autoridade papal. As entradas oriundas das esmolas e décimas também não podiam ser ignoradas. Por estes e outros motivos, as cruzadas eram muito bem vistas pela própria hierarquia papal: não é por acaso que, entre os papas do século XIII, vários vieram dos reinos latinos do alémmar, criados e defendidos (a duras-penas) pelos cruzados e pela Igreja: Tiago Pantaleão, Patriarca de Jerusalém, em 1261 é eleito papa, com o nome de Urbano IV; Tebaldo Visconti, arcebispo de Liegi, participou da cruzada de Eduardo de Cornualha, e foi ainda na Terra Santa que recebeu a notícia de ter sido eleito papa, escolhendo o nome de Gregório X. Era de bom tom defender e incentivar as cruzadas. Opor-se a elas, ainda quando fracassavam, era um mal negócio. Basta ver que as maiores lideranças da cristandade se envolveram, de um modo ou de outro, nas cruzadas: os reis da França, da Alemanha, da Inglaterra, da Hungria, além de nobres das mais altas estirpes européias.

O IV Concílio do Latrão, em 1215, sob o comando de Inocêncio III (1198-1216), organizou a cruzada no século XIII.⁴ Inocêncio reforçou o suporte financeiro às cruzadas: instituiu a redenção e a comutação do voto cruzado, o direito de conseguir indulgência parcial em troca de ajuda material, a coleta de dinheiro e taxas. Organizou também o apoio moral-espiritual aos cruzados da parte

do martírio. Alguns autores que tratam do assunto: LEMMENS, L. De Sancto Francisco Christum Praedicante coram sultano Aegypti. *Archivum Franciscanum Historicum*, (citaremos sempre *AFH*) n. 19, p. 559-578, 1926. CÁRDINI, F., Nella presenza del soldano superba: Bernardo, Francesco, Bonaventura e il superamento spirituale dell'idea di crociata. *Studi Francescani* n. 71, p. 199-250, 1974.

⁴ Trata-se do cânon *Ad liberanda*. A partir de 1215 todas as bulas de cruzada o reproduzirão, ou a ele se referirão. Cf.: ALBERIGO, Giuseppe et al. **Conciliorum Oecumenicorum Decreta** Bolonha: Edizione Dehoniane Bologna, 1991. p. 267-270.

daqueles que ficavam e toda uma série de práticas litúrgicas ligadas à cruzada, através de orações, procissões, e outras formas de intercessão. Não menos importante é o aparato teológico que se criou, com teólogos, inclusive franciscanos, empenhando-se em justificar a "guerra justa".⁵ Para Inocêncio III, a reorganização da cruzada fazia parte do programa muito mais amplo de reforma da Igreja. Tal mentalidade vai guiar os pontífices seus sucessores.

3. As cruzadas e os frades menores

Por que um clérigo tinha que pregar a cruzada? Antes de mais nada, porque era um evento "religioso", uma "peregrinação".⁶ A "propaganda", através da pregação, foi no início confiada aos legados papais e ao clero local. Este nem sempre correspondeu: os bispos viviam envolvidos em questões políticas locais, o clero secular nem sempre tinha o nível intelectual exigido para a pregação; além do mais, ordens vindas de Roma eram recebidas como ingerência não devida nos negócios da Igreja local. Devido a esses contratempos, desde cedo a Igreja recorreu ao auxílio de pessoas especializadas na pregação, especialmente membros das ordens monásticas, muito próximas do ambiente da Cúria papal. Basta lembrarmos a lendária figura de Bernardo de Claraval, pregador de grande impacto. O sucesso dos pregadores deixou claro que uma cruzada, para ter bom êxito, tanto quanto do número de combatentes, dependia também da qualidade do pregador. Nas primeiras décadas de 1200, o papel desempenhado outrora pelas ordens monásticas, passa a ser exercido pelas ordens mendicantes.⁷

⁵ Entre estes teólogos destacamos os próprios pregadores de cruzadas, como Gilberto de Tournai, Humberto de Romans, e outros. "*La necessità di galvanizzare l'opinione pubblica nonostante i molti rovesci subiti dalle armi crociate e di controbattere al crescente spirito anticrociato obbligò i pontefici a servirsi largamente d'uno strumento di pressione propagandistica che l'esperienza degli ordini mendicanti e la tecnica intellettuale scolastica avevano nel frattempo affinato: la predicazione*". CARDINI, Franco. Gilberto de Tournai: Un francescano predicatore della Crociata. *Studi Francescani*, n. 72. p. 31-48, 1975.

⁶ A princípio não se dizia *cruzada*, mas *via*, *profectio* ou *expeditio transmarina*, *iter hierosolymitanum*, *ultramarinum* ou *sancti sepulcri*, *passagium*, *peregrinatio contra paganos*, etc. O cruzado se chamava *miles cruce signatus*, *crucem portans*, *crucifer* ou *signatus*. GARCÍA-VILLOSLADA, R-G. Historia de la Iglesia Católica. In: ____, LORCA, B., MARIA LABOA, J. **Historia de la Iglesia Católica**. *Edad Media (800-1303)*. La cristiandad en el mundo europeo y feudal 5 ed. Madrid: BAC, 1988. p. 367, nota 15.

⁷ Quando nos referimos aos "mendicantes", estamos nos referindo principalmente aos dominicanos e aos franciscanos. Muito do que afirmamos aqui em relação aos franciscanos poderia ser dito também em relação aos dominicanos (Ordem dos pregadores), que também contaram com a total confiança dos pontífices.

A Ordem dos pregadores (dominicanos) e a Ordem dos frades menores (franciscanos) surgem com a explícita missão de pregar o Evangelho. Espalhados em pouco tempo por toda a Europa, com uma grande mobilidade, sem o impedimento da *stabilitas loci*, própria dos monges, recebendo desde o início entre seus quadros pessoas de altíssimo nível intelectual e moral, logo atraem a atenção da Cúria romana, que percebe o enorme potencial que se esconde entre aqueles cléricos aparentemente simples e humildes.⁸

3.1. Os frades menores e a Cúria romana

O Cardeal Hugolino de Óstia, amigo de São Francisco, foi, a pedido deste, nomeado cardeal protetor da Ordem. Eleito papa com o nome de Gregório IX, Hugolino demonstra desde cedo sua confiança nos frades menores, escolhendo entre eles vários de seus colaboradores diretos. Alguns foram escolhidos como capelães e penitenciários da Cúria papal.⁹ A outros foram confiadas missões diplomáticas delicadas; foi-lhes confiada a inquisição contra os hereges;¹⁰ aos poucos os frades começam a ser escolhidos também para as dignidades eclesiásticas mais altas: em 1241 frei Leão de Perego foi nomeado arcebispo de Milão, e em 1248 frei Eudes Rigaud foi consagrado arcebispo de Rouen.¹¹ Os capelães e penitenciários viviam na Cúria romana; eram os colaboradores diretos e de confiança do romano pontífice, desempenhando as mais variadas funções, inclusive diplomáticas, nas regiões mais distantes.¹² Os

⁸ Pregação, itinerância, pobreza evangélica eram os três elementos constitutivos das ordens mendicantes: exatamente o que se exigia de um pregador de cruzadas.

⁹ OLIGER, L. I Penitenzieri Francescani a S. Giovanni in Laterano. *Studi Francescani* n. 22. p. 495-522, 1925.

¹⁰ Não é objetivo desta exposição tratar dos franciscanos envolvidos com a inquisição. Apenas acenamos ao fato de que o primeiro frade menor inquisidor foi frei Ethienne de Saint-Thibéry, nomeado em 1237 pelo papa Gregório IX. "A 29 e a 30 de maio de 1254, com a bula 'Licet ex Omnibus', Inocêncio IV dividiu a Itália em duas zonas inquisitoriais: a primeira... foi confiada ainda uma vez aos dominicanos; a segunda,... foi confiada aos menores. Assim, depois de um empenho apenas ocasional de alguns frades individualmente no ofício inquisitorial... a Ordem [dos menores] foi organicamente inserida também no sistema repressivo instituído pela Igreja de Roma". Cf.: MICCOLLI, G. **Francesco D'Assisi e l'Ordine dei Minori** Milão: Edizione Biblioteca Franciscana, 1999. p. 78-79.

¹¹ A nomeação de Leone de Perego deu-se em 1241. Não podemos afirmar que Hugolino, uma vez papa, tenha traído os ideais de São Francisco em relação às suas reticências sobre frades-bispos. Gregório IX nomeou apenas um bispo da Ordem dos menores, enquanto nomeou 31 dominicanos. Convegno Internazionale, 27, Assis, 1998, *Dall pulpito alla Cattedra. I vescovi degli ordini mendicanti nell'200 e nel primo 300. Atti...* Spoleto: Centro Italiano di Studi Sull'Alto Medioevo, 1999.

¹² Entre os mais célebres penitenciários dos papas destacam-se os frades Gérard de Prato, penitenciário de Urbano IV, Jean de Samois, penitenciário de Nicolau III e de

papas sabiam que podiam contar com os mendicantes.¹³ Entre as missões confiadas aos menores e aos dominicanos, estava a de pregadores das cruzadas.

3.2. Os pregadores de cruzadas

O processo de nomeação de frades para pregar as cruzadas se inicia com Gregório IX. Não apenas na pregação da cruzada "ultramarina", mas também na "cismarina", contra os hereges, no próprio continente. As bulas eram enviadas ao Ministro Geral ou aos provinciais, que nomeavam os pregadores e coletores de subsídios. As bulas continham instruções minuciosas sobre os poderes concedidos aos pregadores: conceder indulgências e comutar os votos, dispensar de certas obrigações da Regra, como por exemplo a proibição de andar a cavalo; ordenava de proteger aqueles que se alistassem nas cruzadas, permitia receber os proventos pecuniários, os dons voluntários, as taxas sobre os bens do clero, os legados testamentários, as restituições, etc. Tinham que prestar contas anualmente de sua gestão, dos trabalhos e resultados obtidos. O dinheiro arrecadado deveria ser colocado em lugar seguro, em geral nos conventos dos frades.

Para a pregação da cruzada eram escolhidos religiosos que se destacavam pelos dotes oratórios e intelectuais, conhecedores da doutrina que iriam pregar, além de comprovada conduta moral e religiosa. No que consistia a pregação? Era antes de mais nada uma pregação em nome de Deus, expressa por intermédio do Papa, seu

Bonifácio VIII, Álvaro Paes, penitenciário de Clemente V e de João XXII. Entre estes sobressai-se frei Velasco, penitenciário de Inocêncio IV e de Alexandre IV. Velasco desempenhou missões diplomáticas dos mais variados tipos, atravessando praticamente toda a Europa. Viajou pela Itália, pela Bohêmia, pela Espanha, Inglaterra, França. Nomeado para a sede episcopal de Famagouse (Chipre), transferiu-se para Idanha (Portugal). Morreu em Roma em 1278. GRATIEN DE PARIS. *Histoire de la fondation et de l'évolution de l'Ordre des Frères Mineurs au XIII^e siècle*. Roma: Istituto Storico dei Cappuccini, 1982. p 358, nota 17. Além das missões diplomáticas em nome da Cúria, vários franciscanos acompanharam as expedições cruzadas, como no caso dos frades Eudes de Rigaud, Gilberto de Tournai e João de Mons, que estiveram ao lado do rei Luis IX. O inglês frei Guilherme de Hedley esteve na cruzada com o rei Eduardo I, da Inglaterra. Cf.: CALLEBAUT, A. La deuxième croisade de S. Louis et les Franciscains. *La France Franciscaine*, n. 5. p. 282-288, 1922.

¹³ "Le Bullaire Franciscain ou les Registres des Papes publiés par l'Ecole Française de Rome nous montrent que ces commissions furent très nombreuses. Fréquemment les papes chargeaient les frères du soin de quêter sur la conduite de certains évêques, d'examiner, de confirmer ou d'annuler des élections épiscopales ou abbatiales, de réformer les abus ecclésiastiques dans les royaumes, les diocèses, les églises et les monastères, d'être les arbitres dans les conflits entre les évêques ou entre les autorités civiles et ecclésiastiques, d'absoudre des particuliers, des princes ou de villes des censures encourues, d'accorder des dispenses de mariage". Citado em GRATIEN DE PARIS. op. cit., p. 539.

porta-voz: "*Deus o quer!*", era o mote que se tornou famoso desde o concílio de Clermont. Os pregadores iam de cidade em cidade, pregando, numa espécie de missão volante, dormindo nos mosteiros ou nos conventos da própria Ordem, ou nos albergues. A pregação acontecia normalmente onde se reuniam multidões: nas praças, nas feiras, nos torneios, nos dias de festas, nas igrejas. Era um ofício de comunicação, de propaganda, que deveria atingir o maior número de pessoas.

3.2.1. Os frades pregadores de cruzadas: alguns nomes

Os três primeiros religiosos das ordens mendicantes nomeados pregadores de cruzadas eram íntimos do círculo de amizade do papa Gregório IX. Todos eram penitenciários papais, e estiveram envolvidos em várias atividades diplomáticas a serviço do papado.¹⁴ O primeiro franciscano nomeado foi o francês frei Guilherme de la Cordelle, nomeado por bula de 1235. Guilherme era um dos onze penitenciários de Gregório IX. Em 1236 foi o mediador num litígio entre o rei Luis da França e o bispo de Beauvais. Em 1238 partiu para a cruzada guiada por Thibaud de Champagne. Esteve até 1243 na Terra Santa, pregando aos cruzados.

Outro nome de destaque, bem mais conhecido, é o do francês frei Gilberto de Tournai.¹⁵ Nascido por volta de 1200, estudou em Paris, onde ensinou teologia até 1240. Entre seus colegas de ensino estavam Boaventura de Bagnoregio, Alexandre de Halles, Giovanni de La Rochelle. Em 1240 resolveu entrar na Ordem franciscana. Existem dúvidas a respeito de uma sua suposta participação na cruzada de 1248-1254, ao lado do rei Luis IX. Em 1259, é mandado, por obediência, de volta a Paris, onde assume o cargo de mestre-regente do *studium* franciscano daquela cidade. Em 1270 ainda se encontrava ativo na França. Entre suas várias obras, algumas eruditas, encontramos três *Sermões aos Cruzados*.¹⁶ Gilberto também escrevia sermões para os pregadores de cruzadas.

¹⁴ Cf.: MAIER, Christoph T. ***Preaching the Crusades. Mendicant friars and the cross in the thirteenth century.*** Cambridge: Cambridge University Press. p. 34.

¹⁵ DELORME, F. Trois bulles à Fr. Hugues de Turenne, ofm. *AFH*, n. 18, p. 291-293, 1925. Veja-se também: DELORME, F. De praedicatione cruciatae saec. XIII per fratres minores. *AFH*, n. 9, p. 99-117, 1916.

¹⁶ Nesta obra Gilberto desenvolve sua pregação acentuando as glórias e benefícios da cruz. Expõe os argumentos para assumir a cruzada, sem dar ouvidos aos apelos da família, exaltando a coragem em enfrentar as fadigas e os sofrimentos de Cristo, comparando os cavaleiros aos mártires. Estes se tornaram vassalos de Cristo, e foram investidos em seu reino por terem assumido a Cruz. Cf.: PAPI, M. Crociati, pellegrini e

No contexto da pregação das cruzadas pelos frades menores, merece destaque o nome de frei Benedito de Alignano. Antes de seu ingresso na Ordem, este frade foi monge beneditino. Em 1224 era abade da Abadia de Nossa Senhora da la Grasse, em Aude (França). Em 1226 obteve êxito na negociação pela rendição dos habitantes de Carcassone ao rei Luis IX. Em 1228 foi nomeado bispo de Marselha, e provavelmente pouco depois ingressou na Ordem franciscana. Esteve na Terra Santa em 1239 e em 1260. Morreu em 1268. Frei Benedito escreveu um tratado sobre a Santíssima Trindade, que ficou mais conhecido por causa de um capítulo, onde trata das relações dos cristãos com os muçulmanos. Neste capítulo, o autor declara que "*os absurdos deste Maomé, que fala à maneira dos loucos e das bestas, não são dignos de debate, mas devem ser extirpados pelo fogo e pela espada*".¹⁷ Os argumentos do autor são tirados, em sua maioria, da teologia da época e da Sagrada Escritura. Benedito é taxativo: o muçulmano deve ser eliminado, bem como os pagãos e hereges. A obra se caracteriza pela dureza de linguagem, ultrapassando o radicalismo de alguns teólogos, e da própria Cúria romana.

"Benedito deu a justificação para o uso ilimitado da força nas cruzadas, e seu ideal de cruzada era definido primeiramente pela eliminação do Sarraceno, não pela defesa da cristandade contra o Islã ou pela pregação aos muçulmanos".¹⁸

O tratado de frei Benedito teve larga difusão no século XIV no Oriente e na Europa Central, onde foi empregado no combate à heresia Hussita.

O fato de a Cúria recorrer aos franciscanos para a propaganda das cruzadas encontra respaldo num elemento fundamental da Ordem: a pregação é a missão por excelência dos frades menores.

4. Os franciscanos e a pregação

Os mestres de espiritualidade franciscana são concordes em afirmar que Francisco de Assis não fundou uma Ordem com uma finalidade específica. O objetivo dos frades era viver a vida evangélica no

cavaliere nei "Sermones" di Gilberto de Tournai. *Studi Francescani*, n. 73. p. 373-409, 1976. O artigo traz a edição crítica de vários "Sermones ad Crucesignatos" de Gilberto de Tournai.

¹⁷ "*Deliramenta ipsius Machometi, qui more insanientium et more etiam pecudum locutus est, non sunt disputatione digna, sed potius igne ac glaudio extirpanda*". JENSEN, K. Villads. War against muslims according to Benedict of Alignano, *ofm. AFH*, n. 79. p. 185, 1996.

¹⁸ *Idem*.

mundo, como menores, seguindo "a pobreza e a humildade de Nosso Senhor Jesus Cristo". Mas desde os inícios fica claro que a proclamação da Palavra de Deus é a missão por excelência dos frades menores.¹⁹ Se Francisco deixa claro que esta proclamação deve dar-se pelo exemplo, não exclui a possibilidade da pregação pela palavra. Várias passagens de sua vida o atestam: quando ouve o texto do Evangelho de Mateus, em que Jesus envia seus discípulos dois a dois, ele exclama: "é isso que eu quero, é isso que eu procuro, é isso que eu desejo de todo o coração...".²⁰ Quando o número de irmãos chega a oito, Francisco, manda os frades dois a dois, para pregar.²¹ O papa Inocêncio III, quando confirma sua forma de vida, os envia como pregadores: "Ide irmãos... pregai a todos a penitência...".²² Preguar a "penitência" (presente também em outros movimentos pauperísticos) era a pregação dos "vícios e das virtudes", uma espécie de exortação à conversão, diferente da pregação com conteúdos doutrinários, reservada aos ministros ordenados.

Se nos seus inícios os membros da Ordem se enquadram neste tipo de pregação, de forte conteúdo ético-religioso, com o passar dos anos, com o ingresso de sacerdotes, intelectuais e pessoas letradas, e com a expansão para centros urbanos mais desenvolvidos, a pregação deixa de ser o anúncio simples e direto da "boa-nova", para se tornar pregação em sentido doutrinal, sofisticada, o que impõe a necessidade do estudo da teologia. E isso exige o contato com os centros "escolásticos" e universitários, que então estavam se expandindo e se impondo em várias partes da Europa.

O quadro social da Ordem franciscana, cerca de dez anos depois de sua aprovação por Roma, mostrava-se bem diferente dos inícios. Cada vez mais ingressavam na ordem homens envolvidos com o mundo dos estudos, das universidades. Este processo de "intelectualização" da Ordem vai exercer sua influência no modo como a mesma presta seus

¹⁹ "Não se caracterizando por uma específica atividade apostólica, os frades estavam abertos e disponíveis para os mais variados tipos de apostolado na Igreja: a pregação, a ajuda na cura de almas, as confissões, o cuidado aos leprosos, etc. Dentro da variedade de tipos de apostolado merece menção especial a pregação, atividade apostólica, que, pelas circunstâncias do tempo e necessidade especial da Igreja, marca a Ordem desde o início". TEIXEIRA, C. M. O pensamento apostólico missionário de S. Francisco. In: TEIXEIRA, C. M. et al. **S. Francesco e la Chiesa**. Roma: Pontificium Athenaeum Antonianum, 1982. p. 210.

²⁰ TOMAS DE CELANO. Vida I. In: SILVEIRA, Ildefonso, REIS, Orlando dos. (Org.). **São Francisco de Assis. Escritos e biografias de São Francisco de Assis, Crônicas e outros testemunhos do primeiro século franciscano**. 7 ed. Petrópolis: Vozes-CEFEPAL, 1996. p. 194.

²¹ Ibid. p. 199.

²² Ibid. p. 202.

serviços à Igreja.²³ O papado, atento ao seu desenvolvimento, bem cedo começa a envolver os frades menores nas missões que envolvem "pregação", "anúncio".

4.1. O processo de "intelectualização" da Ordem²⁴

Nos inícios da Ordem, reuniram-se a Francisco não só companheiros originários da nobreza, como Bernardo de Quintavale e Pedro Catani, mas também pobres trabalhadores e pequenos artesãos. Já em 1212-1213, segundo indica Tomás de Celano, entravam "*alguns letrados e nobres*".²⁵ Jacques de Vitry diz, em 1216, que entre os irmãos menores, entravam "*muitos seculares ricos de ambos os sexos*"; a diversidade social vai se alargando com o tempo. O cronista acena também ao ingresso de membros da Cúria papal,²⁶ de membros da hierarquia eclesiástica que ocupam altos postos de comando²⁷ Também juristas, teólogos, e pessoas dos mais variados campos da cultura ingressam na Ordem logo nos primeiros anos, após sua aprovação pelo papa.²⁸ Até 1219-1220, intelectuais e simples artesãos convivem lado a lado, sem maiores diferenças.

À medida que vai ganhando notoriedade, e os frades vão se infiltrando nas realidades urbanas, é cada vez maior o número de membros do clero secular e regular, artistas, expoentes da aristocracia,

²³ Embora tratemos dos franciscanos enquanto pregadores de cruzadas, acenamos aqui para o fato de que os frades também se envolveram em missões diplomáticas na Terra Santa, ajudando a solucionar os constantes conflitos que surgiam entre as várias forças em contraste: frei Lourenço de Orte empenhou-se no processo de paz entre gregos e latinos em Chipre (1248-1249); Frei Bartolomeu de Amélia foi o mediador no processo de paz entre Miguel Paleólogo, imperador de Constantinopla, e Carlos de Anjou, rei da Sicília (1278), três frades menores foram intermediários no processo de paz, em 1280, entre os templários e o príncipe de Antioquia.

²⁴ Chamamos de "intelectualização" o que outros chamaram de "clericalização" ou "sacerdotalização". Não excluimos também essa nomenclatura, mas optamos por empregar este termo para colocar em evidência a importância aos poucos assumida pelos letrados na ordem.

²⁵ "*Não fazia muito tempo que tinha voltado à Santa Maria da Porciúncula, quando alguns homens letrados e nobres juntaram-se a ele com grande satisfação*". Ibid. p. 219.

²⁶ "*Recentemente, o santo frei Nicolau, compatriota do papa, deixara a Cúria para se associar a eles...*". Cf.: JACQUES DE VITRY. *Historia Orientalis*. In: SILVEIRA, Ildefonso, REIS, Orlando dos. (Org.). op. cit., p. 1030.

²⁷ "*Rainério, prior da igreja de São Miguel (em Acre), entrou para a Ordem dos Frades Menores... Nessa mesma Ordem entraram Colin, inglês, clérigo nosso; dois outros de nossos companheiros: mestre Miguel e dom Mateus, ao qual eu confiara a paróquia de Santa Cruz... Estou tendo dificuldade de reter ainda o cantor, Henrique e alguns outros*". Ibid. p. 1030-1031.

²⁸ Uma dessas pessoas é o próprio frei Tomás de Celano, biógrafo de São Francisco, cujas obras são o melhor testemunho de que era um erudito, um homem de cultura.

doutores, teólogos, expertos em direito, que entram na Ordem.²⁹ Isso vai fazer com que, paulatinamente, a Ordem comece a se desenvolver em um sentido não previsto por Francisco.³⁰

Em 1220, quando estava retornando do Egito, a situação foge ao seu controle: as "novidades" repudiadas revelam as divergências existentes entre Francisco e os vigários no modo de entender o novo estilo de vida religiosa. Situa-se por essa época também o conflito de Bolonha, quando da construção do primeiro edifício estável para a Ordem.³¹

Começam a entrar cada vez mais homens que pensam com a cabeça em Roma, mais do que com a cabeça em Assis. Aos poucos vão prevalecer os que pensam com a cabeça em Bolonha e em Paris. A partir de 1219-1220 forma-se um grupo dirigente onde sobressaem os mestres de direito e de teologia, que interpretam a presença dos menores na Igreja e na sociedade à luz de uma cultura, que não era a de Francisco.³² Em 1230 este processo está mais ou menos consolidado: quando um grupo de frades vai ao papa pedir a explicação da Regra e sua relação com o Testamento, não havia entre eles nenhum representante da primeira fraternidade, os mais próximos a Francisco, e que poderiam talvez interpretar melhor as suas intenções expressas no Testamento. Ao contrário, a delegação é composta de irmãos letrados, de grandes capacidades Intelectuais e pastorais, como vai ficar claro no desenvolvimento posterior da Ordem.³³

A delegação de 1230 marca o ponto de chegada de um processo. Neste processo de "intelectualização" desempenha um papel importante

²⁹ "A ninguém recusam entrada na Ordem, a não ser àqueles que já estejam comprometidos em casamento ou por sua profissão em outra Ordem; não devem nem querem receber os casados sem o consentimento da esposa ou, aos religiosos, sem o consentimento de seus superiores. Todos os outros são aceitos". Ibid. p. 1034.

³⁰ Raoul Manselli, comentando a entrada na Ordem de pessoas dos mais variados setores da sociedade, comenta: "É o fato central destes anos: a reviravolta na vida da Ordem, que é por assim dizer, uma crise de crescimento, determina-se também com a incidência nova na Igreja e com um impulso missionário mais intenso e decidido". MANSELLI, R. **São Francisco de Assis**. Petrópolis: Vozes-FFB, 1997. p. 176.

³¹ TOMÁS DE CELANO. op. cit., p. 330.

³² MERLO, G. G. Historia del hermano Francisco y de la Orden de los Menores In: ALBERZONI, M. P. et al. **Francisco de Asís y el primer siglo de historia franciscana**. Oñati (Guipúzcoa): Franciscana Arantzazu, 1999. p. 18-19.

³³ Estão entre eles: o Ministro Geral João Parenti, que tinha sido juiz; Haymon de Faversham, mestre de teologia em Paris; Leão de Perego, futuro arcebispo de Milão; Antônio de Pádua, que Francisco tinha autorizado a ensinar teologia aos irmãos; Geraldo de Módena, ilustre pregador; Geraldo de Rossignol, penitenciário pontifício, e o menos conhecido Pedro de Bréscia.

a procedência dos frades menores. De onde vinham? Qual o extrato social ao qual pertenciam? Quais os valores dos quais estavam imbuídos? Antes de mais nada, há um rápido deslocamento da área de atuação dos próprios frades menores. De zonas marginais, aos poucos se passa aos centros habitados. Palavras como *locus, ecclesia, claustrum, conventum*, vão aos poucos aparecendo e se tornando comuns nos documentos da Ordem. O historiador Antonio Rigon, analisando a área de atuação dos frades menores, principalmente na Itália, afirma que no sul, encontram-se, entre os candidatos à Ordem, membros de famílias em oposição ao poder imperial (Frederico II); no centro da Itália é comum encontrar entre os frades membros das famílias papais; em Pisa os mercadores estão entre os seguidores dos menores; em Treviso encontram-se vários juristas que ingressam na Ordem, enquanto em Pádua, proprietários de terra, famílias ligadas aos condes, e os mais importantes grupos dirigentes da sociedade, contribuem para o crescimento da nova religião.³⁴ Estabelece-se um estreito vínculo entre os irmãos menores e os grupos da nobreza, graças à conversão de membros, inclusive da aristocracia de sangue e de dinheiro, e à beneficência e à proteção exercitada por este grupo em favor dos menores.

Poderíamos nos questionar sobre o papel desempenhado pela Cúria romana neste processo de intelectualização da Ordem. Teria ela, através de seus dirigentes, apoiado uma facção da Ordem, em detrimento de outra? Qual o papel do cardeal Hugolino neste processo?

4.2. Cardeal Hugolino

Quando o papa propõe a Francisco de Assis que escolha um cardeal-protetor para a Ordem, este não hesita em escolher seu amigo, o cardeal Hugolino. Hugolino estava em 1220 na Lombardia, como legado papal, para combater as heresias, os desvios doutrinários, as revoltas sociais e políticas.³⁵ Honório III (1216-1227) esperava obter a pacificação da região para poder assim convocar uma nova cruzada. Hugolino teve oportunidade de se encontrar várias vezes com Francisco, e conhecia bem suas intenções, pois partilhara dos momentos mais importantes de sua vida. Na missão que desempenhava, tinha necessidade de fiéis e inteligentes colaboradores. Os membros mais cultos das jovens ordens

³⁴ RIGON, A. Hermanos menores, sociedad, cultura. In: ALBERZONI, M. P. et al. **Francisco de Asís y el primer siglo de historia franciscana...** op. cit., p. 299-300.

³⁵ A Lombardia era conhecida como "a terra de todas as heresias", pelos constantes conflitos de que era palco. Na verdade nem todas as "heresias" eram doutrinárias, mas se tratavam de reivindicações das classes sociais, buscando maior independência em relação ao poder papal ou imperial.

religiosas, pregadores e menores, era o que de melhor se oferecia ao legado papal.

Lombardia porém significava também direito, estudo, intelectuais. Jovens de toda Europa se dirigiam a Bolonha, e mais tarde, também a Pádua e Verceli, para estudar. A primeira edificação estável dos menores, que causou indignação a Francisco, quando voltou do Egito, estava em Bolonha. Em Bolonha tem início, como atesta a carta escrita em fins de 1223 e início de 1224 de Francisco para Antônio, o primeiro estudo organizado na Ordem.

Talvez pela experiência tida como legado papal na terras lombardas, imediatamente após a eleição, quando assumiu o nome de Gregório IX, Hugolino traçou um programa de reforma, baseado nos decretos do IV Concílio do Latrão, confiando principalmente nos frades pregadores e nos beneditinos, que logo seriam coadjuvados pelos menores: entre 1227 e 1228 estes combatem a heresia em Bassano e em Milão. Nos anos seguintes participam de uma campanha de pregação e pacificação entre a população do Vêneto, com destaque para Antônio de Pádua. Em 1233 estão, junto com o pregadores, envolvidos no movimento devoto chamado *Alleluia*.³⁶

Gregório IX tem um papel importante no processo de desenvolvimento da Ordem, não apenas como amigo de Francisco, mas como aquele que viu na Ordem um elemento de fundamental importância para a realização de seus planos de reforma. Hugolino conhecia a Ordem por dentro. Sabia que podia contar com os frades, com sua obediência e prontidão. Os menores (bem como os pregadores) foram recebendo dos papas uma série de privilégios, que aos poucos foram moldando a Ordem dentro da Igreja.

A canonização de Francisco (1228), menos de dois anos após sua morte, foi um momento de afirmação da autoridade papal. Contribuiu para apressar a canonização a vontade de reafirmar a autoridade do magistério papal, em um momento de áspera contenda com o imperador Frederico II. A canonização de Antônio (1232) serve também para contrapor, à humildade e "ignorância" de um certo setor da Ordem, a figura de um frade douto, intelectual, mestre de ortodoxia: por longo tempo, na iconografia, Francisco vai ser representado ao lado de Antônio.

O percurso feito desde 1210, quando da aprovação oral da forma de vida pelo papa Inocêncio III, até a *Quo elongati* (1230), culminando com o capítulo de 1239, quando são colocadas rígidas restrições ao ingresso de irmãos não-sacerdotes, deixa evidente a plena

³⁶ BROWN, D. A. The Alleluia. A Thirteenth Century Peace Movement. *AFH*, n.81. p. 3-16, 1988.

inserção da Ordem nos mecanismos da Igreja, inclusive como instrumento de afirmação do poderio papal em todo o Ocidente, não só através da pregação de cruzadas, mas também assumindo missões diplomáticas, legações, aceitando nomeações episcopais. Boaventura aceita o cardinalato em 1273. O auge do processo se dá em 1288, com a eleição ao cargo pontifício de Nicolau IV (1288-1292), primeiro papa franciscano.

5. Conclusão

Na avaliação do processo que leva os frades menores à plena inserção no intrincado jogo de poder eclesiástico, defendendo as prerrogativas papais, entre outros através da pregação das cruzadas, algumas conclusões podem ser tiradas. Antes de mais nada, o processo não tem nada daquele complô da Cúria papal, denunciado por alguns historiadores, que teria propositalmente traído o ideal de Francisco. Francisco e seus frades, estão à serviço da Igreja. Num momento em que "pululavam" movimentos heréticos por toda a Europa, Francisco quis uma vida evangélica dentro da Igreja, e submissa a ela. Que os frades "*sejam católicos, vivam como católicos e falem como católicos*";³⁷ é o desejo maior de Francisco. Quanto à pregação, que esteja de acordo com as prescrições da Igreja: "*Nullus frater praedicet contra formam et institutionem sanctae Ecclesiae*".³⁸

Francisco também determina que os frades não preguem nas dioceses onde os bispos não derem autorização. Tal submissão não é apenas ao papa e aos bispos, mas também aos sacerdotes, nas suas paróquias, ainda que fossem ignorantes ou pecadores, Francisco pede submissão e respeito. Esta submissão é expressão da catolicidade de Francisco: Francisco quer um apostolado dentro da Igreja, diferentemente dos outros movimentos que caíram na heresia por não se submeterem à Igreja. Não existe conflito entre Francisco e Igreja. Ao contrário, nas duas Regras transparece uma firme vontade de inserir a nova fraternidade na estrutura fundamental da Igreja.

Não menos importante foi toda a novidade representada pelo estilo de vida dos frades menores: a simplicidade, a busca da verdadeira vida evangélica, a inserção em todos os meios sociais, fizeram com que os mesmos fossem estimados pelo povo simples e pelos nobres. Numa época de decadência e conflitos na Igreja, quando a estrutura eclesiástica enfrentava duros ataques, os frades aparecem com autoridade religiosa e

³⁷ Regra Não-Bulada. In: SILVEIRA, Ildefonso, REIS, Orlando dos. (Org.). op. cit., p. 155.

³⁸ "Nenhum dos irmãos pregue contra a forma e a doutrina da santa Igreja...". Ibid. p. 154.

moral diante da sociedade. Por isso foram escolhidos pelo papado como porta-vozes de seus projetos, principalmente das cruzadas.

Outro elemento a destacar é dar o devido peso à pessoa do cardeal Hugolino no processo. Tal processo não é responsabilidade única de Gregório IX. Como primeiro cardeal-protetor da Ordem, ele contribuiu de forma decisiva para formar o quadro jurídico, e manteve uma intensa relação pessoal com Francisco. Mas já desde o tempo de Francisco iniciara-se uma lenta mas gradual transformação da Ordem, e Francisco percebeu isso. Tanto que procurou salvaguardar sua experiência originária no se *Testamenta*. No fim dos anos vinte, prevalece na Ordem a linha dos que defendem um maior interesse e inserção na vida da Igreja e da sociedade. Hugolino, homem prático, percebeu que, ou a Ordem se institucionalizava ou desaparecia. Por isso ajuda Francisco a escrever a Regra. "*A exigência de uma regra se apresentava... como uma necessidade peremptória e inderrogável*"³⁹. Era um processo natural, intrínseco à própria existência da Ordem, que, de outro modo, teria desaparecido, como desapareceram tantas outras ordens similares, no II concílio de Lião, em 1274. Se podemos afirmar que o projeto traçado pela Regra não sobreviveu integralmente à morte de Francisco, isto deveu-se, mais que à influência da Igreja, à evolução e à dinâmica interna da Ordem ela mesma.

³⁹ MANSELLI, R. op. cit., p. 197.

Comunicações Graduandos

Leituras androcêntricas em Tertuliano: um projeto de interdição do feminino mediante os alicerces de institucionalização do discurso na igreja cristã

Jimmy Sudário Cabral*

Toda elaboração teológica presente na Idade Média se caracteriza pela aversão e desumanização do feminino, advindas de tradições patriarcais correntes em toda a história da igreja. Tem como apogeu a teologia de Tomás de Aquino que considera a mulher como um aborto da natureza, não correspondendo à intenção primeira da criação.

A porta de entrada para a misoginia em todo o discurso da igreja cristã na idade média tem como alicerces a institucionalização da Igreja nos padrões greco-romanos, elaborada pelos primeiros pais, em especial pela mentalidade jurista de Tertuliano, que entendia a igreja como instituição pública e única. Com a influência jurista romana de Tertuliano,¹ a igreja se tornava monolítica, estabelecendo sua autoridade no poder temporal representado por uma hierarquia formativa, que excluía as expressões femininas da igreja, levando-as a se abrigarem em movimentos sectários.

Liderança feminina no Cristianismo primitivo

As comunidades cristãs dos três primeiros séculos apresentam uma parcela expressiva de mulheres exercendo cargos de liderança.² Escritos apócrifos do segundo século³ demonstram fortes evidências de mulheres que exerciam autoridade sobre as comunidades cristãs e que eram consideradas como líderes.

O evangelho apócrifo de Maria Madalena, escrito provavelmente

* Graduando do curso de Teologia do Seminário Teológico Batista do Sul do Brasil. Graduando do curso de História da Universidade Gama Filho.

¹ TILLICH, Paul. *História do Pensamento Cristão*. Trad. J. C. Maraschin. São Paulo: Aste, 1988; FRANGIOTTI, Roque. *História da teologia*. São Paulo: Paulinas, 1992. V.2: Período Medieval.

² Cf.: FIORENZA, Elizabeth Schussler. *As origens cristãs a partir da mulher*. São Paulo: Paulinas, 1992; REIMER, Ivoni Ritcher. *O Belo as Feras e o Novo Tempo*. CEBI/Vozes, 2000; e RUETHER, Rosemary Radford. *Mujer Nueva Tierra Nueva*. Buenos Aires: Megápolis, 1972. As respectivas autoras trabalham com a hipótese de que as comunidades cristãs dos primeiros séculos eram caracterizadas como comunidades domésticas, e as mulheres exerciam cargos de destaque e liderança. O reconhecimento dessas comunidades como instituições públicas fez com que elas se adequassem aos padrões greco-romanos. Com isso se deu a conseqüente patriarcalização, submetendo as mulheres ao âmbito privado.

³ Os apócrifos *Evangelho de Maria*, *Atos de Paulo e Tecla*, *Oráculos Montanistas de Priscilla e Maximilia* expressam o rosto feminino das comunidades cristãs dos primeiros séculos.

entre os séc. II e III, defende o apostolado de Maria Madalena e a apresenta como a discípula mais próxima de Jesus. O evangelho relata uma discussão dos discípulos, evidenciando a posição de Pedro contra Madalena, questionando sua autoridade, e mostra Levi repreendendo a Pedro:

*"Pedro, desde sempre tu foste impetuoso. Agora vejo que tu te exaltas contra a mulher como os adversários. Mas se o salvador a tornou digna, quem és tu para rejeitá-la? Certamente o salvador a conheceu muito bem! Por isto, ele a amou mais do que a todos nós. Nós, no entanto, deveríamos envergonhar-nos, vestir nos de perfeição como ele nos ordenou e anunciar o evangelho, sem que decretemos mais um mandamento ou uma lei, a não ser aquilo que o salvador nos disse e ordenou."*⁴

Nesses apócrifos, Maria Madalena aparece como apóstola dos apóstolos,⁵ e apresenta o sacerdócio feminino como uma ordenança de Cristo. Nos escritos de Plínio ao Imperador Trajano, ele relata a situação de duas escravas que estavam sendo submetidas à tortura, devido às perseguições aos cristãos no Império Romano: "*Julguei tanto mais necessário extrair a verdade de duas escravas, chamadas diáconas, e isto sob tortura*".⁶

Estes relatos são evidências e vestígios que nos apresentam de maneira significativa a presença e liderança de mulheres no cristianismo dos primeiros séculos.

Processo de institucionalização

Tertuliano nasceu em Catargo no norte da África por volta de 155, e é considerado como um dos mais destacados artífices da teologia ortodoxa ocidental.⁷ As obras de Tertuliano contribuíram de maneira sistemática para o desenvolvimento da ortodoxia da igreja cristã e para sua definitiva hierarquização e patriarcalização. Catargo era no séc. II o centro mais importante de literatura de língua latina⁸ e a obra de Tertuliano se difundiu de maneira precisa em todo o ocidente cristão. O projeto ortodoxo de hierarquização e patriarcalização da igreja cristã foi

⁴ *O evangelho apócrifo de Maria*. Cf.: REIMER, Ivoni Ritcher. op. cit., p.72. Esse apócrifo evidencia a resistência de comunidades femininas acerca da patriarcalização e hierarquização da Igreja.

⁵ Ibid. p. 72.

⁶ *Cartas de Plínio*. Apud. Ibid. p. 72.

⁷ FERREIRA, Franklin. **Tornando Cativo Todo o Pensamento**. Rio de Janeiro, RJ, 1999. Dissertação (Mestrado em Teologia). Seminário Teológico Batista do Sul do Brasil.

um processo gradativo, que tem seu início em determinadas comunidades cristãs do séc. I, que, imbuídas de uma cosmovisão patriarcal, elaboraram uma interpretação excludente, mencionando mulheres e sua participação e papel na igreja só raramente. O discurso androcêntrico sempre esteve presente na maioria das tradições judaicas e judaico-cristãs. Os ambientes vétero e neotestamentário não poucas vezes apresentam o feminino em uma perspectiva androcêntrica, de forma coadjuvante e inexpressiva, quando não o faz de uma maneira agressiva e misógina. A divindade apresentada por essas comunidades traditivas é concebida mediante a projeção do masculino em uma sociedade que se auto-afirma patriarcal. A divindade transcendente, espiritual e masculina é a projeção do ego e consciência de uma classe dominante masculina.⁹

O processo de redação dos textos dessas comunidades onde predomina o masculino é profundamente condicionado pela cosmovisão androcêntrica dos autores de algumas dessas comunidades cristãs primitivas.¹⁰ O silêncio dos textos bíblicos acerca do feminino é sinal não só de uma formulação redacional advinda de comunidades patriarcais, como também é fruto de uma pré-compreensão patriarcal que servia a determinados interesses e perspectivas androcêntricas na seleção dos textos a serem canonizados.¹¹ O processo de seleção dos textos que em período posterior viriam a se tornar normativos como cânon fechado, é consequência de uma ortodoxia ideológica que vinha se formando entre o II e III séculos, e tinha como objetivos principais o enfrentamento de comunidades que não se alinhavam nem se submetiam ao projeto hierárquico estabelecido por essa ortodoxia.¹² Segundo Fiorenza, o desenvolvimento da hierarquia eclesiástica de forma representativa em bispos, diáconos e presbíteros parece ter se desenvolvido por analogia com os ofícios administrativos das associações privadas greco-romanas e com as organizações sinagogaais judaicas. Essa hierarquização e seleção

⁸ TERTULIANO. *O Sacramento do Batismo*. Petrópolis: Vozes, 1981.

⁹ RUEATHER, Rosemary Radford. op. cit., p. 52.

¹⁰ FIORENZA, Elizabeth Schussler. op. cit., p.70.

¹¹ Verificar cap. 2 de Fiorenza onde a autora mostra de forma brilhante o processo patriarcal pelo qual passou a redação dos textos bíblicos e a seleção desses textos que viriam a fazer parte do cânon. Ibid.

¹² *Revista de Interpretação Bíblica Latino Americana* Petrópolis: Vozes, 2002.

androcêntrica de textos patriarcais foi responsável pela interdição e exclusão de lideranças femininas que eram atuantes em comunidades cristãs no segundo século. O processo de homogeneização do discurso afetou severamente as comunidades em que estavam presentes uma expressiva liderança feminina. Neste processo excludente de hierarquização e patriarcalização, as vozes femininas foram violentamente silenciadas em função de um discurso masculino ideológico que vinha tomando proporções extremadas na medida em que adquiria poder e status de ortodoxia. A legitimação e apreensão de textos como as pastorais de I e II Timóteo foi uma arma eficaz na luta contra a heterodoxia, e legitimadora das funções hierárquicas patriarcais que começavam a ser exercidas.¹³

O projeto ortodoxo presente nos séc. II-III tinha como principais objetivos a efetiva hierarquização patriarcal e o cânon (que é uma projeção teológica de varões¹⁴) como instrumentos coercitivos que oprimiam e interditavam de maneira cruel o discurso feminino nessas comunidades cristãs.

Apresentamos na primeira parte, a expressiva participação feminina em ambientes eclesiásticos, exercendo cargos de liderança e destaque num grande número de comunidades cristãs do II século. O processo misógino que foi sendo estabelecido começou a refletir de maneira direta nessas comunidades, desencadeando uma série de conflitos. A patriarcalização do ofício eclesiástico não ocorreu sem oposição, mas teve que superar uma teologia e tradições primitivas cristãs que reconheciam as pretensões de liderança de mulheres.¹⁵ A seleção dos escritos que seriam normativos para as comunidades e suas interpretações numa perspectiva androcêntrica é uma enorme evidência destes conflitos que provocou tensões seriíssimas, pois legitimaram

¹³ Ver excelente artigo de Ediberto Lopes: LOPES, E. Marcião e o surgimento do Cânon. *Revista de Interpretação Bíblica Latino Americana*. Petrópolis, n. 34, 2002. O autor afirma que as Pastorais foram escritas para resgatar São Paulo para a ortodoxia; no enfrentamento da teologia de Marcião, essas pastorais acrescentam elementos tais como: Modo de produção escravagista, estrutura de casa patriarcal. Lopes cita Bauer, onde o mesmo esta convencido que as pastorais são uma tentativa da parte da igreja em alistar sem ambigüidade, Paulo como parte de sua frente anti-herética e eliminar a falta de confiança nele em alguns círculos eclesiásticos. Ver também FIORENZA, Elizabeth. **As origens do cristianismo a partir da mulher...**, op. cit.

¹⁴ FIORENZA, Elizabeth Schussler. op. cit., p. 86.

¹⁵ Ibid. p.79

apenas um sacerdócio masculino, deixando as mulheres em posições marginais.¹⁶ O cânon neotestamentário foi um projeto ideológico de exclusão, que legitimou o poder e a superioridade da hierarquia masculina.

Os escritos misóginos de Tertuliano são frutos desse enfrentamento que advém de uma minoria intelectual¹⁷ que com seu projeto androcêntrico de hierarquia eclesiástica, se sentiram incomodados com a presença representativa de mulheres na liderança dessas comunidades cristãs. A obra tertuliana reflete os expressivos conflitos existentes nessas comunidades, e o grande projeto de resistência que nascia dessas mesmas comunidades locais, que não se alinhavam a esse projeto hierárquico exclusivista que tinha como único objetivo centralizar o poder de forma hierárquica, excluindo mulheres e deixando-as em posições marginais.

A obra tertuliana reflete uma relação de dominação em relação ao feminino, caracterizado pelas disputas pelo poder, estabelecendo a igreja cristã como instituição pública, a qual deve caracterizar-se pelos padrões misóginos da sociedade greco-romana.¹⁸ Tertuliano elabora toda uma corrente de pensamento que vai se impregnar em toda concepção teológica posterior,¹⁹ e é usada como arma para enfrentar o discurso feminino presente nas comunidades cristãs. Representa a postura aristocrática romana que concebia a mulher apenas na esfera privada, não admitindo sua participação em cargos de autoridade. O projeto de hierarquização foi minuciosamente elaborado por Tertuliano, que entendia a igreja como uma entidade análoga à sociedade romana em sua forma hierárquica.²⁰

A teologia tertuliana é profundamente misógina, e nasce com o objetivo de silenciar a mulher e subjugá-la diante das estruturas androcêntricas de uma ortodoxia, não permitindo que ela exerça cargos de liderança nas comunidades.

¹⁶ Ibid. p.75. Afirma que textos androcêntricos não refletem a realidade histórica. Como textos androcêntricos, nossas fontes cristãs primitivas são interpretações, argumentações, projeções e seleções teológicas enraizadas numa cultura patriarcal.

¹⁷ TORJESEN, Karen. **Cuando Las Mujeres eran Sacerdotes**. Córdoba: El Almendro, 1993. p. 157.

¹⁸ Ibid. p. 151.

¹⁹ *Revista de Interpretação Bíblica Latino Americana*. Petrópolis, n. 34, 2002.

²⁰ TORJESEN, Karen. op. cit., p. 157.

"Mas a petulância da mulher, que já usurpou o direito de ensinar, não se arrogue também o direito de batizar. Não! A menos que surgissem algumas novas bestas semelhantes à antiga. Aquela pretendia suprimir o batismo; uma outra quer administrá-lo ela mesmo. E se essas mulheres invocam os escritos, que erroneamente levam o nome de Paulo e citam o exemplo de Tecla para defender o direito de ensinar e batizar, saibam que foi um presbítero da Ásia que elaborou este escrito, como que cobrindo sua autoridade com a de Paulo. Depois de reconhecido a fraude e tendo confessado que agiu por amor a Paulo, foi deposto. De fato, como seria fidedigno que o apóstolo desse a mulher o poder de ensinar e batizar, ele, que só com restrição permitiu às esposas que se instruissem? Disse: devem silenciar e perguntar a seus maridos em casa." ²¹

A elaboração teológica desse padre da Igreja é puramente ideológica e política, e tem a intenção de legitimar um discurso agressivo e misógino, que tem como consequência a repressão e a exclusão do feminino, a fim de assegurar o discurso ortodoxo diante dos conflitos com as comunidades cristãs igualitárias. O posicionamento de Tertuliano é a reação comum de mentes sórdidas e masculinas que tinham como meta o poder, o controle do discurso, o controle de uma igreja, que agora se autodenominava, única, católica e patriarcal.

A teologia tertuliana é toda elaborada numa perspectiva patriarcal e se torna mais severa, na medida em que as expressões femininas vão se tornando evidentes e confrontam de maneira corajosa o senhorio de uma instituição masculina. As injunções androcêntricas tornaram-se mais detalhadas e numerosas com o crescimento do movimento de mulheres na sociedade.²² Os escritos que estabelecem a dignidade do feminino e evidenciam a sua presença nas comunidades cristãs, como os escritos de Atos de Paulo e Tecla, são os gritos sufocados de comunidades igualitárias, gritos de mulheres que estão sendo excluídas pelo preconceito de homens cegos pelo poder e pela possibilidade de controle. Estes textos não foram canonizados devido ao processo de censura patriarcal que definia o que as mulheres podiam ou não fazer na igreja.²³ Os argumentos contra o ensino das mulheres foram desenvolvidos no debate com esses grupos. Visto que a formação do cânon estava em curso, alguns grupos consideravam escritos apócrifos como sagrada escritura, enquanto outros rejeitavam alguns dos escritos

²¹ TERTULIANO. op. cit., p. 71.

²² FIORENZA, Elizabeth Schussler. op. cit., p. 346.

²³ REIMER, Ivoni Ritche. op. cit., p. 65.

que vieram a se tornar escritura canônica.²⁴

As pastorais de I II Timóteo²⁵ são apresentadas como legitimadoras da teologia de Tertuliano, que coloca o foco do pecado na mulher.

"A mulher é a porta de entrada do diabo, ela comeu do fruto proibido, ela é a primeira transgressora da lei divina. Foi à mulher quem persuadiu o homem, a quem o diabo não era valoroso o bastante para atacar. A mulher destruiu a imagem de Deus, e por causa disto, até mesmo o filho de Deus teve que morrer".²⁶

Tertuliano associa a mulher a elementos demoníacos e a causa de ser responsável pela entrada de todo o mal no mundo. Sua teologia busca fundamentos em conceitos platônicos das tradições gregas e judaicas helenistas,²⁷ a fim de associar a mulher à corporeidade e interdita-la do ambiente sagrado.²⁸ A teologia tertuliana deve ser lida em

²⁴ FIORENZA, Elizabeth Schussler. op. cit., p. 89.

²⁵ O texto da carta de Timóteo está sendo usado como instrumento de interdição da mulher no papel de liderança das comunidades cristãs primitivas. Possivelmente acontece o mesmo fenômeno de interdição feminina no séc. VI a.C., no período do pós-exílio em Israel. (Cf.: RIBEIRO, Osvaldo Luis. Interdição da mulher à intermediação do Sagrado, através da reformulação sacerdotal da antiga lei dos tabus dos humores genitais masculinos e femininos, na Judá pós-exílica. Texto apresentado no 5º Simpósio Nacional da Associação Brasileira de História das Religiões. 2003). O autor afirma: Levítico 15, na forma como se encontra, é o resultado da intervenção sacerdotal sobre uma antiga lei dos tabus dos humores genitais (tanto) masculinos (quanto) femininos, com o objetivo de promover a interdição da liderança feminina à intermediação do sagrado, fundamentando a estratégia na supervalorização e sobrevalorização da menstruação sobre as demais indicações fisiológicas da lei.

²⁶ TERTULIANO. **A moda feminina**. Editado por Fernando Melro. Lisboa: Verbo, 1974.

²⁷ Quanto à influência de tradições helênicas no cristianismo primitivo, ver BOYARIN, Daniel. **Israel Carnal**. Rio Janeiro: Imago, [s/d]. O mesmo afirma que as atitudes dos padres em relação à sexualidade estão mais ligadas ao judaísmo helenizado de Filon e seus congêneres. As noções platônicas a respeito do ser humano eram muito comuns ainda que necessariamente universais entre os judeus de língua grega. Este conceito de ser humano sem dúvida se tornou muito disseminado entre os padres da igreja, que propagara metáforas para o corpo do tipo: túmulo, grillhões, vestimentas, máscara feia, roupa de pele, habitação da alma. Nestas tradições a mulher é sempre símbolo de corporeidade e associada a queda. Para Boyarin é no judaísmo de Filon que se devem encontrar as origens da Eva européia.

²⁸ RUETHER, Rosemary Radford. op. cit.. A autora afirma que a antropologia de Filon e dos padres da igreja considera que o masculino e feminino são expressões da divisão do corpo e alma. Nesta concepção, as mulheres são semelhantes ao corpo, e devem se submeter ao governo da razão (masculina). Considera-se que o princípio corporal (que é associado ao feminino) é tão demoníaco em sua essência que o caminho à salvação exige a mortificação da vida física. Para Ruether, o misoginismo esta presente tanto na literatura grega como nos textos do Velho Testamento e no judaísmo talmúdico. Estes textos explicam a maldade da mulher e buscam as origens do mal no mundo a partir de

um contexto de enfrentamento e busca pelo poder na igreja no final do séc. II. Os seus escritos são elaborações patriarcais ideológicas, conseqüentes do processo de hierarquização do ofício eclesiástico.

A elaboração teológica de Tertuliano pode ser caracterizada como porta de entrada de concepções misóginas no discurso teológico da igreja cristã, na medida em que essa se institucionalizava e tomava formas greco-romanas. O discurso teológico cristão presente em toda idade média foi profundamente influenciado pela teologia de tertuliano que provavelmente estabeleceu um discurso cristão androcêntrico que dilacerou mulheres excluindo-as de seu lugar na criação.

figuras femininas, tais como Eva e Pandora. A tradição judia expressa sua misoginia em linguagem extraída da família patriarcal, e a tradição grega vem simbolizar a mesma em linguagem filosófica abstrata. Estas formas de hierarquização patriarcal eram paralelas e começaram a se amalgamar no período helenístico. O cristianismo foi herdeiro desta fusão.

Para além de uma leitura literal do texto bíblico

Ana Paula Sampaio Caldeira*

A Bíblia foi para o Medievo uma fonte inesgotável de reflexão e estudo. Tendo um caráter de autoridade entre os medievais, as Escrituras forneceram modelos de conduta e suscitaram discussões de todos os tipos entre os teólogos da Idade Média, que constantemente se apropriavam das narrativas bíblicas a partir de suas experiências e dos problemas com os quais se deparavam.

Neste trabalho, buscaremos reconstituir algumas das práticas de leitura do texto bíblico feitas por Boaventura de Bagnorea, teólogo do século XIII, considerando suas experiências como Ministro Geral da Ordem Franciscana, teólogo e professor da Universidade de Paris. Tomamos como base a colação (ou sermão) sobre o dom da ciência, que faz parte de um conjunto maior de conferências pronunciadas em Paris em 1268. No entanto, quando necessário, remeteremo-nos a outras colações.

As Práticas de Leitura

Podemos dizer que na Idade Média a Bíblia era uma espécie de "livro-autoridade", inclusive nos meios universitários, onde os problemas levantados deveriam estar em harmonia com ela. No entanto, as Escrituras também eram utilizadas como fonte de reflexão, pois muitos de seus temas serviram de inspiração para sermões de teólogos como Boaventura, que escreveu sobre os dez mandamentos, os sete dons do espírito santo, ou ainda dedicou-se em alguns momentos a falar sobre os sentidos do texto bíblico (colações 13 a 19 do *Hexaëmeron*). Parece-nos claro, portanto, a importância de uma história da leitura do texto bíblico na Idade Média, ou seja, entender de que maneiras os livros que compõem a Bíblia foram apropriados ao longo do Medievo e as diferentes utilizações que receberam de acordo com o ambiente de leitura.

Diante disto, uma primeira pergunta se coloca: é possível fazer uma história da leitura no Medievo? Acreditamos que sim, se ela passar também pela oralidade. Poderia parecer uma resposta contraditória se pensarmos que oralidade e escrita correspondem a formas de comunicações antagônicas e que esta última suplanta a primeira. Na verdade, são duas formas que não concorrem entre si, mas que convivem

* Graduanda do curso de História da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

em um mesmo ambiente. No caso da sociedade medieval, é consenso que predominava o oral, não o escrito. Pelo menos até o século XIV (e ainda depois) o texto era predominantemente falado, uma vez que a idéia de uma leitura silenciosa só conseguiu, de fato, ser implantada recentemente. E isso não era diferente em relação ao texto bíblico. De acordo com Michel de Certeau, "*o texto sagrado é uma voz, um querer dizer que espera do leitor um querer ouvir*".¹

Dessa forma, a questão da oralidade e da escrita é o primeiro ponto importante quando falamos da leitura do texto bíblico feita por Boaventura. A oralidade, aliás, deve ser tomada por nós em, pelo menos, dois âmbitos. Em primeiro lugar, em relação ao próprio texto bíblico, que, como foi dito, era pronunciado e escutado. Em segundo lugar, pelas próprias características do gênero literário com que estamos trabalhando. Tratam-se de colações ou sermões ministrados na Universidade de Paris entre os anos de 1267 e 1273. Seu público era composto por bacharéis, estudantes e clérigos. Esse texto é originariamente um texto oral, mas que foi reportado (ou escrito) por um discípulo do teólogo franciscano que assistia à conferência. Podemos dizer, portanto, que essas colações com as quais trabalhamos só puderam ser escritas porque antes foram faladas.

A oralidade deixou marcas mesmo no texto escrito. É comum nos depararmos com idéias repetidas, passagens mal explicadas, elementos que geralmente aparecem quando falamos, mas que são mais raros de se encontrar em um texto produzido para ser escrito.

Por outro lado, as marcas da reportagem também estão presentes no texto em frases como "*Roguemos ao Senhor (...) para que eu possa dizer do dom da ciência algo que seja em honra de Deus, etc*". Exemplos como esse nos levam a pensar que o discípulo que reportava a conferência talvez não tenha considerado importante copiar o resto da frase, possivelmente porque já a conhecesse ou porque não era um elemento tão essencial na compreensão do texto.

Uma segunda questão, além da oralidade, também deve ser levada em conta quando analisamos da leitura do texto bíblico feita por Boaventura: é possível falar de Bíblia, tal como entendemos hoje, na Idade Média? Certamente não. Não havia, no que se refere ao século XIII, um códice fechado e muito menos compilado em um livro

¹ CERTEAU, Michel de. **A Invenção do Cotidiano**. 1. *Artes de Fazer*. Petrópolis: Vozes, 1994. Além de Certeau, Paul Zumthor também trabalha com a "convivência" entre oralidade e escrita. Cf.: ZUMTHOR, Paul. **A Letra e a Voz**. *Ensaios de Literatura Medieval*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

encadernado como temos hoje. Além disso, era comum que os livros circulassem separadamente, sendo possível ter acesso a alguns textos e simplesmente desconhecer ou conhecer superficialmente outros tantos. Percebemos isso nas próprias conferências de Boaventura. Tomemos como exemplo o sermão sobre o dom da ciência. Nele encontramos 55 citações bíblicas, 36 do Antigo Testamento e 19 do Novo Testamento. Estes dois conjuntos de livros são citados tanto direta quanto indiretamente. Ao longo da colação as escolhas de Boaventura vão se delineando, uma vez que, das 28 citações diretas do Antigo Testamento, 10 são do livro da Sabedoria e dos Salmos. Em relação ao Novo Testamento, Boaventura também tem as suas preferências. Das 15 citações diretas, 10 são das cartas de Paulo.

Neste sentido, oralidade e escolha marcam a relação de Boaventura com a Bíblia. Mas não era só isso. Esses são elementos associados à própria produção do gênero literário dessas colações. Mas existem elementos que estão associados aos ambientes freqüentados pelo teólogo franciscano, isto é, aos seus pertencimentos. Boaventura estava inserido em um importante centro de saber – a Universidade de Paris – e na Ordem Franciscana. Nos dois casos ele possui uma posição de destaque: como teólogo parisiense, ele se encontrava no topo da hierarquia do saber no século XIII; como Ministro Geral, ele estava no cargo máximo dentro de sua ordem. Seu sermão é, portanto, a expressão de uma palavra-força,² de uma autoridade. Mas essa "autoridade" é mais franciscana ou parisiense? Essa é uma questão difícil de se resolver, sobretudo no que se refere à relação de Boaventura com o texto bíblico. Por um lado, a importância do texto bíblico nas universidades se dá pelo seu papel de autoridade e de fonte de saber e conhecimento. Por outro lado, quando pensamos na relação entre Ordem Franciscana e Bíblia, nos deparamos com dois momentos.

Nos primórdios da Ordem a interpretação do texto sagrado era marcada pela própria relação que Francisco de Assis mantinha com ele, relação esta que se deu, segundo seus biógrafos, pela oralidade, uma vez que o fundador da Ordem teria entrado em contato com as "*palavras de Cristo*" durante uma missa.³ No entanto, que leitura ele fez do texto? De acordo com Théophile Desbonnets, foi uma leitura literal e, em algumas passagens, um pouco radicalizada. Para Francisco, aquelas eram palavras

² ZUMTHOR, Paul. op. cit.

³ Juliano de Espira. Cf.: DESBONNETS, Théophile. A Leitura Franciscana da Escritura. *Concilium*, Petrópolis, n. 9, p. 49-60, 1981.

diretas, sem disfarce, isto é, não havia necessidade de se fazer uma leitura alegórica daquilo que se ouvia.⁴ No entanto, na época de Boaventura, a Ordem não era mais a mesma dos tempos do fundador. Ela já tinha ingressado nas universidades e já havia formado um grupo de influentes teólogos, entre eles o próprio Boaventura. Trata-se de um segundo momento, em que a leitura da Bíblia passava a ser marcada pela influência de um grupo de homens do saber – com uma cultura intelectual bastante diferente da de Francisco – que crescia dentro da Ordem.

Podemos dizer, portanto, que a leitura que Boaventura faz do texto bíblico está estreitamente ligada a esse segundo momento da Ordem Franciscana. Em algumas conferências nas quais fala sobre os sentidos do texto sagrado, o teólogo franciscano deixa claro que, pelo menos em um primeiro momento, sua interpretação não é como a de Francisco de Assis. Para Boaventura, o texto bíblico é como "*a água do mar*", tanto pela profundidade de seus mistérios, quanto pela multiplicidade de sentidos e pelo papel que possui para a fundamentação da Igreja (*ecclesia*).⁵ A Bíblia, portanto, vai além de um sentido literal. Ela possui ainda um sentido místico, que se divide em outros três, a saber: alegórico, tropológico e anagógico.

Esta idéia apresentada pelo teólogo franciscano não é de forma alguma inovadora. Ela já estava presente há séculos nos textos dos Padres da Igreja, como Clemente de Alexandria⁶ e Agostinho.⁷ O que importa aqui não é a originalidade, mas o fato de Boaventura se reportar a uma tradição para entender que o texto bíblico é muito mais que a letra.

⁴ Ibid. p. 56.

⁵ OROMI, Miguel, APERRIBAY, Bernardo, OLTRA, Miguel (Ed.). **Obras de San Buenaventura**. Edición Bilingüe. Madrid: BAC, 1966. V.5.

⁶ Para Clemente de Alexandria, a Verdade está presente na Bíblia, mas com enigmas, símbolos, alegorias e metáforas. Para ele, praticamente tudo nas Escrituras tem um significado que transcende a pura letra e são justamente essas expressões simbólicas que protegem a própria Verdade dos profanos e ignorantes. Cf.: DOMÍNGUEZ CAPARRÓS, J. Interpretación Cristiana de los Textos: Santos Padres. In: ____ **Orígenes del Discurso Crítico**. Madrid: Gredos, 1993. p. 133-73.

⁷ Deus fala pelas Escrituras de forma obscura para quebrar a soberba com o esforço, pois o que se entende facilmente não se valoriza tanto. As passagens obscuras devem ser explicadas pelas claras, de forma que tudo se harmonize com a fé. Ibid. Esta idéia está também em Hugo de São Vítor. Segundo este teólogo, que viveu no século XII, a Bíblia possui passagens que muitas vezes parecem se contradizer. Cabe àquele que lê buscar elucidá-las através de passagens mais claras. Caso ele não consiga fazer este exercício, a indicação é que ele passe adiante, para não cair em erro. Cf.: Hugo de São Vítor. **Didascálicon. Da Arte de Ler**. Petrópolis: Vozes, 2001.

Se por um lado ele concebe a Bíblia diferentemente de Francisco de Assis, por outro ele não abre mão de alguns valores franciscanos ao considerar que os mistérios da fé presentes nas Escrituras são muitos e nem mesmo o homem mais instruído seria capaz de compreendê-los integralmente. O homem letrado, tal como o ignorante, é limitado em relação à Palavra de Deus.

Boaventura, portanto, não é um franciscano dos tempos da fundação da Ordem. Muito pelo contrário, é um homem que tem um conhecimento filosófico e teológico adquirido em um meio universitário e parece não abrir mão disto. Por isso ele não poderia ter uma posição tão simples quanto a de Francisco de Assis quando se refere ao texto máximo de autoridade da época. Mas a posição de Boaventura frente à Bíblia carrega, no fundo, elementos dos dois lados. Para ele a Palavra requer reflexão (precisando, por exemplo, do instrumental da Filosofia), mas trata-se de uma reflexão que se confunde com formação, isto é, o dever de viver aquilo que se lê no texto bíblico.

É a partir, por exemplo, dessa idéia de formação pelo texto bíblico que Boaventura faz uma crítica ácida aos filósofos da época, entrando, assim, em uma disputa que estava na pauta do dia em Paris. Na colação sobre o dom da ciência, o teólogo franciscano defende a importância da ciência filosófica, uma vez que ela dá instrumentos para conhecer o mundo e, em conseqüência, fazer com que o homem perceba a existência do criador. Por outro lado, alguns filósofos se eclipsaram diante desta ciência, isto é, ao invés de, a partir dela, seguir para as ciências superiores, ficaram apenas com a Filosofia, confiando nela e caindo em erro. Para tratar desta questão, Boaventura usa duas referências bíblicas, uma seguida da outra. A primeira é Romanos 1, 21 e 22:

"Havendo conhecido Deus não lhe glorificaram como Deus, nem lhe deram graças, mas devanearam em seus discursos, ficando seu insensato coração cheio de trevas, e enquanto pensavam-se sábios, permaneceram tolos".

E a segunda é Sabedoria 13,9: *"Porque se puderam chegar pela sua sabedoria a formar idéia das coisas do mundo, como não viram mais facilmente o senhor do mundo?".* Para finalizar, Boaventura completa afirmando: *"A ciência filosófica é caminho para outras ciências, mas aquele que quer permanecer nela cai em trevas".*

Certamente, a carta de Paulo e o livro da Sabedoria não tratam da polêmica dentro da Universidade de Paris! Paulo, na verdade, comenta o pecado dos pagãos, que contemplaram a obra de Deus – os

répteis, os pássaros –, mas não O enxergaram. No livro da Sabedoria o assunto também é parecido: fala-se sobre a idolatria, de tomar como deuses os elementos da natureza, e não seu criador. Dessa forma, o que Boaventura parece fazer é ir além das palavras, buscando nelas sentidos que lhe servem como argumentos para se posicionar frente a uma questão do presente. Ele percebe elementos comuns nas duas passagens: os idólatras e pagãos ficaram na aparência, na manifestação, não no criador. A analogia com a Filosofia se dá justamente aí, afinal, para Boaventura, esta é a ciência das coisas do mundo, isto é, da criação, mas a partir dela é preciso ir além, contemplar o criador. O erro dos idólatras e dos pagãos é o mesmo erro daqueles que ficam na Filosofia.

Não se trata, portanto, de só conhecer as coisas do mundo – para isso serve a Filosofia – mas de ir além, seguir para a ciência das Sagradas Escrituras, pois é de lá que sai a fé, que vai ler a criação como obra de um Deus criador.

Podemos perceber, portanto, que a Bíblia – como qualquer outra obra – não possui um sentido estático e universal. Na verdade, são leitores como o teólogo Boaventura que foram criando e recriando esses sentidos a partir da sua formação intelectual, dos ambientes nos quais estavam inseridos e, sobretudo, das questões que se apresentavam no seu momento presente.

Judaísmo e heresia

Eber Cimas Ribeiro Bullé das Chagas*

Nossa pesquisa, em fase inicial, está vinculada ao projeto de iniciação à pesquisa, sob a orientação da historiadora Renata Rozental Sancovsky no âmbito da Universidade Gama Filho.

No início do século XIII, vemos na Europa Ocidental um desenvolvimento visível através da urbanização, da expansão do comércio e da manufatura, a afirmação das línguas romances, o nascimento das Universidades e o fortalecimento das monarquias.

Nesta época, a Igreja sofria críticas em relação às contradições de sua instituição, além de concorrer com os outros poderes estabelecidos na Europa. Entre os inúmeros problemas enfrentados pela Igreja nessa época, podemos destacar: a simonia, o nicolaísmo, o desenvolvimento da piedade laica, a transformação da Cruzada em um veículo de afirmação e conflitos políticos e principalmente o crescimento dos grupos heréticos.¹

Com a ascensão ao papado de Inocêncio III, vemos uma mudança gradativa da antiga política agostiniana de preservação física dos judeus e por conseguinte a tentativa de equiparar o judaísmo à heresia. Foi Inocêncio III, quem decretou, no Concílio Lateranense de 1215, a introdução de uma marca distintiva para os judeus, para que pudessem ser reconhecidos e separados dos cristãos. Entre outras queixas de Inocêncio III contra os judeus estavam: a acusação de usura, o de possuir criados cristãos e o temor dos teólogos cristãos que viam no judaísmo uma ameaça, pois os cristãos medievais podiam achar o judaísmo atraente.

Essa tentativa de equiparar o judaísmo em heresia é incentivado e conta com a participação das Ordens Mendicantes, pois começam a empreender estudos das literaturas judaicas, tentando extrair dos ensinamentos um teor herético do *Talmude* (não se trata de um livro, mas uma biblioteca, abrangendo muitos séculos de ininterrupta experiência religiosa judaica, toda centrada nas Escrituras, porém interpretando-as à luz das mudanças das condições históricas). Destacamos que com o investimento de tempo das Ordens Mendicantes ao estudo do *Talmude*, o judaísmo passa de uma religião fossilizada do Antigo Testamento, para

* Graduando do curso de História da Universidade Gama Filho.

¹ LE GOFF, Jacques. *O Maravilhoso e o Quotidiano no Ocidente Medieval*. Lisboa: Edições 70, 1985.

uma religião herética, começando a tendência de conscientizar os cristãos para a discrepância entre a religião dos judeus do século XIII e os judeus do Antigo Testamento.

Um dos instrumentos usados pelas Ordens Mendicantes para vincular o judaísmo à heresia eram os Debates Judaico-Cristãos realizados na Idade Média, no qual nós temos registros de três: o *Debate de Paris* em 1240, o *Debate de Barcelona* em 1263 e o *Debate de Tortosa* em 1413-1414. Desses três debates, privilegiarei nessa comunicação o *Debate de Barcelona* devido a alguns fatores:² o *Debate de Barcelona* foi um verdadeiro debate, diferente do *Debate de Paris*, que foi mais um Interrogatório e o que estava em julgamento não era o judaísmo, mas sim o *Talmude*. O *Debate de Tortosa* poderia ser considerado um debate, pois abordaram os mesmos assuntos do *Debate de Barcelona*, mas o que distingue do *Debate de Barcelona*, era a intimidação sobre os debatedores judeus, pois estes temiam pela segurança de suas famílias e eram submetidos a longos sermões exortatórios e ouvidos com pouca consideração.

O *Debate de Barcelona* pode ser considerado como o maior confronto intelectual entre o Cristianismo e o Judaísmo ocorrido na Idade Média. Houve, neste debate, liberdade de expressão, devido à personalidade do Rei Jaime de Aragão, que presidiu o evento, dando garantia de liberdade de expressão ao participante judeu Moises Nahmânides, este por sinal, herdeiro das academias da Babilônia, possuindo a percepção filosófica da escola de Maimônides e a sutileza da escola francesa de Rash. Nahmânides, também foi responsável pelo relato posterior ao debate, diferente dos outros debates, que foram relatados por pessoas de capacidade intelectual menor.

Esse embate entre cristãos e judeus em Barcelona, realizou-se num momento decisivo da história judaica, pois o movimento dominicano havia sido fundado há pouco e a Inquisição começava a mostrar sua força. Foi quando os dominicanos convocaram o mais famoso rabino, Nahmânides, para um debate, e o fizeram na mais pura cortesia e persuasão.

O objetivo do *Debate de Barcelona*, diferente do *Debate de Paris*, não era condenar e sim converter, ou seja, em vez de destruir o *Talmude*, o oponente de Nahmânides, Pablo Christiane, um judeu convertido ao Cristianismo, queria provar a partir do *Talmude*, a verdade do

² MACCOBY, Hyam. **O Judaísmo em Julgamento: Os Debates Judaico-Cristãos na Idade Média.** Rio de Janeiro: Imago, 1996.

Cristianismo. Notemos aqui, que esse objetivo de converter os judeus, obrigando-os a aceitar a "*Verdade do Cristianismo*", já denota a mudança da política agostiniana de preservação física dos judeus, para uma intensificação das atividades conversoras.

Pablo Christiane,³ discípulo do rabi Eliézer de Tarascon, converteu-se ao cristianismo e entrou para a Ordem dos Dominicanos, passando a pregar sermões com objetivos de conversão. Encarregado por Raymundo de Peñaforte para ensinar hebraico aos dominicanos que se dedicavam a atividades missionárias junto aos judeus. Foi também protegido de Luis IX da França e através de sua sugestão que o Rei da França instituiu o "*emblema judaico*" (sinal segregativo, estabelecido como mecanismo físico de diferenciação judaica) em 1269.

Entre os assuntos debatidos em Barcelona estão: a importância do Messias no judaísmo, sobre a natureza Messiânica, a atitude dos judeus em relação aos outros povos, a atitude dos judeus com relação ao "*pecado original*", o lugar da Razão na Religião e a relação entre a *Agadá* (material narrativo e homilético) e *Halahá* (material legal), inserindo aqui a questão da Trindade.

Após o *Debate de Barcelona*, existiram dois relatos do evento: um judaico de autoria de Nahmânides e outro cristão. O relato cristão dá a versão da vitória esmagadora dos cristãos e a derrota humilhante dos judeus. Sobre o relato de Nahmânides temos algumas análises de alguns estudiosos: Ytzhak Baer, faz críticas ao relato de Nahmânides, duvidando das respostas dada por este aos cristãos, levando em consideração o clima de violência no ar; o de Cecil Roth, no qual afirma que o relato tenta evitar o clima de contenda e de controvérsias judaicas e que no debate não existiu batalha entre o judaísmo e o cristianismo; e o de Martin A. Cohen, no qual afirma que não confiava no relato de Nahmânides, pois para ele, o *Debate de Barcelona* foi planejado pelos Dominicanos, então os assuntos debatidos seriam somente aqueles que os cristãos levassem vantagens.

As tentativas de Baer, Roth e Cohen, de diminuir a estatura de Nahmânides, no *Debate de Barcelona* e posteriormente o seu relato, no nosso entender devem ser consideradas frustradas, pois diferente de outros relatos, o relato de Nahmânides foi feito por solicitação do bispo de Gerona, Pedro de Castellnou. Portanto é altamente improvável que Nahmânides, tivesse escrito algo que exaltasse a sua pessoa ou ao

³ Ibid. p. 86.

judaísmo, pelo contrário, tentou escrever o mais imparcialmente possível, pois seu relato logo seria lido pelos dirigentes dominicanos.

Outro fato que corrobora ao relato de Nahmânides, quando os dominicanos se queixaram do relato ao rei Jaime de Aragão, de que o relato continha blasfêmias que haviam sido proferidas no curso do debate e não reclamaram de novas blasfêmias acrescentadas no relato.

Esses debates, de acordo com Jeremy Cohen,⁴ era parte de um vasto padrão de atividade conversora, que se inicia no século XIII, que tem a influência do apocalipsismo, característica desse século, e que a política agostiniana, era encarada como solução provisória, que poderia ser revogada se algum dia se suspeitasse que o Fim dos Tempos estivesse próxima.

Importante destacarmos, que a partir do século XIII, houve a intensificação dos estudos ao *Talmude* pelas Ordens Mendicantes, porém de acordo com a historiadora Renata Rozental Sancovsky, em sua dissertação de mestrado,⁵ o *Talmude* já era objeto de condenação desde o século VI d.C.

A imputação de heresia sobre o judaísmo, trouxe aos judeus para o raio de ação da Inquisição. Esta não tinha jurisdição sobre os judeus, mas teve sobre aqueles judeus que promoviam idéias heréticas, principalmente após a intensificação ao estudo do *Talmude*. Aqueles que repudiavam o *Talmude*, o velho compromisso agostiniano continuaria válido.

Essa nova visão dos cristãos em relação aos judeus, teve dois efeitos práticos para os judeus: ou se convertiam ou eram expulsos, pois estes, não tinham lugar na sociedade cristã.

⁴ COHEN, Jeremy. **The Friars and the Jews: The Evolution of Medieval Anti-Judaism.** Ithaca-Londres: Cornell University Press, 1982.

⁵SANCOVSKY, Renata Rozental. **De Discretionem Iudaeorum: Relações entre Episcopado e Cultura Rabínico-Talmúdica na Península Ibérica Visigoda. Século VII.** Rio de Janeiro, RJ, 2000. Dissertação (Mestrado em História Social). Programa de Pós-graduação em História Social do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, UFRJ.

A cristianização na Galiza do Século VI d.C. na perspectiva de Martinho de Braga

João Fernando Silveira Corrêa*

Introdução

Na metade do século VI d.C. a região a noroeste da Península Ibérica, também conhecida como Galiza, estava ocupada pelos suevos, que no local haviam estabelecido um reino desde o século anterior. A região pouco cristianizada foi objeto de atenção do bispo Martinho de Braga que ali procurou ampliar a fé católica. Para isto, redigiu diversas obras, de temas variados, porem com uma finalidade única: fortalecer a presença local do cristianismo. Este trabalho tem como objetivo estabelecer uma comparação entre duas dessas obras, *De Correctione Rusticorum* e *Capitula Martini*, identificando quais são os elementos voltados para a questão da evangelização, a fim de traçar um perfil da ação martiniana.

Objetivo

Este trabalho tem como objetivo traçar algumas considerações sobre a iniciativa de cristianização da região sueva, tomando como foco a perspectiva de Martinho de Braga através da comparação entre textos produzidos pelo próprio. Dentre os vários escritos do autor que sobreviveram ate os dias de hoje, nos deteremos na análise de dois, o *De Correctione Rusticorum* e a *Capitula Martini*,¹ que tratam de questões diretamente relacionadas à organização da Igreja e de sua ação evangelizadora. Os dois documentos diferem na sua forma, pois o primeiro é um sermão escrito mostrando como deveria ser conduzida a catequização das populações "rústicas", enquanto que o segundo é uma compilação de alguns cânones de concílios orientais, traduzidos do grego para o latim por Martinho, anexado às atas conciliares do Segundo Concílio de Braga e que tratam desde questões internas da organização eclesiástica até a normalização do comportamento cristão.

* Graduando do curso de História da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Bolsista CNPq- PIBIC.

¹ Na pesquisa, utilizo as seguintes edições das fontes: MARTIN DE BRAGA. **Obras Completas**. Version castellana, edicion y notas por Ursino Dominguez del Val. Madrid: Fundación Universitaria Española, 1990 e CAPITULA Martini. In: VIVES, J. (Ed.) **Concilios Visigóticos e Hispano-Romanos**. Madrid: CSIC - Instituto Enrique Florez, 1963.

Cabe ressaltar que este presente trabalho se insere dentro de um plano que tem como a redação da monografia de final de curso como conclusão.

Contextualização

Na metade do Século VI, após um período de relativo caos na Europa Ocidental, motivado pela entrada das tribos germânicas e conseqüentes conflitos gerados por estas, o noroeste da península Ibérica, região conhecida como Galiza, estava ocupada pelos suevos. Estes haviam estabelecido ali um Reino desde 411 d.C. . Apesar de que em 448, Requiário, então rei, convertera-se ao catolicismo, por volta de 464 d.C., os Suevos passaram para o arianismo,² por obra de um certo bispo Ajax, vindo da Gália. Mais de um século se passou até que em 550, com o rei Chararico, retornam ao cristianismo "ortodoxo".

Peculiarmente, durante a mesma época, chega a Galiza, Martinho. Em 556 é ordenado bispo da diocese de Dume, ali erguendo um monastério. Participa do I Concílio de Braga em 561 e em 572, já como arqui-diocesano de Braga, coordena o II concílio. Faleceu entre 575 e 580, e em 585 o reino suevo é anexado por Leovigildo, então rei dos visigodos.

Durante este período de quase 30 anos, Martinho de Braga produziu diversas obras que buscavam organizar, sistematizar e ampliar a influência do catolicismo na Galiza.³ Provavelmente teve formação clássica, demonstrando erudição em algumas de suas obras, bem como preocupação com a adaptação do discurso ao público alvo de suas produções de cunho mais pastoral. Preocupado não só com a consolidação da fé católica entre a elite sueva, também se ateu à questão da conversão das populações autóctones.⁴ É necessário atentar para o fato de que esta região, extremamente ruralizada, fora pouco romanizada. Conseqüentemente o cristianismo tinha ali raízes não muito profundas, enquanto que práticas ibero-célticas muito antigas estavam fortemente presentes. Inclusive nos centros urbanos, a Igreja ainda tinha que lidar com a influência no antigo paganismo romano.

² Heresia muito difundida neste período e que tinha como principal diferença da "ortodoxia" a questão da natureza da Trindade Cristã.

³ Sobre a questão da religiosidade popular e o trabalho pastoral da igreja alto-medieval, ver GIORDANO, Oronzo. **Religiosidad Popular em la Alta Edad Media**. Madrid: Gredos, 1983.

⁴ Com foco de análise sobre o período bem próximo ver BASTOS, Mário Jorge Motta. Cultura clerical e tradições folclóricas. Estratégias de evangelização e hegemonia eclesiástica na Alta Idade Média. *Revista Signum*, São Paulo, v.5, p.15-45, 2003.

Para Martinho, este conjunto de práticas distintas conformava uma única cosmovisão,⁵ em que a idéia de paganismo oficial romano misturava-se às práticas pré-romanas conjuntamente com práticas suevas pré-cristãs.⁶ Então, para que houvesse expansão da fé católica dentro dos limites do reino suevo, era imprescindível que se combatesse este "Paganismo". Esse Conflito é evidenciado no sermão *De Correctione Rusticorum*.⁷

De Correctione Rusticorum⁸

O sermão para os rústicos elaborado por Martinho de Braga foi escrito em resposta a um pedido de instruções feito por Polêmio, da diocese de Astorga, sobre como deveria proceder para que as populações, até então pagãs, fossem evangelizadas de maneira correta. Apesar de que este sermão aproxima-se daquele escrito por Cesário de Arles no início do mesmo século (VI), no que tange às motivações e às preocupações com a adaptação do discurso ao público, sua influência mais explícita pode ser encontrada na obra de Agostinho, *De Catechizandis Rudibus*,⁹ visto que a construção do sermão de Martinho segue o modelo sugerido pelo Norte-Africano.

O sermão inicia-se com uma introdução, adaptada das escrituras sagradas do Gênesis, mostrando as divindades pagãs como humanos que forma desvirtuados por ação direta do Diabo. Depois deste primeiro momento, Martinho se encarrega de enumerar e descrever as diversas práticas pagãs¹⁰ difundidas entre as populações, principalmente rurais, mostrando suas origens diabólicas.¹¹

⁵ Busco aproximar a proposta de Ginzburg sobre a questão cultural, desta análise do pensamento Martiniano. Ver GINZBURG, Carlo. **O Queijo e os vermes: O cotidiano e as idéias de um Moleiro Perseguido pela Inquisição**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

⁶ Sobre o tema, ver PINA, Antonio Ambrosio de. S. Martinho de Dume e a sobrevivência da mitologia suévia. *Bracara Augusta*, Braga, v. 9, p. 59-66, 1959.

⁷ Para uma análise mais ampla sobre a questão da evangelização na Pensínsula Ibérica, ver LANDEIRO, José Manuel. Evangelização da Península e seus primeiros Evangelizadores. *Bracara Augusta*, Braga, v. 11, p. 66-79, 1967.

⁸ Para uma boa noção do contexto de produção e do autor, ver o extenso trabalho de MACIEL, Manuel Justino Pinheiro. O "De Correctione Rusticorum". *Bracara Augusta*, Braga, v. 34, p. 485-561, 1980.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ Dentre as práticas, encontramos desde festividades do calendário romano, culto animista e as divindades dos vários paganismos confluentes.

¹¹ Esta demonização da cosmovisão não-cristã é mais contundente na primeira parte do sermão (gênese) quando as divindades desse "paganismo" identificado por Martinho são todas humanizadas, principalmente no que se refere aos seus defeitos.

Esta preocupação e conhecimento que Martinho possui e que o motiva a exercer esta atividade pastoral não é fruto apenas da requisição de Polêmio, mas sim de um direcionamento já anunciado nas atas do II Concílio de Braga, onde a ênfase na atividade pastoral ficou evidenciada.

Capitula Martini

Nos Cânones do II Concílio de Braga, fora às preocupações com a reorganização da hierarquia eclesiástica do recém empossado bispo de Braga, Martinho, ocorre também o direcionamento para a ação pastoral da Igreja na Galiza.

Ambos os aspectos tratados também são evidenciados pela adição da obra *Capitula Martini* às atas da reunião que consistia na coleção de diversos cânones frutos de concílios orientais¹² traduzidos por Martinho. A escolha destes provavelmente mostra uma semelhança entre os problemas identificados pelo bispo Bracarense e os tratados anteriormente nesses Concílios. Nos últimos cânones do *Capitula Martini* aparece com nitidez algumas práticas reprovadas por Martinho no seu sermão para os rústicos, o *De Correctione Rusticorum*. Pode ser dizer que de certa forma a *Capitula Martini* é uma espécie de síntese das preocupações de Martinho neste momento em relação à Igreja local.

A relação entre as duas obras de Martinho de Braga

No que concerne à ordem cronológica de ambos escritos, podemos situar a produção do *Capitula Martini* por volta de 572 d.C., data do II Concílio Bracarense, e a do *De Correctione Rusticorum* por volta de 574 d.C.. Portanto a grande proximidade não só temática, mas temporal, demonstra um perfil, que vai marcar este período de Martinho na diocese de Braga, de caráter hegemonicamente pastoral em contraste com o anterior, permeado pelos textos de escrita mais erudita, quando então era bispo da diocese de Dume, assim como abade do monastério Dumiense.

Nos cânones finais do *Capitula Martini* é dada uma ênfase maior às condutas a serem seguidas pelos cristãos e aos erros a serem evitados. Os cânones LXXI,¹³ LXXII,¹⁴ LXXIII,¹⁵ LXXIV,¹⁶ LXXV,¹⁷ tratam de

¹² Dentre os concílios utilizados encontram-se, por exemplo, os de Nicéia, Leodicéia e Ancira.

¹³ *Capitula Martini* op. cit., Cap. LXXI - "Não é lícito aos cristãos prestar atenção às diversas superstições".

¹⁴ Idem. cap. LXXII - "Que não seja lícito aos cristãos observar as tradições dos gentis ou guiarem-se pelo curso da lua ou das estrelas".

questões que apareceram posteriormente no sermão *De Correctione Rusticorum* mais detalhadamente. Estas se referem principalmente às superstições e práticas muito difundidas entre as populações rurais.

Podemos concluir, então, que ambas as obras demonstram uma preocupação com a questão da expansão da fé cristã no ambiente da Galiza do século VI. Na *Capitula Martini* aparece a reprovação das práticas que o bispo considera como errôneas e reprováveis e no sermão estas práticas são reprovadas e vinculadas a preceitos diabólicos.

Entretanto, na *Capitula Martini* o público alvo desta negação seriam os próprios quadros eclesiásticos da região, revelando um despreparo do baixo clero, cabendo ao *De Correctione Rusticorum* uma função mais explícita, visando estender esta informação às populações não-cristãs, leigas, a serem convertidas. Sem esquecermos que de certa forma atingia igualmente, dentro desta perspectiva, o baixo clero, podendo ser entendida uma certa aproximação das populações "rústicas". Seriam os não cristãos e os "semi-cristãos".

Para Martinho de Braga, a cristianização não só passaria pela conversão dos não-cristãos, mas pela instrução destes e dos "semi-cristãos", buscando uma cristianização efetiva, não só de aparências.

¹⁵ Idem. cap. LXXIII – "*Que não é lícito celebrar as calendas*".

¹⁶ Idem. cap. LXXIV – "*Que não é lícito recolher ervas medicinais com alguma superstição*".

¹⁷ Idem. cap. LXXV – "*Que não é lícito que as mulheres cristãs usem formulas supersticiosas em seus tecidos de lã*".

São Boaventura e a iconografia franciscana

Nilton Lavatori Corrêa*

Uma das mais importantes figuras religiosas do Ocidente e cultuado já em sua época, São Francisco de Assis (1182-1226) possui uma iconografia vasta e rica. Com a possível exceção dos santos apóstolos, nenhum outro santo foi tão popular como tema de pinturas, gravuras e esculturas. Começando na Itália, poucos anos após sua morte, sua iconografia espalhou-se pela cristandade no fim da Idade Média, mostrando freqüentemente a história de sua vida conforme esta havia sido descrita por São Boaventura (c. 1118-1274). Na *Legenda Maior* (1263) de Boaventura, São Francisco parece concretizar um itinerário espiritual de crescente identificação com a vida de Cristo, e que converge para um ponto culminante: a impressão dos estigmas.

Este estudo procura mostrar o quanto as representações iconográficas de São Francisco se adequaram, durante séculos, ao itinerário literário traçado por São Boaventura. Como exemplo notável da extensão temporal desta influência, analisaremos um livro hagiográfico de gravuras do século XVII, bem como a iconografia franciscana da América Portuguesa no século XVIII.

A Ordem dos Frades Menores

Após um período de inquietação e de "crise de consciência" que o levaria, em torno de 1209, ao que seus biógrafos chamam a sua conversão, São Francisco passa a agrupar discípulos em torno de si. Seu recrutamento, salvo exceções, se fazia entre a gente simples, pois Francisco não exigia de seus irmãos as qualidades intelectuais e a formação reclamadas pelos dominicanos (a outra grande ordem mendicante surgida nesse período). Mais profética que apostólica, mais moral que doutrinal, a pregação dos franciscanos não demandava conhecimentos aprofundados. Contudo, a medida em que progredia, a nova ordem tendia a se estruturar e a copiar as que haviam sido fundadas anteriormente. Em 1223, Honório III aprova definitivamente a regra dos Frades Menores (*Ordo Fratrum Minorum*), desde então o nome oficial dos franciscanos. Constituída em ordem, a comunidade fraternal original transforma-se pouco a pouco numa espécie de milícia a serviço da

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

Igreja.¹ Diferente dos dominicanos pela vocação, mas semelhante a eles pela organização. Tudo isto causava grande sofrimento a Francisco pois este, em sua dedicação integral à pobreza, acreditava que a constituição de uma grande ordem implicava, no fim das contas, na tentação de possuir. Ele ressentia-se cruelmente de cada mudança em seu ideal primitivo. Aos poucos, ele se afasta do governo de sua ordem, deixando sua condução para o frei Elias de Cortona, que a exerceu sob o título de vigário geral. A partir de então, consagra os cinco últimos anos de sua vida à meditação. Em 1224, quando estava em contemplação sobre o monte Alverne, na Toscana, Cristo aparece a Francisco sob a forma de um serafim crucificado e lhe imprime os estigmas de sua Paixão sobre os mesmos locais do corpo onde Ele mesmo havia sido ferido. Primeiro milagre desta natureza, a impressão dos estigmas em São Francisco, embora inicialmente mantida em segredo por ele, torna-se rapidamente conhecida por um número crescente de pessoas e contribui para aumentar sua reputação de santidade. Francisco morre em 3 de outubro de 1226, e é canonizado por Gregório IX apenas dois anos após.

O início da "querela da pobreza"

Três aspectos primordiais da mensagem de Francisco eram a pobreza, um certo desinteresse pela educação e o não-clericalismo essencial.² Apesar disso, em 1260 os Franciscanos eram acima de tudo uma ordem clerical culta, usufruindo de bens sem contudo os possuir, e estavam profundamente envolvidos nas universidades.

Com o tempo, a ordem franciscana passa a organizar-se à semelhança da ordem dominicana. A sua frente um ministro geral, Elias de Cortona, conserva a função de 1232 a 1239. A cada três anos, o capítulo geral se reunia para debater os problemas mais importantes da ordem. O primeiro que se apresenta já ameaça a unidade da nova comunidade. Desencadeia-se um conflito sobre a natureza e o lugar da pobreza na espiritualidade dos filhos de São Francisco e na gestão de sua ordem. Elias de Cortona dirigiu com autoridade seus irmãos, e entrou em conflito com as províncias. Rapidamente a oposição a seu governo centralizador se colore de razões doutrinárias. Ele foi acusado de trair o pensamento de São Francisco, pois havia obtido privilégios pontificais, abrandado a regra, mandado construir em Assis uma soberba basílica em honra do fundador e, por fim, encorajado os estudos. Em nome da

¹ CHÉLINI, Jean. *Histoire religieuse de l'Occident médiéval*. Paris: Hachette, 1991. p. 440.

² BOLTON, Brenda. *A reforma na idade média. Século XII*. Lisboa: Edições 70, 1983.

pobreza, os companheiros mais antigos de Francisco, Leão e Cesário de Spira, conduziram a resistência contra o ministro geral. Elías de Cortona acaba por ser deposto em 1239. Mesmo com esta deposição, prosseguem as disputas entre aqueles que pregam uma adesão estrita e radical aos ideais de pobreza e humildade de São Francisco (chamados de "espirituais", e que eram minoritários) e os que defendem uma adaptação aos novos tempos, ou em outras palavras, um abrandamento da regra franciscana, visando, entre outras coisas, facilitar o contínuo afluxo de novos membros para a ordem (estes eram denominados "conventuais", e eram maioria). Este conflito ameaçava seriamente destruir a unidade e arruinar a imagem da ordem dos frades menores. Ao assumir o cargo de ministro-geral, São Boaventura tentará apaziguar as disputas e restaurar a unidade da ordem franciscana. Uma de suas principais armas será a nova "biografia" oficial de São Francisco: A *Legenda Maior*.

São Boaventura e a mediação da querela da pobreza

São Boaventura (João Fidanza), nascido provavelmente no ano de 1221 em Bagnorregio, entrou na Ordem Franciscana por volta de 1238-1243. De origem italiana, após ser estudante tornou-se professor da universidade de Paris. Ele assume a liderança da ordem após o atribulado generalato de João de Parma, e procura agir como um "moderador" entre as tendências opostas. Ele redige as *Constituições de Narbone* (1260), criando conventos de estudos que receberam derrogações para a regra da pobreza, que era imposta estritamente, por outro lado, nos outros conventos. A gestão dos conventos foi freqüentemente confiada a leigos, e os franciscanos não conservavam sua propriedade. Boaventura redigiu uma nova "Vida de São Francisco" (*Legenda Maior*), visando estabelecer uma imagem mais matizada do santo. Seu prestígio intelectual e sua ascendência sobre a Igreja o ajudaram bastante a restabelecer a unidade da ordem. Após sua morte (1274), contudo, as divergências relativas à questão da pobreza voltam a recrudescer.

A Legenda maior e a "moderação" da importância da pobreza

São Boaventura escreve a *Legenda maior*, e também a *Legenda minor*, a pedido do capítulo geral de Narbone em 1260 para substituir como "vidas oficiais" as vidas escritas anteriormente³ - cuja destruição foi ordenada, o que fez com que durante muito tempo a *Legenda* fosse o

³ Os franciscanos Espirituais e Conventuais haviam multiplicado a biografia do santo, atribuindo-lhe palavras e atitudes de acordo com as suas posições. Não se sabia mais a que São Francisco se apegar .

único texto disponível sobre a vida de São Francisco. As duas obras foram apresentadas ao capítulo geral de Pisa, em 1263. Elas são tributárias, em certo grau, das obras biográficas de Tomás de Celano (1190-1260) – a *Vita Prima* e a *Vita Secunda*. O medievalista francês Jacques Le Goff considera a *Legenda* escrita por São Boaventura quase inútil como fonte da vida de São Francisco.⁴ De alguma forma, esta deve ser controlada por documentos mais seguros.

Em rigor, com todo o seu trabalho de pacificador, São Boaventura, apesar de sua profunda veneração a São Francisco e de se basear em fontes anteriores autênticas, realizou uma obra que ignora as exigências da ciência histórica moderna, por ser tendenciosa e fantasista. Fantasista, porque combina elementos contraditórios tomados de fontes diferentes sem nenhuma crítica. Tendenciosa, porque silenciava quanto ao que mostraria que a ordem franciscana tinha-se desviado de algumas das intenções de São Francisco e, às vezes, em pontos essenciais: a ciência e o ensino, o trabalho manual, as visitas aos leprosos, a pobreza das igrejas e dos conventos. De fato, esse São Francisco do meio-termo justo é mais dos Conventuais do que dos Espirituais.⁵

Apesar desta crítica de Le Goff, é sempre bom lembrar que Boaventura, ao escrever sua *Legenda Maior*, não teve a intenção de fazer uma biografia – como nós a entendemos modernamente. Ela não pode ser entendida como narrativa histórica no seu sentido atual. Ao contrário, Boaventura parece querer tirar São Francisco das contingências históricas e colocá-lo fora do tempo. Em suma, a *Legenda Maior* é uma hagiografia, e não uma biografia. Mas será a este livro que os artistas vão recorrer, ao longo dos séculos seguintes, quando forem buscar informações para criar suas obras artísticas sobre a vida do santo de Assis.

O São Francisco "corrigido" da *Legenda* e do livro hagiográfico de Phillipus Galleus

Le Goff afirma ainda que até o fim do século XIX é esse São Francisco "*corrigido, mutilado e adocicado*" de São Boaventura que foi considerado o verdadeiro São Francisco.⁶ Teólogo, mestre em espiritualidade e refinado pensador sistemático, Boaventura na verdade parece ter visado concretizar em São Francisco um itinerário espiritual, uma evolução mística, à qual todos somos chamados em seguimento ao

⁴ LE GOFF, Jacques. *São Francisco de Assis*. Rio de Janeiro: Record, 2001. p. 53.

⁵ *Ibid.* p. 53-54.

⁶ *Ibid.* p. 54.

santo. Parece que todos os capítulos da *Legenda Maior* convergem para um ponto de encontro: os estigmas, sinal externo da união consumada com Jesus alcançada por Francisco. Boaventura deixa isso claro logo no prólogo de sua obra:

*"(...) mas o que nos confirma nesses sentimentos é a prova irrefutável de sua verdade: o selo que fez dele [Francisco] a imagem do Deus vivo, isto é, do Cristo crucificado, o selo impresso em seu corpo, não por uma força natural nem por algum recurso humano, mas pelo poder admirável do Espírito do Deus vivo."*⁷

Ora, no livro hagiográfico do acervo da Real Biblioteca Portuguesa que analisamos adiante, é exatamente isto o que acontece: os pequenos textos e as gravuras se sucedem, parecendo todos levar a um grande ápice que é constituído pela cena da impressão dos estigmas. São Boaventura foi um dos primeiros a dar uma interpretação mística e escatológica a esse fenômeno sobrenatural, demonstrando uma vontade de apresentar o Pobre de Assis como um "segundo Cristo" (*Alter Christus*, ver mais adiante), cuja santidade e conformidade com seu divino mestre eram comprovadas por essas chagas de origem divina.

Ressaltamos também que o livro em questão foi impresso pela primeira vez ainda no período da Contra-Reforma (desencadeada no século XVI), em Flandres – que foi um dos principais fronts de batalha entre protestantes e católicos. A Contra-Reforma, ou Reforma Católica, trouxe novo estímulo às representações pictóricas religiosas, e fez grande uso de tecnologias nascentes, como a gravura. Estas representações incluíam especialmente imagens de milagres por meio dos quais o sagrado tornava-se dramaticamente presente para o olhar; um novo interesse por cenas de martírio que ofereciam exemplos pungentes da verdadeira fé; e uma representação crescentemente teatral de conversões e êxtases religiosos. Com exceção do martírio, as outras duas características podem ser facilmente encontradas no livro analisado, e de certa forma vieram a realçar ainda mais o itinerário espiritual que São Boaventura havia traçado para Francisco.

O programa iconográfico das gravuras do livro *D. Seraphici Francisci Totivs Evangelicae Perfectionis Exemplaris Admiranda Historia*

O livro analisado apresenta 19 páginas impressas, cada uma contendo uma gravura (buril e água forte), e descreve a vida de S.

⁷ S. BOAVENTURA. *Legenda Maior*. Disponível na INTERNET via www.cipfe.org/biblioteca.htm.

Francisco de Assis de seu nascimento até sua morte e a ascensão de sua alma, finalizando com um "inventário" dos milagres produzidos pelo santo. Na lombada, assim como ao pé da primeira página, encontramos o nome do responsável pela edição (*excudit*) da obra: Philippus Galleus (Philipp Galle: 1537-1612). Não há, no livro, qualquer menção ao nome do gravador ou do criador – ou criadores – das gravuras, nem tampouco à data ou local em que o livro foi impresso. Nossos estudos nos levam a acreditar, entretanto, tratar-se de uma reimpressão, de meados do século XVII, de uma obra originalmente impressa antes da morte de Galle. No verso da primeira página encontramos o *ex libris*, que mostra a data de 1730 e indica que o livro pertence à coleção Didacus (Diogo) Barboza Machado, da Real Biblioteca Portuguesa.

O tema literário – uma hagiografia de S. Francisco de Assis – possui uma correspondência quase exata com o tema iconográfico do livro. A partir da terceira página, que mostra o nascimento de Francisco, até a última, na qual é feito um "inventário" ou "catálogo" dos milagres do santo, as gravuras seguem uma ordem cronológica. Elas apresentam quase sempre inúmeras "cenas", relativas a características da santidade do "pobre de Assis" (castidade, etc), ou ilustrando os acontecimentos de algum período de sua vida (cenas da época de sua conversão, por exemplo). Cada "cena" mostrada na gravura é identificada por uma letra (A, B, C...) que se repetirá acima de determinadas frases no pequeno texto em latim existente abaixo de todas as gravuras. Desta forma, as várias "cenas" mencionadas ilustram diretamente cada frase do texto, e estas didaticamente esclarecem – para quem pode ler em latim – o significado das cenas que lhes correspondem. De todo modo, fica assegurada a correspondência do programa iconográfico com o tema literário do livro.

A seleção de gravuras procura enfatizar, como já foi dito, alguns momentos dramáticos da vida de São Francisco, assim como aspectos de sua santidade. No entanto, embora logo na primeira gravura apareçam, personificados na forma de quatro mulheres, os ideais franciscanos da *obediencia*, *temperancia*, *humilitas* e *paupertas*, é possível perceber que a humildade e, principalmente, a pobreza são temas pouco explorados tanto na iconografia quanto na parte literária, embora ambas sejam essenciais na vida de S. Francisco. Apenas como exemplo, podemos citar a mínima importância da representação iconográfica do beijo do

leproso;⁸ um dos mais altos exemplos da humildade de Francisco, e do seu desejo de viver entre os mais pobres e excluídos.

Aspectos da iconografia franciscana no período colonial

Na verdade, o programa iconográfico (e por conseqüência o literário) do livro deixa transparecer uma clara preocupação em demonstrar semelhanças entre a vida de S. Francisco e a vida de Cristo,⁹ em evidente consonância com o que propugna São Boaventura na *Legenda Maior*. Esta imagem simbólica do santo como *alter Christus* adquiriu, no mundo ibérico colonial, e particularmente no Brasil, uma força sem precedentes. Nesta imagem que se pretendia ressaltar, as chagas que Francisco recebe são de capital importância. Com os estigmas, ele termina sua caminhada à imitação de Cristo. É o primeiro estigmatizado do cristianismo, o "*servo crucificado do senhor crucificado*".¹⁰ No livro, as duas gravuras que abordam o tema da recepção dos estigmas (*folio* 14 e 15) constituem seu ápice dramático, logo após outra gravura que mostra Francisco realizando vários milagres semelhantes aos realizados por Cristo (transformando água em vinho, etc).

Na época em que o livro analisado foi produzido (fim do séc. XVII – séc. XVIII), o significado da impressão das chagas em nosso país é de tal monta que todas as representações artísticas do santo privilegiaram via-de-regra estas sobre qualquer outro atributo. De fato, as imagens escultóricas ou pictóricas realizadas no Brasil lhe conferem todo o valor pois, como veremos, a cruz patriarcal ou o crucifixo que o santo costuma portar nas mãos apresentar-se-ão como meros acidentes: nas chagas se encontra o essencial da mensagem artística.

A mesma mensagem foi transmitida no sermão anônimo que um jesuíta escreveu a respeito da colocação de uma imagem de São Francisco na fonte do colégio da Companhia de Jesus do Rio de Janeiro, em 1740. Esta obra foi realizada por iniciativa do reitor do mencionado colégio, o padre Simão Marques, e o autor do sermão durante toda a obra recorre à justificação da dedicatória ao fundador franciscano por sua proximidade em tudo a Jesus. Conclui, portanto, que dedicar a fonte

⁸ *Ibid.* II, 6.

⁹ Francisco, com o modo de vida que ele e os seus seguidores adotaram, pretendia de fato reencarnar, em princípios do séc. XIII, a vida de Cristo e de seus apóstolos – mas isto principalmente através da dedicação aos ideais de pobreza contidos nos preceitos dos Evangelhos.

¹⁰ LE GOFF, Jacques. *op. cit.*, p. 89.

a São Francisco é quase o mesmo que fazê-lo a Cristo. Vejamos algumas chaves deste raciocínio:

*"[...] He porque São Francisco de Assiz, e o Nome Santissimo de JESUS são huma especie de synonymos, que equivalem hum ao outro, e vem dizer o mesmo. Donde venho a concluir, que não foy menor acerto collocar naquella nicho a São Francisco de Assiz, do que lavar naquella pedra o Nome Santissimo de JESUS [...]. Collocar naquelle nicho a São Francisco de Assiz, não foy menor acerto; porque neste Serafim da Terra ferido com cinco Chagas perfeitamente conhecemos retratado o mesmo Redemptor [...]. Que outra cousa he aquelle retrato da Redempção, se não hum natural transumpto, huma copia perfeitissima, huma viva, e espressa Imagem de JESUS ? [...] pois he Francisco por industria, e efficacia do amor, viva Imagem de JESUS, como he por essencia o mesmo JESUS Imagem do Eterno Padre [...]."*¹¹

A definição literária se ajusta em tudo às imagens artísticas produzidas em Portugal (e, ao menos em parte, também às importadas por ele, como parece ser o caso do livro analisado) e chegadas desde os primeiros momentos ao Brasil. Por isto, as Chagas são um tema fundamental na iconografia franciscana nesta região, usualmente bem acima até mesmo da importância conferida às cenas hagiográficas do santo.

¹¹ ANÔNIMO. Oração Panegirica. Apud BRUNETTO, Carlos J. C. **Franciscanismo y arte barroco en Brasil**. Santa Cruz de Tenerife: Asociación Hispánica de Estudios Franciscanos, 1996. p. 137-138.

A concepção e produção da tradução crítica do fragmento do epistolário de S. Bráulio

César Chrisóstomo Mendonça Junior e
Rodrigo dos Santos Rainha*

1. O Projeto

Este trabalho tem por objetivo apresentar o nosso projeto de uma edição crítica em português da fonte histórica chamada *Epistolário de S. Braulio*, para tal é necessário primeiramente explicar que nosso trabalho está inserido em um projeto maior desenvolvido pelo o Programa de Estudos Medievais.

A **Coleção Idade Média em Textos** foi lançada em 2002 pelo Programa de Estudos Medievais possuindo o objetivo de publicar documentos do período medieval em edições bilíngües e de trabalhos analíticos sobre diversos aspectos da cultura medieval. Esta iniciativa visa atender a todos os interessados no estudo do período.

Esta comunicação na V Semana de Estudos Medievais apresentará o que pretendemos que seja um dos volumes¹ da referida Coleção. O volume em questão está em fase inicial de elaboração e conta com a orientação da Prof^a Dr^a Leila Rodrigues da Silva. Assim, essa apresentação pretende expor o esquema da concepção e processo de produção com o qual atualmente estamos envolvidos.

A opção pela tradução crítica do *Epistolário* surgiu do nosso interesse como pesquisadores nas cartas de Braulio. Estamos, pois, coadunando este trabalho com a pesquisa para a realização das nossas monografias de fim de curso, como indicamos mais adiante no texto. A iniciativa vincula-se ainda à constatação da existência de considerável carência de discussões e trabalhos críticos sobre o assunto, pois as traduções que detemos, em inglês e espanhol, foram elaborados por filólogos, preocupados prioritariamente com o latim. Logo, inseridos no Programa de Estudos Medievais, deparamo-nos com a oportunidade única de unir nossos anseios de uma tradução mais preocupada com o processo histórico e dar continuidade à Coleção Idade Média em Textos.

2. A conjuntura

A partir da segunda metade do século VI, a Península Ibérica foi unificada sob o reinado dos visigodos. Este grupo de origem germânica,

* Graduandos do curso de História da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rodrigo dos Santos Rainha é bolsista CNPq- PIBIC.

1 O primeiro volume da coleção foi o texto castelhano em prosa da Vida de Santa Maria Madalena do século XIV e sua tradução, que ainda não havia sido feita em português.

seguiu em um primeiro momento o cristianismo ariano, ao passo que a Igreja Católica,² neste mesmo período, representava a elite hispano-romana, que havia perdido espaço com o domínio dos visigodos.

No ano de 589 o monarca visigodo converteu-se ao catolicismo, como parte de uma importante articulação política que inaugurou a aliança entre a Igreja e o Reino Visigodo. A partir de então, a participação dos bispos caracterizou-se como ativa na política e seus quadros passaram a contar com membros da nobreza visigoda.

Com esta aliança o século VII ficou marcado como do auge do reino. No que concerne às atividades culturais, cabe ressaltar o papel da elite eclesiástica que se fez representar de modo significativo em tal processo. Seus membros foram os primeiros responsáveis pela organização das escolas,³ onde formaram não só os membros da Igreja como os próprios monarcas, além de participarem da feitura e correção das leis.⁴

3. A Fonte

Bráulio é um integrante dessa elite eclesiástica. Membro de tradicional família hispano romana, ele é autor de um epistolário de suma relevância para nossos estudos. Inserido no sistema de ensino da península, foi aluno de Isidoro de Sevilha, considerado como um dos maiores autores da Igreja pela quantidade e qualidade de suas obras; participou da troca de livros, prática comum e incentivada no meio eclesiástico, tendo inclusive escrito a *Vita de San Aemilliani*, uma obra hagiográfica e *Praeonatio Libri Isidorum*, espécie catálogo explicativo sobre os trabalhos de Isidoro.

No *corpus* epistolar,⁵ que é fonte de nossa pesquisa, estão presentes cartas enviadas e recebidas pelo bispo entre os anos de 620 – 650. Seu original sobreviveu à invasão dos árabes no ano de 711, ficando guardada no mosteiro de S. Cosme e Damião no norte da península

2 Os godos, até o reinado de Leovigildo, seguiam o Arianismo, heresia cristã que diverge da ortodoxia quanto à santíssima trindade.

3 É importante observar que esta escola tem suas especificidades e está muito longe do sentido moderno que temos nos nossos dias.

4 Segundo Thompson, Braulio foi o autor da correção do "*Lex Visigothorum*". THOMPSON, E. Á. **Los Godos en España**. Tradução Javier Faci. Madrid: Alianza, 1971. Já C.H. Lynch afirma que essa correção deu origem a "*Lex Visigothorum*" (Código Visigodo de Leis). Cf.: LYNCH, C.H. et GALINDO, P. **San Bráulio, O bispo de Zaragoza (631-651)**. *Su vida y sus obras*. Madrid: BAC, 1950.

5 Material reunido provavelmente por um dos discípulos de Braulio. Cf.: LYNCH, C.H. et GALINDO, P. op. cit.

Ibérica, mais especificamente nas imediações da atual cidade espanhola de Leon. Hoje seu original encontra-se no códice 22 do arquivo da Biblioteca Capitular de Leon.

Esta fonte tem sido utilizada pela historiografia desde o século XVIII, quando Manuel Risco⁶ fez a primeira tradução para o espanhol das cartas. No século XX, as traduções que temos são: para o inglês do filólogo da Universidade Católica de Washington, padre Barlow⁷ em espanhol, temos a obra do professor José Madoz, especialista em patristica, feita na década de quarenta e nosso principal material, também espanhol, do filólogo Luiz Terrero Riesco.⁸

É importante destacar que vivemos neste momento na historiografia um movimento de revisitação das fontes da Primeira Idade Média na região da Península Ibérica. Este processo confere a nosso trabalho contemporaneidade e nos incentiva a buscar novos debates a partir do *Epistolário de S. Bráulio*.

4. Nossa Pesquisa

Nossas pesquisas apóiam-se em eixos que nos aproximam da elite eclesiástica como objeto de estudo. Assim, optamos por utilizar somente cartas que se reportassem à mais alta estrutura do reino, ou seja, as correspondências trocadas entre os bispos e reis.

Para possibilitar um grau de aproximação do leitor com o trabalho que nos conduz neste projeto, desejamos deixar marcado o objeto específico de nossas pesquisas.

César Mendonça tem o intuito de mostrar as relações de Bráulio, bispo de Saragoça e os reis Chindasvinto e Recesvinto.⁹ Essas relações mantêm uma diferenciação de tratamento quando comparamos as cartas. As diferenças, muitas vezes tênues, são as que compõem o alicerce da pesquisa.

A pesquisa de Rodrigo Rainha pretende destacar como a produção cultural faz parte do caminho eclesiástico de crescimento e consolidação da Igreja junto ao reino visigodo, para o que contribui a

6 RISCO, Manuel. El Estado Antiguo de La Santa Iglesia de Zaragoza. In: FLÓREZ, Enrique. *España Sagrada*. Madrid: [s.n.], 1775. V. 30.

7 BARLOW, C. *The Fathers of the Church, Iberian Fathers. Braulio of Saragossa, Fructuosus of Braga*. Washington, D. C.: The Catholic University of America Press, 1969. V. 2.

8 BRAULIO DE ZARAGOZA. *Epistolario de San Braulio*. Introducción, edición crítica y traducción Luis Riesco Terrero. Sevilla: Católica, 1975.

9 Recesvinto (653-672) era filho de Chindasvinto (642-649), entre 649-653 os dois governaram juntos.

normatização e valorização das escolas junto aos seus quadros. Nesta estrutura o papel dos bispos é preponderante.

5. Produção

Nosso processo de produção é marcado por fases em cada qual nos trouxe dificuldades particulares e só foram suplantadas com bastante diálogo e disciplina. O primeiro e talvez um dos maiores problemas foi a escolha das cartas que constariam na nossa tradução, já que a **Coleção Idade Média em Textos** possui um número em torno do qual o total de páginas deve ser estabelecido. Ou seja, não poderíamos nos estender a cartas que não tratassem diretamente do foco de nosso estudo.

Seguindo ainda as diretrizes definidas por tal coleção, nossa edição é bilíngüe. Um outro aspecto presente em nosso projeto refere-se à necessidade de tornar a leitura agradável e compreensível mesmo para os que não estejam familiarizados com os temas particulares de nossas pesquisas. Optamos, pois, pela adoção intensa do sistema das notas, ou seja, a cada indicação que julgamos relevante, adicionamos notas explicativas. Informações distintas, portanto, constam em uma espécie de texto paralelo, composto, entre outros dados, pelos relacionados à identificação de personagens, à indicação de passagens bíblicas, textos/autores clássicos, às informações de períodos específicos ou teorias.

Ainda em consonância com a preocupação em tornar o texto acessível ao maior número de leitores, decidimos também que antes de cada carta de nossa tradução deve constar um pequeno texto que vise contextualizar aquele documento.

6. A tradução

A tradução para o português das cartas do *Epistolário de S. Bráulio* feita por nós baseia-se em trabalho com línguas conhecidas e dominadas por nós, o inglês e o espanhol. Buscaremos ainda especialistas na língua latina para eventuais dúvidas em relação às traduções disponíveis.

Como exemplo de nosso trabalho, apresentamos, a seguir, a carta XXXI. Esta carta foi escrita por Bráulio de Saragoça para o então monarca visigodo, Chindasvinto. O rei, um monarca octagenário que assume o governo por meio de golpe militar da casa nobiliárquica que este representa, tem como uma de suas marcas registradas a intervenção nos assuntos eclesiásticos. Tal ingerência incomoda de tal modo que chega a levar a Igreja a exercer considerável pressão para que seu filho assumira o trono antes mesmo de sua morte. A imagem ruim deste

monarca esteve presente na literatura eclesiástica dos anos posteriores, garantindo-lhe, inclusive, o perfil de tirano.

Na carta em questão, Bráulio reage a mais uma intervenção do Rei, solicita-lhe, pois, que desista da idéia de mandar seu principal auxiliar Eugenio para Toledo. Alega para tal, fatores ligados à sua própria fraqueza, velhice e continuidade daquele importante bispado. A recusa do monarca também se encontra presente no epistolário em análise.

6.1. Quadro de tradução

Utilizamos sistematicamente quadros de tradução nos quais colocamos lado a lado os textos que dispomos e a partir de um trabalho comparativo, construímos o texto em português.

LATIM	ESPAÑHOL	INGLÊS	PORTUGUÊS
SUGGERENDUM	SÚPLICA	A PETITION	SÚPLICA
GLOSIOSO DOMINO NOSTRO CHINDASUINTH O REGI, BRULIO SERVUS INUTILIS SANCTORUM DEI ET UESTER	AL GLORIOSO REY CHISNDASVINT O NUESTRO SEÑOR, BRAULIO SIERVO INDIGNO DE LOS SANTOS DE DIOS Y VUESTO.	BRAULIO, HUMBLE SERVANT OF THE SAINTS OF GOD AND YOUR SERVANT, TO OUR GLORIOUS KING CHINDASWINTH.	AO GLORIOSO REI CHINDASVINTO NOSSO SENHOR, BRÁULIO, SERVO INDIGNO DOS SANTOS DE DEUS E SEU.
Dominus omnipotens, ad cuius similitudinem regnant bone stius mundi potestates, supplicantum precibus flectitur, intuitu miseriarum miseretur et adlictos desolatione iterum consolatur.	El Señor omnipotente, a cuya semejanza reinan los buenos gobernantes de este mundo, se conmueve ante los ruegos de los suplicantes, se compadece a la vista de las miserias y consuela, en fin, a los abatidos por la desolación.	Almighty God, in whose likeness reign the good powers of this world, is persuaded by the prayers of suppliants, is move to pity by the sight of misfortunes, restores to consolation those afflicted with desolation.	O Senhor onipotente, em cuja semelhança reinam os bons governantes deste mundo, comove-se ante as preces dos suplicantes, compadece-se à vista das misérias e consola, enfim, aos abatidos pela desolação.

A nossa preferência pela tradução em espanhol é fato e justifica-se, sobretudo, pela fato de contarmos com duas obras distintas.¹⁰ A maior

¹⁰ LYNCH, C.H., GALINDO, P. op. cit. e BRAULIO DE ZARAGOZA. op. cit.

familiaridade com a língua também contribuiu para tal opção, o que a tradução em inglês principalmente em um apoio que nos permite ratificar ou não a compreensão do texto que está sendo construído.

No próximo quadro, exemplificamos um pouco o trabalho anteriormente referido sobre a preocupação com as notas.

<p>Nam et Ninniutis idulsit et Sedechie misérias resexit et Habc afflictionibus, quamuis iníquo, propitiatus pepercit. Hoc ideo, sacratissime suggero princeps, ut iam iam tandem respicias me afflictum, miserum et remedium postulantem, denudatum socacio, destitutum consilio et fragilitate infirmitatis oppressum, et cuius uita in amaritudine posita potius desiderat motem penetrare quam in presentis uite auras respirare. Erat mihi utcumque hius uite solamen, etsi in multis necessitatibus cosntituito, seui uestri Eugenii mei arcedaconi uiso, quía etsi diuersis concussa damnis eclésia, in qua indigni deligati fueraamus, cor nostrum amaricabat, uerumtamen, recurrentes ad Dei ueruum, quía non in solo pane uibit</p>	<p>En efecto, perdonó a los ninivitas y se compadeció de las desventuras de Sedecias e indulgente perdonó a las humillaciones de Acab, aunque perverso. Por tanto, augustísimo príncipe, te suplico que al fin me mires favorablemente, pues estoy humillado, desgraciado y pidiendo remedio, desconsolado y sin saber la línea de conducta a seguir y abrumado por mis achaques, y mi vida rodeada de amarguras ansia penetrar en el dominio de la muerte más que respirar los aires de esta vida. Constituye de todos modos el consuelo de esta vida para mí, aun estando en medio de muchas adversidades, la visión de Eugenio vuestro siervo y mi arcediano, porque, aunque la iglesia que inmerecidamente nos fue contida,</p>	<p>He had mercy on the people of Ninive, He had respect for the misfortunes of Sedecia, He was propitiated and spared the afflictions of Achab, though he was wicked. Therefore, most holy prince, I request that you, at long last, have pity on me, afflicted, wretched, asking a remedy, denuded of my solace, deprived of my counsel, oppressed by weakness and infirmity, whose life being set in bitterness would rather enter the state of death than breathe the breath of this present life. I had at least one comfort of my life, thought I was in the midst of many adversities, the sight of servant, Eugene, my archdeacon. Although the numerous vicissitudes of the church in which we had been so unworthily chosen</p>	<p>Em efeito, perdoou aos ninivitas (1) e se compadeceu das desventuras de Zedequias (2) e indulgente perdoou as humilhações de Acabe (3), mesmo este sendo perverso (4). Portanto augustíssimo príncipe, suplico que ao fim desta carta me olhe favoravelmente, pois estou humilhado, desgraçado, e pedindo remédio; desconsolado e sem saber que caminho seguir e sofrendo por minhas indisposições. Minha vida está rodeada de amarguras e mais próximo de penetrar no domínio da morte do que respirar os ares desta vida. Eu possuía ao menos um conforto nesta vida, mesmo estando em meio a muitas adversidades, a visão de Eugenio, (5) seu servo e meu arcediano (primeiro assistente), porque, embora a Igreja, que</p>
---	---	--	---

<p>homo – quad non inmerito hius uite subsidio intelligitur – sed in omni uerbo Dei, reficiebamur; quoniam scriptum est "Frater fratem adiubans exaltabitur" e "ferrum ferro acuitur, et homo exacult faciem amici sui."</p>	<p>por estar conmovida por muchos males, entristece nuestro corazón, sin embargo, nos reconfortamos recurriendo a la palabra de Dios, porque no sólo de pan vive el hombre – lo que se interpreta no sin razón como sostén de la vida – sino de toda palabra de Dios; en efecto, está escrito " El hermano que ayuda a su hermano será ensalzado" y " El hierro se aguza con el hierro y el hombre alegra el semblante de su amigo".</p>	<p>embittered my heart, still, we would have refuge in the words of God that "not by bread alone does man live" which is not undeservingli understood as an aid to this life, and we would be refreshed in every word of God, for it is written: "A brother that helps a brother shall be exalted"; and: "Iron sharpens iron, so man sharpens the countenance of his friend."</p>	<p>desmerecidamente nos foi confiada, por estar abalada por muitos males, entristece nosso coração, porém, reconfortamo-nos recorrendo à palavra de Deus, porque nem só de pão vive o homem (6) -o que se interpreta não sem razão como sustento da vida - mas sim de toda palavra de Deus; em efeito, está escrito: "O irmão que ajuda a seu irmão será elogiado" (7) e "O ferro se aguça com o ferro e o homem alegra o semblante de seu amigo".(8)</p>
--	--	---	---

Vejam os tipos de destaque que pretendemos:

Nota 1 - Jonas 3.10, em que os ninivitas são perdoados por Deus por terem se convertido.

Nota 2 - Jeremias 32.4, 5. Este trecho mostra Zedequias, rei de Judá, sendo avisado de que não morreria pela espada, mas morreria em paz. O desfecho da vida do rei Zedequias em que ele trai Deus, depois é capturado por tropas inimigas, é obrigado a ver seus filhos serem degolados e logo após furam seus olhos o levando preso para Babilônia.

Nota 3 - Reis 21.29. Em que o rei Acabe ao saber o que Deus faria com ele, se humilha perante Deus, que resolve não mais castiga-lo. Porém, três anos mais tarde Acabe é morto por uma flechada dada a esmo por um homem, quando Acabe guerreava disfarçado em Ramote-Gileade (I Reis 22. 34, 35).

Nota 4 - Percebemos que Bráulio usa como exemplo dois reis do Antigo Testamento antes de se referir a Chindasvinto, estes dois reis tiveram destinos trágicos por terem levado uma vida de crueldade. Sabemos também que muitos monarcas receberam educação e esta é um monopólio da Igreja.

Nota 5 - Eugenio foi educado na escola de Saragoça tendo sido discípulos de Juan e Bráulio. Após esta convocação para Toledo, sabemos que alguns anos depois torna-se o Arcebispo do reino visigodo comandando a sede de Toledo. Também é graças a ele e suas poesias que sabemos sobre a vida de Bráulio.

Como observamos, as notas terão um papel de informar, apresentar discussões e concepções, viabilizando, assim, a possibilidade de que este procedimento garanta o acesso a informações que complete efetivamente o texto e as condições mínimas para o debate.

Por fim, desejamos ressaltar que o prazo estabelecido para término, ajuste e publicação do trabalho completo aqui esquematicamente anunciado é de seis meses, em média. Até sua conclusão, acreditamos que muitas modificações ainda serão introduzidas, resultados, principalmente do constante diálogo que temos estabelecido com os colegas e com nossa orientadora nas disciplinas de orientação que cursamos.

Bispo, príncipe e obstinado: as "culpas" de frei Elias na Crônica de Salimbene de Parma

Anderson dos Santos Moura*

As fontes escritas sobre franciscanismo, denominadas Fontes Franciscanas, são, geralmente, divididas em três seções: os escritos de Francisco, as biografias e as crônicas.¹

Apesar desse grupo de fontes que usamos serem denominadas franciscanas, o objeto de nossa pesquisa não é o próprio Francisco de Assis como poderia fazer supor. As referidas fontes são matérias indispensáveis para estudar, também, a comunidade franciscana dos primórdios da Ordem, isto é, o século XIII. Muito do que se fala (e se falou) de história franciscana tem seu foco voltado exclusivamente para Francisco de Assis (c. 1182-1226) - como não era de se espantar -, no que dizem que ele pensou e falava, mas que, por sua vez, não mostra com tanta ênfase que ele convivia com outros, ouvia os conselhos deles, influenciava e era influenciado. Uma pergunta que nos fazíamos no início de nossa pesquisa era se tirássemos o foco sobre Francisco e colocássemos sobre outra pessoa, outro frade do início da comunidade de frades, a história franciscana se revelaria a mesma, ou não?

Para responder tal pergunta escolhemos uma personagem bastante polêmica: Frei Elias de Assis (também conhecido como sendo da cidade de Cortona, onde veio falecer em 1253), já com o pressuposto que nossa pergunta teria uma resposta negativa. Frei Elias, por sua amizade com Francisco, foi escolhido seu vigário³ perante a Ordem em 1221, continuando no cargo até 1227, um ano após a morte do fundador; governou a Ordem posteriormente, na condição de Ministro Geral, de

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

¹ PEDROSO, José Carlos Corrêa. **Fontes Franciscanas: Apresentação Geral**. Piracicaba: Centro Franciscano de Espiritualidade, 1998. p. 3.

² Esta comunicação faz parte de um trabalho que, sob a orientação da Prof^a Dr^a Andréia Frazão da Silva, que é uma das coordenadoras do Programa de Estudos Medievais da UFRJ, visa a composição da monografia de fim de curso de bacharelado em História pela Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ.

³ Vigário é aquele que faz as vezes do ministro - denominação para superior, prior, entre os franciscanos -, uma espécie de Vice. De fato, segundo Tomás de Celano, Francisco renunciou o posto de superior da Ordem, escolhendo frei Pedro Cattani para substituí-lo (2C 143); isto durante um Capítulo, na provável data de 29/09/1120; no entanto, frei Pedro faleceu em mesmo de seis meses. É comum se referirem a Pedro Cattani e Elias como vigários, pois, em geral, biógrafos e cronistas consideram que Francisco continuou sendo visto como o pai (superior) espiritual, na condição de fundador da Ordem; cabendo, então, aos novos superiores a guia institucional.

1232 a 1239, ano em acabou deposto após uma campanha promovida pelos sacerdotes⁴ da Ordem, que, entre outros protestos, acusavam Elias, que não era sacerdote, de favorecer (e preferir) os outros frades leigos⁵ dotando-os de cargos importantes da Ordem. Frei Elias então teria passado para o lado do imperador Frederico II, e por isso teria sido excomungado, morrendo, porém, absolvido da excomunhão, mais de uma década depois.

A única biografia de Francisco que foi produzida enquanto frei Elias ainda estava na Ordem, foi a *Vida I*, de frei Tomás de Celano, que foi escrita em 1228, a pedido do papa Gregório IX. Já na sua *Vida II*, que data de 1247, Tomás parece ter uma opinião sobre Elias totalmente diferente, ao ponto de nunca se referir a Elias pelo nome; mas esbarrando na dificuldade de contar a história das primeiras décadas do franciscanismo sem frei Elias, encontrou o recurso de se referir a ele apenas como "o vigário" ou "um certo irmão". A *Vida II* possui um conteúdo que reflete a imagem que se tinha (e que se queria ter) de Francisco vinte anos após a morte dele; isso diante dos conflitos internos pelos quais a Ordem estava passando.

A partir disso, as biografias de Francisco produzidas após o afastamento de Elias da Ordem, possuidoras de conteúdos que sempre são explicitamente catequéticos, já que o objetivo é edificar os frades, nunca vão expor uma opinião isenta, mas procurarão usar este frade como exemplo negativo ou no mínimo vão omiti-lo; o que, afinal, é compreensível, já que ter um de seus membros excomungado nunca se tornaria motivo de orgulho para os frades.

Na nossa intenção de retratar o movimento franciscano no plano maior da comunidade, percebemos que as crônicas são um tipo de fonte imprescindível, já que se referem a Francisco somente ocasionalmente; e, mais preocupadas em contar a história do movimento, dão mais vida a outros personagens franciscanos. Por isso

⁴ Alguns historiadores e estudiosos de franciscanismo preferem dizer que esse campanha fora promovida pelos intelectuais da Ordem. É certo que eles eram intelectuais sim; no entanto, temos fortes indícios que Elias que era frade leigo, também era estudado; e as barreiras criadas dentro da Ordem aos frades leigos pelos sacerdotes logo após a deposição de Elias nos faz acreditar que esse era o maior ponto de divergência; o fato dos frades sacerdotes de não desfrutarem da posição que mereciam enquanto letrados, mas principalmente ordenados.

⁵ A profissão religiosa dos votos de *obediência, pobreza e castidade* é que incorpora um sujeito à Ordem. O frade leigo (nos dias de hoje normalmente referido como "irmão") é um franciscano que fez a profissão religiosa dos três votos, não lhe sendo obrigatório tornar-se sacerdote (padre).

escolhemos trabalhar com as três principais crônicas de autores franciscanos. A crônica de Tomás de Eccleston (1258-59), a de Jordão de Jano (1262) e a de Salimbene de Parma (1281-88), todos frades franciscanos. Sobre as duas primeiras já tivemos a oportunidade de desenvolver trabalhos, um deles inclusive já publicado, como etapas da composição de nossa monografia,⁶ por isso, nessa comunicação, daremos destaque a *Crônica de Frei Salimbene de Adam da Ordem dos Menores*,⁷ que contrastaremos, no decorrer do trabalho, àquelas já analisadas.

Frei Salimbene de Adam (1221-c. 1288), da cidade de Parma, localizada na Península Itálica, está entre os principais cronistas franciscanos do século XIII, o primeiro século franciscano. De singular importância para a historiografia franciscana, sua crônica, no entanto, é a mais tardia entre as três principais. E é exatamente numa das seções dessa crônica, intitulada o *Livro do Prelado*, é que ele lança treze culpas⁸ sobre frei Elias. A crônica de Salimbene trata-se de um claro panfleto dos frades sacerdotes contra a política de frei Elias de favorecer os leigos, por isso destacaremos nessa comunicação as "culpas" de frei Elias apontadas por Salimbene comparadas com o que foi citado em outras crônicas do século XIII.

É exatamente a *Crônica de Frei Salimbene* a fonte que revela a origem de frei Elias. Ela diz que o "*pai de Frei Elias era de Castel dei Britti, na diocese de Bolonha, mas a mãe era de Assis*"; chamava-se Bombarone, "*fabricava colchões e ensinava os meninos a ler o saltério*", isso em Assis - o que

⁶ Analisamos a *Crônica de Frei Jordão de Jano* na comunicação intitulada "A caracterização dos irmãos leigos nas crônicas do período de 'sacerdotalização' da Ordem minorítica", apresentada na *XXIII Jornada de Iniciação Científica da UFRJ* no dia 8 de março de 2002 (primeira fase); e reapresentada no dia 19 de março de 2002, na segunda fase do evento, para qual foi selecionada; e a crônica de frei Tomás de Eccleston (Da Chegada dos Frades Menores à Inglaterra) analisamos na comunicação intitulada "Frei Elias de Assis entre a comodidade e a conservação dos ideais de frei Francisco", publicada em SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão da, SILVA, Leila Rodrigues da (Org). *Ciclo A Tradição Monástica e o Franciscanismo*, 1, 2002, Rio de Janeiro. **Atas...** Rio de Janeiro: Programa de Estudos Medievais, 2003. p. 182-190.

⁷ Utilizamos aqui a tradução de excertos da crônica que consta disponível na homepage da Província dos Capuchinhos de São Paulo <http://www.procasp.org.br/port/frame_fontes.htm> (Acesso em fevereiro de 2003). Trata-se de uma tradução para o português do texto de Salimbene de Adam feita a partir da edição elaborada por Giuseppe Scalia em 1966 e das *Fonti Francescane* italianas. Para as citações numeradas de 1 a 55, o editor usa a sigla **Sali**.

⁸ A edição em latim da *Cronica Fratris Salimbene de Adam*, feita sob a direção de Ferdinando Bernini (Bari, 1942), usa o termo *defectus* para o que o nosso tradutor, que utilizou outro original em latim, define por *culpa*.

faz acreditar que era essa realmente a sua cidade de Origem; tomando o nome de Elias ao entrar para a Ordem. Salimbene diz que Elias foi duas vezes Ministro Geral, talvez contando o período que Elias fora vigário de Francisco, ou mesmo o tempo que dirigiu a Ordem após o falecimento de Francisco, já que sabemos que o seu polêmico generalato foi um só e durou de 1232 a 1239; e que frei Elias fora tirado do cargo em pleno Capítulo Geral da Ordem, o que Salimbene diz ele ter merecido por causa das "*muitas culpas que cometeu*" (Sali 22). Das treze "culpas" apontadas, selecionamos cinco pelo fato de permitirem comparações com outras crônicas.

Na denominada sexta "culpa" de Elias,⁹ Salimbene diz que ele "*amargurava e desprezava os ministros provinciais se não regatavam os seus vexames mandando tributos e presentes para ele*" (Sali 26). Frei Jordão de Jano também se refere às cobranças quando diz que frei Elias "*queria terminar a igreja que tinha iniciado em honra de São Francisco*", fazendo "*cobranças na Ordem inteira, para poder acabar com os trabalhos começados*" (JJ 61).¹⁰ Já na "culpa" anterior dizia que Elias "*nunca quis visitar pessoalmente a Ordem*", morando sempre em Assis ou num convento construído na diocese de Arezzo; complementando com a sexta "culpa", na qual ele diz também que Elias enviava a cada província um visitador, que lá ficava durante todo o ano, como se fosse o seu ministro, que, parando em alguns conventos, ouvia quem tivesse vontade de apresentar acusações contra o seu ministro provincial; e esse visitador tinha o poder dado por frei Elias de anular, tirar ou diminuir o que o ministro mandava em sua província. Com essas atitudes, frei Elias, no dizer de Salimbene, estava perturbando a justiça nas províncias (Sali 26).

Jordão de Jano dá uma pista, neste caso, quando diz que no ano de 1237 Elias "*enviou a cada província um visitador favorável ao seu programa; mas, por causa das irregularidades que cometiam durante estas visitas, exasperavam ao máximo os frades contra ele*". Os frades da Saxônia, diz Jordão, inclusive teriam apelado a frei Elias enviando a ele mensageiros, mas nada conseguindo, resolveram apelar diretamente ao papa (JJ 62).

Tomás de Eccleston na sua crônica fala de uma dessas vistas à província da Inglaterra, cujo visitador era frei Vigério da Alemanha, que

⁹ Salimbene destaca treze culpas de frei Elias, enumerando-as ordinariamente desde a segunda.

¹⁰ Para as citações da *Crônica de Frei Jordão de Jano* estamos utilizando a edição crítica presente em SILVEIRA, I., REIS, O (Org.). **São Francisco de Assis**. *Escritos e biografias de São Francisco de Assis. Crônicas e outros testemunhos do primeiro século franciscano*. 7ed. Petrópolis: Vozes, 1996.

tinha por primeira instrução excomungar "*todos aqueles que, de qualquer forma ocultassem alguma coisa ou faltassem com a verdade*" e depois levar a frei Elias todas as acusações. Jordão de Jano ainda diz que, "*por causa disso, em todos os lugares, foi tamanha perturbação dos frades como nunca houvera antes na Ordem*" (Eccl 50).¹¹

A nona "culpa" segundo Salimbene foi que, ficando sabendo que estava em projeto uma reunião dos ministros provinciais para depô-lo do cargo de Ministro Geral, Elias "*expediu 'obediências' a todos os irmãos leigos mais robustos que achava que eram seus amigos, para que fizessem de tudo para não faltar ao capítulo*"; o que, segundo o cronista, foi anulado com a autorização do papa, segundo a interpretação da Regra.

Jordão de Jano também fala desse projeto dos provinciais, quando diz que os frades sentaram-se "*e fizeram uma lista escrita sobre tudo o que podiam saber e provar, por experiência própria ou por notícias de outros, contra frei Elias*" (JJ 64). É isso depois de uma discussão em que maioria chegou a conclusão de que "*não conseguiriam nada, se não fosse atingida a raiz, isto é, agindo diretamente contra frei Elias*". Tal declaração faz perceber que a briga não era contra frei Elias exclusivamente, mas contra um projeto do qual ele era o principal representante. A crônica de Eccleston também aclara isso no momento que apresenta o frei Nicolau Rufus, um dos muitos frades de origem inglesa que teriam entrado na Ordem em Paris, numa clara referência à Universidade, já que se refere a Rufus como o "*ilustre mestre*". Tomás de Eccleston diz que Rufus fora "*movido pelo zelo de reformar a Ordem contra frei Elias*" (Eccl 35).

Desse modo, em 1239, durante o Capítulo Geral, o papa depôs Elias do cargo de ministro Geral, segundo Salimbene, porque escutou o clamor da Ordem, e porque Elias "*queria manter o governo da Ordem, com fraude e violência, contra a vontade dos ministros e custódios, a quem cabe, segundo a Regra, fazer a eleição*" (Sali 27). Já Tomás de Eccleston disse que Elias fora deposto "*por causa dos escândalos que dera e pela tirania exercida contra os zelantes da Ordem*", isso depois de um recurso contra frei Elias redigido pela "*maioria da províncias*" (Eccl 33).

Outro tipo de acusação comum a frei Elias é o da sua comodidade. Salimbene, naquela que denomina a sétima "culpa", diz que Elias

"queria viver esplendidamente, entre comodidades e magnificências, e tinha palafreiros gordos e robustos, e sempre

¹¹ Para as citações da crônica de frei Tomás de Eccleston (*Da Chegada dos Frades Menores à Inglaterra*) estamos utilizando a edição crítica presente em MAMEDE FILHO, João (Coord.). **Fontes Franciscanas**. Santo André: Mensageiro de Santo Antônio, 1999. V. 3.

andava a cavalo, mesmo que fosse para ir de uma igreja a outra distante apenas meio milha, portando-se contra o preceito da Regra... Também tinha juvenzinhos seculares como donzéis, como os bispos, vestidos com roupas de cores berrantes, e eles o assistiam e serviam em tudo. Raramente comia em um convento com os outros frades, mas no seu quarto, sozinho. Tinha até um cozinheiro particular; ... tinha uma família especial de doze ou catorze frades, que mantinha consigo no convento de Celle..." (Sali 28).

Tomás de Eccleston relatando episódio acontecido durante o Capítulo de 1239, no qual Elias respondeu que os frades, no momento em que ele foi eleito, teriam permitido que ele "*comesse ouro*" e tivesse um cavalo, se isso exigisse a sua fragilidade física, frei Aimão, teria treplicado dizendo que os frades não consentiram, no entanto, que ele tivesse um cavaliário e um tesouro (Eccl 79-80).

Na décima "culpa" Salimbene acusa Elias de não ter aceitado a deposição com humildade e paciência, mas se aliou ao imperador Frederico, que tinha sido excomungado por Gregório IX, cavalgando e morando com ele, junto com alguns frades do seu grupo; isso usando o hábito franciscano, o que se revelava um escândalo para a Ordem, já que o imperador já tinha sido excomungado. Tomás de Eccleston também fala que Elias não quis entregar o cargo durante o Capítulo de 1239, quando para isso foi recomendado, obrigando assim ao papa a demiti-lo (Eccl 81).

No entanto, sobre a excomunhão de Elias as crônicas de Salimbene e de Tomás de Eccleston divergem. Enquanto a de Salimbene atribui à aliança de Elias com o imperador Frederico II, Tomás de Eccleston acredita que se deveu ao motivo de ter visitado conventos de Damas Pobres sem autorização do novo Ministro Geral, e se recusara a pedir absolvição a este. Segundo Tomás de Eccleston, Elias "*jamais aprendera a obedecer*" (Eccl 83).

Apesar de terem sido produzidas em décadas e lugares diferentes, as crônicas analisadas revelam a opinião de um mesmo grupo, no sentido que todas foram produzidas por integrantes da ala sacerdotal da Ordem, e foram escritas quando a sacerdotalização da Ordem já estava definida, e, por isso, carregam um forte preconceito contra os frades leigos; classe esta a qual pertenceu o próprio fundador da Ordem, Francisco de Assis.

Salimbene, na segunda "culpa", diz que frei Elias "*recebeu na Ordem muitas pessoas inúteis*", referindo-se aos frades leigos; e diz mais adiante que ele "*acolhia os leigos em grande quantidade com a intenção de poder*

mais facilmente dominar por meio deles". De fato, após a deposição de Elias, em 1239, o desenvolvimento das normas da Ordem, acabadas na compilação que ficou conhecida como as Constituições de Narbona, solidificou-se na linha da sacerdotalização, marcando a hegemonia desse partido; dificultando a entrada dos leigos na Ordem e impossibilitando a estes assumirem cargos de direção.

Tais crônicas são exemplo, segundo as nossas pesquisas, que o campo religioso é um espaço no qual também existe a disputa pelo poder.¹² Os autores das crônicas inseridos no contexto de sacerdotalização, que era promovido pela Igreja, rivalizavam com Elias porque ele era o principal expoente de uma outra ala (a dos leigos); ala da qual não possuímos nenhum documento escrito a seu favor, permitindo que o partido sacerdotal, que tinha como seus principais representantes os frades doutores em Oxford e Paris, se estabelecesse como senso comum na historiografia franciscana.

Tudo o que foi exposto pela crônicas nos faz concluir que havia um outro projeto na Ordem Franciscana, que tinha os leigos como base; e Elias, descontadas as suas faltas, era aquele que encarnava esse projeto. Projeto que, por sua vez, não é bem detalhado pelos cronistas, talvez intencionalmente; mas que acreditamos passar pelo centralismo tão bem representado por frei Elias, que, segundo Salimbene, não visitava as províncias, mas antes permanecia em Assis, a cidade natal da Ordem; e que convocando para o Capítulo Geral da Ordem todos os frades que quisessem, infringindo a Regra Bulada, mas agindo segundo a "*tradição antiga da Ordem*".¹³

¹² Cf.: BOURDIEU, P. **O Poder Simbólico**. Lisboa: Difel, 1989, p. 13.

¹³ ESSER, K. **Origens e Espírito Primitivo da Ordem Franciscana**. Petrópolis: Vozes, 1972. p. 105.

Fé e Razão na obra Maimônides

Carlos Gustavo Costa Moreira*

O presente trabalho constitui-se num corte temático feito a partir do texto "Pequena história do judaísmo ibérico (do séc. X a.C. ao séc. XV d.C.)", que aborda desde a chegada dos hebreus na península ibérica, passando pelos períodos romano, visigótico, islâmico, até a reconquista cristã da última cidadela muçulmana, em 1492.

Dada a amplitude narrativa do texto acima citado, decidi centrar este trabalho na filosofia racionalista das comunidades judaicas na península ibérica sob domínio maometano, em especial na figura preponderante da intelectualidade hebréia medieval, Moisés Bem Maimon (ou Moisés Maimônides), e nas contribuições que essa (ou essas) escola de pensamento deu ao racionalismo cristão da Europa Ocidental Medieval.

O objetivo desse trabalho é demonstrar como Maimônides articula razão e fé em seu pensamento e como o resultado desse exercício intelectual aparece na escolástica cristã dos séculos XII e XIII.

Duas correntes

Quando enveredamos pela história da filosofia, fica impossível não notarmos que basicamente a reflexão filosófica é um entendimento dos processos que levam a consciência a adquirir percepção de si mesma e do mundo. Como disse Jaspers: "...É o intelecto debruçando-se sobre si mesmo." Ou seja, podemos delimitar o objeto da filosofia na seguinte questão: como e quando se chega à racionalidade e suas expressões?

Na história da filosofia, muitos acham que o conflito entre fé (algo aparentemente irracional, pois para existir independeria de um elemento comprovador sólido, ou seja, de provas demonstrativas) e razão (que seria a lógica que exprime a realidade abalizada em fatos, à característica que nos define como seres distintos dos demais) começa já no "divisor de águas" da filosofia, Sócrates, autor da frase "*Conhece a ti mesmo*", que para mim é até hoje a melhor definição dos objetivos da reflexão filosófica. Alguns, entretanto, destacam que a questão do ser e da consciência já era perceptível em pré-socráticos como Heráclito, Parmênides e Demócrito (embora este último se atenha principalmente ao teor da substância que forma as coisas e o próprio ser).

* Graduando do curso de História da Universidade Estadual do rio de Janeiro.

Voltemos a Sócrates. Ele aparentemente não acreditava nos deuses, ou lhes atribuía um papel de "negligência salutar" em relação ao homem (tanto que a acusação de impiedade religiosa acabou sendo determinante em seu sentenciamento à morte). Fica, porém, difícil afirmarmos com toda a certeza que as proposições de Sócrates inauguraram o debate entre fé e razão, já que tudo que sabemos sobre este filósofo veio através dos escritos de seus discípulos, em especial de Platão.

A releitura dos clássicos greco-romanos e o desenvolvimento empírico levou, no mundo cristão, ao surgimento de uma grande questão (portanto anterior ao próprio Maimônides) bem visível pelo menos a partir do século XI, no plano da religião e da teologia: qual o melhor método para o homem estreitar seus laços com o criador e compreender a verdade e a vontades divinas? Seria através do exame racional das escrituras, transformando o estudo da doutrina quase que numa ciência; ou seria por meio da exaltação espiritual, confiando numa sempre possível e esperada revelação divina? Enfim, Razão ou Espírito? Intelecto ou Êxtase Emocional?

A corrente racionalista, mais tarde denominada de escolástica, tinha, no século XI, o seu maior expoente na pessoa de Abelardo (1079 a 1142), famoso professor da Universidade de Paris. Basicamente, Abelardo considerava que a fé precisa de um fundamento racional. Este fundamento alicerça-se logicamente na vontade de Deus, cuja existência é comprovada pelos registros de autoridades da Igreja e pela evidência de um projeto intelectual manifestado no mundo criado por esta vontade divina. De forma alguma Abelardo nega o papel da emoção como vínculo unificador entre Deus e o homem. O que ele desejava era que todos chegassem a um entendimento das verdades divinas por meio da especulação racional.

Contrária a esta concepção racional da fé havia uma corrente que poderíamos chamar de espiritualista ou "mística", personificada em São Bernardo de Clairvaux, contemporâneo de Abelardo. Bernardo era uma autoridade reconhecida em toda a Europa, tanto em sentido religioso quanto secular. Além do mais, ele era Abade da Ordem Cisterciense. Era totalmente contrário ao raciocínio especulativo, sustentando que só através da submissão do espírito e da anulação da vontade própria é que se pode alcançar a comunhão com o espírito divino. O intelecto humano devia ser deixado de lado porque ele, em verdade, seria o cerne de todos os desejos pecaminosos. E estes mesmos desejos pecaminosos eram os maiores responsáveis pelo afastamento do

homem de seu criador. A existência do homem só se justifica, segundo Bernardo, através da comunhão com o divino. Fora desta comunhão há o vazio, de fato a não existência, posto que o homem se encontraria afastado do único e maior sentido possível para a vida: a união num bom relacionamento com Deus.

Este mesmo debate teológico-filosófico era igualmente presente no mundo islâmico (na verdade neste começara ainda mais cedo).

Havia no universo muçulmano os seguidores do *Tasawwuf* (ou sufismo), doutrina que pregava que, ao meditar sobre o significado dos versos corânicos, o fiel pode ser invadido por um senso da esmagadora transcendência de Deus. Neste estado, o fiel se daria conta da total dependência de todas as criaturas para com Ele (alguns sufistas consideram esse fenômeno místico como semelhante à unção do Espírito Santo descrita no Novo Testamento). Este estado ilustra a capacidade e a vontade do Deus Todo Poderoso em guiar a alma dos fiéis, uma relação de cumplicidade e proximidade tão intensa que seria como o Espírito de Deus estar "*mais perto de ti que a veia em teu pescoço*" (fórmula recitativa do sufismo). A prece, a meditação, a renúncia aos prazeres mundanos, exercícios especiais, a música religiosa são todos meios de libertar a alma das distrações cotidianas e promover a aproximação do homem com o amor de Alah. Os grandes expoentes originais da doutrina e da prática sufistas são al-Muhasibi (m. 857) e al-Junayd (m. 910). O sufismo, é claro, acabou tomando diferentes caminhos de práxis a partir das diferentes interpretações que sofreu ao longo do tempo e das regiões.

Ao lado deste misticismo, existiam aqueles que diziam trilhar os "caminhos da razão". Al-Razi (865 à 925), médico e filósofo, dizia que só a razão humana podia proporcionar conhecimento correto, que a estrada da filosofia estava aberta a todos os usos, que as supostas revelações eram falsas e as religiões perigosas. Al-Farabi, contemporâneo, declarava que a filosofia pura não era compreensível para todos: os filósofos eram capazes de apreender a razão e viver por ela, com isso alcançando a verdade; mas a maioria das pessoas só poderia alcançar a verdade por intermédio de signos e símbolos, sendo estes fornecidos pela religião e seus profetas, homens estes encarados como filósofos que por si mesmos teriam entendido a verdade que transmitiam. Diferentes sistemas de símbolos e signos formavam as diferentes religiões, todas tentando expressar a mesma verdade, mas sem a mesma competência do islamismo. Observamos também os esforços do grande sábio persa Avicena (980 à 1037) em articular o neoplatonismo com o pensamento

islâmico, e também a obra do contemporâneo e compatriota de Maiomônides, Averróis (1126 à 1198), que concluiu que nem todos os versos do Alcorão podem ser levados ao pé da letra, significando que onde os versos e o conceito dos filósofos aparentemente se contradiziam devia ser feita uma interpretação metafórica do livro sagrado.

Dentro deste ambiente de debate, o pensamento filosófico e religioso judaico acabou sendo influenciado, assim como também constituiu-se num fator referencial. A cidade de Córdoba, onde nasceu Maimônides em 1135, era um ponto de encontro e ebulição das tradições judaica, islâmica e cristã, tradições estas naquele momento profundamente marcadas pelo aristotelismo e o neoplatonismo. A filosofia de Maimônides serve de demonstrativo de como a intelectualidade da comunidade judaica sefárdica formulava questões e soluções para sanar, fechar realmente a aparente brecha entre racionalismo e religiosidade, tema que, entre outros, convulsionava o mundo erudito de sua época.

O homem

Maimônides nasceu em Córdoba, atual Espanha, a 30 de Março de 1135, e faleceu no Cairo, Egito, a 13 de dezembro de 1204. Ainda jovem, saiu de sua cidade natal com a família, temendo por sua segurança, visto que Córdoba caíra sob o poder dos fundamentalistas Almorávidas norte africanos. Viajou para o Oriente onde estabeleceu-se no Egito em 1165. Serviu como médico do próprio sultão Saladino, e sua notoriedade como sábio, para muitos o maior sábio judeu da idade média, o fez receber um convite de Ricardo Coração de Leão para viver na Inglaterra, que o erudito polidamente declinou. Era cosmopolita e poliglota, além de ser um leitor insaciável. Sua capacidade de absorver material de estudo complexo e interpretá-los de uma forma ordenada e didática cedo se demonstrou em sua vida, bem como a sua determinação de reapresentar o que aprendia para o mundo judeu de forma racional. Escritor prolífico, terminou seu *Tratado sobre a Lógica* antes dos 16 anos. Em 1158, escreveu o seu astronômico *Tratado sobre o Calendário*. Aos 22 anos começou sua primeira grande obra, *Comentário sobre a Mishná*, completado em 1168. Em 1180, codificou a lei talmúdica na *Mishné Torá*, em 14 volumes começados dez anos antes. Além do mais, foi juiz e um dos chefes da comunidade judaica egípcia. Era uma autoridade consultada por indivíduos de todo o mundo muçulmano e hebraico.

A despeito de todas essas atribuições e responsabilidades Maimônides ainda achou tempo em 1185 para iniciar sua obra mais

famosa e mais notável, o *Guia dos Perplexos*, obra monumental explicativa da teologia e da filosofia fundamentais do judaísmo, dividida em três volumes de 176 capítulos e terminada somente em 1190.

É evidente que a formação universal de Maimônides e seu cosmopolitismo tiveram um papel fundamental na formulação de seus preceitos intelectuais. Ele acreditava que o processo judeu de racionalização começara com o abandono da idolatria e a introdução do monoteísmo e sua ética superior. Acreditava que aos judeus cabia a missão de ampliar as fronteiras do reino da razão, num mundo dominado pelo gentio ateu (ateu no sentido de não aceitar o Deus único e verdadeiro da religião israelita) e pela irracionalidade humana, expressa pela opressão, pela violência do homem contra o seu semelhante. Era sem dúvida um elitista, mas um elitista tolerante, acreditando que todos os homens seriam salvos, independente de sua fé, contanto que fossem devotos e sinceros em sua crença (os modernos movimentos ecumênicos apropriam-se de muitos dos conceitos de Maimônides, entre outros, quando afirmam que a divindade se revelou aos homens de acordo com o sistema cultural de cada povo, resultando daí a proposição hoje recorrente de que todas as religiões são caminhos diferentes que levam ao mesmo fim, ao mesmo Deus).

A Fé e a Razão

Em sua obra referencial, *Guia dos Perplexos*, Maimônides faz uma exposição completa da fé judaica, como já fizera uma exposição da prática do judaísmo na *Mishiné Torá*. No livro ele discute as chamadas armadilhas teológicas bíblicas, a natureza de Deus, seus atributos, e ataca a *Metafísica* de Aristóteles ao afirmar que o universo foi criado por uma inteligência, Deus. Analisa a natureza da profecia e da lei divina, discute a finalidade da providência divina, da lei judaica como um todo e dos dispositivos legais individualmente, acentuando sempre a natureza educativa da influencia divina no espírito humano. Por fim, delinea a religião superior do "homem perfeito", ou seja, a contemplação filosófica da divindade, algo idêntico ao amor de Deus.

Ele parte sua análise a partir do pressuposto de que a Lei se propõe a assegurar a felicidade da alma e o bem estar físico. O desenvolvimento da alma só é possível pela interpretação racional dos preceitos divinos, e o bem estar do corpo é alcançado pelo bom relacionamento com os semelhantes. Essa equação benevolente é viável de dois modos:

- a) pelo abandono do reinado da força

- b) pela divulgação e compreensão de toda a moralidade estabelecida da boa ordem social.

Além do mais, o homem pode conseguir quatro classes de perfeição, embora nem todas sejam para ele verdadeiras. Estas são:

1. A propriedade de ordem material, na forma de bens e/ou vantagens sociais. A posse desses bens não tornaria o homem mais racional e portanto mais próximo de Deus. Não implicaria num real aperfeiçoamento.
2. O aperfeiçoamento físico do corpo. Essa perfeição não deve ser a nossa aspiração suprema, pois o corpo é o receptáculo da alma e a alma em si nada ganha de especial com essa perfeição.
3. O aperfeiçoamento da moral. Maimônides atribui a este aspecto um valor relativo, já que o real valor dos princípios morais só é sentido e demonstrado na relação do homem com seus semelhantes. Fora da vida comunitária, a moral não tem como ser expressa por atos.
4. O aperfeiçoamento da razão e do intelecto. Possuir e desfrutar as mais altas faculdades do intelecto e dominar as idéias que permitem alcançar conceitos metafísicos exatos a respeito de Deus é o objetivo próprio e real do homem. A ética de Maimônides conduz a essa grande meta, onde o amor divino coincide com o conhecimento que dele adquire o homem.

Em suma, para Maimônides não há conflito real entre razão e religião, conhecimento "científico" e fé, pois todo o sistema de conhecimento e aperfeiçoamento que o homem se utiliza em verdade parte de Deus para chegar a Ele novamente através de um vínculo de amor baseado na sofisticação da inteligência.

Seus reflexos

A visão maimonídica de que a razão é um instrumento legítimo para se conhecer Deus e o mundo da criação influenciou o pensamento de teóricos cristãos como Alberto Magno e Tomás de Aquino ao longo dos séculos XII e XIII (ambos esses teólogos se referiram elogiosamente ao sábio israelita).

Tomás de Aquino corroborava as teses de Maimônides citando o texto bíblico de Hebreus, capítulo 11, versículo 1, que, parafraseado, diz: "*A fé é a expectativa certa de coisas verdadeiras, a demonstração de realidades, embora não observadas.*" Tomás destacou que o autor desta frase, o apóstolo Paulo, partia do princípio hoje universalmente comprovado de que a

realidade não é composta apenas de elementos fisicamente observáveis ou materialmente palpáveis. Portanto, os sentidos e a simples racionalidade não seriam suficientes para explicar o mundo e a própria maravilha do intelecto. A emoção que leva a fé torna-se um fator essencial para a constituição do homem como tal e sua vinculação ao mundo espiritual. Mas esta emoção, esta fé, só seria legítima se baseada numa comprovação racional da existência de um criador e da necessidade que cada um teria de estabelecer uma relação íntima com ele; isso mesmo que tal comprovação racional baseie-se em dados puramente interiores. Daí o princípio de inspiração tomista e, portanto, embebido da filosofia de Maimônides: a fé é superior a razão, mas não lhe é contrária.

Além da escolástica cristã, pode-se observar conceitos do racionalismo maimonídico na filosofia racionalista de Spinoza (século XVII).

Taillard de Chardin, clérigo católico francês do século XIX, certa vez declarou que "*Deus quer que o homem conduza o processo de formação da própria consciência*". Ele chamou esse processo de racionalização de "*cristianização*".

Cristianização, judaização, chamemos do que acharmos melhor. O que devemos atentar é que Maimônides e muitos dos que compartilham seus pontos de vista não vêem qualquer dissociação entre o sentimento religioso e a racionalidade. Em tempos como os nossos, onde o fanatismo, ou a fé sem base a não ser o simples princípio de crer por que se foi adestrado a crer, tem feito tantas vítimas, é um alento saber que uma corrente muito forte de elementos esclarecidos da sociedade Ocidental lamentam os atuais rumos que o fundamentalismo tem tomado e procuram demonstrar que é possível crer sem enlouquecer.

Religião e hierarquias sociais na Alta Idade Média (Península Ibérica – Séculos IV/VIII)

Bruno Borguignon Mota*

Este trabalho apresenta em linhas gerais as perspectivas do projeto de pesquisa (PIBIC-CNPq), intitulado *Igreja, Religião e Hierarquia Social na Alta Idade Média (Península Ibérica – Século IV/VIII)*, e propõe-se a abordar no âmbito da implantação e estruturação da Igreja Ibérica, entre os séculos IV e VIII, a constituição de uma hierarquia interna calcada na afirmação da ascendência e do exercício do poder senhorial por parte de suas elites dirigentes, principalmente bispos. E pelo desenvolvimento de vínculos de subordinação e dependências pessoais que caracterizam as relações sociais pessoais no interior da igreja. Instituição antiga, mas essencialmente medieval na sua implantação, a igreja católica e a religião que ela representava, não esteve imune à pressão dos conflitos fundamentais que caracterizam as sociedades ocidentais européias da Alta idade Média. Premidas por realidades econômicas, vínculos políticos e relações sociais de feições e limites essencialmente locais, esse mundo preservou o sonho da unidade e buscou efetivá-lo em reinos e impérios. Construções efêmeras vergaram freqüentemente sobre o peso dos particularismos triunfantes, mas, e quanto à Igreja, não seria a principal responsável por estas várias realizações? Inscritas no século, exerceu e sofreu todas as influências que pareciam estar aquém de sua missão sobrenatural. O teor de unidade manifesto na progressiva afirmação da cristandade latina, trazia em seu bojo, a par da pressão dos diversos condicionalismos, o arranjo de ações, reações e estratégias que são elementos integrantes do complexo processo de implantação da igreja católica e religião cristã na Alta Idade Média Ocidental. A progressiva ascendência aristocrática sobre os postos chave da igreja, com as motivações "político – econômicas" que a orientavam, são indispensáveis à compreensão das pautas de sua inserção social e do caráter transcendente que tal instituição chegou a assumir. E a despeito de seu teor sagrado, não representava uma contraposição à sociedade "mundana", tendo na verdade fortes vínculos com esta.

Objetivos

Colocamos agora os objetivos, que são essencialmente: contribuir com as iniciativas da historiografia especializada, voltadas à elaboração

* Graduando do curso de História da Universidade Federal Fluminense. Bolsista CNPq-PIBIC.

de um modelo geral da formação, estruturação e funcionamento das sociedades feudais européias; concorrer à compreensão da natureza e das funções exercidas pelas religiões nas formas sociais; elucidar, precisando-a e matizando-a, a propalada assertiva geral do predomínio exercido pela igreja e religião cristãs nas sociedades medievais européias; abordar os níveis e campos essenciais da intervenção pretendida e exercida pela igreja na sociedade Ibérica, contribuindo assim as análises historiográficas voltadas a configuração desta formação social.

A partir da análise da *Lex Visigothorum*,¹ e das principais regras monásticas Ibéricas do período, destacando-se as atribuídas a Santo Isidoro de Sevilha e São Frutuoso de Braga,² buscamos um estudo desta instituição evitando abordagens que tendam a considerá-la como exterior as realidades da sociedade, ou melhor, do "mundo". Pelo contrário uma das propostas do projeto é de analisar e caracterizar a Igreja em particular no âmbito Ibérico, inserindo-a no contexto social global característico do período, em meio ao qual se constitui como instituição atuante e reagente, mas, sobretudo, em íntima conexão nos fluxos sociais dominantes.

Neste sentido, parece-nos crucial fazer incidir as análises da religião no quadro global das transformações que marcaram o advento das sociedades ocidentais do período, inserindo-a em meio aos fluxos e tendências dominantes do desenvolvimento histórico, com as quais se articulam, posto que são também suas expressões, fenômenos como a conversão, a religiosidade, e, no âmbito deste projeto, particularmente, o caráter assumido pela implantação eclesiástica e pela estruturação da igreja na Hispania Romana e Visigótica.

Hipóteses

Quanto as hipóteses, são divididas da seguinte forma: Uma hipótese central, e outras duas que derivam desta.

A hipótese central: a estrutura eclesiástica integrou-se plenamente na sociedade do período, em uma relação dialética pela qual a modelou, assim como foi modelada por ela, expressando-a em suas hierarquias, conflitos, manifestações de poder, relações de exploração e alianças de classe.

¹ LEX Visigothorum. In: ZEUMER, K. (Ed.) *Monumenta Germaniae Histórica. Leges Nationum Germanicarum*. Hannoverae et Lipsiae: Impensis Bibliopolii Hahniani, 1973. Tomus I (Ed. revisada).

² CAMPOS RUIZ, Julio et al. *San Leandro, San Isidoro, San Fructuoso. Reglas monásticas de la España visigoda. Los tres libros de las "sentencias"*. Madrid: BAC, 1971. (Santos padres Españoles, II)

A primeira hipótese que deriva da central é a seguinte: organização do trabalho nas terras da igreja era em tudo idêntica à dos senhorios Laicos, havendo entre ambas uma acentuada interdependência. Como as classes não se definem isoladamente, mas em relações de oposição se tantos detentores de terras laicas como os de eclesiásticas estabeleciam um idêntico relacionamento com a classe servil, isto significa que todos pertenciam à mesma classe senhorial.

Na estruturação interna da igreja, o clero inseria-se nas classes sociais fundamentais da sociedade do período, sendo idênticas as estruturas sociais Laicas e eclesiásticas. Era indistinto a condição do alto clero e a da aristocracia laica havendo permanente intervenção destes últimos nas funções eclesiásticas, na condução dos assuntos da igreja e na seleção dos seus membros. Em sentido convergente, os dignitários do clero exerciam formas de poder geralmente conotadas com os leigos. Por seu turno, os oficiantes de menor extração, situados nos níveis inferiores da hierarquia eclesiástica, integravam-se na classe servil.

Explorando um pouco mais a última hipótese, e buscando ressaltar a questão da condição indistinta do alto clero e da aristocracia laica, consideramos importante um ponto, que envolve as já citadas, freqüentes intervenções de leigos em questões eclesiásticas, e vice-versa. Esse ponto é a origem comum de membros do alto clero e senhores laicos, ou seja, o comum pertencimento a determinadas famílias aristocráticas.

Ainda neste ponto que relaciona as origens aristocráticas do alto clero, encontra-se no período em questão um forte movimento de conversão de senhorios laicos e eclesiásticos. Tal movimento que aparentemente representaria a transferência do patrimônio leigo para a igreja, demonstrava-se como uma busca das grandes famílias em integrar os bens eclesiásticos, na medida em que estes eram constantemente confundidos. Neste sentido, Mário Bastos desenvolve esses pontos, ressaltando a complicada distinção entre patrimônio laico e eclesiástico:

"Para essas famílias senhoriais a posse de senhorios laicos e eclesiásticos constituíam um todo indissolúvel, daí a enorme freqüência com, que os concílios insistem em que os bispos não tratem como pessoal o patrimônio da igreja, usando seus dependentes para valorização de suas terras, apropriando-se

*das rendas e bens, cedendo libertos da igreja a pessoas de seu círculo."*³

Nesta discussão quanto ao patrimônio laico e da Igreja, é importante ressaltar a questão da pilhagem de bens eclesiásticos por parte dos laicos (pelo menos com referências seguras nos casos dos monarcas), que demonstravam a freqüente interpenetração e mobilidade de ambos os patrimônios.

Outro ponto deve ser considerado sobre esta última hipótese, que é a inserção de membros da Igreja no âmbito servil, que ocupavam cargos do baixo clero.

Enfim essas questões levantadas referentes à última hipótese, somadas com as da primeira, sobretudo no que diz respeito ao pertencimento da mesma classe senhorial, tanto senhores laicos quanto eclesiásticos, bem como a idêntica organização do trabalho em ambos os senhorios, reforçam a perspectiva anteriormente colocada, ou seja, de quanto nas "veias da Igreja" pulsa o sangue do mundo. Demonstrando mais uma vez que a Igreja de forma alguma deve ser relacionada como exterior as realidades da sociedade.

Quadro Teórico

Uma vez estabelecida as hipóteses, destacamos em breves referências, as principais perspectivas teóricas que a fundamentam. A primeira delas refere-se à própria configuração de um processo em suas linhas de força essenciais, que para efeitos de nomenclatura e de uma primeira aproximação poder-se-ia configurar como o processo de formação da sociedade senhorial na Península Ibérica entre os séculos IV e VIII. Em busca de uma dinâmica global, partimos da caracterização da Expansão de um regime hegemônico articulador das relações entre dominantes (classe explorador que aqui definida como senhorial) e dominados (submetidos a relações de exploração diversa, mas, em particular, pela tendência da progressiva homogeneização no interior de uma classe servil), calcada na redução do campesinato independente e nas transformações sofridas pelas instituições familiares, submetidas a um movimento paralelo de fracionamento e inter-relação que atingiu, ainda que em graus diferenciados, tanto as famílias senhoriais quanto as servis.

³ BASTOS, Mário Jorge da Motta. **Religião e Hegemonia Aristocrática na Península Ibérica** (Séculos IV – VIII). São Paulo, SP, 2002. Tese (Doutorado em História Social). Universidade de São Paulo, USP. p. 107-108.

Trata-se portanto de abordar, na constituição e funcionamento desta sociedade, os elementos cruciais que, em sua articulação ou dependência recíproca, fundamentavam a afirmação da ascendência aristocrática sobre as comunidades camponesas dependentes, não só a um nível global mas sobretudo, a um nível local. Isto posto, impõe-se caracterizar as formas de exercício do poder em constituição na sociedade do período, articuladas em torno a evolução dos laços de dependência pessoal mediados pela concentração do patrimônio fundiário em mãos da aristocracia dominante, processo extremamente vigoroso e claramente manifesto nas fontes primárias vinculadas à Igreja. Para a conceituação desta, seguiremos as perspectivas enunciadas por François Houtart.⁴ Quanto à definição do conceito de classes sociais aqui adotado, seguimos, essencialmente, as perspectivas avançadas por Ciro F. Santana Cardoso e Héctor P. Brignoli.⁵

Fontes e metodologia

Como já foi colocado as fontes aqui utilizadas, são as Regras Monásticas atribuídas à Santo Isidoro de Sevilha e São Frutuoso de Braga, com suas normas de gestão e exploração de patrimônios fundiários, além daquelas relativas às relações sociais no interior dos mosteiros.

Além das Regras Monásticas, uma outra fonte é a *Lex visigotorum*. Legislação régia voltada à normatização das relações sociais no âmbito da sociedade global. Buscar-se-á, a partir de tais fontes, elencar, discernir e relacionar as formas de propriedade e as relações de dependência e subordinação que estruturavam a Igreja e a sociedade do período.

Nesta primeira etapa, a pesquisa concentra-se na análise das regras monásticas, sobretudo as de São Frutuoso. Buscaremos a partir destas caracterizar a natureza das relações sociais estabelecidas no âmbito destas ordens – atentando às expressões utilizadas, e seu teor – avaliando a sua possível homologia estrutural com as hierarquias sociais e as manifestações de dependência e subordinação em afirmação na sociedade do período. Sendo a análise da *Lex visigotorum*, projetada para os desdobramentos futuros da pesquisa.

⁴ HOUTART, François. **Sociologia da Religião**. São Paulo: Ática, 1994.

⁵ CARDOSO, Ciro F. S., BRIGNOLI, H. Perez. **El concepto de Classes Sociales**. Madrid: Ayuso, 1977.

O imaginário medieval da morte através da literatura vicentina

Vanessa Pereira do Nascimento*

Para esta apresentação, optei por priorizar a questão da pertinência da utilização de fontes literárias como objeto de estudo na pesquisa em História. Este é um dos objetivos do trabalho que venho desenvolvendo na produção da monografia de final de curso da Graduação, a qual também estuda aspectos da espiritualidade na sociedade portuguesa em fins da Idade Média, destacando o tema da morte e do imaginário do Além.

Estando este estudo metodologicamente relacionado à história das mentalidades, a qual desenvolve uma perspectiva de se fazer, por exemplo, da história dos sentimentos, associada obviamente a seus contextos materiais, o objeto central dos estudos, procuramos dar ênfase a um tipo de pesquisa que se relaciona com o desenvolvimento de uma história cultural do imaginário, tentando lidar com aspectos como as angústias, os sonhos, os medos, as esperanças e as utopias de indivíduos que se confrontavam o tempo todo com questões de caráter religioso e espiritual em suas relações com o meio em que viviam.

Minha pesquisa se baseia portanto na análise de uma documentação textual, de uma obra literária proveniente da dramaturgia medieval, e que é tratada neste caso como fonte primária.

É necessário ressaltar que as edições utilizadas neste trabalho têm por base o texto da *Copilação de toda las obras de Gil Vicente*, publicada em 1562 (após a morte do autor que ocorreu por volta de 1536 e 1540), e ainda no caso do *Auto da Barca do Inferno* uma edição de cordel que data de, aproximadamente, 1518, tendo sido revista pelo próprio Gil Vicente.¹

Em termos gerais, os textos analisados fazem parte da vasta obra que Gil Vicente produziu ao longo de sua vida. É possível distinguir fases de seus trabalhos através das diversas temáticas que ele aborda, pois ele prioriza umas mais do que outras de acordo com a situação em que escreve. Neste sentido suas peças são divididas em moralidades, farsas e comédias. Optamos por utilizar apenas os *Autos da Barca do Inferno, do Purgatório e da Glória*, que se inserem no primeiro grupo, a saber: as moralidades. Estes se relacionam a uma fase da vida do autor em que ele tem uma grande preocupação em expressar questões de caráter religioso.

* Graduanda do curso de História da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

¹ GIL VICENTE. **Teatro de Gil Vicente**: *Auto da Índia; Auto da Barca do Inferno; Auto da Barca do Purgatório; Farsa de Inês Pereira. Texto Integral*. Introdução e notas por Gilberto Moura. Lisboa: Biblioteca Ulisséia de Autores Portugueses, 2001.

Entre estas questões, podemos destacar referências à noção de bem e de mal, incluindo a concepção do livre arbítrio; a problemas da vida e da morte, entre os quais se encontra uma grande preocupação com o Além e com uma preparação para uma boa morte; e ainda uma apologética religiosa, muitas vezes, bastante explícita.

Existe uma corrente de estudiosos da obra vicentina que distingue nela, levando em consideração a estrutura dos gêneros observados; alegoria, quadro ou episódio e narrativa.² Assim em relação aos autos, que são a fonte deste trabalho, podemos localizá-los no conjunto das alegorias de caráter simbólico, pois se baseiam no contraste entre o realismo descritivo do mundo concreto e o simbolismo poético usado para caracterizar o mundo espiritual. Escritos entre 1517 e 1519, estes autos são considerados como partes constituintes de uma mesma obra que foi dividida em três, embora o *Auto da Barca da Glória* tenha sido menos difundido posteriormente por ter sido escrito em castelhano.

Estes três autos foram veiculados, em um primeiro momento, sob a forma de peças teatrais apresentadas na corte portuguesa em Lisboa por incumbência da rainha D. Leonor, no reinado de D. Manuel I (1495 – 1521), e tinham como cenário principal o momento em que ocorre o julgamento individual das almas dos mortos logo após o trespasse. Na teatralização vicentina, estas almas se deparam com um rio onde estão ancoradas duas barcas que representam a possibilidade de ida para o Paraíso ou para o Inferno, e são comandadas por um Anjo e pelo Diabo, respectivamente. O Purgatório nesse caso é identificado não como uma barca representativa de um lugar específico, mas sim como o próprio caminho que leva a uma ou a outra, conferindo à concepção vicentina de purgatório uma idéia mais de estado constituído de temporalidade do que propriamente de um espaço físico definido. Assim, ao se deparar com esta situação, a alma do individuo tem a oportunidade de purgar as suas penas e adiar por mais um tempo o seu julgamento.

A trama se desenrola com a presença sucessiva de várias personagens que representam os vários tipos sociais que abrangem o conjunto da sociedade portuguesa da época, incluindo não só as camadas populares, mas também representantes da nobreza e do alto clero, personagens essas que a uma certa altura da vida se deparam com o inexorável momento da própria morte. A partir deste ponto, estas personagens se encontram no que podemos chamar de antecâmara do Além, um lugar comum onde se dá a bifurcação dos vários destinos.

² SARAIVA, Antônio José. *Teatro de Gil Vicente*. Lisboa: Portugalia, 1968.

Neste sentido, a experiência vicentina, ao se concentrar nesse momento específico durante o qual esses indivíduos recém-falecidos ainda são tudo o que foram em vida, torna-se um espetáculo da vida no Reino encenado para a própria corte. Diferencia-se, portanto, de toda a literatura sobre o além-túmulo, geralmente caracterizada por descrições detalhadas de viagens ao outro mundo e da qual a *Divina Comédia* de Dante é a referência mais expressiva em se tratando do período tardo medieval.

Assim, a partir destas observações iniciais, podemos perceber como estas obras nos permitem apontar e, posteriormente, analisar indícios de aspectos que evidenciam a constituição do imaginário acerca dos lugares do Além e de uma determinada visão de morte na medida em que se referem a situações, comportamentos e idéias que devem ser analisados em consonância com o próprio contexto da época.

Em nenhuma outra se atribuiu tanto valor ao pensamento da morte quanto em fins da Idade Média. Esta situação, do ponto de vista contextual, está profundamente relacionada a acontecimentos de grande impacto sobre toda a sociedade européia, como foi o caso, por exemplo, da Peste Negra que assolou grande parte da Europa a partir de meados do século XIV, da Guerra dos Cem Anos entre França e Inglaterra, das grandes perseguições às heresias que se multiplicavam, de todo o problema da decadência moral do papado evidenciada com o que ficou conhecido como papado de Avignon e o Cisma do Ocidente, e de uma série de outros eventos que contribuíram para o crescimento do medo e da incerteza em relação ao futuro, provocando um clima de pessimismo generalizado. De acordo com a escatologia cristã, toda esta situação contribuía para detectar uma aproximação cada vez mais iminente do fim dos tempos.³

Desde o século XIV, podemos perceber que se desenvolve um processo de transformações que modifica profunda e gradativamente a sociedade medieval européia ocidental como um todo, no que se refere aos costumes e valores, mas que se manifesta especialmente no âmbito do religioso. Assim, sendo o sistema de valores que estrutura a sociedade medieval constituído a partir da doutrina cristã da salvação das almas, e sabendo-se que esta vem a ocorrer somente na esfera espiritual após a morte, entende-se que a preocupação com a mesma e com todos os aspectos relacionados a ela se apresentem como questão essencial na relação dos homens com o mundo.

³ DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente: 1300-1800, uma cidade sitiada*. São Paulo: Cia das Letras, 1989.

Neste sentido, podemos observar que há uma difusão cada vez maior de manifestações da morte e do universo invisível e desconhecido ao qual ela conduz, representados principalmente na iconografia e na literatura através das danças macabras, do teatro popular, dos livros historiados como as artes de bem-morrer e as bíblias dos pobres, e dos sermões e viagens de pregação.⁴

Entre as idéias mais recorrentes que podem ser identificadas a partir destas manifestações, e que estão presentes explicitamente nos autos vicentinos, podemos destacar uma preocupação constante com os lugares do Além e com a relação entre os vivos e os mortos. Observamos também uma insistência em associar a morte à decrepitude dos corpos humanos, o que nos permite uma visualização mais concreta do perecível, da dimensão ultra-realista da idéia de transitoriedade e temporalidade da vida, e ainda espelha uma situação de incapacidade de libertação do apego à matéria. Há ainda uma concepção de morte macabra que assume uma forma espectral e fantasmagórica; ao mesmo tempo esta representação pretende nivelar as várias categorias sociais, demonstrando que o espetáculo da dança macabra atinge a todos indistintamente.

Neste contexto, em termos de vivência religiosa, há uma volta do espírito sobre si mesmo, assim como há uma individualização tanto da consciência quanto da própria concepção de morte enquanto momento de transição, relacionando-se a isso o processo de evolução do sacramento da penitência até se tornar preponderante o próprio ato da confissão auricular assim como a distinção entre pecados veniais e pecados mortais. Mais do que uma preocupação com a iminência do Juízo Final, há neste momento a preocupação com o julgamento individual como um acontecimento que tem lugar já logo após o falecimento. E seguindo esta lógica, tornam-se cada vez mais evidentes as discussões sobre a doutrina do Purgatório, assim como dos outros lugares do Além caracterizados pelo Paraíso e pelo Inferno.

Todo este contexto teve grandes repercussões na sociedade portuguesa, especialmente quando associados aos acontecimentos que ocorriam em âmbito nacional e que tiveram lugar no período de produção das obras vicentinas, abrangendo parte dos reinados de D. Manuel I (1495-1521) e de D. João III (1521-1557). Os autos das Barcas especificamente, que se concentram no período manuelino, foram

⁴ Sobre esses temas ver: ARIÈS, Philippe. *O homem perante a morte*. Portugal: Publicações Europa-América, 2000. V.2; DUBY, Georges. *A Europa na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

diretamente influenciados por uma conjectura caracterizada por uma grande prosperidade proveniente da expansão marítima e comercial e por uma intensa centralização do poder régio, ao mesmo tempo em que se convivia com um conjunto de fenômenos que resultaram em grandes agitações de ordem espiritual, incluindo a luta do próprio monarca com o papado pelo estabelecimento do tribunal do Santo Ofício da Inquisição nos domínios portugueses, as perseguições aos recém convertidos cristãos-novos, e mesmo a descoberta de novos lugares e pessoas que possuíam formas diferentes de encarar a vida e o mundo⁵

Dentro deste contexto, mais interessante ainda é o lugar que o próprio Gil Vicente ocupa nesta sociedade. A despeito de não se ter informações confiáveis sobre a data exata e do local do seu nascimento (provavelmente entre 1460 e 1470 e proveniente da cidade de Guimarães), ou mesmo sobre sua trajetória de vida e de formação literária (provavelmente provinciana e popular) até chegar a ser uma figura de grande destaque na corte portuguesa, o que sabemos, e que para nós é verdadeiramente significativo, é que esteve a serviço da monarquia desde a época de D. Leonor, esposa de D. João II, para a organização de espetáculos palacianos nas festas reais e datas comemorativas do calendário litúrgico. Foi ainda mestre de retórica do rei D. Manuel, o que lhe conferia uma posição de prestígio e lhe garantia algumas liberdades ao veicular suas obras. Nesse caso, é importante ressaltarmos que toda essa realidade deve ser vista em função de um processo de valorização sócio- política relacionado ao próprio espaço palaciano, tanto em Portugal como nas outras cortes européias em geral, o que transferia para este ambiente uma função cultural de acolhimento e proteção aos artistas.

Por sua proximidade com a Coroa, ele passou a ter uma certa autonomia que lhe permitia tanto a produção de obras com fins de celebração e divertimento, quanto de crítica da própria sociedade, referindo-se especialmente à nobreza e ao clero. Recorrentemente também demonstrava uma genuína preocupação com os vícios que levam à perdição dos homens afastando-os do caminho da salvação, e cujos desdobramentos ameaçavam a ordem moral do poder, tanto na esfera do temporal quanto na esfera do sagrado⁶

⁵ MAGALHÃES, Joaquim Romero. Os régios protagonistas do poder. In: MATTOSO, José (Dir.). **História de Portugal. No alvorecer da modernidade (1480 – 1620)**. Lisboa: Estampa, 1997. V.3.

⁶ BERNARDES, José Augusto Cardoso. **História crítica da literatura portuguesa** Lisboa: Verbo, 1999. V.2: Humanismo e Renascimento.

Muitas vezes amparadas pelo próprio monarca, ao qual interessava um maior controle de alguns abusos e a eficácia de uma política de concentração de poderes eclesiásticos na família real assim como de apropriação de seus rendimentos e de reforço da autoridade real em relação à autoridade da Santa Sé, provocando com essas medidas sérios conflitos com o clero, suas investidas críticas às realidades da vida na corte possuíam a astúcia de ir além das intenções do rei, ainda que estas lhe servissem de pretexto.⁷

Além dessas características que contribuem para seu grande valor histórico, sendo considerado autor de transição entre a Idade Média e o Renascimento, oscilando portanto entre a tradição e a modernidade, Gil Vicente ainda se destaca como sendo o precursor do teatro português, a partir principalmente da influência de elementos tradicionais dispersos, legados da época medieval, que não possuía, por assim dizer, uma estruturação mais coerente de realizações teatrais, mas apenas encenações que na maioria das vezes se relacionavam a passagens da Bíblia e da vida dos santos.

Por isso mesmo, a primeira fase da produção vicentina, que se refere às duas primeiras décadas do século XVI, se caracteriza pelos autos de cunho religioso ou obras de devoção, entre os quais se encontram os autos das Barcas também classificados como moralidades.⁸ Estas servem tanto como meios de abordagem de temas relacionados ao ambiente de inquietação espiritual em que se vivia como para reafirmar os principais aspectos da doutrina católica no que diz respeito aos dogmas e aos costumes institucionalizados, refletindo sua preocupação com o combate a qualquer tipo de atitude desviante da recomendada pela mesma doutrina católica, em última instância podendo ser considerada heresia.⁹

Essa preocupação pode ser percebida através da análise da pretensão discursiva do autor e da própria linguagem que ele utiliza. Na medida em que ele trata de assuntos bastante significativos para o entendimento das concepções cristãs do mundo e da vida da época, tais como a temporalidade da vida humana no sentido material à qual se atribui um caráter transitório; a inevitabilidade da morte assim como a igualdade entre os homens perante a mesma; a importância de uma

⁷ SARAIVA, Antônio José, op. cit.

⁸ De acordo com a classificação convencional feita pelo próprio Gil Vicente que divide suas obras em *moralidades, farsas e comédias*. Sobre o assunto ver: BERNARDES, José Augusto Cardoso. op. cit.

⁹ CRUZ, Maria Leonor García da. *Gil Vicente e a sociedade portuguesa de Quinhentos*. Lisboa: Gradiva, 1990.

preparação para uma boa morte ainda em vida através de uma conduta moral e religiosa correta; o valor da oração; o poder do livre arbítrio; e ainda a preocupação com o desvio dos homens do caminho da salvação resultante de uma maior aproximação do diabo e da interferência de forças maléficas, ele o faz através de situações e cenários alegóricos mas cujas personagens podem ser consideradas socialmente representativas, mais do que simples alegorias, o que contribui para uma maior identificação de suas obras com a realidade de seu público alvo.

Atualmente ainda há um grande debate sobre se considerar ou não um documento literário enquanto fonte primária para a pesquisa no campo da História. Entretanto, de acordo com uma perspectiva que vem se desenvolvendo desde meados dos anos 80, há uma tendência cada vez maior de se vincular esse tipo de objeto de estudo à realidade social de uma época. Desta forma, as obras vicentinas se inserem nesta questão como um dos exemplos de obra literária usada como fonte primária, isto devido à grande aceitação de suas obras por parte de seus contemporâneos mais próximos, ou seja, os grupos que faziam parte da própria corte, o que nos serve como indício de que os mesmos compartilhavam de muitas de suas idéias e concepções; e, também, por conta do caráter de moralidade essencialmente religioso dos autos dentro de um discurso construído numa perspectiva de exemplaridade e correção que se orienta basicamente pelos princípios de conduta moral e espiritual do discurso cristão.

Podemos concluir então que é possível, e mais ainda válido, através da localização da produção literária dentro de um contexto histórico específico, enfatizar as influências que uma esfera tem sobre a outra e as implicações que este movimento produz. Assim, a análise detalhada das várias temáticas que se apresentam nas obras vicentinas nos possibilita compreender as associações possíveis da visão particular de Gil Vicente com o contexto em que ele vive, e ainda de que forma ele pode algumas vezes ser considerado inovador e em outras um instrumento canalizador de uma mentalidade já estabelecida.

De acordo com esta perspectiva, levamos em consideração principalmente a idéia de que o século XVI, mais do que um momento de virada e renovação em relação aos períodos anteriores é o ponto de chegada de um processo transformativo lento e sedimentado, no que se refere não só ao campo literário mas a todas as outras áreas da vida coletiva.

A guerra no poema do Cid

Bruno de Melo Oliveira*

Este trabalho visa apresentar algumas questões referentes à minha monografia de bacharelado, que se destina a estudar as relações político-sociais na Península Ibérica no século XI. Seu foco central é o fenômeno da guerra, mais precisamente com os fins a que esta se propõe, na esfera política e econômica. O estudo sobre o tema tem como matéria-prima a canção de gesta conhecida como *Poema do Cid*.¹ Contudo, antes de aprofundar esta análise, se faz necessário discorrer um pouco sobre a fonte utilizada neste trabalho.

O *Poema do Cid* é uma obra produzida no âmbito do movimento jogralesco, é uma composição épica de autor e/ou compilador anônimo. O Poema, como o conhecemos atualmente, é uma cópia de princípios do século XIV, encontrado com lacunas em determinadas passagens do texto, além de faltar o primeiro fólio do manuscrito de Per Abbat, onde se encontra. As partes perdidas chegaram a ser reconstituídas pelo ilustre filólogo Ramón Menéndez Pidal, com base na *Crónica de Veinte Reyes*. O poema, segundo Júlio Valdeón,² é a primeira grande obra redigida em língua castelhana, datada aproximadamente de finais do século XII, ou princípios do XIII, e não de 1040, como acreditava Menéndez Pidal. Destaca-se, ainda, que a fonte não é fruto de um único autor. O próprio Menéndez Pidal afirmou que se trata de uma refundição, talvez efetuada por dois jograis.

Quanto ao lugar de origem do poema, indicam-se a regiões castelhanas de Medinaceli e San Esteban de Gormaz. Tal afirmativa se deve às inúmeras referências às citadas localidades, segundo Maria do Socorro Almeida.³ O Poema narra os grandes feitos do guerreiro castelhano Rodrigo Diaz de Vivar, o Cid, que parte em exílio. O Cid histórico foi exilado duas vezes, vendeu seus serviços militares aos poderes muçulmanos e chegou a constituir um grande senhorio em Valência e proximidades. O Cid do Poema só foi desterrado uma única vez, mantendo-se fiel ao rei Afonso VI de Leão e Castela, mesmo com a pressão das intrigas da corte castelhana.

* Graduando do curso de História da Universidade Federal Fluminense.

¹ ALMEIDA, Maria do S. (Trad.). **Poema do Cid** Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988.

² VALDEÓN, Júlio. La consolidación del núcleo castella-leonés (siglos XI-XIII). In: TUÑÓN DE LARA, Manuel (Dir.). **Feudalismo y Consolidación de los Pueblos Hispánicos** (siglos XI-XV). Barcelona: Labor, 1994. p. 92. (Historia de España, IV)

³ Cf.: ALMEIDA, Maria do S. (Trad.). op. cit, p. X.

Estas são as informações mais gerais sobre o poema épico de Rodrigo, amplamente divulgado em muitos estudos literários, já que ele é, junto com o conde Fernan Gonzalez, um grande expoente da nacionalidade castelhana. Menéndez Pidal estava preso a perspectiva que modelava o herói como paradigma de lealdade, fiel à sua nação: "Castela, a gentil". Esta pesquisa, no entanto, pretende se distanciar da idealização literária, na medida em que ela procura muito mais a romantização de Rodrigo, nos moldes do nacionalismo espanhol, do que penetrar no contexto político-social onde ele transitava. O Cid de Vivar deve ser conhecido como fruto da realidade ibérica do século XI, notando como ele imprimiu sua marca na história e na memória de uma coletividade (a castelhana).

Em linhas gerais, este contexto histórico corresponde ao processo de expansão efetuado pelos reinos cristãos ibéricos sobre território sarraceno. Tal movimento decorre de diversos fatores, tanto demográfico-econômicos quanto político-militares, fatores que, por sua vez, estavam presentes tanto em solo cristão quanto islâmico. Dentro do terreno muçulmano — o Califado de Córdoba — podemos perceber que as reformas do prefeito do palácio do califa,⁴ ou *hajib*, Almançor, reformas de cunho político e militar, auxiliaram no processo de centralização do poder no Andaluz, porém debilitou consideravelmente a dinastia omíada. A nova estruturação do exército califal, com base no recrutamento de berberes e cristãos mercenários, fiéis a Almançor e seu filho, contribuiu para o enfraquecimento da autoridade do débil califa.

As dissensões no seio da comunidade dos crentes, a *Umma* do Profeta, presentes desde a conquista da península, em 711, não encontraram mais restrições impostas pelo governo central, possibilitando o desenvolvimento de poderes autônomos locais. As diferenças e as rivalidades dos vários grupos muçulmanos — muladis, árabes, iemenitas, egípcios, sírios e berberes — não mais limitados pelos poderes do califa e do *hajib*, eclodiram em turbulentas e violentas lutas. Enganam-se aqueles que acreditam na união dos povos islâmicos. Tal crença é apenas um discurso ideológico que não se sustenta quando os fatos são analisados. A primeira revolta ou *fitna*, em 1013, levou ao surgimento do primeiro reino independente do Califado, o de Badajoz, iniciando o desmantelamento territorial do Andaluz, fracionado em

⁴ TORRES, Cláudio O Garb-Al-Andaluz. In: MATTOSO, José (Dir.). **História de Portugal. Portugal antes de Portugal**. Lisboa: Estampa, 1997. V. 1. p. 423.

diversos reinos, iniciando o primeiro período dos Reinos de Taifas (*muluk at-tawa if*).

A apropriação da autoridade califal por poderes locais não pôs fim aos conflitos no Andaluz. Os poderes islâmicos regionais confrontaram-se constantemente, marcando o começo da decadência do Islão no Ocidente, mesmo com a força dos reinos de Sevilha e Badajoz, cujos interesses se chocavam freqüentemente, e com as invasões norte-africanas.

Ao norte da Península Ibérica, em terras cristãs, verificamos o desenvolvimento e fortalecimento de autoridades políticas desde os tempos do reino Astur-Leonês. Nas transformações que contribuíram para o processo de mudanças, na Península, não restringiram-se ao campo político. O mundo ibérico não estava excluído da expansão agrária e do crescimento demográfico, já vivenciados no restante da Europa, elementos fundamentais para os avanços cristãos sobre terras islâmicas. Sem o fator humano, em outras palavras, sem a existência de braços para arar e para lutar o processo popularmente chamado de Reconquista jamais seria possível. Ressalto que até princípios do século XI, as tensões nas fronteiras cristãs e muçulmanas não possuíam necessariamente um caráter territorial, e sim correspondiam às razias e às expedições de pilhagem dos cristãos em terras mais ricas, e a incursões punitivas das autoridades islâmicas. Somente a ruína do Califado, e a fraqueza militar das taifas, possibilitaram as conquistas territoriais cristãs, em especial às promovidas por Fernando I de Leão e Castela.

Para falar do fenômeno da guerra promovida pelos potentados cristãos é preciso descartar a noção tradicional de Reconquista. Ela é uma criação historiográfica defendida por muitos estudiosos como Alexandre Herculano e Menéndez Pidal. Consistia, segundo eles, na retomada das terras sob domínio sarraceno por meio da guerra. Era tratada como processo de retomada consciente das antigas terras pertencentes ao extinto Reino Visigodo.⁵ Foi processo longo, iniciado com a batalha de Covadonga (718), e concluído pela conquista de Granada (1492). Tal crença foi sustentada pela construção de uma ideologia de cunho nacionalista que supunha a continuidade das instituições visigóticas nas monarquias asturianas, leonesas e castelhanas, suas herdeiras legítimas. Muitas fontes crônicas defendiam esta continuidade, porém a maioria só cristaliza esta idéia em meados da

⁵ Cf.: MENDÉNDEZ PIDAL, Ramon. *La España del Cid*. 4 ed. Madrid: Espasa-Calpe. 1947. V. 1. p. 77.

Baixa Idade Média. Com estas bases a Reconquista é um mito, transformado quase num dever religioso previsto em profecias.

Em oposição a esta percepção, fundamentando a análise em bases materiais, o tema Reconquista é reformulado, buscando na dinâmica social dos povos cantábricos e astures a fonte deste movimento. Abílio Barbero e Marcelo Virgil identificam nos povos do norte da Península Ibérica os motores deste processo. Não foram herdeiros políticos dos visigodos, não havendo vínculo direto de continuidade entre a coroa visigótica e a asturiana. Assim como no tempo de dominação romana, no tempo do domínio germânico estes povos permaneceram insubordinados aos conquistadores estrangeiros. Esta insubmissão prosseguiu para a época de dominação muçulmana. As atividades belicistas dos povos astures consistiam em razias, expedições de pilhagem ocasionais.⁶ É com esta referencia que a dinâmica social se desenvolve a chamada Reconquista. Potencializada pelas transformações desencadeadas no século XI, ela toma um grande impulso, ampliando seu raio de ação, bem com os objetivos daqueles que lideram expedições de rapinagem. As campanhas nas fronteiras tornaram-se mais complexas no decorrer do tempo.

Retornando a esfera das instituições políticas, o reino Castelhana-Leonês, unificado em 1037, manteve-se tranqüilo na fronteiras com o mundo islâmico nos primeiros anos do reinado de Fernando I. Executando eventuais choques nas fronteiras do reino, as conquistas só se iniciaram realmente a partir de 1056, não ocupando somente as "terras de ninguém" entre as zonas cristãs e islâmicas, como também as débeis taifas. Foi utilizada, contra as taifas, além da força militar, a imposição de pagamento de tributos anuais. Fernando I se aproveitou delas para drenar as riquezas dos reinos muçulmanos para os tesouros reais de Castela e Leão.

A estabilidade instaurada por Fernando I não durou muito tempo. O reino era parte do patrimônio do rei e, como tal, poderia ser partilhado em herança. Desta forma Fernando I dividiu o reino entre seus filhos, ficando Garcia com a Galícia, Afonso com Leão e Sancho com Castela. Como de praxe, na Idade Média a partilha do reino é seguida por lutas fratricidas que procuravam efetuar a nova unificação territorial e política, neste caso, conseguida por Afonso, em 1072. Foi

⁶ Cf.: BARBERO, Abílio, VIRGIL, Marcelo *Sobre los orígenes sociales de la Reconquista* Barcelona: Ariel, 1974, passim.

este último que efetuou o maior impulso para as conquistas cristãs, culminando na conquista da cidade de Toledo, em 1085.

Foi neste cenário de constantes guerras que nasceu e viveu Rodrigo Diaz de Vivar. Porém, não devemos nos levar por preconceitos ou pelo senso-comum, pois mesmo existindo de fato o choque entre poderes cristãos e muçulmanos, e que em diversas ocasiões os dois contendores estiveram em posições antagônicas, não devemos crer que fossem inimigos irreconciliáveis, ou mesmo que não tivesse existido um diálogo entre ambos. A oposição total entre estes dois campos é demasiadamente simplista; a realidade era muito mais dinâmica e fluida para se sustentar tal crença. Concordando com Júlio Valdeón,⁷ podemos notar ações que promoveram boas relações e tolerância entre muçulmanos e cristãos. Podemos citar o exemplo de Afonso VI, proclamado "Imperador das duas Religiões", bem como "Imperador de toda Hispânia".

Tomando por base a reconstituição do primeiro fôlio do já referido manuscrito de Per Abbat, realizada por Ramón Menendez Pidal, podemos constatar a dinâmica política da Península Ibérica. Notemos o jogo de forças políticas envolvendo o Reino de Castela com as taifas de Sevilha e Granada. Vejamos primeiro as relações entre estas taifas, cujas classes dirigentes eram compostas por famílias de origem iemenita⁸ e berbere,⁹ respectivamente. As animosidades entre estes reinos remontam à própria rivalidade entre os dois grupos étnicos que as compõem, relembrando a concorrência entre eles antes mesmo da formação do extinto califado, potencializada com o desaparecimento do mesmo. Ambos eram tributários de Castela, que exercia sua influência política e militar. Era do interesse de Afonso VI manter as tensões entre as taifas sob sua proteção, bem como impedir o fortalecimento político de alguma delas, a exemplo de Sevilha, sendo muito útil para evitar isto a extorsão tributária das párias.

Vimos a participação direta de Rodrigo Diaz em meio aos confrontos entre Sevilha e Granada. O Cid entra em cena justamente para cobrar as párias devidas pelo rei de Sevilha, Motamid, no exato momento em que este foi atacado por uma força composta pelos muçulmanos granadinos, que contavam com a colaboração de ricos-homens da corte de Afonso VI. O Cid corre em auxílio do rei de Sevilha

⁷ VALDEÓN, Júlio, op. cit., p. 71.

⁸ Iemenita: população de origem árabe proveniente do sul da Península Arábica.

⁹ Berbere: população de origem camítica proveniente do norte da África. Formaram o grosso das tropas que conquistaram a Península Ibérica.

por este ser vassalo de Castela, cumprindo, desta forma seus deveres para com o seu monarca. Rodrigo vence a força invasora, humilhando os nobres cristãos na Batalha de Cabra, em especial Garcia Ordoñez. Segundo o autor do Poema do Cid:

"Almutamiz (Motamid) presenteou-o ricamente e entregou-lhe ainda o tributo que tinha vindo cobrar. O Cid levou o tributo ao rei dom Afonso, seu senhor. O rei recebeu-o muito bem, declarou-se satisfeito com ele e muito contente com sua conduta. E esta foi a causa de que aparecessem muitos invejosos buscando razões que o malquistassem com o rei. Este deu-lhes ouvidos porque tinha uma velha rixa com o Cid e mandou-lhe dizer por carta que saísse do reino. O Cid, lida a carta, ainda que cheio de pesar, não quis demorar a obedecer, pois tinha um prazo de nove dias para cumprir o mandado."¹⁰

Nesta situação encontrou-se um problema, um dos elementos que, junto com as intrigas palacianas, auxiliam na indisposição do rei castelhano com o Cid. Quanto aos motivos que acarretaram seu exílio, o poema afirma que o rei Motamid (Almutamiz) presenteia o Cid por este ter defendido Sevilha. Contudo, talvez tais presentes representassem, na realidade, parte da párias apropriadas indevidamente por Rodrigo. É uma questão extremamente nebulosa, mas tal hipótese me parece, no mínimo, verossímil. De qualquer forma, o que quer que tenha ocorrido, de fato, foi de grande importância para que o Cid fosse exilado — iniciando-se assim sua jornada para terras de sarracenos — junto com o único bem do qual poderia dispor e que lhe deu grande fama, por século e séculos, um serviço especializado que todo grande senhor fundiário e chefe político necessitava, o serviço das armas.

Junto com sua mesnada, o Cid vendia seu ofício de guerreiro, tirando proveito do freqüente estado de guerra em que se encontrava a Península. O conjunto das atividades guerreiras do Cid no exílio exemplifica perfeitamente a contribuição econômica que a guerra pode trazer. É importante situar o fenômeno da guerra neste contexto da Baixa Idade Média, séculos XI e XII. A época em que Rodrigo Diaz de Vivar viveu foi marcada pelos primeiros sintomas de recuperação econômica no Ocidente, época do chamado "Renascimento Comercial Urbano". Este termo tem que ser utilizado com certo relativismo, já que na Europa não desapareceram as cidades e as relações comerciais, apenas elas mudaram de feições e as rotas comerciais deslocaram seus principais

¹⁰ ALMEIDA, Maria do S. (Trad.), op. cit., p. 3.

eixos para outras regiões. É neste período que um fluxo monetário ganhou mais importância em vários setores sociais, como bem destaca Georges Duby. Segundo ele, a guerra e seus mecanismos são contaminados pelo dinheiro, elemento tão importante na paz quanto na guerra, pois é justamente ele o "*melhor meio de auferir os denários, esses objetos ainda tão raros nos aposentos dos pequenos senhores das aldeias*".¹¹

Acrescenta Duby que a guerra era "*uma aventura sazonal, empreendimento de depredação, espécie de colheita regular e intrépida*",¹² punha em confronto potências rivais, e igualmente predadoras, juntamente com seus aliados. Assim como no restante da Europa, nos reinos cristãos ibéricos a guerra ocorria periodicamente, semelhante uma colheita, sendo uma atividade econômica que garantiu a drenagem de riquezas das Taifas para os tesouros de Castela e Navarra. "*Nesta época o dinheiro era o nervo da guerra e a vitória ia para os príncipes mais capazes de busca-la onde ele se escondia*".¹³ Dinheiro, na paz, para a esmola dos pobres e humildes de Deus, e na guerra, para erguer fortificações, para reparar outras, montar exércitos, pagar pela fidelidade de seus vassalos e outros comandados das hostes senhoriais, nobres ou não.

Conjugando esta realidade advinda a expansão ocidental e a dinâmica social e guerreira cantábrica e asturiana, o perfil das guerras ibéricas ganha um novo contorno, menos idealista e mais realista. Mesmo que as grandes campanhas tenham partido da iniciativa régia, grandes conquistas também foram empreendidas por outros membros da nobreza. Outras, no entanto, de menor envergadura, derivaram de iniciativas de qualquer senhor capaz de formar um grupo armado, desejoso de terras e riquezas. Grande parte da trajetória do Cid, durante seu desterro, é descrita segundo esta percepção. Em sua canção de gesta, o assalto a Castejon de Henares, localidade situada em terras sarracenas, torna-se sintomática. No seguinte fragmento, o poeta, apresenta a prática da pilhagem em terras sob a esfera de influência castelhana, que exige uma rápida ação por parte de Rodrigo e sua mesnada:

"Reuniram o despojo. O Cid, que em boa hora cingiu a espada, pensou que talvez o buscassem, para ataca-lo, os homens do rei Afonso. Mandou repartir quanto antes os ganhos e pediu que lhe dessem recibo. Aos cavaleiros cabe

¹¹ DUBY, Georges. **Domingo de Bouvines**. 27 de julho de 1214. São Paulo: Paz e Terra, 1993. p. 114.

¹² Ibid. p. 156.

¹³ Ibid. p. 112.

*boa parte, a cada um tocam cem marcos de prata; os peões a metade e o quinto ao Cid."*¹⁴

Foi neste ritmo de vida que muitos guerreiros viviam na Hispânia do século XI, não fugia dele o Cid. Para um exilado, nada mais natural do que prosseguir com esta prática, em nome de um outro senhor, ou em seu próprio nome. Cada êxito ampliava o patrimônio do guerreiro, ampliava seu prestígio social, fazendo expandir a força de combatentes que o seguia. A constante rapinagem fazia muitas vezes o Cid se confrontar com outros nobres, que viam seus tributários se submeterem às ações militares de Rodrigo Diaz. Cumprindo este papel, o conde de Barcelona, Berenguer Ramón, defendendo seus interesses, choca-se com Rodrigo em campo:

*"Pela encosta abaixo, viram chegar as forças dos catalães e, quando chegaram à planície; o que nasceu em boa hora manda atacar. Arrojam-se os seus e tão bem combatem com seus pendões e usas lanças que a uns ferem e a outros derrubam. Venceu já a batalha o que nasceu em boa hora! Prende o conde D. Ramón e ganhou a famosa espada Colada, que vale mais de mil marcos."*¹⁵

Continuando nesta luta diária, Rodrigo chegou a constituir um potentado na região de Valença. Este é o ápice de sua carreira como guerreiro. Esta conquista na vida real ocorreu durante seu segundo desterro, já na época da presença Almorávida na Península Ibérica. Cid teve de defender seu território contra este novo inimigo, e contra antigos inimigos, externos e internos, os muçulmanos valencianos partidários dos invasores africanos. As atividades bélicas de Rodrigo possibilitaram sua ascensão social, de infância exilado a senhor de Valença, contudo este aspecto será estudado no decorrer da monografia de bacharelado.

¹⁴ ALMEIDA, Maria do S. (Trad.), op. cit., p. 18.

¹⁵ Ibid. p. 34.

A Igreja nos séculos XII e XIII e sua força na consolidação de um senso comum; os hereges, o obstáculo

Miguel de Almeida Padilha Filho*

Com o advento do renascimento comercial a Idade Média dos séculos XII e XIII vivenciou a formação de uma raiz individualista a respeito do pensamento religioso, o que conseqüentemente fez com que a religiosidade dessa época assumisse formas que se colocavam contra a religião oficial vigente através da busca de novas interpretações. Nossa pesquisa tem como objetivo analisar o discurso eclesiástico desenvolvido nos referidos séculos à cerca das heresias que se estabeleceram nesse contexto, assim como, relatar o impacto que os excessos da Igreja causou a essa minoria no tratamento a suas manifestações. Esta comunicação visa apresentar o resultado de nossas considerações iniciais a respeito do tema orientado pela Prof^a Ms. Marta Silveira Bedjer. Não pretendemos com esta exposição esgotar o assunto sobre o referido tema, tendo em vista ser este o nosso primeiro contato com o mesmo. Nesse sentido e afim de melhor entender as articulações da Igreja na manutenção de seus interesses, utilizamos como fonte em nosso trabalho os concílios de Latrão I, II, III e IV, onde nesse último encontra-se focado a análise do nosso estudo.

A bula papal *Vienan Domini Sabaoth* de 10 de abril de 1213 convidou, para a participação em tal concílio, tanto líderes eclesiásticos como também autoridades laicas. Sua realização se deu sob o papado de Inocêncio III, no ano de 1215, buscando formar uma legislação disciplinar e reformadora da Igreja. O resultado foram 70 cânones que abordam temáticas como "*as heresias, o governo eclesiástico, a correção dos costumes, a formação dos clérigos, o ministério pastoral, os sacramentos, o casamento e os excluídos*".¹

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

* Graduando do curso de História da Universidade Gama Filho.

¹ SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão da. *Religião e Religiosidade em Diálogo: Uma proposta dos escritores riojanos do século XIII*. In: *Jornada de Pesquisadores do CFCH*, 5, Rio de Janeiro, 1999. [CD-ROM]. **Tecendo Saberes**. CFHC – UFRJ. Rio de Janeiro: Fundação José Bonifácio, 2000.

e ortodoxa, sendo um perigo para a unidade da fé da cristandade. Os diversos grupos hereges são vistos como um bloco único e coeso?

*"Condenamos a todos os hereges sob qualquer denominação com que se apresentem; embora seus rostos sejam diferentes, estes se encontram atados por uma cola, pois a vaidade os une."*³

Segundo Andréia Frazão,⁴ ao convocar o concílio, o papado visava fazer frente aos problemas internos da Igreja, através de um novo projeto de organização jurídico-canônico, além de restabelecer a sua hegemonia frente aos leigos, legislando sobre questões civis e elaborando novas formas de controle social.

Neste contexto a bandeira da Igreja na Idade Média tremula em torno da organização. Projetando-se como instituição hierarquizada; administra e legitima através de uma fé burocrática os interesses voltados ao seu fortalecimento econômico, social e político, promovendo, assim, a perfeita união entre a Igreja e o poder temporal.

O clero letrado atua diretamente no processo de formação do senso comum da sociedade, tendo em vista a necessidade de se estabelecer uma identidade frente aos leigos. Esta responsabilidade força a Igreja a primar por um comportamento clerical ilibado baseado na moral e numa conduta sem desvios. É através da manutenção da hierarquia dentro da esfera religiosa que a Igreja constrói seus alicerces almejando sustentar sua autoridade e legitimidade.

O maior interesse pela religiosidade e espiritualidade dos laicos deve ser entendido a luz das concepções políticas sustentadas pelo papado neste período. Já que o poder espiritual era visto como superior, cabia a Igreja o zelo e a assistência aos fiéis. Ao instituir a confissão anual e a comunhão, regulamentar o casamento e exigir os dízimos, a Igreja ampliava a sua presença junto à sociedade e se constituía como portadora da fé verdadeira e da vontade divina.⁵

É dentro desse cenário de reformas que parte da população dentro das mais diversas camadas da sociedade medieval, manifestam sua insatisfação com a religião oficial que se apresenta. Acusada de distorcer os ensinamentos de Cristo e de professar uma doutrina corrupta onde a exposição do fausto e da riqueza se fazia presente nas

² Idem. O IV Concílio de Latrão: Heresia, Disciplina e Exclusão. ROEDEL, L. R., SILVA, A.C. L. F. da Semana de Estudos Medievais, 3, 1995, Rio de Janeiro. *Atas...* Rio de Janeiro: Pem-IFCS, 1995. p. 95-101. p. 96.

³ *LATERANENSE IV*. Vitória: Eset, 1973. p. 159 (Cânone 3).

⁴ SILVA, A.C. L. F. O IV Concílio de Latrão... op. cit., p. 95-96.

⁵ *Ibid.* p. 99.

cerimônias religiosas, a Igreja, do alto de sua inflexibilidade no processo de orientação das normas de conduta da sociedade, sofre críticas através desses grupos que passam então a ser chamados de hereges. Grupos heterogêneos, os hereges, possuíam vetores tanto na linha radical (revolucionária) quanto na linha conservadora (seguindo a tradição apostólica), o novo e o velho testamento assumiram interpretações conflitantes. Buscavam a perfeição pessoal vivida através de uma vida pura, rejeitavam o sexo e o materialismo, valorizavam as escrituras bíblicas em oposição à autoridade do clero letrado renunciando aos segmentos contrários ao evangelho. Dessa forma buscavam estar preparados para o juízo final.

Segundo Falbel,⁶ a Igreja dessa época foi incapaz de enfrentar a crescente onda de anticlericalismo, característica dessa nova religiosidade que parecia ansiar por uma religião mais humana, mais próxima do sentido popular. Podemos ver um traço de humanização, inspirado num cristianismo popular, até no repentino despertar da adoração pela Virgem dessa época.

Com esse enfoque, a religião dissidente que ora se desenvolve implementa a idéia de destruição da ponte construída pelo clero utilizada como única via de acesso a Deus, colocando, assim, em risco a mensagem de Cristo arquitetada pela Igreja.

A legislação do século XI não possuía os instrumentos necessários para praticar a justiça sobre os hereges, fazendo com que a balança da lei ora trabalhasse com rigor ora negligenciasse os atos por eles praticados. O clero então procura agir de forma contundente contra a ameaça que se estabelece. Elabora mecanismos com a finalidade de pôr fim aos movimentos heréticos utilizando como principais estratégias à persuasão, a repressão e a satanização; criando, dessa forma, um ambiente inóspito estimulando a perseguição aos dissidentes impregnados do pecado. Este movimento ganha força gradativamente durante os séculos XII e XIII onde nesse último toma corpo e se estabelece. Com o significativo reforço da Inquisição o objetivo era se fazer cumprir a lei e erradicar definitivamente a heresia.

Na impossibilidade de derramamento de sangue por parte da Igreja, esta legítima o poder aos príncipes católicos tornando-os o braço armado em defesa dos interesses eclesiásticos. Essa troca de favores era patrocinada pelas indulgências que aliciavam todas as camadas da população. Estas, por sua vez acabavam por transformar-se numa extensão do braço armado da Igreja no extermínio aos hereges.

⁶ FALBEL, Nachman. **Heresias Medievais**. São Paulo: Perspectiva, 1977. p. 94.

Utilizando a tortura como eficaz ferramenta de convencimento, a Inquisição proporcionou a Igreja uma considerável parcela no seu fortalecimento econômico; agregando ao seu patrimônio os bens dos hereges acusados.

O processo movido contra os heréticos muitas vezes era feito de tal modo que o acusado ignorava o nome do próprio acusador, sendo que mulheres, escravos ou crianças podiam servir de testemunhas de acusação, mas nunca de defesa.⁷ O aprimoramento ao esquema estratégico na identificação dos hereges pode ser observado na seguinte passagem:

*"Com o tempo foram sendo elaborados manuais escritos por inquisidores experientes que procuravam orientar os perseguidores das heresias sobre os seus fundamentos doutrinários e também sobre a técnica ou modo de se conseguir a confissão do acusado."*⁸

A livre escolha na busca de um novo conceito de religião, transformou-se em cinzas na fogueira que silenciava as vozes em manifesto contra a opulência da Igreja, excluindo-se dessa pena os hereges convertidos por tortura. A lei de punição era aplicada sem distinção entre o mais simples tecelão e a mais alta autoridade da Igreja, porém, para esta última, a Igreja agia com prudência a fim de não condenar inocentes e não trazer prejuízos a sua própria instituição. Eram amparados pela jurisprudência que lhe garantiam o direito de julgamento em um tribunal apropriado (conselho de clérigos).

Dessa forma, podemos observar que a heresia que permeou a Idade Média tem como pano de fundo as dualidades e antagonismos pertinentes ao homem medieval. Fortalecida pelo renascimento do século XII, estopim do impulso cultural, espiritual bem como do crescimento demográfico, proliferou somente em regiões onde a Igreja não tinha força, obtendo, assim, raros momentos de glória. Agregando mais carrascos do que salvadores na manutenção da sua causa e em função de suas ramificações, a heresia, acabava tendo sempre os seus movimentos abafados pela Igreja; instituição poderosa, centralizadora que em perfeita sintonia com Deus, legitimava o poder temporal na conquista de seus objetivos. Assim, a Igreja consegue no medievo realizar com a cruz o que o Império Romano não conseguiu realizar com a espada.

⁷ Ibid. p. 17.

⁸ Ibid. p. 18

A tipologia da santidade na Península Ibérica entre os séculos XI e XIII

Thiago de Azevedo Porto*

Este trabalho visa apresentar as linhas gerais de uma pesquisa que vem sendo desenvolvida junto ao Programa de Estudos Medievais (PEM), sob orientação da professora doutora Andréia Frazão. Esse trabalho faz parte de um projeto de pesquisa de maior dimensão, coordenado pela professora já citada, que se intitula *Hagiografia e História*.

A pesquisa, atualmente em fase inicial, visa organizar um banco de dados sobre os indivíduos considerados beatos e santos, além de estabelecer uma tipologia desses santos, em um contexto específico: Península Ibérica, séculos XI ao XIII. O recorte espaço-temporal justifica-se por dois principais motivos: em primeiro lugar, a Península Ibérica é uma das áreas da Europa Ocidental em que houve maior continuidade das tradições romanas, além de estar entre as regiões mais urbanizadas desse período, o que lhe confere características singulares. No concernente ao recorte temporal, é essencial ressaltarmos que esse foi um período de grandes mudanças no ambiente eclesiástico, destacando-se, dentre elas, a organização da Igreja sob a orientação do papado, que a partir desse momento passa ser o centro das decisões eclesiásticas, fazendo com que a Igreja ganhasse em uniformidade, unidade e poder perante a sociedade. Essas mudanças também repercutiram no que tange à concepção de santidade, aspecto que fica mais visível na Península Ibérica, segundo Vauchez.¹ Neste sentido, nossa pesquisa visa aprofundar e verificar esta tese proposta pelo historiador francês.

Ao analisarmos as biografias das pessoas consideradas santas nesta época e ao realizarmos uma tipologia da santidade, poderemos montar um quadro geral das mudanças no modelo de santidade e nos ideais de espiritualidade hegemônicos e, ao mesmo tempo, perceber as nuances deste modelo. Além disso, será possível verificar os modelos reiterados pelo discurso eclesiástico, que, por sua vez, acreditamos, esteve sempre interagindo com a sociedade e acompanhando os seus movimentos de mudança.

* Graduando do curso de História da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Bolsista CNPq- PIBIC.

¹ VAUCHEZ, A. O Santo. In: LE GOFF, J. (Dir.). **O homem medieval**. Lisboa: Presença, 1989. p. 211-230. p.219.

No que se refere ao levantamento de dados referentes aos santos da Península Ibérica, estamos nos valendo dos acervos de diferentes bibliotecas do Rio de Janeiro e da internet. Este último recurso tem se mostrado de grande utilidade, pois se utilizássemos apenas os livros como fonte de informação, provavelmente não conseguiríamos ter acesso a todos os dados indispensáveis à pesquisa no tempo que dispomos para a realização da mesma (12 meses).

Após o levantamento dos dados, estamos organizando fichas individuais para cada santo, preenchendo os seguintes campos de informações: nome; data de celebração (festa) do santo; data de canonização papal; data de nascimento; data de morte; sexo biológico; estado civil; origem geográfica; se era clérigo ou leigo; se exerceu alguma função junto à Igreja; informações sobre a formação e produção intelectual; ocupação secular; quais as hagiografias em que figura; quais os atributos que lhe foram conferidos; como é representado pela arte litúrgica; e por último, observações que contribuam para uma visão mais completa da vida desse(a) santo(a).

A seguir estaremos apresentando um exemplo com uma das fichas já preenchidas:

Nome:	Santo Antônio de Pádua
Também conhecido como:	Santo Antônio de Lisboa e Fernando Martin de Bulhões.
Data de celebração:	13 de junho
Data de canonização papal:	30. 05. 1232, pelo papa Gregório IX
Data de nascimento:	1195
Data de morte:	1231
Sexo:	<input checked="" type="checkbox"/> H <input type="checkbox"/> M
Origem geográfica:	Lisboa, Portugal
Estado civil:	<input checked="" type="checkbox"/> solteiro <input type="checkbox"/> casado
Filhos:	<input type="checkbox"/> sim <input checked="" type="checkbox"/> não
<input checked="" type="checkbox"/> Clérigo regular/ Indicar Ordem: Primeiro ingressou na Ordem dos Cônegos Regulares e, em 1220, tornou-se Mendicante (Franciscano) <input checked="" type="checkbox"/> Clérigo secular/ Indicar grau na hierarquia eclesiástica: Sacerdote <input type="checkbox"/> Leigo <input type="checkbox"/> Leigo regular/ Indicar Ordem:	
Funções desempenhadas na ordem ou junto à Igreja:	
Ocupação:	
Formação intelectual:	<input type="checkbox"/> paroquial <input checked="" type="checkbox"/> monástica <input checked="" type="checkbox"/> universitária (<input type="checkbox"/> catedralesca <input type="checkbox"/> letrado, mas sem dados sobre sua educação formal

Hagiografias em que figura:	<i>Legenda Assídua</i> (1232), <i>Legenda Altera</i> (1249), <i>Legenda Raimundina</i> (1293), <i>Legenda Rigaldina</i> (1294), <i>Legenda Florentina</i> (1298), <i>Legenda Benignitas</i> (1319-1320?), <i>Liber Miraculorum</i> (entre 1360-1367)
Outros documentos medievais em que é mencionado/ ou de sua autoria:	<i>Os Sermões Dominicais</i>
Atributos e representação:	Ele é invocado quando se quer encontrar objetos perdidos e pelas mulheres que querem ficar noivas (santo casamenteiro); Padroeiro de Pádua, de Lisboa, de Split, de Paderborn, de Hil-desheim. Ele é representado, pela arte litúrgica da Igreja, na maior parte das vezes como um monge franciscano. Sendo que, esporadicamente, também aparece representado com o menino Jesus ao seu colo.
Observações:	Foi indicado como Doutor da Igreja em 1946, pelo papa Pio XII, sob o título de "Doutor Evangélico". Ao nascer, recebeu o nome de Fernando Martins de Bulhões e, posteriormente, ao ingressar na vida religiosa como mendicante, mudou para Frei Antônio de Lisboa.

No desenvolvimento da pesquisa, temos encontrado algumas dificuldades que passaremos a apresentar. Em primeiro lugar, as ocasionadas pelo levantamento de dados sobre as Ordens religiosas as quais esses santos possivelmente pertenceram, visto que foi justamente neste período que ocorreu o surgimento de diversas instituições religiosas, como, por exemplo, as Instituições Mendicantes - Franciscana em 1209, Dominicana em 1215, Eremitas de santo Agostinho em 1244, Servitas em 1233 - além de monásticas, como a Camaldulense, fundada em 1012.

Em segundo, dificuldades para uniformizar os conceitos com os quais estamos lidando. Um exemplo visível diz respeito a própria noção de Ordem, que não deveria ser empregado para fazer alusão a essas "novas" instituições religiosas que surgiram durante o século XIII, na medida que do ponto de vista canônico só existem quatro diferentes Ordens: a Ordem Mendicante, a Ordem Canônica, a Ordem Monástica e a Ordem de Cavalaria. Logo, essas "novas" instituições são apenas

ramificações das quatro Ordens regulamentadas pelos cânones da Igreja. Como reflexo dessa dificuldade conceitual, observamos que diversos autores utilizam diferentes nomes para tratar do mesmo objeto, ou seja, as instituições já mencionadas: uns usam ordem, outros nomeiam de família e alguns ainda usam o termo instituição (ao qual damos preferência).

Em terceiro, saindo do campo conceitual, entramos em outra questão problemática, que concerne às informações coletadas ao longo do levantamento. Primeiramente, devemos destacar a escassez desses dados, algo que se comprova com a falta de publicações acadêmicas que tratem desses assuntos (tanto beatos e santos, quanto acerca das Ordens), o que reflete um número substancialmente pequeno de livros nos quais possamos buscar informações e dar base à pesquisa. Superado esse obstáculo, surge um outro ainda mais complexo: os dados apresentam-se dispersos, ou seja, em diferentes publicações e, em alguns casos, as informações se contradizem, resultando um esforço ainda maior de investigação para verificar qual das informações é a mais verossímil. Não podemos deixar de frisar, ainda, que a esmagadora maioria das publicações que tratam desses assuntos são de caráter religioso, devocional e espiritual. Sendo assim, faz-se necessário uma atenção redobrada ao utilizarmos as informações contidas nas mesmas, visando evitar que, ao nos basearmos nelas, acabemos por transmitir os juízos de valores já operados pelos autores dessas obras.

Por fim, podemos citar as dificuldades encontradas no preenchimento das fichas individualizadas dos santos e beatos. Nesse sentido, cabe sublinhar que o ponto de maior polêmica é o campo onde caracterizamos os indivíduos como clérigos regulares e/ou clérigos seculares. Essa divisão entre os setores do clero é algo um tanto quanto complicado e, por vezes, ocorrem situações em que o mesmo personagem fez parte de ambos os grupos.

O primeiro grupo, o de clérigos regulares, é formado por pessoas que fizeram determinados votos (nem sempre ocorre da pessoa fazer todos os votos) e ingressam em uma Ordem religiosa, podendo ter ocupado diferentes posições: monge ou frei, abade, prior, ministro provincial, ministro geral etc. Já o segundo grupo, o dos clérigos seculares, é constituído por aqueles indivíduos que foram ordenados sacerdotes pela Igreja, recebendo da mesma os sacramentos necessários para ingressar na instituição. Os clérigos seculares são divididos nas seguintes categorias: papa, bispo, arcebispo, cardeal, diácono, arqui-diácono, padre, capelão, entre outros. Somente partir do século XI

essa divisão passa a vigorar (entre clérigos regulares e seculares), pelo menos do ponto de vista da hierarquia social, quando em um momento de redefinição da divisão idealizada dos setores (ou *ordines*) da sociedade, clérigos regulares e clérigos seculares passam a ser usados para designar, respectivamente, monges e clérigos, que passam a integrar o mesmo grupo: o dos *oratores*.² A divisão que anteriormente era aplicada no âmbito clerical, separando clérigos de monges, agora passa a ser aplicada entre os leigos, que anteriormente formavam um único grupo, e nesse momento passam a ser divididos em dois: *laboratores* e *bellatores*.³ Esse é também o momento em que a Igreja passa a impor maior rigidez no modo de vida dos clérigos seculares (principalmente em relação ao baixo clero), algo que fica bastante visível num contexto de reorganização da Igreja com a Reforma Gregoriana. Na tentativa de coibir o abuso por parte de alguns membros desse grupo que viviam como leigos, a Igreja passa a submeter esses religiosos a um maior disciplinamento, além de buscar uma melhor instrução para eles (não só em nível religioso, como em nível cultural), destacando-se, nessa tarefa, a participação decisiva do monacato.

No que diz respeito à importância da pesquisa destacam-se alguns pontos. Ao realizarmos uma tipologia dos santos e beatos vamos entrar em contato com as mudanças que estavam ocorrendo na península Ibérica nesse recorte temporal, já que as mudanças na concepção e no modelo de santidade atendem às demandas da espiritualidade provenientes da sociedade, e a medida que a Igreja está a todo momento em interação com a sociedade na qual se circunscreve. Sendo assim, ao percebermos essas mudanças no âmbito da santidade vamos ter a possibilidade de projetá-las na sociedade e, conseqüentemente, comparar com as mudanças que estão em andamento na mesma, visualizando o que o discurso eclesástico está reiterando e o que ele está tentando modificar. Um outro ponto que merece destaque são as possibilidades de pesquisa que esse trabalho abre para outras pessoas, pois ao realizar a tipologia desses indivíduos vamos estar proporcionando, às pessoas que tiverem acesso a essa pesquisa, a possibilidade de analisar individualmente a vida de cada um desses santos e beatos, podendo fazer diversas abordagens a partir desse objeto. Cabe ainda ressaltar que, ao final da pesquisa, vamos estar disponibilizando um

² LITTLE K., Lester. Monges e Religiosos. In: LE GOFF, J., SCHMITT, Jean-Claude. **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. Bauru: EDUSC; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2002. p. 225-241.

³ Ibid.

banco de dados sobre esses santos e beatos, que poderá ser de grande utilidade não só para a área de história como para outras áreas de pesquisa, até mesmo para aquelas pessoas que não realizam pesquisa acadêmica sobre o assunto, e têm um interesse pessoal por esses indivíduos. Por último é necessário frisar que o trabalho de pesquisa aqui apresentado é algo inédito, ou seja, não há nenhum estudo divulgado que sistematize as informações sobre os santos e beatos neste recorte espaço-temporal.

Até o momento já foram catalogados um total de quatorze santos(as): São Adelelmo (?/ 1100); Santo Antônio de Pádua (1195/ 1231); Santa Cacilda (1050/ 1074); Santo Domingo da Calçada (1019/ 1109); São Domingo de Gusmão (1170/ 1221); Santo Domingo de Silos (1000/ 1073); São Fernando III (1199/ 1252); São Ermengol (?/ 1025); Santa Gertrudes (1256/ 1302); Santa Isabel de Portugal (1271/ 1336); São Isidro (1082/ 1170); Santa Maria de la Cabeza (?/ 1175); São Pedro Gonzalez Telmo (?/ 1246) e São Raimundo Nonato (1204/ 1240). Como resultado parcial da pesquisa temos as seguintes conclusões:

- a maior parte dos santos inventariados viveu nos séculos XII ou XIII;
- a maioria desses santos ingressou em alguma Ordem religiosa, sendo a Ordem Mendicante aquela que mais contabilizou ingressos.
- em sua grande maioria, as pessoas consideradas santas eram solteiras;
 - a maior parte desses indivíduos nasceu na Espanha;
 - a maioria dos indivíduos considerados santos é homem;
 - Somente uma pequena parte desses indivíduos tiveram uma formação intelectual, seja ela monástica, catedralesca, universitária ou de qualquer tipo.
- Perfil da maioria dos santos: homens, clérigos, não-letrados e solteiros.

Os Votos do Faisão: ideais de cavalaria na corte borgonhesa do século XV

Ana Cristina Campos Rodrigues*

Segundo o filósofo Johan Huizinga, em sua obra *O declínio da Idade Média*, as manifestações literárias sobre a cavalaria no século XV são ecos vazios e despidos dos sentimentos originais que os animavam, de uma realidade social já deixada para trás.¹

Na poderosa e influente corte dos duques da Borgonha, muito envolvida em atividades militares, a cavalaria era muito mais uma encenação do que uma necessidade.² Mesmo o desejo de Cruzada, claramente afirmado pelo duque Filipe, *O Bom*, ficava muito mais no campo da propaganda política, como estratégia de afirmação do poder ducal. Pois este duque não dizia apenas que iria partir em Cruzada: seu desejo expresso era o de ir como líder de uma expedição. No ano de 1454, o duque ofereceu um suntuoso banquete à sua corte e, após diversas encenações, anunciou um solene voto de partir em cruzada, no que foi acompanhado pelos seus cortesãos. Esse texto irá, com base na análise de alguns desses votos, caracterizar a natureza e os níveis da permanência dos ideais cavaleirescos em meio à nobreza borgonhesa no século XV.

Os Votos do Faisão

Se a cavalaria no século XV é, para Johan Huizinga, o eco vazio de uma realidade há muito já extinta, na corte borgonhesa a cavalaria ainda mostrava-se com algum vigor. Principalmente na sua relação com o religioso e com o espírito de cruzada.

O ducado da Borgonha, mesmo antes de ser assumido pela linhagem Valois, sempre esteve impregnado pelo apelo da Cruzada. Basta lembrar que saíram em grande parte da Borgonha os cavaleiros da Reconquista ibérica.³ Com a linhagem iniciada por Filipe, *O Audaz*, não

* Graduanda do curso de História da Universidade Federal Fluminense.

¹ HUIZINGA, Joahn. ***O Declínio da Idade Média***. São Paulo: Verbo/EDUSP, 1978.

² Os quatro duques Valois da Borgonha – Filipe *O Audaz* (1363-1404); João *Sem Medo* (1404-1419); Filipe *O Bom* (1419-1467) e Carlos *O Temerário* (1467-1477) – reuniram ao redor de si uma sociedade plena de senso estético, literário e até mesmo histórico, constituindo uma das mais influentes e poderosas cortes do final da Idade Média.

³ Cabe lembrar os exemplos das primeiras dinastias reais de Portugal e Aragão, que tiveram origem em nobres borgonheses que participaram desse processo de Reconquista.

foi diferente: João *Sem Medo* enfrentou os muçulmanos, e por eles foi aprisionado, voltando para casa a custo.⁴

Seu filho, Filipe, *O Bom*, também apresentava essa vontade. E para demonstrá-la em público ofereceu o "Banquete do Faisão", em 17 de fevereiro de 1454, no qual toda a nobreza da Borgonha declarou votos de partir em cruzada. Havia assim um comprometimento com a causa da Guerra Santa, mas temperado com um ritual específico, já que se fez necessário um suntuoso banquete para que os votos fossem pronunciados.⁵ O principal relato dessa festa foi produzido por um dos cronistas do ducado, Olivier de La Marche, que ressalta que seu relato difere dos diversos outros relativos a esses acontecimentos, pois foi revisto pelos organizadores da festa, para que estes verificassem que tudo que estava escrito era verdadeiro.⁶

Começa sua descrição justificando o porque de o fazer,

*"Porque as obras grandes e honradas merecem um longo renome e uma memória perpétua, sobretudo quando elas emanam boas intenções, me incumbi de escrever e registrar em ordem, o mais próximo da verdade, dentro das minhas possibilidades."*⁷

Esse "Banquete do Faisão" foi, na verdade, o encerramento de um ciclo de festas dadas pelos grandes senhores ligados ao duque da Borgonha. A primeira foi oferecida pelo senhor de Ravestain, Adolphe de Clèves, que passou a honra ao conde d'Étampes, que por meio de um ritual muito específico passou "a vez" ao duque da Borgonha para que ele encerrasse o ciclo.⁸

⁴ Capturado pelos turcos e libertado perante o pagamento de um resgate, João viajou quase como indigente até que seus pais pudessem levantar dinheiro – através de cortes nos gastos com funcionários – para que ele pudesse viajar condignamente. Foi recebido com grandes festas na cidade de Dijon, libertando todos da prisão local. TUCHMAN, Bárbara. **Um espelho distante**. *O terrível século XIV*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1989. p. 422-424.

⁵ Para Huizinga, havia desproporção entre a pequena importância real dessa nobreza cavaleiresca e a sua quase onipresença nos textos literários do século XV, uma maneira de tentar manter uma posição social que já apresentava graves alterações. Ver HUIZINGA, op. cit.

⁶ DE LA MARCHE, Olivier. Ici commence l'ordonnance du banquet que le très haut e puissant prince Phillipe duc de Bourgogne Brabant donna en la ville de Lille, le 17 février de l'an 1453. In: BOHLER, Danielle (Org.). **Splendeurs de la cour de Bourgogne**. Paris: Robert Laffont, 1995. p. 1156.

⁷ Ibid. p. 1135.

⁸ Adolphe de Clèves era senhor de Ravestain, irmão do duque de Clèves, e como este sobrinho do duque da Borgonha. Jean d'Étampes era primo e enteado de Filipe *O Bom*.

A festa de Ravestain começou com uma justa, na qual o cavaleiro que representava a sua casa, o Cavaleiro do Cisne, bater-se-ia, com "*lanças moderadas e bastões com ferros*", contra qualquer um que quisesse. O melhor cavaleiro ganharia um cisne de ouro, ofertado pelas damas presentes.⁹ O torneio desenrolou-se perto de uma mesa onde fora montada uma representação da lenda da família.

No final desse banquete, "*a coroa de flores*"¹⁰ foi passada ao organizador do banquete seguinte, o conde d'Étampes. Tendo acontecido dez dias após o de Ravestain, também não é descrito com detalhes por De La Marche, que diz que "*foi farto e rico, cheio de novas representações*". Seu laconismo é prontamente justificado, pois quer chegar logo ao seu propósito, que é narrar como o duque da Borgonha ficou encarregado de oferecer o último banquete. Todo um ritual acontece antes da entrega da coroa a Filipe, *O Bom*. Não é o conde que passa, mas a "*Princesa da Alegria*" que a coloca na cabeça do Duque, que se torna o responsável pelo último banquete.

Esse crescente de festas – o primeiro anfitrião, apesar de sobrinho do duque da Borgonha e irmão do duque de Clèves, era um simples senhor, enquanto d'Étampes, enteado de Filipe, *O Bom*, era um conde – foi feito justamente com essa intenção. O objetivo final, citado pelo próprio cronista, culminava com o encerramento pelo duque e com a declaração de seu voto de partir em Cruzada. Um cavaleiro da corte borgonhesa, que ele cita sem nomear, diz ao final do banquete:

"Meu amigo (...) eu te afirmo e te juro pela minha honra de cavaleiro, que todos esses chapéus de flores, banquetes, festividades não foram feitos durante tanto tempo senão porque Meu Senhor o Duque desejava firme e secretamente organizar o seu banquete como o vimos. Ele quer grandemente e de todo o seu coração realizar o santo desejo que sempre teve de servir Deus nosso Criador." 11

"*Organizar o seu banquete como o vimos*" quer dizer com toda a pompa e circunstância que a ocasião merecia. O cronista chama a atenção para os gastos com todos os banquetes, cada senhor "*fazendo esforço por sua vez para receber a companhia mais nobremente que o precedenté*".

⁹ O cisne era o símbolo dessa família, ligado à lenda familiar que se liga à época dos romanos, relatada em um poema intitulado *Chevalier au cygne*. A lenda estava presente nessa festa, através de uma montagem que a representava, o que deu à De La Marche oportunidade de a narrar, enquanto descrevia a festa. Ibid. p. 1135-1136.

¹⁰ Ibid. p. 1136.

¹¹ Ibid. p. 1150.

Olivier de La Marche reconhece que o grande custo que o duque teve com a festa seria "*ultrajante e irracional*", não fosse a sua virtuosa intenção, de salvar a Igreja com os votos que foram feitos.¹²

A festa em si começa com uma série de justas, nas quais o cronista pouco detém-se. A cavalaria da Borgonha do século XV não é a mesma apresentada, por exemplo, por Georges Duby ao analisar a *História* de Guilherme Marechal. Composta na primeira metade do século XIII, seu autor relata justas e torneios com o maior preciosismo possível, tentando ressaltar sempre as qualidades inequívocas de seu herói, "*o melhor cavaleiro do mundo*".¹³

Aqui, como na descrição das justas que aconteceram no banquete do senhor de Clèves, De La Marche limita-se a dar o nome dos principais cavaleiros¹⁴ e apontar uma ou outra curiosidade. Diz, generalizando, "*cada um fez o seu melhor*",¹⁵ sem ao menos indicar aquele que foi escolhido como o melhor entre eles. Só mais à frente, depois de descrever todo o banquete, comenta que o escolhido foi Carlos, o filho do duque.

Para o cronista, o que realmente importava nesse evento era o pano de fundo das Cruzadas. O grande ponto que retém a sua narrativa é a descrição dos enfeites e representações do jantar e dos votos lidos pelo duque e por sua corte.

Toda a decoração e muitas das encenações são metáforas do que está acontecendo no Oriente, com a crescente ameaça muçulmana e a iminente queda de Constantinopla.¹⁶ Em uma das mesas há, inclusive, um enfeite que coloca a cidade bizantina como uma mulher defendida por um leão – símbolo da Flandres, região sobre a qual os duques detêm o senhorio. E a encenação mais fascinante é justamente a que coloca a Igreja personificada pedindo auxílio ao duque, enaltecendo sua coragem e seu valor como nobre cristão.

¹² Ibid. p.1149-1150. Não deixa de ser curioso essa tentativa de De La Marche de justificar os gastos de seu senhor com tais festejos. Podemos aventar que um dos motivos – jamais o único – seria a constante insatisfação das cidades neerlandesas sob domínio ducal com as pesadas taxas que pagavam para sustentar tal luxo. Algumas referências dessas insatisfações estão em BROWN, Andrew. Bruges and the burgundian 'theatre-state': Charles the Bold and Our Lady of the Snow. *History*, v. 84, n. 276, p. 573-587, 1999. p. 573-587.

¹³ DUBY, Georges. *Guilherme Marechal ou o melhor cavaleiro do mundo*. 2 ed. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

¹⁴ Entre eles, o futuro duque da Borgonha, Carlos, *O Temerária*.

¹⁵ DE LA MARCHE, Olivier. op. cit., p. 1139.

¹⁶ Mas também houveram encenações envolvendo a figura de Jasão, 'patrono' mitológico da Ordem do Tosão de Ouro. Ibid. p. 1142-1145.

Ela entra no salão do banquete, aprisionada e arrastada por um gigante, o maior que o cronista jamais vira. O monstro carrega em sua mão esquerda uma cimitarra e está usando "*tranças à maneira dos sarracenos de Granada*".¹⁷ Ao ver "*tão nobre companhia*", começa o seu lamento. Diz-se abandonada e esquecida, largada à própria sorte. Pede ajuda aos presentes, nobres valorosos, dizendo que vem percorrendo todas as cortes cristãs, pedindo auxílio, ao "*nobre duque da Borgonha*" e aos "*cavaleiros que portam o Tosão*".¹⁸

É depois desse pedido sentido que o rei-de-armas da ordem borgonhesa entra na sala junto com uma pequena comitiva, formada por duas damas da corte e dois cavaleiros do Tosão de Ouro. Em suas mãos, um faisão. Decorada e coberta de jóias, a ave é apresentada ao duque. Isso porque, segundo o cavaleiro que trouxe o faisão, havia

*"um antigo costume que nas grandes festas e nobres assembléias, seja apresentado aos príncipes, senhores e outros nobres homens um pavão ou um outro pássaro nobre sobre o qual se possa fazer um voto útil e valoroso."*¹⁹

Então, olhando para a Igreja com piedade, o duque Filipe – que segundo o cronista, "*sabia bem porque intenção havia oferecido esse banquete*"²⁰ – faz o seu solene voto de libertar a Igreja dos algozes infiéis, entregando-o por escrito ao rei-de-armas. A Igreja agradece ao "*mais elevado dos pares de França*" e, antes de retirar-se, pede para que os demais sigam o seu exemplo.

E este é seguido pelos cavaleiros e nobres da corte borgonhesa. Estes fazem os votos "*por piedade e compaixão*" e seguindo "*o exemplo do Senhor o Duque, cada um segundo suas possibilidades*": esses votos deverão ser escritos e entregues ao rei-de-armas no dia seguinte.

Antes que tudo termine, há mais uma encenação. A "*Graça de Deus*" surge no salão, acompanhada de doze damas, que representam as Doze Virtudes que seriam necessárias para que o duque cumprisse sua missão com sucesso, conquistando "*um belo renome em todo o mundo e o paraíso depois da vossa [do Duque] morte*".²¹ As Doze Virtudes são, na ordem em que se apresentaram ao duque: Fé, Caridade, Justiça, Razão,

¹⁷ Ibid. p. 1145.

¹⁸ Ibid. p. 1147. A ordem do Tosão de Ouro foi instituída por Filipe, *O Bom*, quando do seu casamento com Isabel de Portugal em 1453, e tornou-se uma das mais renomadas ordens de cavalaria do início da Era Moderna.

¹⁹ Ibid. p. 1148.

²⁰ Ibid.

²¹ Ibid. p. 1151.

Prudência, Temperança, Força, Verdade, Generosidade, Diligência, Esperança e Valor.²² Cada uma exorta o duque a agir da forma o mais cristã e bondosa possível, sem esquecer seus deveres como príncipe. Por exemplo, a proteção aos menos poderosos lhe é lembrada pela Caridade, pela Justiça e pela Generosidade.

Após essa última encenação, de cunho "educativo", o banquete encerra-se "alegremente" com danças, e foi nesse momento que se escolheu o melhor combatente das justas, o senhor de Charolais, futuro Carlos, o *Temerário*.

De La Marche encerra o seu relato enumerando vinte e um dos votos feitos pela nobreza da Borgonha. A maioria deles começa dizendo a quem a promessa está sendo feita. Dos vinte e um votos compilados, doze fazem a sua promessa a Deus, à Virgem Maria – designada por epítetos elogiosos como gloriosa e bendita – às damas e ao faisão. Quatro comprometem-se somente com as damas e o faisão, dois a ninguém, três a Deus, às damas e ao faisão.

Seguem dizendo que, se o duque realizar a sua empreitada, o servirão – se assim este o desejar, acrescentam alguns. Depois, alguns votos apresentam alternativas caso não sejam capazes de cumprir em pessoa a promessa feita, enquanto outros comprometem-se a perseguir e enfrentar o "*Grande Turco*".

O voto do duque da Borgonha abre a série dos votos relatados por De La Marche. Ele compromete-se a servir o rei da França, se este desejar tomar a empreitada da defesa da cristandade em suas mãos. É interessante notar que, não só na fala do Duque da Borgonha, mas de muitos integrantes do seu séquito, transparece a impressão de que o rei não irá em cruzada. Nessa hipótese, Filipe compromete-se a fazer a viagem sob as ordens de qualquer príncipe cristão que faça a viagem de forma adequada, esteja ele a mando do rei de França ou não. E também ele compromete-se a entrar em combate pessoal com o "*Grande Turco*", se tiver a oportunidade.

Os votos sucedem-se em ordem de ligação de parentesco com o duque. O segundo voto do relato é, portanto, o de Carlos, então senhor do Charolais, herdeiro do ducado.²³ Comparado ao longo e piedoso voto de seu pai, o compromisso do futuro *Temerário* é seco. Irá, se o seu pai for e desejar que ele o acompanhe. Seguem-se o duque de Clèves, o conde d'Étampes, o senhor de Ravestain e o Grande Bastardo Antônio

²² Ibid. p. 1151-1155.

²³ O Charolais era tradicionalmente a possessão do herdeiro do ducado da Borgonha.

da Borgonha, parentes do duque. Após estes, seguem-se os principais cavaleiros e nobres da corte, em ordem que em um primeiro olhar parece de importância.

Destacaremos agora alguns dos mais significativos e exemplares dos votos relacionados por De La Marche. Temos que concordar com a tradutora, Collete Beaune, que diz serem os votos do senhor de Ravestain e do Bastardo os mais entusiasmados.²⁴ Ravestain diz que servirá ao seu senhor com todas as suas forças e seus bens, mesmo que o duque não possa ir pessoalmente. Assim também o faz Antônio, que além do mais compromete-se a enfrentar os turcos de todas as maneiras que puder, como se todos fossem o "*Grande Turco*".²⁵

Comparado com o entusiasmo dos dois cavaleiros acima citados, o voto feito pelo chanceler Nicolas Rollim, burguês já de idade avançada, é extremamente cauteloso. Colocando a sua idade avançada e sua saúde frágil como motivos para não partir junto com seu senhor, promete que irá enviar um de seus filhos e vinte e quatro homens "*bem armados e montados*".²⁶

Não é estranho que o velho jurista se exima de comprometer-se com a viagem. Mas não foi o único, muito pelo contrário. Vários cavaleiros nobres e mais jovens colocaram em seus votos um "condicionante". Por exemplo, Antoine de Croy, um dos favoritos do duque, compromete-se a acompanhá-lo e a servi-lo, "*sem pedir a ele ou a qualquer outro ganho ou salário*" durante um ano. Para tal, irá renunciar "*a toda glória vã, orgulho ou outro coisa do mundo que pudesse retardar ou impedir*" que cumprisse o prometido. Exceto "*a morte, a prisão, a doença ou qualquer outro impedimento razoável que o Senhor ou os outros príncipes considerem uma desculpa suficiente*".²⁷

Além dos dois citados acima, mais seis votos contemplam um possível impedimento. E de todos os que vislumbram um problema de saúde ou qualquer outro, o único que não oferece nada no lugar é Antoine de Croy. Todos oferecem homens de armas para combaterem em seu lugar, alguns por um ano, outros pelo tempo que o duque considerasse necessário.

²⁴ Ibid. p. 1158, nota.

²⁵ Ibid. p. 1158.

²⁶ Ibid. p. 1161.

²⁷ Ibid. p. 1159.

Todos os cortesãos apresentam seus votos.²⁸ Todos desejam ajudar a reconquistar a Terra Santa. Mas nem todos pretendem enfrentar a dureza da viagem, oferecendo homens, armas e dinheiro como apoio ao seu senhor e príncipe. Não só o burguês Rollim, mas diversos cavaleiros, senhores nobres, ligados ao duque por laços de parentesco e de vassalagem, colocam a possibilidade de o servirem através de um pagamento, ao invés de pessoalmente.

Dos cavaleiros dos séculos anteriores, que exultavam partir em guerra, que não pensariam na possibilidade de não ir ao lado do seu senhor, resta muito pouco. Há um espírito de cruzada e de companheirismo cavaleiresco, presente em alguns votos mais impetuosos, como o de Jean de Pons, que jura não dormir em sua casa enquanto não voltasse da Terra Santa.²⁹ Mas este já está em grande parte substituído por outras preocupações.

Afinal, o próprio duque afirma que só irá "*se os países que Deus me [ao duque] confiou estejam em paz e segurança*".³⁰ Para Filipe, ser duque e governante vinha antes de ser cavaleiro.

²⁸ De La Marche fez uma seleção dentre os mais de duzentos votos que com certeza foram feitos.

²⁹ Ibid. p. 1158.

³⁰ Ibid. p. 1157.

Vida de San Millán de la Cogolla e IV Concílio de Latrão: a Igreja e o combate ao diabo na Península Ibérica do século XIII

Vanessa Monique Menduiña Rodrigues*

Século XIII, ano de 1215, exatamente neste ano foi realizado o *IV Concílio de Latrão*,¹ que tinha como pretensão sintetizar o projeto de reforma eclesial que já vinha sendo formulada e pretendida desde meados do século XI, com o início da Reforma Gregoriana. Iniciado em 1º de novembro, mas já convocado pelo papa Inocêncio III desde 10 de abril de 1213, pela bula *Vineam Domini Sabaoth*, o concílio contou com a presença de aproximadamente 1.200 representantes de mais de 80 províncias eclesiásticas da Europa Ocidental, Central e Oriental.² O maior concílio ecumênico medieval foi realizado em três sessões plenárias e, de modo geral, seus 70 cânones, abordavam questões fundamentais para a Igreja naquele momento, como a afirmação de uma disciplina moral rigorosa e universal aos membros do clero; os sacramentos; a correção dos costumes; o governo eclesiástico e as heresias, entre outros.

A questão da utilização da concepção de diabo e de uma visão unificada sobre o mesmo no seio dos dogmas da Igreja Católica aparece de modo muito tímido nas determinações do IV Concílio, mas, como é sabido, até as ausências, no meio histórico, servem para elucidar muitas interrogações. Neste caso, sobre alguns aspectos da religião, como era compreendida e vivida no século XIII, na Península Ibérica.

Século XIII, 1230 a 1236, muito provavelmente entre estes anos foi escrita, por Gonzalo de Berceo; clérigo do Mosteiro de San Millán de la Cogolla, na região de La Rioja e primeiro poeta a escrever em castelhano do qual se tem comprovação histórica; a hagiografia *La Vida de San Millán de la Cogolla*.³

Nesta obra, o clérigo riojano conta a história da vida do santo emilianense, assim como os milagres por este realizados, tanto em vida quanto póstumos. Ao longo das 489 estrofes de quatro versos da *Vida de San Millán*, Berceo mostra várias características às quais o diabo era associado e propriedades, ou poderes, que poderia assumir ou ter. Aliás,

* Graduanda do curso de História da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

¹ **LATERANENSE IV**. Vitória: ESET, 1972. p.155-209.

² SILVA, Andréia C.L.F. da A moralização do clero castelhano no século XIII, *Veritas*, Porto Alegre, v. 40, n. 159, p. 559-576, set./ 1995. p. 563.

³ BERCEO, Gonzalo. *Vida de San Millán de la Cogolla*. In: _____. **Obras Completas** Estudo e edição crítica por Brian Dutton. 2 ed. Londres: Tamesis Books, 1984.

este é o texto berceano que mais ricamente apresenta descrições da figura demoníaca.

Entre quinze e vinte anos separam o *IV Concílio de Latrão* de *La vida de San Millán de la Cogolla*, um espaço temporal muito curto em termos históricos, mas ainda assim, tempo suficiente para que se espalhassem e fossem observadas as normas dos cânones definidos em 1215. Entretanto, após a leitura e análise deste documento, o que se tem é a quase ausência de menções ao diabo. Isso num período em que grande parte dos historiadores insiste em afirmar que:

*"El Mal, Satanás, se manifestaba como el enemigo público número uno que se inmisciaba en todos los aspectos da vida. La Iglesia medieval imponía una imagen de miedo y de condenación eterna a la que el hombre se veía sometido si no acataba las reglas, y el demonio era el gran castigador, siempre presente."*⁴

O Mal poderia sim estar presente nas discussões eclesiásticas e no cotidiano das pessoas. Mas, pelo menos no que diz respeito ao primeiro âmbito, não parece ser esse o momento de maior expressão dessas questões – para isso basta constatar que o maior concílio medieval, não se dirige diretamente ao tema demoníaco, mas sim que se preocupa muito mais com a correção das falhas apresentadas no âmago da própria Igreja como instituição.

Está claro que os cânones do *IV Concílio de Latrão* não seriam suficientes para contemplar todos os aspectos da vida religiosa e da fé cristã. Sendo assim, brechas poderiam surgir para que se espalhassem práticas e crenças não convencionais ou não previstas pelo concílio. Além disso, tudo faz crer que até o século XII a Igreja não se sentia ameaçada ou agredida pelas superstições populares, vide a relativa negligência dos teólogos e eruditos quanto a este tema.⁵ Fora os concílios e sermões, não se percebia um empenho efetivo e prático para se refrear essas tradições mágicas populares.

Isso tudo não significa que os teólogos não se interessassem efetivamente pela definição do diabo dentro dos conceitos cristãos, mas o que acontece é que a forma como este se desenvolveu acabou por

⁴ ARCE, Alberto Baeyens de. El "Mortal Enemigo": el diablo em la obra de Gonzalo de Berceo. *Memorabilia. Boletín de Literatura Sapiencial* [online]. Valencia, 2002, v.6. Disponível na Internet: <<http://parnaseo.uv.es/memorabilia/memorabilia6/mortalenemigo.htm>>. ISSN 1579-7341.

⁵ MUCHEMBLEMED, Robert. *Uma história do Diabo*. Rio de Janeiro: Bom Texto, 2001. p. 21.

favorecer a agregação de termos e idéias vindas de outras culturas e religiões que entraram em contato com o cristianismo, o que dificultava uma exatidão na sua representação, ao passo que favorecia uma multiplicidade de visões para um mesmo objeto.

Somente no século XIII parece que a figura do diabo vai começar a ganhar importância em termos de poder e atuação. Nesse momento, as artes vão enfatizar cada vez mais o sofrimento de Cristo e o fortalecimento do diabo. E, progressivamente, se percebe uma reviravolta na percepção cristã do diabo, encaminhando-se para o domínio do medo e pânico generalizados sentidos no século XIV.

Contudo, no que diz respeito à representação do Mal na Península Ibérica, especialmente nos reinos que viriam a constituir a Espanha, de acordo com Ruiz Dominguez, o diabo era uma figura comum em Castela no século XIII e se apresentava como tentador e provocador dos erros humanos.⁶ O que não chegava a retirar a responsabilidade dos homens sobre seus atos, já que tinham bem clara a noção de que ao justo caberia a glória e ao mau, o inferno. Neste período, para o mesmo autor, são duas as principais fontes para a criação das representações do diabo: a tradição bíblica e a situação social.⁷ Neste último item incluímos as concepções populares. E daí decorre a visão do diabo como causadora de todos os males, da insegurança e da violência, tanto quanto uma concepção torpe e cômica do mesmo.

Assim, somos capazes de contemplar a formação de duas imagens distintas, mas que não eram de todo conflitantes, pois como bem ressalta Baños Vallejo, havia o entrelaçamento dos níveis sobrenatural e terreno no imaginário dos homens desse tempo, bem como das concepções religiosas com as crenças e superstições populares. Desse modo, mesmo que o sobrenatural, e aí se inclui a figura do diabo, recebesse uma interpretação no gênero profano e outra no religioso, essas poderiam se aproximar em vários momentos.⁸

Essa proximidade com os aspectos da religiosidade ficam bem claros na obra de Berceo, que em várias passagens demonstrava ter conhecimento das mesmas, mas a despeito de sua utilização em trechos

⁶ RUIZ DOMÍNGUEZ, J. A. El demonio e los endemoniados en la Castilla del siglo XIII. In: ____ et al. **Religiosidad popular II**. Barcelona: Antropos, 1989. p. 411-421. p. 411.

⁷ RUIZ DOMÍNGUEZ, J. A. **El mundo espiritual de Gonzalo de Berceo**. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 1999. p. 115.

⁸ BAÑOS VALLEJO, F. Lo sobrenatural en la Vida de Santo Domingo. *Bercea*, Logroño, n. 110-111, p. 21-32, 1986. p. 23.

de seu trabalho, no que concerne ao combate ao diabo o clérigo e poeta parece seguir perfeitamente as determinações da Igreja. Provavelmente instruído com base na Bíblia e nas indicações dos textos patrísticos, ou talvez de concílios anteriores, pois a única menção ao diabo no *IV Concílio de Latrão* é feita no cânone 1 (*De la fé católica*) e em nada se percebe algo de efetivo sobre o combate ao Mal:

*"El diablo y los otros demonios, en efecto, han sido creados por Dios buenos por naturaleza, pero ellos se han hechos malos por si mismos. El hombre por su parte ha pecado por instigación del diablo. (...) todos resucitarán con su propio cuerpo que ahora tienen, para recibir, según que sus obras hayan sido buenas o malas, los unos un castigo eterno juntamente con el diablo y los otros una gloria eterna con Cristo."*⁹

Contudo, muitas poderiam ser as formas de se afastar ou combater o diabo e *La Vida de San Millán de la Cogolla*, ao contrário do *IV Concílio de Latrão*, é rica em exemplos e ensinamentos de como isso pode ser alcançado. E, será sempre recorrendo à doutrina da Igreja que Berceo falará sobre o confronto com o Mal ou da expulsão dos demônios.

Assim, San Millán sempre conseguirá vencer o diabo através de orações, do sinal da cruz, da missa, dos salmos e ladainha:¹⁰

*"El confessor precioso fizo sue oración
"Señor, qe por tos siervos deñest' prender passión,
tu me defiendi oy d'est tan fuert' bestión,
con él sea vencudo e yo sin lisión".
Luego qe Millán ovo la oración finida,
ovo toda la fuerça el diablo perdida;"*¹¹

A oração fez com que o diabo perdesse toda a sua força e, depois, sumisse fugindo do poder de Deus ao atender as preces de Millán. A seguir, o santo aproveita-se do sinal da cruz (*la sagrada señal*) combinado com o pedido a Deus para livrar um endemoniado, servo de um certo Eügenio de uma enfermidade provocada pelo demônio:

⁹ **LATERANENSE IV.** op. cit., p. 156.

¹⁰ Todas as transcrições aqui utilizadas da VSM foram feitas com base na edição de Brian Dutton já citada. E todas as traduções foram feitas pela autora.

¹¹ *O confessor precioso fez sua oração/ "Senhor, que por teus servos quiseste sofrer paixão,/ tu me defende hoje desta tão feroz besta,/ com ele seja vencido e eu sem lesão"/ Logo que Millán teve a oração finda,/ teve toda a força o diabo perdida.* VSM 119-120 ab.

*"Millán rogó por elli al Señor spirital,
fizoli en la fruent' la sagrada señal;
guareció el enfermo, fue purgado del mal,
tornó a Dios laudando sano a su ostal."*¹²

Em outro caso, uma endemoniada é levada ao mosteiro para que San Millán reze por ela a fim de acabar com sua dor. Diante do pedido, o santo se prepara para cantar uma missa que finalmente a libertará da sanha demoníaca:

*"Vistió el omne bueno los paños del altar,
con los quales es lei de missa cantar;
cantó la santa missa por salud li ganar,
ca querié a so grado sana la embiar."*¹³

Acima, tivemos o exemplo de uma missa de exorcismo, atividade que, como veremos, não é incomum a esse texto berceano. Mais um fato interessante é como Berceo demonstra conhecer bem os rituais da missa, buscando ressaltá-los nesses versos.

Em seguida, o caso da expulsão do demônio da casa de Onorio, para a qual foi preciso um pouco mais de esforço da parte de Millán, pois teve de recorrer a jejuns, missa de exorcismo e, finalmente, aos salmos e ladainhas, que rezados acabaram por derrotar o "hóspede" indesejado:

*"Cuitólo com los salmos e com la ladania,
issió el vizin malo, ovo de ir sue vía;
fizo a la essida una grand villania,
dezir non vos la quiero ca vergüença avría."*¹⁴

Ainda sobre este tema, Berceo descreve o exorcismo como forma de afastar o diabo. Embora hoje muitos o imaginem como o principal método de combate à possessão demoníaca, o clérigo riojano dá muito mais ênfase à oração, pura e simples, como meio de aproximação de Deus e, conseqüente, distanciamento do que é maligno. Entretanto, chega a apontar alguns elementos deste ritual, novamente nos versos em que trata da expulsão do demônio da casa de Onorio. Observemos a benção do sal e da água, dado característico de uma missa

¹² Millán rogou por ele ao Senhor espiritual./ fez-lhe na frente o sagrado sinal;/ sanou o enfermo, foi purgado do mal./ voltou à Deus dando graças são a sua hospedagem. VSM 170.

¹³ Vestiu o homem bom os panos (vestes) do altar,/ com os quais é lei da missa cantar;/ cantou a missa por saúde lhe (da endemoniada) ganhar./ porque queria de seu gosto sã a enviar. VSM 179.

¹⁴ Acossou-o com os salmos e com a ladainha./ saiu o vizinho mal, teve de tomar seu caminho;/ fez a saída uma grande vilania./ dizer-vos não a quero porque vergonha teria. VSM 197.

de exorcismo:

*"cantó la santa missa el confessor onrado;
bendisso sal e agua el ofício cantado,
avié com estas nuevas grand pesar el Pecado. " 15*

Outras formas de combate ou de vivenciar uma vida religiosa correta, o que certamente deixaria descontente o diabo, são tratadas na VSM. Todas estas de cunho religioso, sendo orientadas e incentivadas pela Igreja.

Berceo destaca inicialmente os jejuns que, de modo geral, eram uma forma de penitência, de provar sua fé e de afastamento dos pecados, do mundo. E que no contexto dos versos abaixo servirá para provar a crença dos moradores da casa de Onorio, contribuindo para que se consiga expulsar o demônio deste lar:

*"luego qe fo entrado fezolis so sermón;
mandó tener a todos los d'essa maisón
ieiuno tridüano com grand afflicción. " 16*

A peregrinação até o sepulcro do santo também é instituída como uma forma de curar os possuídos pelo demônio. Além de ser uma ótima maneira de se angariar fundos para a igreja de San Millán:

*"Sanaron al sepulcro muchos demoniados,
vidieron los qe eran de la lumne menguados,
los mancos e los coxos sanos fueron tornados,
tobavan grand consejo todos los entecados. " 17*

Dentre as formas instituídas de combate ao diabo, uma merece atenção especial, as relíquias, que no caso de San Millán, de acordo com Berceo, também serviam para rechaçar os demônios. Contudo, esta situação merecia cuidado e atenção por parte da Igreja, visto que a Idade Média assistiu a proliferação de falsas relíquias. Preocupação esta que se apresenta inclusive no cânone 62 do *IV Concílio de Latrão*.¹⁸ Esse cânone pretendia defender as relíquias existentes da depredação que vinham

¹⁵ *Cantou a santa missa o confessor honrado;/ bendisse sal e água, o ofício cantado;/ tinha com estas novas grande pesar o Pecado (diabo). VSM 191 bcd.*

¹⁶ *Logo que entrou fez-lhes seu sermão;/ mandou ter a todos dessa casa / jejum de três dias com grande afinca. VSM 189 bcd.*

¹⁷ *Sanaram ao sepulcro muitos endemoniados;/ vieram os que eram da luz privados;/ os mancos e os coxos são foram tornados;/ conseguiram grande ajuda todos os enfermos crônicos. VSM 316.*

¹⁸ *"Las reliquias de los santos deben ser expuestas en un relicario; no se deben dar veneración a otras nuevas sin la previa autorización de la Iglesia romana". LATERANENSE IV, op. cit, p. 198.*

sofrendo por pessoas que as vendiam ou exibiam-nas com este fim. E, mais ainda, refrear a veneração das relíquias novas, visto que isso só deveria ocorrer após a autorização do pontífice romano, para que os fiéis não se vissem enganados pela imaginação ou por falsos documentos criados visando o lucro.

Abaixo, temos como exemplo um pedaço de uma viga de madeira para a construção de um outeiro que foi providencialmente conseguida após as súplicas do santo a Deus. A viga foi utilizada, mas o que dela restou tornou-se relíquia de San Millán:

*"Fue el palmo somero de la viga cortado,
alçado por reliquias en un lugar cerrado;
fue mucho buen miraglo por est' fust' demonstrado,
qe sanó muy contrecho e muy demoniado."*¹⁹

Finalmente, Berceo reafirma a importância de se estar a serviço de Deus, das boas ações, de se ter fé e da retidão de caráter para lutar contra o diabo. Visto que todas essas atitudes e sentimentos deixavam-no por demais confuso e raivoso por ver aí o poder de Deus, que era infinitamente maior que o seu:

*"Nunca tornó la cara el varón acordado,
nunca perdió un punto de todo lo ganado;
mejoró todavía, siempre fue más osado,
avié muy grand despecho por esto lo Pecado."*²⁰

*"Serví al Criador a todas veint' onzejas
con pies e con manos, con boca, con orejas;
teniéli al diablo bien presas las callejas."*²¹

*"Sedién a los sos pies, udién buenas razones,
partién a los mezquinos de grado las raciones;
todas tenién bien firmes en Dios los coraçones,
ond' avié el diablo puntas e torcejones."*²²

Diante de tudo isto fica uma certeza: segundo a mensagem de Berceo é relativamente fácil expulsar ou evitar a presença maléfica do diabo e seus sequazes. Basta para isso que sejam seguidos o ritual

¹⁹ Foi o palmo que sobrou da viga cortado, / guardado por relíquia num lugar fechado: / foi muito bom milagre por este demonstrado, / que curou muito paralisado e muito endemoniado. VSM 237.

²⁰ Nunca voltou a cara o varão comedido, / nunca perdeu um ponto de todo o ganhado; / melhorou sempre, sempre foi mais ousado, / tinha muito grande rancor por isto o Pecado. VSM 51.

²¹ Servia ao Criador com todas as vinte unhas (com as unhas) / com os pés e com as mãos, com a boca, com as orelhas; / tinha-lhe o diabo sem acesso. VSM 124 abc.

²² Estavam a seus pés, tinham boas razões, / partiam aos pobres com gosto suas rações (comida); / todas tinham bem firmes em Deus os coraçoes, / onde tinha o diabo alfinetadas e cólicas. VSM 261.

prescrito pela Igreja, ou seja, fazer sempre orações a Deus e ao seu filho, Jesus Cristo, estar presente à missa, benzer-se e proteger-se com o sinal da cruz e com a água benta.

Além disso, é importante agir com o rigor daqueles que são tementes a Deus e que Nele depositam sua fé com entrega. Sendo necessário para essa aproximação do modelo de cristão ideal que se observe o jejum, especialmente nos dias santos, ou para alcançar uma graça desejada – caso da expulsão dos demônios – e que sua fé se reflita nos seus atos, que devem ser guiados pela bondade e humildade. Berceo abre ainda, para casos mais complexos, a opção para rituais de exorcismo e peregrinações.

De um modo geral, a Igreja, por meio de seus pregadores, apresentava um diabo monstruoso, mas que por vezes poderia ter um certo contorno de comicidade, mas que em nenhum momento deixava de almejar cumprir seu papel: o de levar o homem a cometer pecados. Mas não era só isso, o papel do diabo se estendia ao servir de "contra-exemplo": ao ser relacionado ao mal, à violência, à mentira, à luxúria, Satanás personificava tudo aquilo que um bom cristão não deveria ser se pretendia a salvação.

De acordo com Alberto Baeyens, "*el demonio en la obra de Berceo cumpliría la función general de mostrar el peligro a los fieles y procurar que no se desvíen del recto camino*".²³ Acrescentando um fator essencial, que são as indicações que o clérigo riojano deixa para seus leitores e ouvintes de como combater as ações demoníacas e afastar essa presença nefasta, para finalmente alcançar tão almejada bênção que seria um lugar no Paraíso, após a morte.

²³ ARCE, Alberto Baeyens de. op cit.

Fé, Poder e Guerra: A *Jihad* do Profeta

Daniele Sandes*

Muitos são os enfoques do tema *Jihad*. Não existe, no interior do Islã, questão mais sensível e debatida, segundo Seyyed Hossein Nasr.¹ Os grupos tradicionalistas tendem a ressaltar seu sentido moral e espiritual, minimizando sua dimensão guerreira. Contudo, os grupos fundamentalistas acentuam este último, que passa a ocupar um local de destaque. As duas interpretações fundamentam, no Alcorão, sua argumentação.² Diante das discordâncias, devemos destacar o fato de que não há um único Islã, mas vários. "A diversidade é uma característica de todas as tradições, religiões ou nações, mesmo que alguns de seus membros tenham futilmente tentado traçar fronteiras ao seu redor e demarcar o seu credo."³

A tradução literal de *Jihad* seria "empenho ou esforço no caminho de Deus". Este esforço pode manifestar-se no campo político, social e espiritual, que tem como objetivo preservar os "valores corretos". O significado espiritual de *Jihad* foi definido pelo profeta como a "*Jihad* maior ou *Jihad* interior". Esta consiste na "luta" do crente contra ele mesmo, ou seja, na tentativa de, internamente, resistir ao mal, de conseguir "*distinguir entre verdade e falsidade, justiça e injustiça, certo e errado*";⁴ portanto, seria uma ação constante. O cumprimento dos cinco pilares da fé também pode ser caracterizado como uma *Jihad*, pois o testemunho de que "*não há divindade além de Allah e Mohammad é seu profeta*", significa, para o crente, tomar consciência de quem ele é, implicando em um esforço interior, assim como na realização das cinco preces diárias, quando o muçulmano tem que "*lutar contra a indolência e o esquecimento*". Podemos ainda nos referir ao jejum do Ramadã, quando se exige do crente desprendimento e disciplina, e à peregrinação, quando o crente deve resistir ao cansaço e ao sofrimento, ou ainda ao pagamento do Zakat, através do qual o homem contribuiria para uma "justiça econômica", lutando contra a cobiça. O homem, portanto, deve manter-se

* Graduada do curso de História da Universidade Federal Fluminense.

¹ NASR, Seyyed Hossein. O Significado Espiritual de Jihad. In: CAMPOS, Arminda Eugenia, JÚNIOR, Roberto S. Bartholo (Org.). **Islã – O credo é a conduta** Rio de Janeiro: Imago, 1990. p. 269.

² FLORI, Jean. **Guerre saint, jihad, croisade: violence et religion dans le christianisme et L'islam**. Paris: Seuil, 2001. p. 72.

³ SAID, Edward W. Islã e Ocidente são bandeiras inadequadas. In: _____. et al. **Cultura e Política** São Paulo: Bontempo, 2003. p. 138.

⁴ ASHARAF, Syed Ali. O significado interior dos Ritos Islâmicos: prece, peregrinação, jejum e jihad. In: CAMPOS, Arminda Eugenia, JÚNIOR, Roberto S. Bartholo (Org.). op. cit., p. 100.

internamente equilibrado, esforçando-se diariamente. Sem a *Jihad* maior o indivíduo poderia falhar na *Jihad* menor.

A "*Jihad menor ou Jihad exterior*" implica na "*defesa do mundo islâmico contra forças não islâmicas*".⁵ Quando os crentes estão em determinada situação em que sua fé corra perigo, a guerra se torna legítima. Traduz-se, então, como um dever individual e coletivo. No entanto, tratando-se de um empenho "armado", a sinceridade da motivação e a natureza de sua origem estar vinculada à causa de Deus são o que a tornam uma verdadeira *Jihad*. Por isso, juristas e teólogos muçulmanos, conscientes do perigo do abuso da *Jihad* por caçadores de escravos e saqueadores, insistiam em uma motivação piedosa.⁶ Muitas vezes, como nos lembra Seyyed Nasr, a *Jihad* não foi evocada por uma razão puramente religiosa, mas em decorrência da "*tentativa de uma sociedade, na qual a religião permanece de importância central, de se proteger de ser conquistada por forças militares e econômicas ou por idéias de natureza estranha*."

As guerras travadas pelo profeta, as primeiras da História Islâmica, são consideradas como o exemplo de *Jihad* e são aqui objeto de nosso estudo. É importante salientar que estamos considerando como guerra a luta armada entre dois grupos organizados,⁷ que "*se configura, ao mesmo tempo, como uma espécie de conflito, uma espécie de violência, um fenômeno de psicologia social, uma situação jurídica excepcional e, finalmente, um processo de coesão interna*".⁸ Suas causas podem ser atribuídas, segundo Umberto Gori, a fatores psicológicos, sociológicos, jurídicos e tecnológicos, e podem ser de natureza defensiva, ofensiva, preventiva e de nervos, conforme a intenção de seus protagonistas.

Através do discurso corânico, o presente trabalho se propõe a analisar o papel da religião na legitimação do conflito travado entre a recente comunidade muçulmana de Medina e a aristocracia de Meca, no século VII.

O *Corão*, livro sagrado dos muçulmanos, que significa literalmente "ler" ou "recitar", teria sido revelado por Deus ao profeta Mohammad, por intermédio do anjo Gabriel, por volta do ano de 610 d.c, quando o profeta tinha, aproximadamente, 40 anos. Após a primeira mensagem recebida no Monte Hira, Mohammad continuou recebendo-as por 20 anos. Muitas das mensagens foram "coletadas" por seus

⁵ NASR, Seyyed Hossein. O significado espiritual... op. cit., p. 271.

⁶ LEWIS, Bernard. **O oriente médio: do advento cristianismo aos dias de hoje**. Rio de Janeiro: Zahar, 1996. p. 211.

⁷ BOUTHOUÏ apud GORI, Umberto. Guerra. In: BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola e PASQUINO, Gianfranco. **Dicionário de Política**. Brasília. São Paulo. UNB. Imprensa Oficial São Paulo. 2002 p.572.

⁸ Para maiores informações ver GORI, Umberto. op. cit., p. 573.

companheiros e escritas em pedaços de pergaminho, em ossos de omoplata de camelos e guardadas na memória. Não há consenso entre os autores acerca de quando teria começado sua compilação. Porém, há uma tendência em aceitar que a forma final tenha sido estabelecida sob o terceiro Califa: Otmam (644-656).

O livro está organizado em *suras* ou capítulos, um total de 114, que são identificados por seus nomes (O trovão, A Vaca, A luz, O Criador, etc.). Cada *sura* contém um número variável de versículos. Não existe uma ordenação cronológica dos capítulos, que estão dispostos em ordem decrescente de número de versículos, com exceção da *sura* de abertura. Devemos também considerar, como ressalta Miguel Attie Filho, que ele está escrito em prosa ritmada, que facilita a memorização, possuindo sonoridade e ritmo próprios da língua árabe.

De acordo com os muçulmanos ortodoxos, as revelações foram feitas em várias épocas, conforme as necessidades da comunidade.⁹ Podemos notar que, a princípio, durante as revelações feitas em Meca, as *suras* se caracterizavam pela sua brevidade e linguagem eloqüente, e havia somente a preocupação com as questões religiosas, como a unidade de Deus, a iniquidade do espírito idólatra e a iminência do julgamento divino. A vida social de Meca é abalada quando as revelações passam a atacar os ídolos e a afirmar o monoteísmo, adotando uma linguagem mais inflamada, rompendo com a indiferença por parte dos Coraixitas.

Os versículos revelados em Medina são, segundo Sourdel, o trabalho de um legislador religioso. Contêm, sobretudo, prescrições destinadas a organizar a nova comunidade instaurada pelo Islã. Assim, os versículos nos remetem diretamente ao contexto histórico do profeta, como as lutas que travou contra os inimigos judeus, idólatras e cristãos.¹⁰

"No Corão, portanto, encontramos um comentário contemporâneo à carreira de Maomé, único na história das religiões: ele nos possibilita ver as dificuldades particulares com que teve de lidar e como sua visão se desenvolveu para se tornar mais profunda e universal em seus objetivos."¹¹

Porém, não podemos esquecer que, apesar dos versículos estarem vinculados a diferentes fases da vida do profeta, compõem uma única

⁹ HOURANI, Albert. **Uma história dos povos árabes**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. p. 37.

¹⁰ SOURDEL, Dominique. **El Islam**. Barcelona: Oikos Tau, 1973. p. 17.

¹¹ ARMSTRONG, Karen. **Maomé, uma biografia do profeta** São Paulo: Companhia das Letras, 2002. p. 62.

revelação, base essencial do Islã. Trata-se de um texto do século VII, cuja autenticidade não é questionada pelos autores aqui mencionados. Este livro rege a vida religiosa, moral e social dos muçulmanos. Com ele surge uma nova ordem que começa a se configurar em Medina.¹² A migração para esta cidade (*Hégira*) ocorreu no ano de 622 e marcou o início do calendário muçulmano. Como já mencionado anteriormente, ela acontece em decorrência da perseguição movida aos mulçumanos pela aristocracia de Meca.

Situada no Hedjaz, uma das principais regiões do Centro da Península Arábica, esta cidade, assim como o restante da Península, teve sua história relacionada com os conflitos de dois grandes Impérios. Durante a segunda metade do século VI d.c a rota comercial Eufrates-Golfo Pérsico, até então a principal ligação entre o Mediterrâneo e o Extremo Oriente, começou a enfrentar dificuldades em decorrência das disputas entre o Império Bizantino e Persa, gerando conflitos permanentes. Houve então a mudança para a rota que partia da Síria e atravessava a Arábia Ocidental até o Iêmen. A cidade privilegiada com a mudança foi Meca. Formada por um aglomerado de comerciantes, antes beduínos errantes, possuía uma localização privilegiada, pois era uma rota importante de comunicação para sul com o Iêmen (produtor de mirra, incenso, cereais, frutas e era ponto de contato com os produtos vindos da Índia), para norte o Mediterrâneo; para oriente o Golfo Pérsico e para o ocidente o porto de Jeda, no mar vermelho, via marítima para África.¹³

O conflito entre as famílias dominantes e o Profeta teria de desencadeado por razões econômicas, pois a pregação do monoteísmo poria em xeque o estatuto do santuário de Meca (Caaba), já que além de local de culto, que atraía os peregrinos durante a *haji*, era também um centro de negócios.¹⁴ O rompimento com o culto tribal implicava em uma deslealdade política. Outra hipótese considera que Mohammad, mais do que um simples refúgio tentava encontrar uma nova rota comercial independente, livrando-se assim das sanções comerciais impostas pelos seus opositores.¹⁵

De qualquer forma trata-se, aqui, de uma decisão política, que o transforma em um "*magistrado supremo de uma comunidade*",¹⁶ na qual

¹² Cidade situada a 400 km ao norte de Meca que foi fundada por tribos judaicas do norte. Era um oásis, ponto de passagem para viajantes e comerciantes.

¹³ LEWIS, Bernard. *Os árabes na História*. Lisboa: Estampa, 1996. p.41.

¹⁴ Ibid. p. 47.

¹⁵ Segundo Karen Armstrong esta hipótese é fruto do trabalho de estudiosos ocidentais.

¹⁶ LEWIS, Bernard. op. cit., p. 49.

colocaria em prática o que pregava em Meca. Essa nova comunidade, a *Umma*

"confirmava a organização e costumes tribais, mantendo para cada tribo as respectivas obrigações e privilégios relativamente aos estrangeiros. Porém, no seio da Umma, todos esses direitos vieram a ser abandonados e todas as disputas submetidas a decisão de Maomé".¹⁷

Os "beduínos" estavam organizados em clãs, que por possuírem uma ancestralidade comum, ou um passado mítico, formavam uma tribo. Cada grupo escolhe seu chefe, o *sayyid* ou *Sheikh*, mas sua autoridade depende de seu prestígio pessoal, ele não é "*mais do que o primeiro entre seus iguais*",¹⁸ não detendo qualquer poder coercitivo.

Mohammad resgata os valores tribais que estavam sendo suplantados pela nova lógica da cidade

"muito naturalmente, essa transformação econômica e social era acompanhada de uma transformação intelectual e moral. (...) já não eram já as qualidades tradicionais dos filhos do deserto que asseguravam o êxito. A avidez, a ânsia do ganho eram muito mais necessárias".¹⁹

O Profeta possuía as qualidades do homem modelo dos beduínos: coragem, resistência, fidelidade ao seu grupo e às suas obrigações sociais, generosidade e hospitalidade. Portanto, estava apto a guiar um "*Estado árabe por uma ideologia árabe, adaptado às novas condições e, no entanto, ainda próximo do meio beduíno (...) tal era a necessidade da época*".²⁰ A *Umma*, que se configurava como um organismo político, possuía, também, contudo, um caráter essencialmente religioso,²¹ pois

"não é mais a comunidade tribal, unida pelos laços do sangue entre os nômades, ou assentada na terra entre os sedentários. Não é tampouco uma 'nação', no sentido ocidental do termo, repousando na unidade de um território, de um mercado, de uma língua ou de uma história, isto é, de dados, como o da raça, da geografia, ou da história – e, por conseguinte, no passado -, mas uma comunidade profética, fundada numa experiência compartilhada da transcendência de Deus."²²

¹⁷ Ibid. p. 50.

¹⁸ Ibid. p. 36.

¹⁹ RODINSON, Máxime. **Maomé**. [s.n.t.] . p. 50-51.

²⁰ Ibid.

²¹ Ibid.

²² GARAUDY, Roger. **Promessas do Islã** Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1988. p. 35.

As batalhas que travou tiveram também como objetivo recuperar sua cidadania e seus bens, consistindo em reaver o que foi usurpado do Islã:

"Perguntam-te se é lícito combater no mês sagrado. Dize-lhes: a luta durante este mês é um grave pecado; porém desviar os crentes da senda de Allah, nega-lo, privar os demais da Mesquita Sagrada e expulsar dela seus habitantes é mais grave ainda, aos olhos de Allah, porque a perseguição é pior que o homicídio. Os incrédulos, enquanto puderem, não cessarão de vos combater, até vos fizerem renunciar à vossa religião; porém aqueles entre vós que renegarem a sua fé e morrerem incrédulos tornarão suas obras sem efeito, neste e no outro mundo, e serão condenados ao inferno, onde permanecerão eternamente." (Corão 2, 217)

Neste versículo, também percebemos que os muçulmanos estavam em uma situação em que sua fé corria perigo. Neste caso, de acordo com Jacques Jomier, tratar-se-ia de uma guerra defensiva, tornada legítima a medida que tem por finalidade a manutenção da fé. Esta concepção, segundo o mesmo autor, também se aplicaria, nos dias atuais, ao caso da Palestina contra Israel.²³

De um modo geral, podemos dizer que o discurso corânico, no que tange à questão da guerra, dirige-se aos crentes e aos incrédulos. Os primeiros devem manter sua fé, continuando no caminho correto, e sua vitória é garantida por essa mesma fé. Os segundos são alertados acerca de sua derrota e seu destino, como podemos observar nos seguintes versículos:

"Dize (Ó Profeta) aos incrédulos: sereis vencidos e congregados para o inferno. Que funesto leito! Tiveste um exemplo nos dois grupos que se enfrentavam: um combatia pela causa de Allah e o outro, incrédulo, via com seus próprios olhos o (grupo) crente, duas vezes mais numeroso no que na realidade o era; Allah reforça, com seu socorro, quem lhe apraz. Nisto há uma lição para os que têm olhos para ver." (Corão 3, 12-13)

A primeira grande vitória de Mohammad contra os incrédulos ocorreu em Badr, em consequência de um assalto promovido pelos muçulmanos contra a caravana de Meca, em 624 d.C.²⁴ Este confronto, a despeito do qual se referem os versículos acima, é entendido como o

²³ JOMIER, Jacques. *Islamismo: história e doutrina*. Petrópolis: Vozes, 2001. p. 159.

²⁴ Segundo Karen Armstrong, na tentativa de manter o bloqueio à cidade e aumentar a riqueza da *Umma*, a comunidade organizava os chamados *ghazu*, ou seja atacavam tribos vizinhas e caravanas roubando seus camelos, rebanhos e outros bens.

episódio da travessia do mar vermelho por Moisés e o povo Hebreu, pois neste Deus teria separado os justos dos injustos, assim como fizera na batalha de Badr, que se tornou um sinal de salvação. A vitória sobre Meca representou um ato divino, já que os muçulmanos eram numericamente inferiores.

Podemos ainda destacar, a respeito da convocação para o combate, a implicação dos dogmas religiosos que reforçam a atuação dos crentes. A crença em um Deus único que tudo vê, tudo sabe, que é ao mesmo tempo misericordioso, protetor, leal e um severo juiz punitivo. Suas palavras, registradas no coração, têm a função de orientar os humanos. E a ele pertence a vida e a morte. Assim como nos livros revelados e os profetas enviados, pois Mohammad é concebido como o último dos profetas, e o Alcorão como o último livro revelado. As mensagens anteriores teriam sido deturpadas. Temos referência a passagens bíblicas, que remetem a acontecimentos como o de Davi contra Golias, em que sua vitória foi outorgada por Deus. E a fé no dia do Juízo que adverte o crente de que suas ações serão avaliadas, destinando-lhe o céu ou o inferno.

Aqueles que se empenham, que abraçam a causa de Deus abrindo mão de seus maiores interesses - suas propriedades, bens, riquezas e até sua própria vida - terão sua recompensa garantida: "*Que combatam pela causa de Allah aqueles dispostos a sacrificar a vida terrena pela futura, porque a quem combater pela causa de Allah, quer sucumba, quer vença, concederemos magnífica recompensa*" (Corão 4, 74). E ainda: "*Pretendeis, acaso, entrar no paraíso, sem que Allah Se assegure daqueles, dentre vós, que combateram (pela sua causa) e que são perseverantes?*" (Corão 3, 145)

Assim sendo, podemos concluir que o conflito em questão teve implicações políticas, econômicas e religiosas. Mohammad, líder dessa nova comunidade, a *Umma*, além de líder religioso, foi chefe político e militar. Promulgou leis, fez uso da diplomacia - selando pactos com as diversas tribos - e conduziu a guerra e a paz. Assim, a *Jihad*, realizada pelos muçulmanos de seu tempo, tanto em seu sentido interno quanto externo colocou à prova a sinceridade do crente e seu amor a Deus e ao profeta.

Vontade em Santo Agostinho e Schopenhauer: Liberdade X Fatalidade

Marcos Antonio da Silva Filho*

A investigação filosófica marca-se como a tentativa originária do homem de desvendar, a partir de categorias racionais inteligíveis por todos, o mundo que apresenta-se como mistério ou problema. Apesar da filosofia se compor em nuances distintas, como a Teoria do Conhecimento, que visa elucidar a validade do conhecimento humano, ou como a Estética, que teoriza sobre a arte e os juízos sobre a contemplação do belo, ou mesmo como a Lógica, que estuda a forma de qualquer juízo possível, acreditamos ser a Ética, bem como as divagações sobre a moral humana a parte axial da Filosofia. Justamente, porque toda a iniciativa filosófica de se conhecer objetos numa ontologia ou de se fazer uma metafísica que dê conta da totalidade das coisas, sempre incorrem, como uma introdução necessária, na pergunta máxima acerca do que devo fazer, ou do que posso fazer, ou mesmo se é possível se fazer alguma coisa. O homem visto como agente no mundo, interagindo com ele, pergunta-se o que fundamentalmente é e qual a sua relação com este, basicamente, para saber o que deve ser feito.

E é a partir do pensamento acerca da moral que investigaremos a Filosofia Medieval comparando-a às noções advindas com a ruptura Moderna. Para tanto vamos tomar como pensadores paradigmáticos de seus respectivos tempos Santo Agostinho, filósofo cristão escritor da Antigüidade tardia, quase Alta Idade Média e Arthur Schopenhauer, filósofo alemão imprescindível no pensamento contemporâneo por manter um diálogo aberto com a filosofia kantiana, ápice da Modernidade.

A divagação ética se apresenta como um terreno árduo em Filosofia, com conceitos díspares, não poucas vezes paradoxais. A moral, ou seja, o que é feito pelos homens, é tematizada em dois aspectos sempre antinômicos privilegiados e problematizados por filósofos de toda época tanto quanto premissas como conclusões de seus sistemas. Mostra-nos noções paradoxais, cuja contradição, à primeira vista, parece indissolúvel. Falamos aqui dos conceitos essenciais a qualquer tratado de Ética, Liberdade e Necessidade.

* Graduando do curso de Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Bolsista CNPq- PIBIC.

Pensamos a moral, fundamentamos a conduta humana, teorizamos sobre Ética, para caminharmos em direção à mesma pergunta principal neste terreno filosófico: é o homem livre ou não para deliberar sobre suas ações? Até onde esta noção recorrente e comum de livre arbítrio, isto é, de livre escolha procede, é válida ou não? O homem pode pensar sobre atos possíveis e postulá-los como imperativos categóricos ou como mandamentos a serem seguidos por todos? Ou está condenado fatalmente à necessidade e determinações naturais de suas ações, tendo o intelecto apenas para saber o mal ou o bem que faz, como ter consciência de uma queda sem poder pará-la? Portamos uma vontade livre ou sempre motivada necessariamente? Liberdade ou Necessidade? Autonomia ou Determinação? Eis o paradoxo máximo da Ética, ou mesmo da Filosofia, como conciliar os princípios antinômicos, se é que podem ser conciliados? Trabalharemos agora estas noções sob o cenário Medieval, representado pelo cristão Agostinho contrapondo-o ao Moderno representado pelo ateu Schopenhauer.

Modernidade versus Idade Média

A visão de continuidade da tradição e da herança filosófica dos pensamentos através da História é bem aceita, mas sobre ressalvas de rupturas e conflitos patentes internos ao pensar filosófico. Um exemplo claro de assimilação da tradição na História da Filosofia é a conciliação de conceitos e a continuidade de pensamentos pela absorção do pensar clássico, a saber, helênico pela Filosofia Medieval. Há o casamento perfeito entre a razão do tipo socrática e virtuosa, representada por Platão, Aristóteles, e os neoplatônicos e a fé cristã representada pelos santos-filósofos Agostinho, Anselmo e Tomás de Aquino. A Filosofia Medieval assimila com os pressupostos cristãos revelados no Novo Testamento, como o de Deus onisciente, de alma imortal e de pecado, conceitos helênicos como cosmos, *logos*, ou formas eternas, tomando o homem como portador do livre-arbítrio possível entre o bem que o manteria junto a Deus ou a corrupção que o condenaria ao pecado. A filosofia medieval nos apresenta um homem que escolhe livremente, apesar da presciência divina de toda a ordem das causas do mundo, a sua ação para o Bem, isto é, um homem que livremente afirma a fé em Deus, ou para o mal, isto é, um homem que nega-o sobre a forma dos pecados. Mostra-nos um homem que delibera livremente sobre suas ações podendo ser conduzido por postulados morais ou mandamentos categóricos.

Santo Agostinho, defensor da liberdade humana, tenta completar a razão filosófica com a fé cristã. Vê na vontade que o homem porta a possibilidade para o livre deliberar de suas ações, isto é, podemos escolher, temos livre-arbítrio, por termos vontade livre.¹

Para Santo Agostinho, Deus é presciente, tudo sabe de antemão e mesmo assim acredita e defende a liberdade da vontade humana como inerente. Deus sabe a ordem das causas e das coisas do mundo antes que aconteçam, ou seja, Deus sabe desde sempre a escolha que o homem tomará, o que não o desdotaria de livre-arbítrio necessariamente como pensa Cícero. Agostinho quer legitimar a ação do homem como livre, a saber, sua vontade como livre, mesmo com a onisciência de um Deus. Parece tentar salvar e conciliar seus conceitos da liberdade humana e da onisciência. Santo Agostinho é um grande pensador medieval, faz sempre um belo amálgama da razão maior da investigação filosófica com a fé cristã numa espécie de teologia filosófica. Afirma o mundo cristão, o catolicismo do qual é um representante, buscando sempre salvá-lo de qualquer heresia ou heterodoxias de cunho pagão, mundo portador de noções recorrentes, heréticas, em toda a Antiguidade greco-romana como fatalidade, necessidade, destino e uma astrologia possível.

Em Agostinho há causalidade necessária, ou seja, aquela que é efeito único possível de uma causa prévia, e esta está no âmbito das leis naturais, e mesmo na natureza haveria causas fortuitas, que dizem respeito àquelas coisas que aparentemente estão na ordem da fatalidade, de um aparente destino, que se existir realmente estaria na ordem da vontade de Deus. O problema ético do homem é solucionado pelo pressuposto da liberdade da vontade ou da alma, do livre-arbítrio para a salvação ou para o pecado. A causalidade de nossas ações, a saber, das nossas escolhas são voluntárias e não implicam em fatalidade ou necessidade alguma, não há destino algum, o que invalidaria qualquer tentativa de ciências do futuro, como a astrológica.

Entendemos Santo Agostinho como representante do pensar medieval por submeter o conhecimento e a investigação filosófica aos pressupostos cristãos tais quais revelados no Novo Testamento. O homem é considerado livre para deliberar sobre suas ações para o bem ou para o mal, aproximando-se ou se afastando-se de Deus. Ou em outras palavras, o homem é livre para pecar, mas também é livre para se aproximar de Deus, através das suas ações virtuosas.

¹ AGOSTINHO. *Confissões*. São Paulo: Abril, 1997. (Coleção Os Pensadores)

Este pensamento que busca a compreensão racional de atos iniciais de fé e revelação perpassa todo o medievalismo filosófico. Onde toda atitude própria intelectual deveria procurar entender e absorver pressupostos bíblicos segundo a leitura da ortodoxia católica, qualquer outro pensamento deveria ser considerado herético e, por conseguinte, longe de Deus, ou seja, um pensamento para além da Igreja era pecaminoso. A Idade Média se apresenta na História da Filosofia como a tentativa mais esmerada do homem fazer da filosofia, em seus limites, uma introdução à teologia, a saber, conhecimento racional a partir da fé no Deus cristão. A teologia suprindo os limites epistêmicos da Filosofia. Temos a conciliação perfeita da Filosofia com a Teologia, o saber humano de Deus. Razão ao lado da Fé, homem virtuoso e racional ao lado de Deus, metafísica e teoria do conhecimento que corroboram os atos de fé, homem livre, mas com um Deus presciente. Eis o quadro do pensamento medievo.

Surge, então, a partir dos fracassos e depressões do conhecimento positivo medieval, a saber das ciências empíricas, a necessidade da ruptura com os pressupostos do pensar cristão, a saber, a metafísica do suprassensível, de Deus benevolente, da liberdade, e da alma humana. Abandona-se a postura de tomar o objeto em si, para tomá-lo como uma construção intelectual de um sujeito indubitável de conhecimento. A atitude moderna que começa com figuras como Descartes e Pascal que priorizam a Teoria do Conhecimento antes da metafísica torna-se patente em filósofos como Hume e Kant culminando na morte dos pressupostos cristãos no pensar filosófico com Schopenhauer e Nietzsche. Em outras palavras, a bela morte de Deus enunciada por Nietzsche teve seu epitáfio escrito desde a primeira iniciativa moderna de pensar primeiro a razão, ver suas possibilidades de conhecimento e representação, antes da fé. Do privilégio da razão, a fé perde a força do medievalismo, os pressupostos cristãos não são mais aceitos como premissas de sistemas filosóficos, podendo só serem aceitos como conclusão necessária por alguns como Descartes ou Leibniz, mas em sua maior parte a filosofia Moderna, em seu caminhar, começa a "perder a parcimônia" com o Deus benevolente e com a liberdade da alma humana tão defendidas pelos santos medievais. Da dúvida epistêmica hiperbólica de Descartes no XVI, com a criação artificial de seu Deus maligno, que falsificaria até mesmo os dados racionais mais evidentes, surge a certeza no alto XIX de que o homem não precisaria de Deus para pensar. O Deus benevolente e misericordioso cristão começa a morrer com o ceticismo de Hume, não

pode ser mais artigo de conhecimento possível com Kant, é descartado pela imanência de Schopenhauer, para então ser declarado morto por Nietzsche.

A imposição de uma Teoria do Conhecimento segura anterior a qualquer divagar filosófico, mostra-nos a dúvida na fé e na revelação como possíveis métodos filosóficos, e o declínio do pensar sempre a partir de uma autoridade, como as eclesiásticas. Se há um Deus, ou mesmo uma alma humana livre precisariam ser demonstrados como qualquer conceito que se pretenda empírico.

Arthur Schopenhauer, filósofo alemão do começo do XIX, é um expoente da filosofia moderna por assimilar a Teoria do Conhecimento imanente e fundamentalmente empírica de Hume e Kant numa ontologia que nos prende a imanência, ou seja, a tudo aquilo que se apresenta sensivelmente a nós. O mundo, como totalidade das coisas é então somente Vontade, como um em-si maior, eterno e insaciável e representações que se apresentam a um sujeito.² Deus, alma imortal, ou liberdade por não se mostrarem empiricamente na vida do homem além de não mais interessarem às reflexões filosóficas, são ditos inexistentes, isto é, são deixados de lado por não existirem empiricamente. Se tomarmos todo ato humana como efeito necessário de uma motivação única, a liberdade realmente não existiria.

Falar de Schopenhauer é falar em um mundo hostil, confuso, inóspito ao homem. Comumente não há benevolência ou misericórdia. A vida para ele é uma eterna e intensa luta entre representações diversas, e entre elas está um homem sem alma, mas portador de uma Vontade insaciável, sem Deus, mas com o conhecimento racional e abstrato a seu lado e, fundamentalmente, um homem sem liberdade, aqui a noção pagã de Destino e Fatalidade ganham de novo o peso perdido pela vontade livre do homem no pensamento medieval. O homem é portador da vontade, mas não livre, o homem se apresenta como um servo de seu querer, de suas motivações e intenções, o homem schopenhauriano é determinado por uma vontade cega. É querer antes de pensar. Schopenhauer nos diz que a própria condição de possibilidade da existência das representações, isto é, daquilo que nos aparece, é ser efeito de alguma causa prévia, ou melhor, efeito único e necessário da causa prévia, ou seja, o mundo é vontade cega e representações determinadas necessariamente por outras representações numa linha de causalidade

² SCHOPENHAUER, Arthur. **O mundo como vontade e representação**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2001.

eterna. Deus caiu, agora a liberdade do arbítrio humano também cai, não há mais possibilidade de salvação num sentido cristão, não há mais sentido ou finalidade para a vida a não ser se reproduzir e se conservar. Um homem mais próximo da organicidade animal. Temos, como eles, a primazia da vontade sobre o intelecto. O homem se vê preso a uma cadeia de necessidade de ações e de vontade insaciável sem possibilidades de redenção por não haver mais nenhum Deus misericordioso. Ou melhor, se há algum Deus este só poderia ser ruim e maldoso, por condenar suas criaturas a esta vida de frustrações e decepções por querermos tanto, a vida em Schopenhauer é sinônimo de sofrimento, como conclusão necessária às premissas do mundo como vontade e representação. Schopenhauer ironiza dizendo-nos que foi fácil para Dante escrever a parte referente ao inferno em sua *Divina Comédia* por ter tantos dados de sofrimento e padecimentos no mundo em sua volta, difícil fora arranjar inspiração em aspectos deste mesmo mundo para compor o quadro do seu céu.

O homem schopenhaueriano não escolhe livremente, é determinado por causas e mais causas, a fatalidade e necessidade imperam num mundo que não poderia ser diferente. A vida do homem não é trágica por ser determinada, mas por ser consciente desta determinação, como conscientes de uma queda sem nada poder fazer. A vontade em Schopenhauer não é a garantia da liberdade como em Santo Agostinho, a sua vontade é determinada sempre por motivações necessárias.

Santo Agostinho acreditava em uma ética postulativa de ações e mandamentos que poderiam melhor guiar o homem para a reconciliação com Deus, Schopenhauer acredita que postulados éticos são inúteis por tudo ser necessário e imutável, o que a Filosofia poderia fazer seria apenas descrever morais possíveis sem impor nenhuma conduta a ninguém.

Como Agostinho em relação a Modernidade, Schopenhauer deixa um legado grande para a filosofia contemporânea, para a psicologia moderna e para psicanálise, muitos se inspiram em sua visão crua de mundo para tecerem novas odes ao Destino, como Nietzsche, com suas belas categorias de *amor fati* e Eterno Retorno do Mesmo.

A liberdade, como Deus, começa a morrer nos primeiros atos da modernidade.

Pudemos ver como a partir da simples noção de vontade em dois sistemas se chegou a conclusões tão díspares na evolução do divagar

moral da História da Filosofia. Visões de mundo antagônicas que influenciaram tantos e tantos fatos históricos.

Assim como a razão era uma introdução para a fé, hoje a Idade Média é uma introdução necessária e evidente ao divagar moderno, mas não pode ser vista só nesta perspectiva têm de ser tomada em si e por si só também.

Santo Agostinho e Schopenhauer são extremamente necessários para se entender a evolução do conceito de vontade pela filosofia e por tratarem tão bem, mas paradoxalmente este eterno problema, Liberdade e Necessidade. Nossos filósofos são sempre necessários no nosso divagar, mas não são suficientes, vista a dúvida e o estranhamento perene, mesmo com seus auxílios, do homem de filosofia diante do mundo visto como enigma. Sempre enigma.

E numa última provocação: enigma, este, necessário ou livre?

Seguindo para o salão dourado: A simbologia do poder no *Beowulf*

Victor de Azevedo Taiar*

O *Beowulf* consiste num poema épico anglo-saxão de tema escandinavo. A data de sua elaboração é incerta, especula-se que ela possa ser situada entre os anos de 650 d.C. e 850 d.C., ou ainda em torno ao ano mil, época do único exemplar manuscrito que nos foi legado, proveniente da Inglaterra. A aventura narrada se passa, na primeira parte da obra, na ilha de Sjealland, na corte dos dinamarqueses, concentrando-se, em sua parte final, no retorno do herói e de seus companheiros ao reino dos Geatas, atual sul da Suécia continental.

Os aspectos históricos referem-se, no poema em questão, a toda uma era em que ocorreram grandes mudanças nos valores culturais e espirituais na sociedade anglo-saxônica. Entretanto, buscaremos nessa análise nos ater às representações e dinâmicas do poder incorporadas na narrativa lendária, tais como o influxo da linhagem e as relações de parentesco, o papel do rei e a importância da grande sala real como espaço primordial das relações de subordinação vassálicas e, por fim, a ética do guerreiro, com todos os valores heróicos que lhe foram agregados.

Além da importância do fundo histórico do poema, deve-se ressaltar igualmente o seu enredo de feição mitológica. Na época de sua elaboração, o cristianismo não penetrara ainda profundamente na alma dos saxões. Assim, o desconhecido autor do nosso poema, embora cristão, escrevia para uma audiência de cavaleiros, nobres, senhores, lordes e reis ainda marcados pelos valores heróicos de seus antepassados pagãos. Daí que nos "*cantos dos Germanos, seus costumes e seus deuses, tanto nos fiordes como às margens do Reno, estão marcados por uma intuição primordial: a grandeza do homem está em realizar o seu destino no seio do clã*".¹

Portanto, literaturas, estruturas sociais, religião, tudo gravita em torno dessa "*concepção trágica da existência*"² que faz com que o homem germânico exista na medida em que seus feitos lhe concedam glória reconhecida, justificando assim a luta sem trégua contra uma ameaça original. É baseado nesse "santo heróico", que celebra os grandes feitos e reproduz fielmente os costumes, que o autor do poema esculpirá a figura de Beowulf, que luta orgulhoso contra o destino, impondo-lhe sua firme

* Graduanda do curso de História da Universidade Federal Fluminense.

¹ LOUTH, Patrick. *A civilização dos Germanos e dos Vikings*. Rio de Janeiro: Forni, 1979. p. 304.

² Ibid. passim.

vontade até ao fim, quando ascenderá vitoriosamente ao salão dos grandes heróis.

Essa obsessão pelo termo honra, e pela realização suprema desta na morte por combate, só é possível numa sociedade que privilegia, acima de tudo, uma coisa em particular: a guerra. Tais sociedades guerreiras

*"sem a contribuição enriquecedora das campanhas de saque, o sistema de dom e contra-dom - e, com ele, a rede social completa de laços e alianças- cairia em pedaços; sem batalhas, a ideologia da aristocracia guerreira ficaria vazia, ou mesmo sem sentido. Seu monopólio do poder dependeria, então, de sua capacidade para manter o controle interno, em lugar da mobilização contra algum inimigo externo ou em direção a oportunidades externas."*³

Situado no cume da estrutura social encontra-se o rei, cuja ascendência sobre os demais estará calcada na estruturação linhagística de caráter sagrado. Ligando seu nome a um ancestral mítico (Scyld Shefing no poema) ou a uma divindade do panteão germânico, em geral, Wotan, instituindo-se o direito de hereditariedade como base para a entronização. Nesse sentido, verdadeiras guerras entre familiares, irmãos ou primos, cada qual com seus guerreiros e clientes, ocorrem no interior de cada reino pelo direito à primazia real.

Destaque-se o reconhecimento do caráter militar que se atribui à realeza, como também o papel que a guerra possui na estruturação do *ser* do germano. *"Sagrada, hereditária, a realeza saxônica é também arbitrária. Chefe guerreiro, antes de mais nada, o rei é mais ou menos poderoso em função do maior ou menor número de guerreiros que ele pode atrair ou manter"*.⁴ Tendo, portanto, em seu núcleo uma ideologia que estabelecia a religião e a guerra como entidades inseparáveis. É por isso que a corte régia é formada, essencialmente, por seus guerreiros pessoais, cujo objetivo, de ordem militar, leva a própria organização da sociedade a se erigir sobre seus preceitos: o séquito (*comitatus*) como base institucional da hierarquia social.

Segundo elemento na estruturação da sociedade anglo-saxônica, os homens livres (guerreiros), além de portarem armas, tinham o direito de se pronunciar nas assembléias locais. Tratam-se, pois, de proprietários

³ HEDEAGER, Lotte. Kingdoms, ethnicity and material culture: Denmark in a European perspective. In: CARVER, Martin et al. **The Age of Sutton Hoo**. Woodbridge: The Boydell Press, 1992. p. 279-300. Texto traduzido por Ciro F. Cardoso para utilização em aulas.

⁴ GIORDANI, Mário Curtis. **História dos Reinos Bárbaros**. Petrópolis: Vozes, 1976. p.57.

territoriais que se dedicam às lides guerreiras, suficientemente ricos para colocarem-se permanentemente a serviço do rei, formando assim uma aristocracia territorial e guerreira que goza do mais alto *wergeld*.

Ainda sobre o caráter guerreiro que a corte assume, deve-se ressaltar a instabilidade das alianças, na medida em que o poder armado exigia que um líder fosse capaz de ligar guerreiros a si mediante um vínculo de lealdade baseado na perspectiva de da presa ou do presente ao séquito que lidera. Portanto, o mando do *comitatus* encontrava-se nas mãos dos chefes hereditários que pudessem oferecer as "dádivas de anéis". Dessa forma, gerava-se uma circulação de bens simbólicos, na qual, o status poderia ser verificado não pelo acúmulo de riquezas, mas sim pela possibilidade de partilhar sua riqueza generosamente e, assim, tornando aqueles que aceitassem obrigados a corresponder – na forma, seja de contra dons, serviço militar, ou de outra maneira de acordo com a necessidade imposta. Todo o presente pressupunha reciprocidade, e nenhum homem influente ganhou influência para si próprio – ou manteve a que tivesse – simplesmente acumulando amplas superfícies de terra ou entesourando os frutos das guerras e pilhagens.

Veremos, mais adiante, que a literatura heróica vai exaltar essa elite guerreira e seu extremo devotamento. O herói *Beowulf* apóia essa conclusão ao declarar-se satisfeito com os serviços que prestou ao seu senhor Hygelac.

Ainda que o rei recobrisse sua autoridade com um caráter religioso, o verdadeiro poder emanava da assembléia local de homens livres, a *Gemot*, que era celebrada, periodicamente, ao ar livre. Uma vez por ano, os grupos se reuniam em um lugar sagrado, como o famoso *Irmingsul* saxão, para discutir a eleição do chefe, empreender a guerra ou julgar contendas entre tribos.

Se, em tempos de paz, os poderosos contavam apenas com a autoridade que lhes era conferida por sua influência social e número de clientes, em tempos de guerra os chefes hereditários (*duces*) dispunham de um poder quase absoluto, exceto no que diz respeito aos direitos elementares, como o botim. A rivalidade entre clãs originou-se dos esforços de grupos políticos em obter maior prestígio e influência sobre os demais, o que ocasionava duradouras guerras, a par da desigual concentração de fortuna e da maior estratificação social no interior das tribos.

Entretanto, é o ponto de vista desses grupos, e não o da monarquia, que prevalece no poema, segundo Ciro Cardoso: "*Quanto aos artesãos, os pouco mencionados – ferreiros e ourives – o são em função de seus*

trabalhos para o rei ou para os nobres guerreiros".⁵ Daí a exclusão das camadas sociais inferiores, como os semi-livres e os escravos, que não se encontram referenciados no poema.

Após essas considerações iniciais, tomaremos como partida para análise do poema a sua divisão em três grandes episódios:⁶ a luta com o dragão Grendel, a luta com a mãe de Grendel e o retorno de Beowulf ao seu reino, e a luta final com o monstro. Os dois primeiros episódios são mais ricos nas descrições das relações de poder, ao passo que o último se encarrega de ressaltar a "*concepção trágica do guerreiro germânico*".

A primeira parte do poema inclui ricas descrições das linhagens do reis dinamarqueses, cujo início situa-se no milagroso Scyld Shefing:

*"Com frequência Scyld Shefing de muitas tribos e clãs inimigos de assalto tomou os castelos - o terror de todo guerreiro -, mesmo às vezes sofrendo reveses e desgraça. A recompensa chegou-lhe sob os céus; famoso, sua fama cresceu até que os povos vizinhos obedeceram-lhe a palavra, e cada tribo tributo teve de pagar."*⁷

Em seguida, passando pelo não menos poderoso Helfdane, indica, numa clara demonstração do seu poder, que "*ansiou por construir para si um Palácio-de-Festas, o mais imponente jamais visto pelos homens, um palácio condigno de sua fama*",⁸ espaço para a corte e onde se forjarão os eventos sociais (banquetes, duelo de feitos, etc.). Este belíssimo Palácio, o Heorot, é legado a seu filho Hrothgar, a quem o cuidado deste, do feudo e do séquito guerreiro, passam a ser sua responsabilidade como novo Rei dos dinamarqueses.⁹

Na seqüência da saga surge, então, a criatura conhecida como Grendel, que trará o caos para o pacífico feudo dinamarquês. A tal criatura é conferido o status de proscrita, uma vez que ela não participa do modelo civilizado e não celebra os costumes. Submetida ao ostracismo pela ausência de um clã e de uma linhagem de inserção, não é capaz de participar da comunidade dos vivos e dos mortos, estando,

⁵ CARDOSO, Ciro F. Santana. Beowulf: Estruturas da Escandinávia Pré-Viking. In: **Ensaio sobre a Alta Idade Média**. Niterói, 1997. (mimeo).

⁶ Divisão sugerida por GALVÃO, Ary Gonzales (Ed.). **Beowulf**. São Paulo: HUCITEC, 1992. p.10.

⁷ Ibid. p. 31, v. 6-13.

⁸ Ibid. p. 34, v. 85-89.

⁹ É importante ressaltar que o espaço externo ao do feudo é um espaço considerado sombrio, desconhecido, na medida em que este não se encontra domesticado e sob a influência de Hrothgar e seus vassallos. Para referência mais completa ver GUREVITCH, Aron I. **As Categorias da Cultura Medieval**. Lisboa: Caminho, 1990. p. 47.

portanto, presa a uma maldição sem precedentes.

O monstro (representativo do mal terreno), impedido de macular o trono dourado (símbolo do poder divino dos Reis), empreenderá ações contra o feudo e seus guerreiros. Tal mal não pode perdurar; convoca-se, então, a *Gemot*, assembléia representativa onde os homens livres têm direito à voz por serem iguais ao rei em tudo, exceto na titulação (*primus inter pares*). O poder do Rei é limitado pela *Gemot*, e por meio desta tomam-se decisões pertinentes ao reino. "*Em assembléia, os conselheiros da Corte diariamente discutiam o que melhor seria para os dinamarqueses tramar contra ataques tão terríveis*".¹⁰ Entretanto, devido à impossibilidade do consenso, o caos de Grendel perduraria no reino.

A violação provocada por este Grendel no Heorot conduzirá os caminhos de um herói cobiçoso de aventuras à terra dos Dinamarqueses, levando-o a tomar uma decisão que mudará seu destino:

*"E então um dos súditos de Hygelac, em seu país, valoroso guerreiro entre os geats, dos ataques de Grendel veio a saber; forte ele era – o mais resoluto e poderoso. E disse: 'Preparem uma embarcação', ordenou esse garboso guerreiro. Estava decidido a singrar pelos caminhos-do-cisne ao encaço do Príncipe, renomado rei, e oferecer-lhe a ajuda que precisava."*¹¹

Depois de se apresentar ao Rei Hrothgar, de lhe informar sobre sua dinastia e descendência nobre e declinar seus feitos extraordinários, Beowulf é recebido com grandes esperanças. Hrothgar declara conhecer o guerreiro e sua linhagem. "*Bem me lembro; conheço-o desde que ele era criança; Edgetheow foi seu pai que esposou, como dádiva de Hrethel- um geat- sua filha única. Vejo que agora seu valente filho aqui chegou à procura de seu amigo*".¹² Neste momento conhece-se a profundidade dos laços de fidelidade, uma vez que o pai de Beowulf havia prestado juramento ao rei quando ele o havia auxiliado numa disputa com os Wylfings, oferecendo a compensação pecuniária pelas mortes empreendidas pelo guerreiro. Segue-se, então, a prestação da homenagem de Beowulf ao decadente rei, a primeira das três que se seguirão:

"Gostaria de vos rogar agora Glorioso Scylding, Escudo dos dinamarqueses, que não me negueis, suserano e Senhor de vosso povo, tendo chegado de tão longe, ó Rocha de vossos guerreiros, lutar sozinho com meus cavaleiros, resolutos e

¹⁰ GALVÃO..., op. cit., p. 37, v. 195-198.

¹¹ Ibid. p. 38, v. 218-225.

¹² Ibid. p. 45, v. 430-436.

corajosos, e expurgar de vez este grande átrio - esplendoroso Heorot ! (...) Não almejo funerais para o meu corpo. Se eu vier a tombar em batalha, enviai a Hygelac esta cota de malha que agora meu peito veste, preciosa peça forjada por Wayland, herança de Hrethel."¹³

Constata-se, assim, o potencial inserido na relação de entrega a outrem, estando submetido ao julgamento de Hrothgar, que se encarregará de recompensar seu valor e bravura pela dádiva de anéis, de terras ou por outros meios, conforme as circunstâncias da posse de tesouros em que se encontrava o Rei. O enfraquecido monarca aceita a vassalagem do destemido guerreiro e responde que, tendo cumprido o ritual de hospitalidade e servido a muitos outros heróis que se banquetearam em seus salões e vangloriaram-se de suas aptidões em combate, mostra-se dependente da atuação gloriosa de Beowulf para restaurar a honra de sua linhagem e restabelecer o seu poderio. Celebram-se, em seguida, os costumes dos banquetes,

"No portentoso Palácio-de-Festas mesas foram postas e trouxeram bancos para os geats que em grupos se juntaram a todos- orgulhosamente demonstravam toda a sua pujança. (...) e a música do bardo ressoava mais uma vez em Heorot; os heróis riam todos às gargalhadas - geats e dinamarqueses."¹⁴

e os duelos de feitos, da qual Beowulf se engaja contra Unferth, sobrinho de um leal conselheiro do rei, compondo assim o poeta o quadro de ações que se desenrolam nos grandes salões reais germânicos.

Adiante, tem-se a renovação das promessas de grandes feitos dos Geats, que convidados pela Rainha Wealhtheow, concede-lhes a graça de beber da taça relíquia do rei, referência que consiste no segundo juramento de vassalagem prestado por Beowulf:

"Então Wealhtheow, a rainha de Hrothgar, moveu-se cortês e sóbria, resplandecente, desejosa de os geats saudar (...) Mas ao seu leal guardião primeiro ofereceu o copo transbordante de hidromel - espumante néctar sagrado do seu povo, e depois a cada um em círculo deu de beber do copo relíquia a jovens e velhos em cada canto de Heorot (...) Finalmente levou até Beowulf o recipiente transbordante; saudou o grande geat e deu graças ao Senhor(...)."¹⁵

¹³ Ibid. p. 47-49, v. 492-534.

¹⁴ Ibid. p. 50-51, v. 585-594.

¹⁵ Ibid. p. 55, v. 719-729.

Na falta de tesouros a oferecer ao jovem vassalo, Hrothgar promete-lhe a abundância de anéis e dádivas como recompensa pela vitória, e concede-lhe o controle do átrio no desenrolar dos feitos de batalha. Beowulf assume o risco de lutar contra o dragão com as próprias mãos, já que o monstro desconhecia o uso civilizado da espada, não podendo celebrar os costumes dos cavaleiros:

"(...) Não o matarei com minha espada - tarefa tão simples essa! Grendel não tem habilidade em combate de responder na arte da luta e de vibrar seus golpes no meu escudo."¹⁶

Dessa ação singular, Beowulf obtém a vitória e exhibe seu troféu de guerra, o braço do próprio Grendel, que testemunha a derrota do mal ancestral e o cumprimento de sua parte do juramento. A fama de Beowulf se espalha, consagrando o guerreiro valoroso que se compara aos heróis da lenda (Heremod e Siegmund), levando à sua investidura e o estabelecimento de uma relação filial com o monarca. O Rei ancião, no papel de grande provedor, recompensa-o com grandes dádivas de anéis e tesouros, dentre os quais podem ser listadas as armas míticas, ouro, jóias, cavalos, portanto, bens que se investem da personalidade do monarca, reforçando assim os laços mútuos.

Entretanto, cria-se uma cisão na questão da sucessão real, uma vez que o Rei, buscando a melhor aliança que poderá reerguer sua Casa e sua linhagem, age em detrimento dos seus consangüíneos, passagem evidenciada pela ação da Rainha, que pede ao rei que faça herdeiro um de seus filhos e não Beowulf, pedindo, ainda, ao herói que lhes prestasse juramento, ressaltando o conflito entre hereditariedade e nomeação.

"(...) Sê do meu filho fiel companheiro, caríssimo e honrado entre os homens. Vê como cada homem aqui é cortês com seu companheiro, sincero de coração e leal ao senhor. Os homens nobres são leais; os inferiores obedientes. Faze como te peço."¹⁷

Em decorrência da ação da Wyrð (destino), chega a mãe de Grendel em busca de vingança e do feudo de sangue. Inaugura-se o segundo episódio em que se divide a lenda, cabendo a marca da iniciativa caótica à mãe do temível monstro, que ataca o átrio glorioso em busca do sangue dos assassinos de seu filho. Cabe, ainda uma vez, às iniciativas de Beowulf dar fim às atrocidades da nova agente do mal. O cenário da

¹⁶ Ibid. p. 57, v. 780-784.

¹⁷ Ibid. p. 76, v. 1349-1354.

batalha é, agora, um lago dentro de um pântano sobrenatural fora dos limites civilizados do feudo, exigindo do Velho Rei que recorra aos atos de bravura de Beowulf, que lhe responde:

*"Estou pronto- ó grande filho de Healfdene! Lembrai-vos, meu sábio senhor, digno doador de anéis, do nosso acordo: se a vosso serviço quiser determinar o destino que eu deixe esta vida, ocupareis o lugar de um pai para mim, quando eu tiver partido; agora, estendei tal honra aos meus cavaleiros, jovens amigos, se a mim a morte escolher; ao meu senhor, Hygelac, passai as dádivas a mim oferecidas; ao ver esse ouro, meu grande líder e rei, filho de Hrethel, de reconhecer que encontrei a proteção de um poderoso rei e que o amei. Que Unferth receba a espada que herdei - ele é um homem digno (...)."*¹⁸

Constitui-se, pois, o último contrato de subordinação de Beowulf a Hrothgar, deixando, inclusive, marcada a extensão do benefício aos seus companheiros e o destino que deveria ser dado às suas posses, sem esquecer, contudo, da importância da filiação estabelecida entre o guerreiro e o monarca, que mais uma vez é invocada. Empunhando uma espada mágica *"forjada pela raça dos gigantes"*,¹⁹ a qual Beowulf recorre com frequência no poema – uma vez que é descendente de um ancestral mítico e poderoso, só ele pode empunhá-la - segue-se nova vitória e a exibição de um novo troféu que a celebra, a cabeça de Grendel.

Novas dádivas são concedidas, e o sábio e decadente monarca, que prima pelo legado da tradição dos costumes e dos códigos a que cada cavaleiro deve se submeter, decide aconselhar o guerreiro. Discursando sobre a natureza transitória dos bens mundanos e as qualidades de um bom governante, extraímos do poema o modelo do rei que cumpre suas promessas – *"Hei de te recompensar com aquilo tudo que te prometi"*²⁰ – e a ação do mau monarca, perpetuado pelo lendário Heremod, que em nome da tirania e da cobiça caiu em decadência: *"sua virilidade não nos trouxe felicidade mas peste e praga para todos nós, morte e destruição(...). Sedento de sangue; jamais deu anéis para os dinamarqueses em recompensa e honra"*.²¹ Conclui suas palavras abordando os perigos da confiança excessiva na força:

¹⁸ Ibid. p. 84-85, v. 1600-1614.

¹⁹ Ibid. p. 91, v. 1809.

²⁰ Ibid. p. 92, v.1841-1842.

²¹ Ibid. p. 92-93, v.1846-1854.

"a enfermidade ou a espada privarte-ão dela, ou nas ondas do mar, ou no horror da senilidade, ou na fraqueza dos teus olhos quase cegos. A morte, inevitável, há de te abater, então, ó bravo guerreiro!"²²

Enfim, entramos na última parte do épico, na qual Beowulf, agora rei no lugar de seu tio falecido, que lhe legou o trono, encaminha-se para o feito que lhe dará sua glória final. Assumindo as rédeas do destino, defronta-se sozinho com um poderoso Dragão, como manda os costumes dos campos de batalha. Vacilando ante o poder do monstro recebe, finalmente, o apoio de um jovem escudeiro que lhe deve fidelidade, tombando ao fim como um grande herói. Tal como começou o poema, seu final celebra a importância da continuidade linhagística que podemos atestar pelas últimas palavras de Beowulf. *"Agora gostaria de dar ao meu filho - se a vida me tivesse dado tal dádiva- estas armas de guerra"*,²³ ou ainda, *"(...) o destino ceifou cada um da minha família, cada cavaleiro na sua coragem; devo agora segui-los"*.²⁴ Recebe as honras de uma grande pira destinada aos heróis valorosos, canções sobre suas proezas são entoadas e seus restos mortais, tal como seus bens, serão instalados num monte grandioso, a seu pedido, para que todos possam honrá-lo e recordarem-se de seus feitos. Um herói para posteridade, que será lembrado nas canções dos Bardos e no reconhecimento do papel trágico da existência a qual o homem germânico se submete.

²² Ibid. p. 94, v. 1889- 1893.

²³ Ibid. p. 122, v. 2725-2727.

²⁴ Ibid. p. 124, v. 2802- 2804.

Comunicações Graduados e Pós-Graduandos

O problema da conciliação entre o livre-arbítrio e a presciência divina em Santo Agostinho

Leonardo Ferreira Almada*

Santo Agostinho (354-430) é o pensador antigo que, com maior profundidade, pensou o problema das relações entre liberdade e necessidade, seja em suas obras polêmicas, mais especificamente nas anti-maniquéias ou nas anti-pelagianas, seja em suas obras apoloéticas ou, ainda, em suas obras morais e filosóficas. Mas é ao livre-arbítrio que cabe, sem dúvida, uma destacada posição na filosofia agostiniana, à medida que é o motor e suporte não só de sua moral (o problema do mal, por exemplo), como também dos não menos relevantes problemas da ordem, da criação, da felicidade, de Deus e de sua providência. E é exatamente por isso que, apesar de tematizá-lo em algumas obras específicas, o problema do livre-arbítrio perpassa, de uma forma ou de outra, toda a obra de Agostinho.

Sendo assim, não é possível abarcá-lo, aqui, em sua totalidade e, por conseguinte, é mister estabelecer uma delimitação metodológica. No caso, explicitar-se-á o clássico problema da conciliação entre o livre-arbítrio e a presciência divina, presente no livro V de sua grandiosa *De Civitate Dei*.¹

Os dez primeiros livros (que compõe a primeira parte dessa obra) foram escritos, basicamente, com o intuito de (i) fazer uma apologia do cristianismo, e de (ii) se defender da veemente acusação dos pagãos, que atribuíam a derrocada de Roma em 410 por Alarico, rei dos visigodos, à adesão do Império ao cristianismo. Isso porque, segundo esses últimos - como bem mostra Agostinho nos quatro primeiros livros - antes dessa supracitada adesão, o Império era próspero e jamais havia cedido às investidas dos inimigos.

Além desses, Agostinho tem de se deparar com aqueles que, por meio de um sistema filosófico (estóicos), pretendiam compreender a ascensão e derrocada do Império apregoando uma doutrina fatalista, determinista. Para esses filósofos, por sua vez, a causa da grandeza e da queda do Império Romano estava na inevitável ordem do destino e da fatalidade, isto é, na esfera do fortuito e da necessidade. E é contra esses que Agostinho se dedicará a partir do livro V até o final da primeira parte dessa obra.

* Mestrando do curso de Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Bolsista CAPES.

¹AGUSTÍN, San. La Ciudad de Dios. In: AGUSTÍN, San. **Obras completas de San Agustín**. Trad., introd. y notas de Jose Moran. 2ed. Madrid: BAC, 1965. V. 16-17.

Tendo isso em vista, Agostinho terá de mostrar aos pagãos, em primeiro lugar, que a grandeza e a duração do Império não deve ser creditada aos deuses pagãos, assim como sua queda não deve ser atribuída ao cristianismo; e, em segundo lugar, que a origem e a queda do Império não deve, igualmente, ser buscada no destino e na fatalidade, mas ao contrário, na perfeita providência do Deus uno, criador e ordenador do mundo. É exatamente aí, nesse segundo ponto, que se estabelecerá o problema da conciliação entre o livre-arbítrio e a presciência divina, tendo Cícero, o tribuno romano, por opositor.

Como Agostinho, Cícero se volta contra os estoícos e contra todo tipo de doutrina fatalista ou de ciência do futuro, entre as quais, a astrologia e a adivinhação. Entretanto, junto com a astrologia e a bruxaria, "*sustenta com todas suas forças que não existe (ciência do futuro) em absoluto, nem em Deus nem no homem, e que não há predicação das coisas*".² Desse modo, junto com a doutrina fatalista dos estoícos, o filósofo romano acaba por negar a presciência divina. Segundo o próprio Agostinho, Cícero "*está convencido de que, concedida a ciência do porvir, se admite a fatalidade tão indefectivelmente, que seria de todo ponto impossível negá-la*".³

A perplexidade com que Cícero se defronta é a seguinte: se Deus conhece todas as coisas antecipadamente, e elas acontecem necessariamente como ele prevê, como salvaguardar a liberdade humana, haja vista que os próprios atos humanos já são, inteiramente, conhecidos por Deus desde sempre? Ou seja, para o filósofo romano, segundo Agostinho, se se admite a presciência divina, deve-se, inelutavelmente, admitir a necessidade, à medida que, se Deus tudo sabe de antemão, a ordem das causas e das coisas, inclusive os atos humanos, já são previamente determinados por Deus e, em virtude disso, não há como falar em liberdade. E, para que o homem não perca a liberdade, Cícero suprime a presciência divina, pois:

"Se é certo a ordem das coisas (para Deus), pelo que se faz quanto se faz, 'tudo o que se faz, diz, é obra do destino'. Se isso é assim, nada há em nossa vontade, e não há arbítrio da vontade. Se concedemos isto, acrescenta, cai por terra toda a vida humana. Em vão se dão as leis, em vão se recorre a repreensões, a elogios, a vitupérios e a exortações. Sem justiça alguma se dão prêmios aos bons e suplícios aos maus".⁴

² Ibid. V, IX, 1.

³ Ibid. V, IX, 1.

⁴ Ibid. V, IX, 2.

Moran lembra que, em Agostinho, "*a providência integra o ponto essencial para a interpretação dos males acontecidos ao longo da história. No entanto, a providência parece estar em contradição com a liberdade humana*".⁵ A partir dessa constatação, surge a posição de Cícero, que se caracterizará por ser, em última instância, a própria crença na impossibilidade de conciliação entre a presciência divina e o livre-arbítrio.

De forma mais detalhada, o argumento de Cícero apresenta a seguinte estrutura: para ele, como bem esclarece Agostinho, admitir que são conhecidas todas as coisas futuras implica afirmar que essas coisas acontecerão, inevitavelmente, na mesma ordem que de antemão já se sabia que elas se sucederiam. E, se elas assim sucedem, segundo a prévia visão de Deus, é porque a ordem das coisas já é certa para Deus, sabedor das coisas antes mesmo delas se realizarem. Se se diz que é certa a ordem das coisas, da mesma forma é certa a ordem das causas das coisas, afinal, nada pode ser feito sem que haja uma causa eficiente e precedente.

Dessa afirmação, pode-se concluir que, se a ordem das causas e das coisas é certa, tudo quanto se faz é obra do destino e, por conseguinte, nada está em poder da vontade humana. Afinal, se se admite qualquer tipo de ciência do futuro, tudo o que é conexo dentro dessa causalidade já é conhecido previamente, e por isso, nada depende da vontade humana.

Mas, contrariamente, se há, no homem, o arbítrio da vontade, nem todas as coisas são obra do destino; se nem todas as coisas são obras do destino, não é certa a ordem de todas as causas, nem para Deus que, segundo a definição usual, sabe de antemão a ordem das coisas, que não podem ser feitas sem que haja causas eficientes e precedentes. E, se a ordem das coisas não é certa para Deus, todas as coisas não se sucedem como de antemão ele soube que haviam de suceder. Logo, se as coisas não se apresentam assim, isto é, como de antemão se soube que haviam de acontecer, não pode haver em Deus, segundo Cícero, presciência das coisas futuras.

Para Agostinho, que assume outra posição, um coração religioso e piedoso, isto é, que aspira à Verdade imutável, não opta por uma ou por outra (presciência divina e livre-arbítrio), vendo-os como contraditórios e excludentes entre si, mas ao contrário, aceita a ambos.

Partindo dessa perspectiva, Agostinho não pode aceitar a concepção ciceroniana. Em um de seus diálogos escritos no retiro de

⁵ MORAN, Jose. Introducción general. In: AUGUSTÍN, SAN. **Obras completas de San Agustín**. op. cit., p. 46.

Cassiciaco, *De Libero Arbitrio*,⁶ o filósofo cristão, dentre todas as variantes surgidas do diálogo entre a liberdade e a necessidade, expõe, no livro III, o árduo problema da conciliação entre o livre-arbítrio e a presciência divina.

Após uma longa cadeia argumentativa empreendida no livro II (que não será exposta aqui, à medida que não é o objetivo desse trabalho), Agostinho e Evódio, seu interlocutor, concluem que Deus necessariamente existe, é onipotente, onisciente e, conseqüentemente, presciente. E, se é presciente, tudo sabe de antemão, ou melhor, antes mesmo das coisas acontecerem, Deus já sabia como elas haveriam de suceder, haja vista que conhece, desde sempre, a ordem das causas e a ordem das coisas.

Da mesma forma, o mesmo livro II evidencia que o livre-arbítrio não só é um atributo humano, como é dado por Deus e que, por isso, é um bem, pois, além de ser dado por Deus, é por meio dele que o homem pode ser considerado, de fato, virtuoso ou não. Mais que isso, Agostinho e Evódio concluem que o livre-arbítrio é a única possibilidade do bem. Segundo Agostinho, dirigindo-se a seu interlocutor:

"De fato, tu havias dito que parecia que não devia ter-nos dado o livre-arbítrio da vontade, porque dele se serve o homem para pecar. Tendo-te replicado que não se podia agir bem senão mediante o livre-arbítrio da vontade, e tendo-te provado que Deus não o deu principalmente para isso..."⁷

A concomitante existência da presciência divina e do livre-arbítrio é uma certeza que Agostinho jamais poderá abandonar. É daí, portanto, que advém a necessidade de refutar a tese de Cícero, para o qual era inaceitável a simultânea existência da presciência divina e do livre-arbítrio, e para quem, da mesma maneira, esses elementos não poderiam ser concebidos senão como inconciliáveis.

Para Agostinho, diferentemente, do fato de se dizer que para Deus é conhecida a ordem de todas as coisas, não se segue que não haja o livre-arbítrio da vontade humana. Segundo o cristão,

"contra todos esses sacrílegos e ímpios atrevimentos, nós afirmamos que Deus sabe todas as coisas antes de que sucedam, e que nós fazemos por nossa vontade quando

⁶ AUGUSTÍN, SAN. Del libre albedrío. In: AUGUSTÍN, SAN. **Obras completas de San Agustín**. Trad., introd. y notas de Evaristo Seijas. Madrid: BAC, 1951. V.3. p. 237-521.

⁷ Ibid. II, XVIII, 47.

sentimos e conhecemos que não se faz a não ser que nós queiramos".⁸

Assim como Cícero, Agostinho também não admite, em hipótese alguma, que o destino seja responsável por alguma coisa. O bispo de Hipona compartilha da tese do filósofo romano em dois pontos: (i) o destino não é responsável por nada, e (ii) o homem é dotado de livre-arbítrio. Sobre isso, afirma que:

"Não dizemos que o destino faça todas as coisas; dizemos mais, que o destino não faz coisa alguma, porque demonstramos (nos livros anteriores) que o nome de destino, entendido segundo a linguagem usual, isto é, a posição dos astros no momento da concepção ou do nascimento (ponto esse que se afirma de maneira vã), não tem nenhum valor."⁹

Contudo, Agostinho tem de admitir uma premissa que Cícero jamais aceitou: Deus, porque perfeito, é presciente. Desse modo, a argumentação agostiniana iniciar-se-á, tão somente, a partir dessa tríplice constatação.

Quando Agostinho diz que, do fato de se dizer que para Deus é conhecida a ordem das coisas, não se segue que não haja arbítrio da vontade humana, é exatamente porque a própria vontade se inclui na ordem das causas, ainda que ela, que é a única causa dos atos humanos, seja certa para Deus, e esteja contida em sua presciência. A vontade, possibilidade do livre-arbítrio, é certa para Deus à medida que se encontra na ordem das causas.

Deus, porque é presciente, sabe de antemão todas as causas das coisas e, entre elas, está a vontade humana, que Deus também sabe de antemão ser a causa dos livres atos humanos. De acordo com Agostinho:

"Contudo, de que seja certa para Deus a ordem de todas as coisas, não se segue que nada haja no arbítrio da vontade, porque também nossas mesmas vontades estão na ordem das causas, que é certa para Deus e está contida em sua presciência, já que são causas das ações humanas."¹⁰

Segundo Cícero, tal qual foi explicitado anteriormente, nada sucede senão precedido por uma causa eficiente. E é partindo dessa própria concessão que Agostinho poderá refutá-lo.

⁸ AGUSTÍN, San. La Ciudad de Dios. In: AGUSTÍN, San. **Obras completas de San Agustín**. op. cit., V, IX, 3.

⁹ Ibid. V, IX, 3.

¹⁰ Ibid. V, IX, 3.

É certo que nada acontece senão precedido por uma causa. Para Agostinho, no entanto, o erro do romano consiste em crer que toda a causa é fatal. Por isso, mostra que: "*nem toda causa é fatal, posto que existe a causa fortuita, a natural e a voluntária*". Agostinho não afirma, em um primeiro momento, a inexistência da causa fortuita (que vem de fortuna), mas, se ela existe, segundo ele, é latente, e deve ser atribuída à vontade de Deus e de certos espíritos. As causas naturais, como as fortuitas, também advêm da vontade daquele que é criador de toda a natureza. Sendo assim, quanto às duas primeiras, "*Agostinho não as nega, apenas discorda dos pagãos que as atribuem aos deuses ou aos astros, mas que tais causas se encontram, necessariamente, no Deus verdadeiro dos cristãos*".¹¹

Essas duas primeiras dizem respeito tão somente à existência da natureza bruta, isto é, da existência física de todos os seres do universo. Isso quer dizer que, para Agostinho, tudo quanto existe no mundo natural, tem sua causa tão somente em Deus e, no universo, tudo é governado pela providência divina.

As causas voluntárias, por sua vez, são próprias de Deus, dos anjos e dos homens, que são os únicos seres a quem se pode atribuir a existência do livre-arbítrio. Por isso, os vaticínios realizados pelos astrólogos no que diz respeito aos atos humanos, segundo Agostinho, não podem ser dignos de credibilidade, justamente porque o homem sempre será, sem exceção, responsável por seus próprios atos.

É possível perceber, em Agostinho, as duas faces vividas pelo homem. Por um lado, enquanto pertencente a um corpo, o homem está limitado pela necessidade. Por outro, enquanto é dotado de uma alma racional, o homem é livre e autônomo. Como bem enfatiza Costa:

*"Por um lado, ele é natureza bruta - corpo sobre o qual recai o princípio necessário, assim como em todos os seres do universo; mas ele é também, alma racional, dotada de livre-arbítrio, que é um dom de Deus. É graças a esse dom que o homem é o único ser no universo que é verdadeiramente livre, que não age, necessariamente, conforme regras predeterminadas, como os demais seres do universo."*¹²

Essas causas voluntárias são, por conseguinte, próprias de Deus, dos anjos e dos homens, enquanto seres dotados de espírito, ou melhor, porque são os únicos seres racionais, tanto mais quanto mais

¹¹ COSTA, Marcos R. N. Liberdade x Necessidade: um debate entre Cícero e Agostinho sobre o conflito entre o livre-arbítrio e a presciência divina. *Agora filosófica*, Revista semestral do Departamento de Filosofia da UNICAP, Recife, v.2, n.2. p. 56-65, Jul./Dez. 2001. p. 59-60.

¹² Ibid. p. 61.

participam da natureza de Deus, criador de toda natureza e de todo espírito:

*"chamo vontades dos anjos, ora a dos bons, que chamamos anjos de Deus; ora a dos maus, que chamamos anjos do diabo ou também demônios, assim como também as dos homens, a saber, as dos bons e as dos maus."*¹³

Com isso, Agostinho confirma que não há e não se pode falar em causa eficiente, mas sim, numa causa precedente e voluntária no que diz respeito aos atos humanos:

*"e por isso se colige daqui que não há mais causas eficientes,[...] mas voluntárias, isto é, procedentes da natureza que é espírito de vida."*¹⁴

Deus, por um lado, é criador de toda a natureza e é ele quem concede todo o poder, inclusive o de autodeterminar-se, ou melhor, o livre-arbítrio da vontade humana, possibilidade do bem agir. Entretanto, o querer humano não depende e não é determinado por Deus, como bem pode confirmar, por exemplo, o mal querer, haja vista que é contrário à natureza de Deus. O querer, ou a vontade, não depende dele, mas se encontra entre a ordem das causas, que é conhecida previamente por Deus e, mais que isso, nessa ordem das causas, ocupa, inegavelmente, um lugar destacado.

Como já foi mencionado, o livre-arbítrio é a possibilidade do homem ser reto (virtuoso) ou não. Por isso, *"nada está em nosso poder como nossa mesma vontade, pois ela está disposta à execução sem demora absolutamente nenhuma no mesmo instante em que queremos"*.¹⁵ O homem envelhece e morre, ainda que não queira; todavia, *"quem, se não é um louco, se atreverá a dizer que não queremos voluntariamente o que queremos"*.¹⁶

Isso porque, mesmo que se admita que Deus conheça de antemão todos os atos da vontade humana, não se segue, no entanto, que alguém queira alguma coisa sem vontade de querê-la, pois, se assim o fosse, não haveria justiça em premiar os bons, assim como em castigar os pecadores:

"mas quando queremos, se realmente não há vontade de querer, é que realmente não queremos[...] Nossa vontade,

¹³ AGUSTÍN, San. La Ciudad de Dios. In: AGUSTÍN, San. **Obras completas de San Agustín**. op. cit., V, IX, 4.

¹⁴ Ibid. V, IX, 4.

¹⁵ AUGUSTÍN, SAN. Del libre albedrío. In: AUGUSTÍN, SAN. **Obras completas de San Agustín**, op. cit., III, III, 7.

¹⁶ Ibid. III, III, 7.

por conseguinte, não seria nossa se não estivesse em nosso poder."¹⁷

Por um lado, Deus, porque perfeito e providente, tem de, necessariamente, conhecer todas as coisas futuras antes mesmo que elas se realizem. Por outro, o homem, para que possa ser considerado virtuoso ou pecador, tem de ser livre.

Dessa forma, Deus é presciente, pois conhece de antemão a ordem das causas e das coisas e, ao mesmo tempo, o homem é dotado de livre-arbítrio. O homem, quando quer, o quer livremente, sem estar, de forma alguma, movido por qualquer tipo de necessidade ou determinação. Concomitantemente, Deus sabe de antemão, e tal qual previu, os livres atos humanos. E é só por meio disso que, com justiça, Deus castiga os pecados:

*"é porque não é ele o autor do mal futuro que prevê. Se pelo fato de que prevê que os homens hão de pecar não os houvera de castigar, tampouco deveria premiar aos que agem bem pela mesma razão, ou seja, porque também prevê que hão de agir bem."*¹⁸

É próprio da perfeição de Deus ser, ao mesmo tempo, onisciente e sumamente justo. Por isso, é próprio de Deus, em sua presciência, nada ignorar, ao passo que é próprio de sua justiça castigar os maus e premiar os bons, porque tais atos são cometidos por meio da livre vontade, e porque a presciência de Deus não obriga ninguém a pecar.

Para Agostinho, negar a presciência de Deus é o mesmo que dizer: "*não há Deus. Porque o que não é presciente de todas as coisas futuras não é Deus*".¹⁹ A presciência divina, assim como o livre-arbítrio da vontade humana são, necessariamente, existentes e conciliáveis. Da afirmação que Deus tudo sabe, segundo Agostinho, não se segue que ele tudo determina, pois o saber em Deus não implica coação nos atos humanos, isto é, saber em Deus não é, em hipótese alguma, coagir ou determinar a vontade e os atos humanos.

¹⁷ Ibid. III, III, 8.

¹⁸ Ibid. III, IV, 11.

¹⁹ AGUSTÍN, San. *La Ciudad de Dios*. In: AGUSTÍN, San. **Obras completas de San Agustín**. op. cit., V, IX, 4.

A concepção isidoriana de arianismo presente na obra *História dos Godos*

Maria Augusta André*

Esta comunicação é parte de nossas reflexões acerca de dois documentos nos quais se baseou a nossa monografia de final de curso sob a orientação da Prof^a Dr^a Leila Rodrigues da Silva. Pretendemos aqui apresentar uma de nossas hipóteses principais: a de que a concepção de arianismo¹ se constitui como uma etapa intermediária entre o paganismo e o cristianismo ortodoxo² segundo o discurso isidoriano elaborado no início do séc. VII. É bom lembrar que até 589 d.C, momento em que a sociedade visigoda se convertia ao cristianismo ortodoxo, a imensa maioria da população professava igualmente o cristianismo, contudo, na sua vertente ariana. Após este período, as alianças estabelecidas entre o clero e a monarquia visigoda contribuíram sensivelmente no sentido de consolidar as diretrizes determinadas pelos membros do primeiro grupo.

As fontes por nós utilizadas foram *História dos godos*³ e *Etimologias*,⁴ escritas pelo metropolitano Isidoro na primeira metade do

* Graduada em História pela Universidade Federal do Rio de Janeiro.

1 A grande maioria dos movimentos heréticos da Idade Média tinha a sua frente líderes responsáveis pela sua formulação e organização. O arianismo recebeu esta designação por ocasião do bispo Ário (256-336), mentor intelectual de tal doutrina. A unidade trinitária de Deus, estabelecida segundo o símbolo *Quicumque*, de autoria atribuída somente depois do séc. VII, ao bispo Atanásio (298-373) de Alexandria, não era aceita pelo arianismo. Tal símbolo defendia a natureza divina e a unidade das três pessoas da Santíssima Trindade de acordo com os preceitos cristãos constantes nas diretrizes estabelecidas pela ortodoxia da Igreja durante a realização do Concílio de Nicéia, em 325. Esta heresia foi condenada por este último e pelo de Constantinopla realizado em 381.

2 Cf.: HOLANDA, Aurélio B. de. *Minidicionário Aurélio*. 2 ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1989. p. 366. Segundo o autor, o termo ortodoxia significa tudo aquilo que está "conforme com a doutrina religiosa, os princípios, ou qualquer doutrina, tidos por verdadeiros".

3 ISIDORO DE SEVILHA. Historia de los godos. In: _____. *Historia de los godos, vándalos y suevos*. Estudio, edición crítica y traducción Cristóbal Rodríguez Alonso. León: Caja de Ahorros y Monte de Piedad de León y El Archivo Histórico Diocesano de León, 1975. p. 173-281. Não desconhecemos os debates estabelecidos entre os medievalistas acerca desta, assim como de outras obras de autoria do religioso Isidoro. As discussões envolvidas na *História dos godos* são questões relacionadas à temporalidade e à autoria, ambas referentes às duas redações (longa e breve) constantes nesta obra. Segundo alguns escritores, como por exemplo MÖMMSEN, 1894 apud PARGA, Luis Vasquez de. La obra histórica de San Isidoro. In: DÍAZ Y DÍAZ, Manuel C. (Org.) *Isidoriana*. León: Centro de Estudios e Investigación San Isidoro- Archivo Diocesano - Caja de Ahorros y Monte de Piedad de León, 1961. p. 104, elas teriam sido resultado de ampliações feitas por outros autores, constituindo, desta forma, novas edições produzidas posteriormente. Entretanto, tais edições teriam tido por base a redação breve escrita por Isidoro de Sevilha.

séc. VII, provavelmente na cidade de Sevilha. Entretanto, a fonte priorizada foi a *História dos godos*, já mencionada, que revela uma linguagem simples e concisa, fortemente marcada pelas apropriações feitas quando da leitura das obras de autores clássicos tais como Santo Agostinho de Hipona. Nesta obra, o autor hispalense narrou a trajetória histórica da população visigoda dos séc. I ao VII. Na segunda das fontes citadas, as *Etimologias*, podemos verificar qual era a concepção de heresia apresentada por Isidoro. Temas de relevância tais como Deus, o Homem, a medicina, as artes liberais, etc., encontram-se presentes neste compêndio. É um documento que influenciou escritores ao longo da Idade Média e *a posteriori*, dada sua menção em mais de 1000 manuscritos que até os dias atuais se conservam.⁵ É sua obra mais conhecida intelectualmente.

Antes de passarmos a uma análise mais detalhada das fontes se faz necessário que nos detenhamos na tentativa de analisar a sociedade peninsular medieval no que se refere às manifestações de religiosidade. Neste sentido, percebemos que, dadas a variedade e a diversidade de expressões religiosas de caráter heterodoxo professada na sociedade hispânica devido, sobretudo, às numerosas migrações ocorridas na Península no séc. V, a mesma caracterizou-se pela complexidade e efervescência dos pontos de vista cultural e religioso.

Neste contexto, além das práticas pagãs, destacou-se ainda o arianismo, *heresia* praticada pelos visigodos, grupo social de ascendência germânica estabelecido no centro-sul desta região após o séc. VI. Ao final deste período, devemos lembrar, todavia, que os preceitos doutrinários sugeridos pela ortodoxia da Igreja tenderam a se converter numa unidade religiosa fundamentada nos moldes da tradição clássica. Assim sendo, em meio a este cenário religiosamente diversificado, a Igreja constatou, irremediavelmente, ser preciso erradicar quaisquer que fossem as ameaças às suas pretensões de cristianizar uma imensa maioria da população de ascendência germânica que professava tipos de religiosidade diferentes daquele proposto pela doutrina ortodoxa cristã, como por exemplo o paganismo ou o arianismo, dos visigodos.

Dentro desta linha de atuação é que poder-se-ia compreender os esforços promovidos por Isidoro, já na condição de bispo da cidade de

4 ISIDORO DE SEVILHA. *Etimologias*. Edición bilingüe preparada por Jose Oroz Reta. Introducción general por Manuel C. Díaz y Díaz. Madrid: BAC, 1982. Cap. VIII. p. 689-712.

5 Informações obtidas no site http://webs.advance.com.ar/pfernando/Docs|q|MedIsidoro_Sevilla_bibliografia_frames.html. Nota 01. (Consultado em 04.05.2003).

Sevilha (600-36), no sentido de elevar o nível intelectual dos membros do clero e da nobreza visigoda. A preocupação constante com a educação foi um traço marcante em sua carreira como religioso.

Integrante de uma família da aristocracia originária da cidade de Cartagena localizada ao norte da África, Isidoro nasceu em torno de 560 e viveu até aproximadamente 636 d.C. Seu pai Severiano, sua mãe assim como os demais integrantes da família (Leandro, Fulgêncio e Florentina, todos religiosos), teriam vindo para Sevilha fugidos por ocasião da invasão bizantina ocorrida em 554.

Para Isidoro, tido como a figura emblemática por excelência da Igreja, o termo heresia, em sentido amplo, significava tudo aquilo que não havia sido circunstancialmente determinado pela doutrina e/ou normas cristãs, pela ortodoxia da Igreja. Segundo a leitura e análise de sua obra *Etimologías*, para o bispo sevilhano ao Homem não estava dado o direito de escolha no tocante à religião. Sob a perspectiva do ideal formulado pelo cristianismo, escrevia o religioso:

*"Así, pues, herejía es un vocablo griego que tiene su origen en la idea de «elección», por la que cada uno, según su libre albedrío, elige qué ideología profesar o seguir. A nosotros, en cambio, no nos está permitido elaborar creencia alguna siguiendo nuestro criterio; [...]."*⁶

Neste sentido, podemos entender que o bispo sevilhano não poderia escrever sua *História* de outra forma que não fosse sob a égide da verdade divina, que para ele era inquestionável. O que concretamente almejava o metropolitano, ao longo da sua narrativa, era a construção da figura de um homem, cristão sim, porém ortodoxo. Este era o seu objetivo primordial ao disseminar as práticas religiosas ortodoxas entre as populações germânicas reincidentes e/ou remanescentes do arianismo posto que as mesmas se diziam igualmente cristãs.

Na redação da *História dos godos*, Isidoro começa a narrar os acontecimentos retrocedendo ao ano 12, anterior à fundação da era cristã – cerca de 50 a.C -, estendendo-se até o período final do reinado do monarca visigodo Suinthila (621-31), filho de Recaredo. Na leitura da obra observamos que a mesma encontra-se divididas em duas partes: na primeira delas, a trajetória dos godos é narrada de modo a evidenciar sua conduta marcadamente coletiva; noutra, o autor passa a narrar suas

6 ISIDORO DE SEVILHA. *Etimologías*. op. cit. p. 691.

atuações, desta vez, detendo-se nas administrações dos diversos monarcas visigodos.

Para tal, Isidoro elenca os diversos comportamentos destes monarcas associando os mesmos aos padrões de conduta sugeridos pela ortodoxia e, portanto, considerados heréticos ou não conforme o caso. Segundo o mesmo discurso, no momento em que as práticas sociais dos indivíduos no reino visigodo⁷ não eram identificadas com os ideais e/ou preceitos cristãos de caridade, de bondade e de tolerância por exemplo, elas seriam julgadas inadequadas segundo a concepção do bispo. Diante desta constatação, o arianismo é recorrentemente mencionado no decorrer da construção da narrativa isidoriana. Do ponto de vista religioso, a doutrina gótico-ariana é descrita pelo metropolitano no seguinte trecho do texto:

"Asimismo afirmaban que la naturaleza del Padre era distinta, lo mismo que su persona, distinta la del Hijo y distinta, finalmente, la del Espíritu Santo, de modo que ya no se honraba, según la tradición de la Sagrada Escritura, a un solo Dios y Señor, sino que se veneraba a tres dioses, según la superstición de la idolatría."⁸

Vale ressaltar uma vez mais que as observações feitas pelo bispo no texto de sua História procuravam estabelecer as articulações entre as práticas sociais dos elementos da sociedade, neste caso particular, dos diversos reis de ascendência visigoda e a conduta defendida pelo cristianismo. Quanto mais estes monarcas apresentassem atributos constantes nas normas sugeridas pela ortodoxia em suas respectivas gestões, tanto mais eram considerados dignos de serem respeitados e

7 O reino visigodo se divide em dois períodos do ponto de vista religioso: um ariano e outro católico, após a conversão do rei visigodo Recaredo ao Cristianismo, no ano de 589. A partir de 507, após sua derrota para os francos, a população germânica visigoda se estabelece definitivamente no território localizado na região centro-sul da Península Hispânica, abandonando o território das Gálias, atual França. Com poucas variações territoriais, devido a algumas anexações no decorrer do séc. VI, retomando inclusive as Gálias, tal localização constituir-se-á como seu domicílio fixo até sua expulsão pelos muçulmanos em 711. Cf. MARTIN, Maria Sonsoles Guerra. A teoria política visigoda. In: DE BONI, Luiz A. (Org.). **Idade Média: ética e política**. 2 ed. Porto Alegre: Edipucrs, 1996. p. 80. Ver também os trabalhos de ORLANDIS, Jose R. Los concilios en el reino visigótico espanhol. In: RAMOS-LISSON, D., ORLANDIS, J. R. **História de los concilios de la Espanha romana y visigótica** Pamplona: Universidad de Navarra, 1986. p. 163; SANZ SERRANO, Rosa. Los visigodos en Galia e Hispania. In: **Las migraciones bárbaras y la creación de los primeros reinos de occidente**. Madrid: Sintesis, 1995; BANNIARD, M. **Gênese cultural da Europa. Séculos V-VIII**. Lisboa: Terramar, 1995. p. 109-114.

8 ISIDORO DE SEVILHA. Historia de los godos. op. cit., Redação Longa. § 08. p. 185.

louvados pelos demais setores da sociedade peninsular. A perspectiva de que estes podiam apresentar uma conduta de acordo com os atributos cristãos – piedade e justiça por exemplo –, endossava-lhes tal direito haja vista o exemplo enfaticamente citado do monarca visigodo Recaredo ao longo do seu relato com referência a sua administração nos anos 586-601 na cidade de Toledo, capital do reino.

Neste sentido, observamos que Isidoro queria expor, por meio de repetidas menções, de que maneira a Providência Divina, a partir de então, estava a favor dos convertidos à ortodoxia cristã. Para tal, sustenta que o rei Recaredo "*[...] realizó también gloriosamente la guerra contra los pueblos enemigos [os heréticos], apoyado en el auxilio de la fe*".⁹ Ainda com relação à administração deste mesmo monarca, expõe que:

*"Dirigió sus fuerzas también muchas veces contra los abusos de los romanos y contra las irrupciones de los vascones; en estas operaciones parece que se trataba más que de hacer una guerra, de ejercitar a su gente de un modo útil, como en el juego de palestra"*¹⁰

Assim sendo, reiteramos nossa assertiva anteriormente exposta de que o primeiro objetivo de Isidoro está presente no seu esforço de enquadrar a trajetória dos visigodos dentro da perspectiva da romanidade e da cristandade. De maneira apologética o bispo vai narrando os fatos de forma a evidenciar a superioridade dos godos em relação a outros grupos germânicos, como por exemplo, os suevos e os francos. Para tanto, afirma o metropolitano que "*[...] los godos, a las órdenes de Teudiscló [548-9], aniquilaron con una sorprendente victoria al ejército franco, después de cerrarle la salida de España por el obstáculo de los Pirineos*".¹¹ Posteriormente, o mesmo êxito obteve Recaredo sobre os francos que "*Logró, en efecto, un glorioso triunfo sobre casi setenta mil soldados francos, que invadían las Galias [...]*". Desta forma, o que se observa é o firme propósito do bispo metropolitano em não apenas enaltecer as realizações deste ou daquele monarca, mas também, associar a estas últimas, algumas condutas cristãs, concedendo-lhes, portanto, maior relevância como já mencionado alhures.

O autor procura ainda diferenciar os cristãos dos pagãos, mostrando que mesmo sendo arianos, os visigodos se sobressaíam de outros povos que persistiam no paganismo. Assim, os visigodos eram

9 Idem. *ibid.* § 54. p. 263.

10 Idem. *ibid.* § 54. p. 265.

11 Idem, *ibid.* § 41. p. 241.

indivíduos respeitadores dos elementos pertencentes e/ou identificados com os apóstolos, enfim, com o cristianismo:

"Aquél, [o nobre visigodo] vítima de un gran terror ante el nombre del apóstol, refiere por medio de un mensajero lo sucedido al rey, quien ordenó que fuese devuelto todo inmediatamente al santuario del bienaventurado Pedro con suma reverencia, diciendo que él había hecho la guerra contra los romanos, no contra los apóstoles."¹²

Neste trecho, o autor realça o fato de que mesmo sendo heréticos eles demonstravam misericórdia e respeito pelos lugares sagrados. Uma vez mais este aspecto aparece manifesto na atitude tomada pelo rei ariano Teudis, quando Isidoro textualmente menciona *"[...] que mientras fluía su sangre, hizo jurar que nadie mataría a su asesino"*.¹³ Outras características são enfatizadas em sua produção textual. Uma delas aparece extremamente salientada no parágrafo 41: a tolerância. Nele, o autor volta a se referir ao rei Teudis como uma pessoa religiosamente tolerante, pois, mesmo sendo herético, permitiu que se realizasse um concílio na cidade de Toledo. Em outro ponto da narrativa, o bispo hispalense ao destacar tais atributos, deixava explícita a crença de que o grupo germânico visigodo poderia ser facilmente cristianizado segundo a crença defendida pela ortodoxia.

Na perspectiva do bispo metropolitano, as práticas sociais dos monarcas visigodos ganhavam tanto maior relevância quanto maiores fossem as vinculações e alianças estabelecidas entre estes e o clero ortodoxo. Esta assertiva pode ser observada no relato isidoriano que tenta justificar, por meio da análise das atitudes adotadas pelos monarcas Leovigildo (568-86) e Witérico (603-10) em suas respectivas e diferenciadas administrações, o motivo pelo qual estas não obtiveram êxito, como na gestão do último, ou comprometeram o propósito de unidade religiosa do primeiro.

Assim sendo, o autor afirma que o primeiro, apesar de ter sido excelente guerreiro e um notável estrategista, posto que *"Sucumbieron ante sus armas muchas ciudades de España [...]"* ou mesmo ainda quando *"[...] recuperó, mediante la guerra, algunas plazas fuertes ocupadas por ellos [soldados bizantinos]"*,¹⁴ o fato do mesmo ter governado de maneira despótica e

12 Idem. *ibid.* § 16. p. 199.

13 Idem. *Ibid.* § 43. p. 245.

14 Idem. *Ibid.* § 49. p. 255.

impiedosa, manchara os feitos anteriormente realizados por este. De forma semelhante, interpreta a atuação do tirano Witérico:

*"Fue hombre valiente en el arte de las armas, pero desconoció la victoria; pues, aunque realizó algunos intentos con la guerra contra los soldados imperiales, no consiguió ningún resultado lo bastante glorioso, [...]. Hizo en vida muchas acciones ilícitas [...]."*¹⁵

Neste sentido, o que se observa nestas passagens citadas pelo hispalense é a sua preocupação em destacar a importância da conduta humana com base nos princípios defendidos pelo cristianismo. Em outras palavras, de nada adiantava por exemplo a um monarca manusear bem as armas, se, a sua conduta não estivesse fundamentada em atitudes de caráter cristão-ortodoxo tais como a piedade, a tolerância, a caridade, a misericórdia, etc. como já mencionado.

Desta forma, e, pautados nos argumentos já mencionados, poder-nos-íamos finalmente concluir que Isidoro de Sevilha, ao redigir a obra *História dos godos*, concebia o arianismo como uma etapa intermediária entre o paganismo e o cristianismo ortodoxo. Esta perspectiva pode ser observada na afirmativa apresentada por Isidoro de Sevilha quando dizia estar melhor a população visigoda na heresia do que no paganismo. Uma vez conhecedores das práticas cristãs, mesmo que de vertente ariana, esta população poderia mais facilmente ser cristianizada sob o ponto de vista da ortodoxia.

15 Idem. *ibid.* § 58, p. 269.

A linguagem e a imagem

Fabírcia A. Teixeira de Carvalho*

Poema hagiográfico castelhano do século XIII, a *Vida de Santa Maria Egípcíaca* é um texto no qual o paradoxo é o eixo constituinte: o pecado e a santidade; o prazer desmedido e a penitência; o corpo belo e o corpo desfigurado. Mas ainda há mais: é um poema onde a descrição assume características imagéticas, fazendo com que o poema torne-se, para quem o lê ou o ouve, uma seqüência encadeada de imagens animadas.¹ E dentro desta perspectiva as imagens do corpo destacam-se. Partindo desta observação, interessamo-nos por essa forma de apresentação do poema, mas não para realizarmos uma análise formal e lingüística, pois tais empreendimentos já foram feitos, e sim para demonstrar como uma imagem descrita pode ter a mesma função de uma imagem visual. Cabe salientar que tais questionamentos fazem parte da pesquisa de mestrado que ora desenvolvemos e, portanto, este texto destina-se mais a apresentar dúvidas que propor hipóteses.

A lenda desta santa, prostituta arrependida, foi, segundo Joyce Salisbury,² muito popular no Oriente Próximo, tendo sido transmitida oralmente entre os séculos V e VI. Sua compilação é atribuída a Sofrônio, Patriarca de Jerusalém, que a escreveu em grego provavelmente por volta de 600, depois de conhecer a história que havia sido preservada pela tradição oral. Paulo Diácono traduziu-a para o latim no século VIII. A partir daí tem-se a tradução desta história nas línguas vernáculas tanto em prosa quanto em verso, em latim, em inglês, francês e castelhano.

O poema narra a vida de Maria Egípcíaca, uma jovem que viveu durante dezessete anos como prostituta até arrepender-se e passar mais de quarenta anos penitenciando-se no deserto. Esta história circula na Península Ibérica desde, pelo menos, o século X. A *Vida* de Egípcíaca, juntamente com as *Vidas* de outras seis santas – Melânia, a Jovem, Pelágia, Castíssima, Hélia e Egéria – foi copiada em um manuscrito conservado no Escorial no códice **a.I.13**. Esse manuscrito foi elaborado por uma freira chamada Leodegúndia, que assinou a sua versão. Ainda

* Mestranda do Programa de Pós-Graduação em História Comparada (PPGHC) da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

¹ As imagens animadas, ou melhor, uma seqüência de imagens animadas com descrições vivas e coloridas já aparece no Apocalipse.

² SALISBURY, Joyce. ***Pais da Igreja, Virgens Independentes***. São Paulo: Página Aberta, 1995. p. 95-110.

no século X o manuscrito de Leodegúndia foi copiado e sofreu pequenas modificações. Esta versão deu origem a dois manuscritos: um do século X e outro do século XI. O texto do século X foi copiado pelo notário João, que assinou a obra que hoje está no Escorial no códice **a.II.9**. Já o texto do século XI não tem a assinatura do copista e está atualmente conservado na Biblioteca Nacional em Paris sob o número **MS n.a.e. 2178**. Assim, a história de Egípcíaca já era conhecida há pelo menos três séculos na Península Ibérica quando a versão da história da santa que trabalhamos, *Vida de Santa Maria Egípcíaca*, foi elaborada. Ela está na biblioteca do Escorial sob o códice **k.III.4**.

Esta hagiografia apresenta sua constituição narrativa pautada em paradoxos e analogias,³ não destoando em nada da consciência analógica medieval, que compreendia e representava o mundo por correspondências, instituindo relações e correlações diretas ou invertidas. Mas toda analogia exige um modelo inicial. O modelo maior é Cristo. É a partir dele que o homem medieval constrói sua relação com o sagrado, tendo como eixo o sacrifício que o Cristo fez para tirar o pecado do mundo – como o cordeiro de Deus – e salvar a humanidade.⁴ E a imagem cristã medieval, seja ela verbal ou visual, em última instância, advém da imagem do "Filho de Deus". Mas esta mesma imagem gera imagens que tentam alcançar o modelo primeiro. Assim são os santos. Eles são as imagens do Modelo e tornam-se também modelos para os homens, que passam a representá-los visual e verbalmente.

Apesar das primeiras imagens terem vindo de Deus através da palavra – "*Disse também Deus: façamos o homem à nossa imagem e semelhança*" (Gn 1, 26) – as imagens verbais não são tão estudadas quanto as materiais. Em um texto publicado recentemente, Hilário Franco Júnior trata dos dois tipos de imagens, explicando porque as imagens visuais se sobrepujaram às verbais. Para Franco Jr., as imagens plásticas permitem uma maior interiorização das mensagens, podendo até mesmo

³ Para o termo analogia estamos seguindo a definição oferecida por Hilário Franco Júnior: "(...) *palavra de origem grega (ana, por meio de, legein, assemelhar) que indica proporção matemática (identidade entre as relações que unem os termos de dois ou mais conjuntos) e correspondência (semelhança entre domínios heterogêneos possibilitada pela percepção de certa unidade entre eles)*" FRANCO JR., Hilário. *Modelo e Imagem: o Pensamento Analógico Medieval*. In: LEÃO, Ângela Vaz, BITTENCOURT, Vanda de Oliveira. (Org.). Encontro Internacional de Estudos Medievais, 5, 2001, Belo Horizonte. **Anais...** Belo Horizonte: ABREM/FAPEMIG, 2003. p. 39-40.

⁴ SCHMITT, Jean-Claude. (Org.). **Les Saints et les Stars: le Texte Hagiographique dans la Culture Populaire**. Paris: Beauchesne, 1983. p. 5-6.

"gerar transformações psicossomáticas".⁵ Esse mesmo argumento já havia sido levantado por Jean-Claude Schmitt, que afirma que se a Igreja medieval privilegiou as imagens na devoção e no culto, em detrimento das palavras dos pregadores, era porque essas seriam restritas a uma minoria letrada e aquelas exerceriam uma influência muito maior e mais duradoura na "imaginação dos fiéis".⁶ E aqui entra uma questão: será que apenas as imagens materiais fixavam e tornavam mais compreensíveis e benéficas as mensagens transmitidas?

Essa dúvida nasceu quando começamos a trabalhar com a *Vida de Santa Maria Egípcíaca*. Tal poema hagiográfico apresenta tanto traços de textos eruditos quanto de obras épicas, ou seja, apresenta referências a autores da Patrística, como Agostinho, conjugadas à utilização de versos irregulares e dotados de estratégias de memorização características dos *juglares*,⁷ além de uma temática popular e de fácil aceitação como a hagiografia de uma santa prostituta arrependida. Isso mostra uma vontade, ou melhor, um direcionamento para atingir um público mais amplo e abrangente que os clérigos ou os laicos letrados, difundindo os ideais ou do autor ou da instituição a que o texto estava ligado. Como observa Schmitt, dado que a instituição dominante e vigorosa na sociedade medieval era a Igreja,⁸ nada mais lógico concluir que as imagens verbais ou visuais estavam ligadas a ela ou por ela foram construídas na grande maioria dos casos.

Mas não foi apenas através da forma e da temática que se buscou essa estratégia de maior difusão das idéias e da lenda de Egípcíaca. Outro mecanismo foi a utilização recorrente de imagens, de analogias e de paradoxos visuais. Esta *Vida* apresenta uma grande quantidade desses elementos, o que enfatiza a vontade de difusão de sua

⁵ FRANCO JR., Hilário. op. cit., p. 53.

⁶ Schmitt utiliza este argumento em pelo menos dois textos (em edições brasileiras): SCHMITT, Jean-Claude. A Imaginação Eficaz. *Revista Signum*, São Paulo, n.3, p. 133-154, 2001, p. 136; e em SCHMITT, Jean-Claude. Imagens. In: LE GOFF, Jacques, SCHMITT, Jean-Claude. (Org.). **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. São Paulo/Bauru: EDUSC/ Imprensa Oficial, 2002. p. 591-605, p. 599.

⁷ A referência a Agostinho aparece nos versos 31 e 32: "Pois que o homem, se quer morrer tarde, pode já se arrepender / Segundo disse Santo Agostinho, já não é bom esse fim". ANÔNIMO. *Vida de Santa Maria Egípcíaca*. In: JANER, Florêncio. (Org.). **Biblioteca de Autores Espanhóis. Poetas Castellanos Anteriores al Siglo XV**. Madrid: Atlas, 1966.

⁸ SCHMITT, Jean-Claude. Imagens. op. cit., p. 603.

mensagem de arrependimento e conversão, ou seja, de conversão através dos nascentes sacramentos da comunhão e da penitência.⁹

Assim, a construção da imagem de Maria Egípcíaca, a ser criada mentalmente pelos ouvintes, baseia-se em analogias e paradoxos, traduzidos em imagens, sobretudo em relação ao corpo. O corpo que era belo é comparado às rosas, à maçã e ao cristal:

*"Tinha a face corada como a rosa escolhida, (...)
Seu pescoço e seu peito eram como a flor do pua
Seus pequenos seios são bem feitos, tal como maçãs
Braços, corpo e tudo o mais são brancos como o cristal."*¹⁰

Já o corpo feio e destruído pelo rigor da penitência é associado a animais e a objetos sujos e escuros:

*"Perdeu as carnes e a cor que eram brancas como a flor
E os cabelos que eram louros tornaram-se brancos e sujos
(...)
O rosto muito negro e enrugado pelo vento frio e gelado (...)
Tão negro era seu colo como a pez e a resina (...)
Quando este pão acabou, voltou-se Maria para as ervas do campo
Como outro animal as mastigava, mas por isso não desmaiava"*¹¹

Mais atenção ainda é dedicada a sua vestimenta e ornamentos. Em sua juventude era bela e elegante, utilizando-se apenas de artigos de luxo:

*"No pior dia da semana não vestia roupa de lã
Usa muito ouro e prata, se veste bem, segundo seu gosto
Vestia-se com vestido de seda, se cobria com manto de arminho
Nunca calçava outras sandálias senão de cordões entrelaçados
Pintadas com ouro e prata, atadas com cordões de seda"*¹²

Mas quando foi para o deserto em penitência, nenhuma de suas vestes ou ornamentos sobreviveu, deixando-a apenas com seu próprio corpo. Nada mais a protegia das intempéries do deserto, o que contribuiu para a destruição de sua carne pecadora:

⁹ Durante o IV Concílio de Latrão, em 1215, a Igreja elevou a confissão e a eucaristia a grau de sacramento. Para comungar o fiel deveria ter se confessado, sendo que a confissão anual era obrigatória.

¹⁰ ANÔNIMO. Vida de Santa Maria Egípcíaca. Versos 110, 112, 113 e 114.

¹¹ ANÔNIMO. Vida de Santa Maria Egípcíaca. Versos 364, 365, 369, 371, 378 e 388.

¹² ANÔNIMO. Vida de Santa Maria Egípcíaca. Versos 119 a 123.

*"Suas sandálias e todas suas vestimentas duraram sete anos
Depois andou quarenta anos nua, sem roupas
Pelo forte vento e grande friagem vai nua, sem vestimenta
(...)
Mudou-se toda em outra figura, que não tem roupa nem
vestes
Perdeu as carnes e a cor que eram brancas como a flor"¹³*

Tais versos levaram-nos a pensar na visualidade dessas imagens verbais. Schmitt observa que para realizar a análise de uma imagem é preciso atentar para elementos como a

"estrutura; a disposição relativa dos elementos figurados; o talhe, a vestimenta e os gestos dos personagens; a escolha e a repartição das cores.¹⁴ Seguindo as premissas de Schmitt, não encontraríamos, de certa forma, tais aspectos nas versos acima? Além disso, a definição de imagem – imago – para os medievais não se prendia apenas aos objetos figurados. Refere-se também às imagens que aparecem na "linguagem, [em] metáforas, alegorias, similitudines, das obras literárias ou da pregação."¹⁵

Nos versos seguintes, que demonstram a construção paradoxal e analógica desta obra, acreditamos ver reforçada nossa questão:

*"As suas orelhas que eram alvas, tornaram-se muito negras
e pegajosas (...)
Em seus peitos não havia tetas, como eu penso eram secas
Braços longos e secos, quando tem dedos parecem espetos
As unhas eram curtas, pois ela as cortava com os dentes
O ventre esta vazio, há muito não come nenhuma comida
Os pés estavam rachados, em muitos lugares estavam
feridos"*

Estes versos, assim como os anteriores e outros do poema, não poderiam ser pensados a partir da colocação de Schmitt em relação às imagens visuais? A transmissão oral destas imagens não imprimiria na "imaginação dos fiéis" a mesma mensagem que as visuais? Ou será que estas imagens poderiam ser ainda mais marcantes, na medida em que possuem movimento, vida, dinâmica, além de contarem com a autoridade vocal¹⁶

¹³ ANÔNIMO. Vida de Santa Maria Egípcíaca. Versos 352, 353, 354, 363 e 364.

¹⁴ SCHMITT, Jean-Claude. Le Miroir du Canoniste. Les Images et le Texte dans un Manuscrit Médiéval. *Annales ESC*, Paris, n.6, p. 1471-1495, novembre-décembre, 1993. p.1471.

¹⁵ SCHMITT, Jean-Claude. *Imagens*. op. cit., p. 592.

¹⁶ ZUMTHOR, Paul. **A Letra e a Voz**. *A Literatura Medieval*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993. p. 18-19.

conferida no momento em que era lida em voz alta diante de uma platéia?

É certo que a imagem falada, vocal, em movimento, é diferente da imagem onírica e visual, mas é interessante como o próprio poema utiliza os termos figura e imagem para descrever a santa prostituta e a Virgem Maria:

*"Da beldade e de sua figura, como diz a escritura, (...)
Virou a face de onde estava, viu uma imagem de Santa
Maria (...)
A imagem bem desenhada, em seu tamanho talhada/
Maria quando a viu levantou-se, em pé diante dela parou
Os olhos nela fixou, com tanta vergonha olhou-a
Mudou-se toda em outra figura, que não tem roupa nem
vestes"¹⁷*

Esta imagem da Virgem promove a conversão de Egipcíaca, que se arrepende de seus pecados e pede à imagem de Santa Maria que interceda por ela junto a Jesus, colocando-a como sua fiadora. Podemos traçar um paralelo entre esta conversão de Maria Egipcíaca e a conversão que o texto, através de suas mensagens imagéticas de admoestações imprime no ouvinte-fiel. E mais, essa analogia mostra como para o autor medieval esses dois tipos de imagens poderiam se aproximar, poderiam ser descritas da mesma forma, não criando barreiras entre elas. Diríamos mais, o que há é uma complementaridade entre imagem visual e imagem oral, imagem material e imagem imaterial, na medida em que há um diálogo entre elas. A partir destas observações e com o desenvolvimento de nossas pesquisas iremos aprofundar os pontos aqui levantados.

¹⁷ ANÔNIMO. Vida de Santa Maria Egipcíaca. Versos 104, 239, 240, 241, 242 e 363.

Os Mouros nas Ordenações Afonsinas

Andréa Alvares da Cunha*

Esta apresentação busca destacar alguns aspectos da minha pesquisa de mestrado no Programa de Pós-Graduação de História da UFF, cujo eixo principal refere-se ao estatuto social e a identidade moura no Reino de Portugal, tomando então como exemplificação o estudo de caso da cidade de Lisboa¹ quatrocentista.

Nosso *corpus* documental base para esta apresentação são as *Ordenações Afonsinas*² documentação régia normativa, que tinha a função de regular e controlar a vida cidadina, onde normatizava também as minorias étnicas-religiosas, como os mouros e os judeus.

Através da análise das *Ordenações* é passível identificar traços da identidade e elementos da memória dos mouros, mesmo sendo configurados pela legislação enquanto elementos não pertencentes ao corpo da cidade, já que são apartados³ e constantemente vigiados para evitar sua sublevação ou fuga enquanto mão de obra especializada nos casais agrícolas ou nos mesteres citadinos.

Temos como parâmetro ainda um trabalho anterior da situação dos mouros forros,⁴ que trata mais especificamente da política régia afonsina, já que está implícito em nossa discussão que este estatuto social e a identidade moura passaram por importantes transformações desde o período da Reconquista e que estas mudanças apresentam-se parcialmente cristalizadas na legislação portuguesa do fim da Idade Média.

A partir do processo de Reconquista cristã, principalmente após o século XI na área em questão, as cidades muçulmanas bem mais ricas e centros comerciais importantes são então tomadas e repovoadas e, grande parte de sua população, oriunda dos ofícios mesteirais ou

* Mestranda do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense.

¹ E também a área da península Sadina, que faz parte da constelação lisboeta.

² *Ordenações de D. Afonso V*, doravante denominada de *Ordenações Afonsinas*.

³ Pelo menos teoricamente este convívio era proibido pela legislação, como a proibição de comercializarem com cristãos, circularem livremente pela cidade entre outros.

⁴ O trabalho em questão é a nossa monografia de fim de curso da graduação em História, intitulada de *O Estatuto Social dos Mouros Forros e o Rei Cristão (1170-1185)*.

campesinos acabava sendo escravizada e distribuída como presa de guerra entre a nobreza e a cavalaria vilã, desejosas de terras e riquezas.

Ao serem reduzidos ao estatuto de cativos de guerra, os muçulmanos eram enviados aos grandes centros urbanos cristãos que necessitavam de mão-de-obra especializada, principalmente nas áreas de construção e edificação, na confecção e abastecimento de vestuário e calçados, na metalurgia e, por fim, nos mesteres envolvidos nos circuitos alimentares e têxteis.⁵ Eles eram também muito utilizados como mão-de-obra servil nas zonas rurais, na exploração agrária dos senhorios laicos, eclesiásticos e nos régios.

Lisboa, tendo então uma grande importância para o processo de expansão da Reconquista, empreendida por D. Afonso Henriques, e depois por D. Sancho I, passa a ser uma cidade centralizadora da área do Tejo e do estuário do Sado, onde as vilas de Palmela, Almada, Alcácer do Sal e Sesimbra funcionariam então como seu bastião defensivo, pois possuíam fortes castelos, com grande contato político e comercial com os centros distribuidores de artigos de luxo vindos da meseta andaluza e, da produção cerealífera, bovina entre outras, promovendo assim o sustento da crescente cidade.

Para realizar a interação e o controle da população moura subjugada, D. Afonso Henriques utiliza-se da outorga de forais,⁶ como o *Foral dos Mouros Forros* de 1170, para Palmela, Almada, Lisboa e Alcácer, evitando também a evasão da preciosa mão-de-obra e, futuras sublevações no seio concelhio cristão, como nos mostra o foral:

⁵ Com a conquista da cidade, a elite muçulmana, mais rica e dedicada à vida cidadina, é desalojada da alcáçova (o centro nervoso da cidade, além do *suq* e da mesquita, onde viviam os altos funcionários e oficiais militares) e passa a habitar locais isolados, apartados da comunidade cristã, as Mourarias ou Comunas Mouras. Cf.: MARQUES, A. H. de O. **Novos Ensaios de História Medieval Portuguesa**. Lisboa: Presença, 1988. p. 30.

⁶ A carta de foro ou foral era um documento que conferia a existência jurídica a um determinado município, iniciada por qualquer magistratura de natureza fiscal/judicial com a estrutura concelhia. A carta estipulava basicamente as liberdades e garantias das pessoas e bens dos povoadores, assim como os impostos e tributos que deveriam ser pagos, as composições e as multas por delitos e contravenções no seio da comunidade concelhia. Mostrava ainda, quem possuía as imunidades, quem deveria prestar o serviço militar entre outros. Cf.: BARROS, H. da Gama. **História da Administração Pública em Portugal nos Séculos XII a XV**. 2 ed. Lisboa: Sá da Costa, 1945-1954. V. 11, p. 80-83.

"Eu Rey Dom Affonso de Portugal emseembra com meu Filho Rey Dom Sancho faço carta de Fieldade, e firmidoeen a vós mouros, que soodes forros em lixboa, e em Almaada, e em Palmela, e em Alcacer, assy que em minha Terra nenhum mal, e sem razom nom recebades, e que nenhum Chriptão, nem Judeus sobre vos aja poder de vosempeecer, mais aquelle, que vós da gente efé vossa sobre vós per Alquaide enlegerdes esse medes vos julgue. E estovos faço per tal, que dedes decada hum anno senhos maravides de cada huma cabeçadês aquelle tempo, que o mantimento necessario gaançar poderdes; eque dedes a mimAlfitro, e Azaqui ea dizima detodo vosso trabalho,e todallas minhas vinhas adubedes,e vendades os meos figos, e o meu azeite, comovenderem os moradores da Villa a Terça partedos meus moyos. Porem esta carta sempre aja firmidom e fortaleza, e nenhum nem volla ouse britar, nem os vossos foros."⁷

Outros forais régios foram dados para as vilas de Palmela (1185), Almada (1190), Sesimbra (1201) e Alcácer do Sal (1218), com o avançar da Reconquista no sul islâmico, refreando então as investidas almohadas.

Com os forais, as comunas mouras são reorganizadas e os muçulmanos/mouros, passam a ser servos diretos do rei, sendo então controlados e pacificados, e assim 'desestruturados socialmente', pois perdem sua identidade enquanto muçulmanos a partir do desenvolvimento do governo concelhio.

Com o avanço do poder administrativo e a centralização régia, vemos então que a condição do mouro e de suas comunidades ou comunas passaram a ter uma condição sócio-econômica mais dependente e depreciativo em relação à sociedade medieval portuguesa, sendo controlados e explorados pelo poder régio e pelo poder local, ocorrendo assim um maior recrudescimento que culminará com a expulsão dos mouros (e dos judeus) do reino de Portugal no reinado de D. Manuel, a partir de 1496.

Se antes os mouros estavam 'protegidos' pelos *Forais dos Mouros Forros*, sendo ligados e prestando obediência e serviços apenas ao rei no sec. XII, agora nos sec. XIV e XV estavam cada vez mais desestruturados socialmente e economicamente. Seus costumes foram pouco a pouco sendo diluídos no seio da sociedade medieval portuguesa, mas nem por isso eram considerados como parte do 'corpo da cidade'. E isso é muito claro nas *Ordenações Afonsinas*, onde sua vida cotidiana é

⁷ HERCULANO, A. (Org.) *Portugaliae Monumenta Historica*. Lisboa: [s.n], 1856-1873.V. II: Leges et Consuetudines. p. 396-397.

vigiada, ordenada pelo poder régio, como nos evidencia a seguinte parte das *Ordenações* relativa à herança:

*"Per Direito dos Mouros todo cafamento, que fe faz em tempo que o marido, ou a molher he doente, nom val; e fe cada huum delles morrer fem herdeiro, ElRey averá todos feus bees, ou parte delles noscafos, honde ElRey herda com os outros herdeiros; e effa molher nom herdará ao marido, nem effe marido aa molher, affy como fe nunca foffem cafados; e fe effe marido ouveffe juntamente carnal com ella, em tal cafo ella averá fuas arras pola Terça dos bees do ditofeu marido, da qual elle nom podera defpoer em prejuizo della, e as duas partes ficarom falvas a ElRey honde fo herdar, ou a elle com outros herdeiros, honde outros herdeiros ouver."*⁸

Os mouros deviam ainda estar apartados da sociedade cristã, vivendo em mourarias ou comunas, em uma política de guetificação e exclusão social de uma minoria não pertencente ao corpo único da cidade, mas o que não diminuía o seu contato na vida diária de uma cidade medieval, mesmo não possuindo o estatuto de vizinhos:

*"(...) os Mouros de feus Regnos, e Senhorio, que morarem em os ditos Lugares, nom Gouviffem de taaes privilegios, graças, e mercees, e foraaes dados aos Chriftãos; e que em todo cafo os Mouros pagaffem effes direitos, affy comoos que hy nom moram, nem fom hi vizinhos."*⁹

As mourarias possuíam horários próprios para sua abertura e fechamento, e quem fosse pego fora da mesma nos horários determinados era severamente punido, de acordo como o que está estipulado nas *Ordenações*:

*"El Rey Dom Joham meu Ayo de louvaça memoria em feu tempo fez Ley, per que ordenou, e mandou, que todolos Mouros forros de feus Regnos, e Senhorio viveffem em Mourarias apartadamenté, fora da companhia, e converfaçom dos Chriftãos; e fe em alguns Lugares nom ouveffe Mourarias apartadas, ou foffem taõ pequenas, em que todos nom podeffem caber, mandou que lhe foffem apartadas, e acrescentadas em aquelles lugares, que pera elle foffem mais convinhavees, affy, e pela guifa, que he hordenado, e eftabelecido acercado aptamento dos Judeus."*¹⁰

⁸ **ORDENAÇÕES Afonsinas**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1984. Livro II. Titulo XXVIII, 'De como ElRey deve Herdar', Ítem 48. p. 237-238.

⁹ Ibid. Titulo CVIII, 'Que os Mouros nom gouvam dos Privilegios, per que os Chriftãos como vizinhos dos Lugares fom izentos de pagarem portagees, e outras custumagees'. p. 544.

¹⁰ Ibid. Titulo 102 'Que os Mouros vivam em Mourarias apartados dos Chriftãos' p.535-536.

As *Ordenações* estipulavam ainda como deviam se vestir, indo contra seus costumes, tendo suas roupas apreendidas e roubadas pelos alcaides pequenos, parando muitas vezes na prisão, por desobedecerem o padrão estipulado pela lei:

*"Primeiramente mandamos, que quando trouberem as ditas aljubas, que as tragam com feos aljubetes fegundo que as sempre trouberom, e acuftumarom a trazer, e outro fy traguam as mangas dellas tam largas que poffam revolver em cada huma dellas huma alda de medir pano. E se quiserem trazer albernozes, tragaõ-nos çarrados, e cofeitos com feos efcapullairos, affy como agora trazem; e fe quiferem trazer ballandreaes, ou capuzes, tragaõ sempre com elles efcapullairos detras, como de sempre trouxerom: e o que nom trazer cada huã das ditas roupas, perca a roupa, que trazer, e feja prefo ataa noffa mercee; e trazendo as ditas roupas, fe nom forem taaes, como devem, fegundo fufo he declarado, percaõ-nas, e jaçam na cadea quinze dias."*¹¹

As *Ordenações* estipulavam ainda como suas propriedades deveriam ser vendidas, proibiam o uso de armas de qualquer espécie (principalmente diante do rei ou de autoridades régias), proibiam o contato com cristãos ou cristãs, mas denotam ainda a disputa do poder local exercido pelo concelho sobre a comunidade como um todo, através de taxações indevidas, escravização e outras formas de contendas que tensionavam as relações da comuna.

Os mouros são controlados e organizados também pelo *Livro de Posturas* da cidade, onde formam um microcosmo à parte, mas intrinsecamente ligados à vida mercantil, sendo mesteres de ofícios, mercadores, tendeiros, artesãos especializados e com seus produtos enfeitam as casas cristãs.

Os mouros possuíam locais próprios de vendas de seus produtos, e não poderiam ter cristãos como empregados. Não podiam usar guarnimentos ou jóias rebuscadas (pelo menos em público) e estavam proibidos de participarem das principais festas cristãs na cidade, como a Festa de Pentecostes, como explicita então o *Livro de Posturas Antigas de Lisboa*:

"Outrossy Mandarom que nam seja nenhuu mouro nem Judeu tam ousado que daquy em dyante vaa a voda nem a festa nem a vegillia nem a pinticostes nem a outras nemhuas festas que os christãos fezerem asy na çidade como nos montes a dançar nem a

¹¹ Ibid. Título 103. '*Dos Trajos que haõ de trazer os Mouros*'. p. 536-539.

*tamJer nem a baillar nem fazer outros Jogos e quallquer que o
contrairo fezer que por a primeira vez pague quinhentas liuras e
por a Segunda mjll e por a terceira mjll e pague as da cadea e
qualquer que os acussar aJa o terça* ¹²

Concordamos então comos trabalhos dos medievalistas Prof. A .
H. de Oliveira Marques, António Dias Farinha, Saúl António Gomes,
Cláudio Torres, Santiago Maciase, Maria Filomena Lopes de Barros que
explicitam a necessidade de uma maior pesquisa no campo da história
medieval muçulmana em Portugal medieval, pois

*"são escassas as monografias sobre a tradição islâmica, num
país de historiadores cristãos, em geral muito imbuídos de
preconceitos ideológicos e sobretudo viciados por séculos de
afirmações errôneas e de deturpações sistemáticas do
passado."* ¹³

¹² **LIVRO de Posturas Antigas da Cidade de Lisboa.** Lisboa: Câmara Municipal de Lisboa, 1974. p. 57-58.

¹³ MARQUES, A . H. de Oliveira. **Novos Ensaios de História Medieval Portuguesa.** Lisboa: Presença, 1988. p. 96.

A reforma e a cavalaria

Tatiana Rocha Custodio*

O objetivo é abordar o processo de conjunção entre Reforma e cavalaria centralizado no processo das cruzadas. O processo que levou as cruzadas marca bem o nível do relacionamento dos reformadores com a cavalaria na França. Os historiadores costumam denominar esse processo de cristianização da cavalaria.

Inicialmente, o *mile*¹ era o combatente a cavalo por excelência. Apesar das tentativas no sentido de se apontar nas equites romanas ou nas tropas montadas germânicas a origem do desenvolvimento da *militia*,² esta surgiu, ao que tudo indica bem mais tarde, no Império Carolíngio dos séculos IX e X.³ O desenvolvimento da *chevalerie* deve-se a ampliação das práticas de vassalagem e das inovações em equipamentos de montar e em armadura (o estribo e a ferradura) que serviram para expandir a prestação de serviço a cavalo, aumentando o valor social do guerreiro especialista montado ou *miles*.

O século XI marca o desaparecimento da unidade imperial carolíngia que trouxe o remapeamento geopolítico da Europa. O território carolíngio foi dividido em reinos, em principados, ducados e condados com relevante autonomia política. Também é o momento da imigração dos povos da Europa Oriental (eslavos, húngaros, vikings) e do desenvolvimento demográfico e comercial europeu.

A política interna da França no ano mil estava sob o comando dos grandes proprietários de terra e dos castelões que agora detinham a vassalagem. Os senhores de vassalagem também detinham o comando militar tornando-se chefes de *miles*. Os senhores de vassalagem utilizavam com frequência as suas *militias* para proteger seus domínios, extorquir os camponeses, travar batalhas com outros senhores, saquear cidades e igrejas. O uso das *militias* causou um aumento da violência sobre os não combatentes inclusive a Igreja de Roma cujo patrimônio era bastante cobiçado. Querendo se proteger a Igreja reage. A reação foi a *Reformatio Religio*.

A *Reformatio* ou *Reformare* significa restauração, renovação. A interpretação cristã tradicional, usada por Paulo na epístola aos romanos, descreve *Reformatio* como um ideal renovado do indivíduo, mas no século

* Graduada em História pela Universidade Federal do Rio de Janeiro.

¹ O *miles* e *chevaleresque* são as denominações em latim dadas na época aos cavaleiros.

² *Militia* e *chevalerie* são as denominações dadas a cavalaria.

³ LOYN, Henry R. **Dicionário da Idade Média**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1989. p. 82.

XI e também no XII passou a significar não apenas um ideal renovado pessoal, mas também institucional incluindo assim a Igreja, o Império e a sociedade francesa como um todo. A *Reformare* foi, portanto um movimento de renovação da religiosidade seja no nível do indivíduo, seja no nível das instituições durante os séculos XI e XII.⁴ O termo religiosidade refere-se não só piedade e devoção ao ponto no qual fé e ação se cruzam: como a fé é vivida e o que as pessoas fazem a respeito de suas crenças religiosas. Em suma, a religiosidade é a forma como os indivíduos e as instituições interpretam e praticam a fé cristã.

Assim, a *Reformatio* não teve apenas o objetivo de combater a simonia e o nicolaísmo do clero e nem de libertar a Igreja da tutela dos laicos. Na verdade, os reformadores queriam renovar a sociedade a fim de que a mesma vivesse de acordo com os princípios da Igreja. Os reformadores acreditavam que disciplinando a sociedade podia trazer-lhe a salvação. O movimento contra a violência estava dentro deste propósito, logo possuía um caráter reformador. Pacificar a *militia*. A essa ação reformadora chamou-se de Paz de Deus.

A paz de Deus colocou sobre a tutela da Igreja os não combatentes protegendo-os da violência dos *milites*. Os não combatentes eram os clérigos, os camponeses, comerciantes, mulheres e crianças. O primeiro concílio de Paz foi em 987 em Puy, porém, o mais famoso foi o concílio de Charroux, em Poitou em 989. A fama de Charroux deve-se ao juramento obrigado pelos bispos que os cavaleiros fizeram de não violentar os desarmados. Os concílios de paz espalharam-se pela França e foram se sucedendo durante o século XI. Mas a paz de Deus não foi suficiente para aplacar a violência da *militae*, obrigando os reformadores a criarem outro movimento contra a violência: a Trégua de Deus.

A trégua de Deus foi um movimento que proibia as ações militares da quarta-feira à noite até segunda-feira, durante as festas cristãs e a Quaresma. O concílio de Narbonne (1054) fez uma lista desses dias de interdição e justificava assim a trégua de Deus: "*que nenhum cristão mate outro cristão, pois aquele que mata um cristão derrama provavelmente o sangue de Cristo*". A trégua de Deus foi mais eficaz porque os bispos passaram a utilizar *militias* para se protegerem, ou seja, os bispos recorreram a violência para combatê-la. O uso da *chevalerie* era justificado pelos eclesiásticos como sendo uma forma dos *miles* servirem a Deus ao mesmo tempo obterem a redenção dos pecados. A trégua de Deus começa a distinguir dentro da *militae* dos tipos de cavaleiros: os que

⁴ CONSTABLE, Giles. *The Reformation of The Twelfth Century*. Londres: Cambrigde, 1985. p. 3.

servem a Deus e os que não. À medida que a Igreja criava seu exército particular a distinção aumentava.

Segundo Jean Flori⁵ a paz de Deus não foi um movimento político social universal pelo qual a Igreja, constatando o declínio da autoridade real e a inércia do poder central, substituiu-o para tentar salvar o que restava de uma sociedade feudal anárquica. A Igreja quis proteger suas propriedades dos senhorios laicos, se libertar de seus domínios que ela julgava ilegítimo. A Igreja ataca aqueles que pegam em armas contra os seus interesses, mas valoriza aqueles que a defendem. A Igreja não tinha o interesse em abolir toda a guerra. É antes a alternância entre uma trégua colocada sob seu controle e uma guerra própria e justa sobre a qual sua ética tem um certo peso.

A trégua de Deus procurou de fato limitar as guerras privadas, levadas por motivos de vingança ou por interesse. A Igreja estava geralmente envolvida nesses conflitos. Ela exclui de seus interditos as ações armadas que não lhe causasse mal. Apenas as guerras de seus interesses eram santificadas. Os cavaleiros que lutaram ao seu lado também. Em suma, a Igreja não procurava através da paz e trégua de Deus acabar com a guerra e promover a paz. Ela quis colocar a guerra em favor de seus interesses que eram obter o controle da Cristandade e criar uma *militia* a seu serviço.

A Igreja utilizou o sistema de vassalagem para atingir os seus objetivos. Os estabelecimentos eclesiásticos tinham vassalos e praticavam a concessão de feudos em troca de serviços militares, como todo grande proprietário de terra. Numerosos *chevaleries* viviam sobre os domínios das igrejas, e eram sempre considerados como *miles* a serviço do rei. Para a Igreja assumir as funções profanas julgadas incompatíveis com a condição clerical ou monástica, os estabelecimentos eclesiásticos eram representados pelos *advocati* (procuradores) que assumiam a proteção armada. Os *advocati* eram geralmente senhores de vassalagem vizinhos aos estabelecimentos eclesiásticos. Os mercenários os vassalos selecionados eram chamados de *miles ecclesiae*.

As funções de *advocati* e de *miles ecclesiae* eram bastantes lucrativas por permitir uma rápida ascensão social e política. É o caso da França do Norte onde os condes que também eram abades laicos conservavam a *avouerie* (procuradoria), enquanto que numerosos *advocatis* ascendiam ao título condal. Assim, na segunda metade do século X o conde de Verdun tornou-se *advocati* do abade de Mouzon, mas em 1050 o *advocati* de Saint-

⁵ JEAN, Flori. **La Guerre Sainte**. *La Formation de L'Idée de Croisade dans L'Occident Chrétien*. Paris: Aubier, 2001. p. 98-99.

Riquier tornou-se conde de Ponthieu, um *advocati* do bispo de Verdun tornou-se conde de Clermont, e os descendentes da família de Rouey tornaram hereditário a função de *advocati* da igreja de Reims depois de 947.

O recrutamento do *advocati* e dos *militia ecclesiae* passava pelo ritual da investidura. A investidura era o ritual de armar o cavaleiro e possuía uma dimensão religiosa particular. O bispo dava duas bênçãos sobre a espada, saída das liturgias reais anteriores, modificadas para se aplicar a um *miles* de menor graduação. O ritual retoma a invocação do sacramentário de Corbie que fala da assistência do arcanjo Miguel e das legiões celestes, e da ajuda dada por Deus a Abraão e Davi. Acrescenta-se a esses elementos de sacralização outros como a bênção sobre a lança.

O ritual da investidura concentra numerosos elementos éticos e litúrgicos que relembra os deveres dos *miles*. Dando como modelo os mais valorosos guerreiros do povo de Israel e santos militares. A investidura, a paz e trégua de Deus juntas reforçam a distinção entre *militia sancti* e *militia saeculari*. Elas possibilitaram um melhor estreitamento da religião cristã ao cotidiano dos *miles*. Elas proporcionaram também aos cavaleiros recompensas materiais (títulos de nobreza) e espirituais (perdão dos pecados), o que no serviço aos laicos não havia.

A cristianização da cavalaria foi a transposição da cultura cristã para a guerreira. Cultura entendida como tudo aquilo que o homem cria, consciente e inconscientemente, para se relacionar com outros homens (idiomas, instituições, normas), mundo extra-humano (orações, rituais, símbolos) e com o meio físico (vestes, moradias, ferramentas).⁶ Os monges e os bispos puseram na linguagem cristã parte da cultura guerreira considerada adequada ao projeto da *Reformatio*. A parte não interessante era taxada de imoral pela documentação eclesiástica. A investidura é um exemplo de transposição e os torneios um exemplo de imoralidade. A Igreja sempre tratou os torneios de forma pejorativa, mas nunca conseguiu acabar com eles. Os torneios foram uma parte importante da cultura da cavalaria que não foi cristianizada.

A cristianização começou com os *bispos e monges* na década de oitenta do século X na França com a finalidade de disciplinar a *chevalerie* para não prejudicar os seus interesses. A cristianização não foi em seu primeiro momento uma política papal. Na primeira metade do século XI ela saiu dos mosteiros e abadias indo para Roma. O papado tomou para si a liderança do processo tornando a cristianização uma política da

⁶ FRANCO JUNIOR, Hilário. *A Idade Média e o Nascimento do Ocidente* Rio de Janeiro: Brasiliense, 1986. p 24.

Igreja. O motivo era manter a *Reformare* sob seu controle direto. O papado tornou-se o maior utilizador da *militia sancti* aumentando o enraizamento da cultura cristã dentro da guerra.

Pode-se dizer que a partir de Gregório VII (1073-1085) foi desenvolvida uma mentalidade *chevaleresque* cristianizada. As atas dos concílios de paz de Poitiers (1010) e de Bourges (1038), as canções de gesta, o surgimento de hagiografias de santos guerreiros como São Jorge e a doação de santos militares pelas monarquias européias e pelo próprio Gregório VII como seus protetores (Saint Denis e Saint Maurice tornaram-se protetores da coroa de França e do Sacro Império Romano Germânico respectivamente) apontam para um modo de pensar e agir guerreiro cujo peso da religião se fez presente.

Gregório VII teve seu nome atrelado a *Reformatio*, apesar do primeiro papa reformador ter sido León IX (1049-1054). O motivo era a sua forte influência no processo reformador e sua tentativa, como papa, de fazer a Reforma da Igreja romana. Gregório quis libertar a Igreja dos seus entraves espirituais, morais e políticos. Os entraves espirituais eram as heresias e o cisma com a igreja bizantina. Os morais eram o concubinato dos padres, a simonia e nicolaísmo. Os políticos eram o domínio dos laicos sobre a nomeação e investidura dos prelados as funções eclesiásticas.

A Querela das investiduras foi o seu maior desafio. A luta contra o imperador germânico Henrique IV (1048-1106) mostrou se a Igreja tinha condições de se libertar da tutela dos laicos ou não. Para provar que sim o papa Gregório recorreu a força armada. A Igreja venceu o imperador libertando de sua influência nos assuntos eclesiásticos. Foi durante seu papado que a nomenclatura *miles Christ* teve um significado militar real. Até então o termo era utilizado como referência aos guerreiros bíblicos e não cavaleiros comuns. *Miles Christ* ou *chevalier du Christ* significa cavaleiro de Cristo, e *militia Christ* ou *chevalerie du Christ* se traduz cavalaria de Cristo. O papa Gregório VII foi o primeiro a ligar os que guerreiam a essas nomenclaturas de forma direta. A *militia sancti Petri* organizada contra Henrique IV foi a primeira experiência real de *militia Christ*, ainda que não tenha continuado depois do término da querela. As batalhas travadas por esses *miles* eram guerras santas que foi outro conceito também aplicado diretamente ao terreno militar pelo papa e seus sucessores. O conceito de guerra santa fazia referência as batalhas existentes nos textos bíblicos, embora já houvesse tentativas dos clérigos de aplicá-la na esfera militar, mas só nos séculos XI e XII que de fato o conceito foi vinculado a cultura *chevaleresque*.

A noção de guerra santa está ligada ao conceito de guerra justa. O decreto de 1150 considera que uma guerra é justa se travada com intenção honesta, sob a direção de uma autoridade legítima e com um objetivo defensivo ou de retomar um bem injustamente usurpado.⁷ Foi o que a Igreja fez contra a pilhagem e saque de seu patrimônio e domínio político dos laicos. Ainda assim era uma atitude escandalosa dos eclesiásticos defenderem a guerra sobretudo o papa. Para Gregório, a guerra travada não era por interesses profanos e sim uma guerra contra o inimigo da fé pois Henrique IV perseguia as Igrejas permitindo que seus bens fossem saqueados. O imperador germânico não era um *advocati*.

Gregório VII argumentava que o domínio celeste e domínio terrestre não se separavam de todo. Os dois mundos se comunicam e um interfere no outro como mostra as hagiografias dos santos dos séculos XI e XII. A Terra é um campo de batalha onde as forças de Deus e de Cristo se confrontam com as do diabo e do Anticristo.⁸ O papa não é somente herdeiro e sucessor de São Pedro no comando espiritual da Cristandade, ele é também a autoridade que legitima o poder temporal. O que acontece no plano espiritual reflete no terrestre, logo as ações militares da Igreja são um reflexo das batalhas celestiais. A noção de guerra justa nos séculos XI e XII é permeada em definitivo pela religião cristã.

A guerra para ser santa devia ser comandada por uma autoridade legítima, como o papado, e ter uma causa legal. Ela é pia porque envolve diretamente a religião fazendo aquele que nela morre um mártir, pois sacrificou a vida em nome de uma crença. A guerra santa só podia ser deflagrada apenas pelo papa porque era uma guerra religiosa. Ela estava apenas no domínio espiritual e por conta ela foi utilizada como instrumento político na relação do papado com as monarquias. Se um monarca estivesse em uma guerra santa seu reino não podia ser atacado. Esse foi o caso do rei Luís VIII (1123-26) de França cuja guerra contra a heresia cátara no sul da França foi considerada santa impedindo a tentativa inglesa de recuperar a Normandia.

O *miles Christ* não se limitou a Querela das Investiduras. Ele foi mais longe. Depois de Gregório VII, o *chevalier du Christ* foi ao Oriente libertar a Terra Santa dos muçulmanos. Ele se dirige para lá não só com o aval da Igreja de Roma, mas de toda a Cristandade Ocidental. E quem

⁷ FRIEDBERG, E. *Corpus Juris Canonici*. Leipzig: [s.n], 1879. T.1. p. 894. Ver também VANDERPOL, A. *A La Doctrine Scholastique du Droit de La Guerre* Paris:[s.n], 1919. p. 290, DEMURGER, Alain. *Os Cavaleiros de Cristo: As Ordens Militares na Idade Média (Séculos XI-XVI)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002. p. 20.

⁸ FLORI, Jean. op. cit., p. 200.

possibilita a sua ida foi o papa Urbano II (1088-1099). Nós estamos agora em 1095 (final do século XI) na cidade de Clermont na França onde o papa Urbano II, sucessor de Gregório no comando da Reformatio, pregou as cruzadas.

As cruzadas foram expedições militares empreendidas do século XI ao XIII pelos cristãos do Ocidente, por instigação do papado, que lhes fixava por alvo a libertação dos lugares santos ocupados pelos muçulmanos. As cruzadas foram, portanto expedições militares de propósito religioso. O cruzado era o peregrino armado que levava uma cruz de tecido costurada sobre suas vestes. Beneficiava-se com uma indulgência plena e com o privilégio da cruz pela qual sua família e seus bens eram colocados sob a proteção eclesiástica. As razões para as cruzadas não foram apenas religiosas. Quando Urbano II lança o seu apelo, ele levou em consideração a política. O império bizantino estava sendo ameaçado pelos turco-otomanos à leste e pelos normandos do sul da Itália à oeste de suas fronteiras. Como não tinha condições de se defender pediu ajuda ao Ocidente. O papado viu no pedido a oportunidade de obter uma posição de destaque no Oriente frente à Igreja Ortodoxa. Também era o momento de continuar o projeto de *militia Christ* iniciado por Gregório VII.

O papa ficou surpreso pela boa repercussão que sua proposta de conquistar os lugares santos obteve. Ele contou com os cavaleiros do sul da França e em particular Raymond de Saint-Gilles, conde de Toulouse. Os cavaleiros Flamands e Rhénans da baixa Lotaringia sob o comando de Godofredo de Bouillon, senhor da Ilê-de-France fazem parte da expedição. Os Normandos da Itália do sul e da Sicília sob o comando de Bohémond e seu sobrinho Tancredo também integraram o movimento. Os quatro líderes dos cruzados tinham como objetivo conquistar no Oriente um principado (um grande território) no qual seriam governantes. Os primeiros reinos cristãos foram Edessa (1097), Antioquia (1098) e Jerusalém (1099).

As cruzadas foram um fator importante para o desenvolvimento da idéia de *militia Christ* e do *miles Christ*. Elas o foram porque eram peregrinações armadas em prol da libertação de Jerusalém que mesclavam o valor penitencial da peregrinação à ideologia dos movimentos de paz, acentuando o processo de cristianização da guerra e do *miles* empreendido pelos reformadores. *Poenitentia* (penitência) significando arrependimento, e *peregrinato*, *peregrination* (peregrinação) significando uma viagem feita a um lugar de devoção. Essa característica dual de *peregrinato* e guerra santa que Philippe Contamine chama de ideal de cruzada (*l'idée de croisade*).

O ideal de cruzada foi à possibilidade dos cristãos ocidentais realizarem a *imitatio Christ* ao mesmo tempo prestar um serviço a Cristandade devolvendo-lhe a Terra Santa. O cruzado era portanto um *peregrinus* e um *miles Christ*. O discurso de Urbano II não deixa dúvidas:

"Que se dirijam portanto ao combate contra os Infiéis - um combate que vale ser travado e que merece um desfecho vitorioso - aqueles que até aqui se entregavam a guerras privadas e abusivas para grande prejuizo dos fiéis! Que sejam doravante Cavaleiros de Cristo aqueles que não eram senão bandidos! Que lutem agora, de todo direito, contra os bárbaros aqueles que se batiam contra seus irmãos e seus pais!"⁹

As cruzadas tiveram como conseqüência o aprofundamento da cristianização dentro da cultura *chevaleresque*. A religião passa a ter uma atribuição relevante nas ações dos *chevaliers* dentro do movimento cruzadístico e fora dela. No entanto, as cruzadas não fizeram os *miles* em *miles Christ* propriamente dito pois os cavaleiros também eram peregrinos, impedindo uma transformação integral. O plano reformador da Igreja para a cavalaria era a existência apenas de uma *militia Christ*.

Assim, pode-se considerar as cruzadas um tipo de expressão religiosa. Um tipo bem adequado à realidade dos militares. A Reforma Religiosa tinha uma heterogeneidade de expressões de fé. As cruzadas são uma delas. Logo elas fazem parte do projeto reformador para a cavalaria que foi bem aceito não só pela mesma, mas por toda a sociedade. O ideal cruzadístico integrou as armas e a fé de modo concreto. A cristianização teve um grande desenvolvimento com as cruzadas, mas foi com a criação das ordens militares que ela alcançou a plenitude.

As ordens militares eram compostas por *miles Christs* que seguiam uma regra monástica e dedicavam a vida a lutar em nome da fé. A primeira ordem militar foi a Ordem do Templo (1119) criada por nove cavaleiros franceses em Jerusalém para proteger a cidade dos ataques dos muçulmanos. As ordens militares foram uma importante expressão do projeto cristianizador da Igreja. Elas duraram aproximadamente quatro séculos, e mantiveram vivo o ideal cruzadístico na sociedade medieval.

⁹ CHARTRES, Foucher de. Historia Hierosolymitana. In: DEMURGER, Alain. op. cit., p. 23.

A concepção de Caridade em duas obras de Isidoro de Sevilha

Rita de Cássia Damil Diniz*

O ponto nevrálgico da discussão desenvolvida no presente trabalho refere-se a eventualidade do que o sociólogo francês Pierre Bourdieu definiu como "*ato desinteressado*".¹ Desta forma, nosso interesse recai, mais precisamente, sobre um provável enquadramento da caridade (*Charitas*) em um conjunto de ações (discursos e práticas) que buscariam a construção e a imposição de uma "realidade" que beneficiaria, sobretudo, seus próprios agentes.

Em outras palavras, considerando a Caridade a partir de seu pressuposto teológico - em que é entendida como um dos pilares da existência cristã, e base essencial da comunhão com o Divino (Deus) - buscaremos sua intencionalidade temporal, levando em conta aspectos político-ideológicos que, quase sempre, a descaracterizam como uma eminente interlocução com a figura do miserável.

Logo, a dissimulada tentativa de "despolitizar" as práticas caritativas não pode deixar de ser vista como o principal indício da proximidade deste tipo de atividade com a "naturalização" de diferenças sociais, fruto direto da dominação/imposição de um determinado agente/grupo no espaço social. Assim, baseados no pressuposto da historicidade acerca da Caridade, interessou-nos as possíveis leituras do tema em um dos mais importantes momentos políticos da Igreja na Alta Idade Média, o período posterior a conversão do Reino Visigodo à ortodoxia, também conhecido como Era Isidoriana.²

Com a consolidação do Reino Visigodo católico, no século VII, o foco das tensões deslocou-se do aspecto que antes expressava-se sob a aparência de supostas diferenças religiosas, para o plano político-ideológico mais claramente. Agora, apesar do consenso religioso, temos no cenário político, uma minoria

* Mestranda do Programa de Pós-Graduação em História Comparada (PPGHC) da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

¹ Prática ou ação que por ser analisada por uma lógica não correspondente ao campo ao qual realmente pertence, apresenta uma falsa idéia de desinteresse por parte dos agentes envolvidos na ação. Para maiores esclarecimentos ver BOURDIEU, P. **Razões práticas. Sobre a teoria da ação.** Campinas: Papyrus, 1996.

² Denominamos "Era Isidoriana" o período posterior a conversão (587/9); e que perpassa todo o século VII, chegando até a invasão muçulmana em 711; em que o Reino Visigodo alcançou grande prosperidade intelectual e uma significativa consolidação de seus mecanismos políticos.

eclesiástica, de origem hispano-romana, que ocupa posições-chave no governo, em detrimento de um contingente godo que acabou sendo deslocado do processo de construção de um "novo" reino, assim como de sua administração.³

Torna-se, então, evidente a necessidade de artifícios ideológicos que dessem conta das, ainda presentes, tensões sociais, e que ao mesmo tempo pudessem promover a estabilidade política naquela conjuntura. Neste sentido, o reforço de uma "identidade nacional" de forte base religiosa responderia tanto aos anseios de uma suposta tranquilidade social, como também possibilitaria o lançamento de bases ideológicas que deveriam garantir a estabilidade no campo político.

Abordando, assim, a Igreja da Península Ibérica, por volta do século VII, como uma Igreja "Nacional",⁴ identificamos seu esforço de organização a partir de uma vasta gama de medidas que buscavam entre outros aspectos a padronização da disciplina eclesiástica e o fortalecimento do poder real, seu principal aliado.

Agindo na promoção de condutas cristãs, através da elaboração de dispositivos disciplinares que alcançassem todo o espaço social, a Igreja vai gradativamente garantindo o monopólio sobre as formas de pensar e agir naquela sociedade, chegando, até mesmo, a idealizar o perfil da realeza goda, com quem tinha uma relação simbiótica no topo das relações de poder.

Neste contexto, o bispo Isidoro de Sevilha foi o principal destaque da produção eclesiástica do período. Possuindo uma obra de forte cunho doutrinal, o bispo sevilhano discute questões como virtudes e vícios, sofrimento e arrependimento, e correção, numa perspectiva sempre voltada à melhoria do espírito como forma de obtenção da felicidade eterna. Mas não só isso nos interessa. Como membro do alto clero, Isidoro destacou-se como principal interlocutor entre a Igreja peninsular e a monarquia goda, tendo assim, uma significativa influência no campo político.

³ Um maior esclarecimento acerca da oposição religiosa; que já possuía contornos políticos; entre hispano-romanos cristãos ortodoxos (católicos) e arianos godos pode ser encontrado em THOMPSON, E. A. . **Los godos em España**. Madrid: Alianza, 1971.

⁴ O uso do termo Igreja "Nacional" é recorrente na historiografia espanhola, e refere-se ao esforço da Igreja em promover sua consolidação em toda a Península Ibérica, interesse este acoplado ao esforço interno de homogeneização sócio-político do Reino Visigodo, como também ao seu movimento de expansão em relação as demais unidades germânicas da região.

Mas de que forma as questões centrais de sua obra refletiam a conjuntura em que se inseriam? Como o bispo Isidoro de Sevilha concebia a caridade? E como esta concepção respondia às estratégias eclesiásticas do período?

Primeiramente devemos esclarecer que, do conjunto da obra isidoriana, elegemos apenas dois compêndios para análise, as *Sentenças e os Sinônimos*,⁵ pelo fato de nestas obras encontrarem-se algumas das mais significativas referências à questão da Caridade no período. Também consideramos o fato de ambas terem sido escritas na primeira metade do século VII, auge do processo de consolidação ao qual nos referimos anteriormente.

Nos *Sinônimos*, composto por dois pequenos capítulos ou livros, encontramos um "diálogo" entre o homem e a razão, através do qual o autor busca oferecer ao leitor conforto espiritual via aceitação da vontade divina. Já as *Sentenças*, ou *Libro Del Sumo bien*, constituem um manual composto por três livros. O primeiro livro caracteriza-se praticamente como um catecismo, tendo um conteúdo quase todo dogmático. O segundo chamado de *Libro da Sabedoria*, fala sobre aspectos variados da relação do homem com Deus. E, finalmente, o terceiro que possui um caráter mais voltado à prática e às questões sociais.

Tendo como base a questão da racionalização da fé, sua obra prega a desvalorização do material e a valorização do sofrimento como formas de salvação - já que o sofrimento é entendido como um ritual de purificação. Neste contexto, a Caridade é concebida, de maneira geral, como um meio de alcançar a perfeição, uma aliança com o Divino. Vejamos.

Em SIN., II, razão, encontramos a Caridade, juntamente com a mansidão, definidas como caminhos que conduzem à paz. Mais adiante, em SIN., II, razão, 53, temos a mesma Caridade apontada

⁵ Para nossa análise usaremos as seguintes edições: ISIDORO DE SEVILLA. **De los Sinónimos y El libro 1º de las Sentencias**. Introducción y traducción por Martín Andréu V. Solís e Juan Oteo Uruñuela. Sevilla: Apostolado Mariano, 1990. (Los Santos Padres, 49) e CAMPOS RUIZ, Julio et al. **San Leandro, San Isidoro, San Fructuoso. Reglas monásticas de la España visigoda. Los tres libros de las "sentencias"**. Madrid: BAC, 1971. (Santos padres Españoles, II). Também esclarecemos que para agilizar a leitura, utilizaremos um sistema de abreviaturas que seguirá a seguinte ordem: obra, livro, capítulo (quando houver), personagem (caso de diálogo) ou parágrafo, e página. Desta forma teremos: Ex: Sinônimos, livro I, fala do "homem", página 13 = SIN., I, Homem, 13; Sentenças, livro II, Capítulo III, parágrafo 274 = SENT., II, C. III, 274.

aos prelados como única forma de obtenção de amor e fidelidade de seus súditos.

Reforçando a idéia de desprendimento das coisas materiais, o bispo também argumenta que não há a possibilidade de administração de riquezas sem o pecado, e que por isso ela deve ser usada, essencialmente, para o exercício da Caridade. Complementando esse pensamento, temos a interessante discussão que se refere ao pecado da falsa Caridade em que o autor argumenta que, a verdadeira Caridade manifesta-se através de constantes obras, e não por eventuais atos caridosos – cujo objetivo seria a atenuação de algum pecado.

Paralelamente temos, na outra obra analisada, as *Sentenças*, o bispo Isidoro fazendo uma exaltação à sabedoria, que é fruto direto da união da ciência e da vivência. Por possuir um caráter mais social que a obra anteriormente abordada, encontramos nas *Sentenças* uma discussão incisiva das "funções práticas" da Caridade. Em seu livro II, encontramos o capítulo III (*De la Caridad*) dedicado as mais diversas nuances do tema. Nele, a Caridade é definida como "*vínculo de perfección*" e como possuindo "*la primazia entre todas las virtudes*", como vemos no parágrafo 275.

Ainda em SENT., II, C. III, 279, encontramos referência a "função social" da caridade. Claramente articulada a necessidade de solidariedade no tecido social, a Caridade é definida aí como o amor a Deus e ao próximo; sendo que, "*quien se aparta de la comunidad fraterna queda privado de la participación del amor divino*".

O tema da falsa Caridade, sinalizado anteriormente, é aqui retomado, sendo, mais uma vez, o exemplo da esmola dada por vaidade, o ponto de partida para a discussão sobre os pecados originários das distorções das virtudes, uma questão recorrente na obra isidoriana.

No último livro das *Sentenças*, a caridade aparece associada à questão da justiça. Em SENT., III, C. XLV, 1011, o dever dos prelados pela opção pelos oprimidos é a questão central, refletindo, uma clara importação do texto do Antigo Testamento.

Finalmente temos o Capítulo LX (*De los amadores de la misericórdia*). Explanando sobre uma "economia" da Caridade, o bispo Isidoro faz uma crítica, do parágrafo 1139 ao 1142, ao mal uso ou acúmulo de riquezas, que são viciosas se não usadas para o auxílio aos necessitados. Seguindo este raciocínio, um pequeno "manual" da esmola - onde esta é definida não como paliativo de pecados já

cometidos, mas sim como uma forma de evitar a proximidade dos vícios - nos é oferecido a partir do parágrafo 1143.

Outros aspectos interessantes, ainda nesta parte do texto, merecem ser apontados. Dentre eles, acreditamos ser de grande relevância, a distinção entre esmola "corporal", baseada em qualquer tipo de auxílio material dado ao miserável, e esmola "espiritual", caracterizada pela capacidade de perdoar e/ou amar o inimigo, tipo de Caridade atribuída, por excelência, a figura do soberano.

Em linhas gerais, podemos perceber, nas *Sentenças* e nos *Sinônimos*, mais que um tratado ou um manual acerca do exercício da Caridade. Nestas obras encontramos indícios do surgimento de um novo discurso sobre a Caridade voltado essencialmente para questões morais, e profundamente articulado às exigências da conjuntura política em configuração. Esse novo discurso teve como principal traço um sólido caráter normativo que originou uma "racionalidade" própria ao sistema, racionalidade esta voltada à auto-definição e às formas de gerenciamento da Caridade.

A falta de recursos próprios para a execução deste tipo de atividade, assim como o comportamento desregrado de alguns prelados, foram alguns dos fatores que levaram a Igreja à institucionalização dos preceitos desenvolvidos pelo bispo de Sevilha, numa clara preocupação com a questão da disciplina de todo o espaço social, inclusive do eclesiástico, e da preservação dos escassos recursos financeiros da instituição.

Assim, a emergência do chamado "*modelo assistencial isidoriano*",⁶ alicerçado em questões como arrependimento e conformismo, funcionou como um importante espaço através do qual a Igreja peninsular reestruturou sua postura na relação com o resto do tecido social. Desta forma, um novo modelo de discurso acerca da Caridade desenvolveu-se sobre três eixos articulados: o da participação da aristocracia laica,⁷ o da atividade monástica e paroquial⁸ e o da dimensão normativa.

⁶ Esta designação foi formulada por HOMET para indicar a influência do pensamento isidoriano nas transformações estruturais ocorridas no panorama assistencial durante o século VII. Cf.: HOMET, R. La Asistencia social en la España Medieval, su encuadramiento jurídico. *Res Gesta*, Facultad de Derecho y Ciencias Sociales. Instituto de Historia, n. 27-28, enero - junio/julio - diciembre, 1990.

⁷ Discutir a questão da participação da aristocracia na Caridade fomenta discussões como a do papel do "homem santo" como intermediador entre pobres e nobres, a do problema hierárquico das igrejas "particulares", ou ainda do suposto processo de proto-feudalização espanhola defendido por alguns autores, para tal ver respectivamente:

Em conformidade com a "economia da salvação" proposta pelo bispo de Sevilha, a aristocracia laica tornou-se a principal fonte de renda para as atividades caritativas do período. Motivada pelo desejo de salvação no *post mortem*, e buscando evitar, ou ao menos burlar, o pecado, a elite goda foi assídua na doação de bens e recursos para os "cofres da Caridade", em especial nas regiões rurais.

Não podemos desconsiderar que este fenômeno gerou um significativo aumento no patrimônio eclesiástico e, conseqüentemente, o desenvolvimento de todo um arcabouço jurídico que teve como principal objetivo a preservação patrimonial, através da crescente diferenciação, ou separação, do patrimônio privado eclesiástico do patrimônio institucional eclesiástico.

Complementando este movimento, os mosteiros e paróquias foram os principais núcleos de irradiação de auxílio material, ou do que o pensamento isidoriano chamou de "esmola corporal". Com base nos recursos provenientes das doações laicas, ou de exigências jurídicas internas das ordens, essas unidades religiosas constituíram, provavelmente durante todo o século em questão, a única alternativa em termos de alimentação, vestimenta e cuidados de saúde para populações miseráveis.

Perpassando as dimensões acima citadas encontramos o teor normativo do discurso caritativo. Seja através da relação de "financiamento" com a elite, ou da relação de tutela com os "necessitados", a Igreja acaba tomando para si a função de interlocução com os diversos grupos sociais.

Além de obras literárias de teor doutrinal, como os compêndios isidorianos aqui analisados, referências à Caridade, e sua sutil articulação com a questão da normatização social, podem ser encontradas em outras obras do período, em especial as de caráter jurídico como o *Liber Iudiciorum*⁹ e as *Atas dos Concílios Visigóticos*¹⁰ – o

FRIGHETTO, R. **Cultura e poder na antiguidade tardia**. Curitiba: Juruá, 2000; e HOMET, R. Formas de la caridad em la España visigoda. In: HOMET, R. et al. *Separata de Historia de España III*. Buenos Aires: UCA, s/data.

⁸ A questão da atividade caritativa monástica está profundamente vinculada a institucionalização das regras monásticas. Cf.: ORLANDIS, Jose. La asistencia aos pobres en la iglesia visigótica. In: *Jornadas Luso-Espanholas de História Medieval*, 1, 25-30 de setembro, 1972, Lisboa. **Actas...** Lisboa: 1973. p. 699-716.

⁹ Códice que uniformizou a execução das leis no Reino Visigodo, tanto para godos como para hispano-romanos.

¹⁰ Relatos das deliberações conciliares, ou seja, das assembléias de preladados católicos que discutiam temas disciplinares, doutrinários e dogmáticos. Principal espaço de articulação entre a Igreja e a Monarquia.

que denota um franco esforço disciplinador em relação a todo o tecido social.

O desenvolvimento de um ideal de Caridade mais "racional" insere-se, assim, em uma produção eclesiástica muito mais ampla, cujo objetivo convergiu à normatização de toda uma sociedade a partir dos interesses da Igreja peninsular e seus aliados. Desta forma, a imposição de modelos - profundamente embasados nos ideais de justiça e fidelidade cristãos - através do discurso da Caridade, deve ser lida como uma estratégia de imposição simbólica.

Em última instância, a criação de vínculos de fidelidade/amor entre os diversos grupos sociais e destes em relação a Igreja possibilitou, gradualmente, a ampliação do poder político do alto clero e a ratificação do monopólio da instituição na produção simbólica naquela sociedade.

A presença do medieval em *A vida de Lazarillo de Tormes e das suas Fortunas e Adversidades*

Ana Leticia Pereira Marques Ferreira*

Introdução

Quando *A vida de Lazarillo de Tormes e das suas Fortunas e Adversidades* foi publicada, em 1554, a novela de cavalaria, tradição medieval, ainda fazia sucesso na Espanha. As aventuras dos cavaleiros andantes, representação da moral e da abnegação, agradavam profundamente a classe dominante espanhola.

O *Lazarillo de Tormes*, narrativa de autor anônimo e de tradição oral, vem para transformar esse panorama, uma vez que foi sucesso absoluto de público e obteve três edições no mesmo ano, fato marcante para a época. Esse livro, considerado o primeiro romance picaresco, nada mais é que uma antítese das novelas de cavalaria — seu protagonista é um anti-herói, verdadeiro representante da desonra, e possui como principal objetivo a ascensão social, independente dos meios que utiliza. Como então explicar seu sucesso?

É importante lembrar que o século XVI na Espanha é caracterizado pela disparidade na distribuição de renda e poder. Conviviam no mesmo país a riqueza de poucos e a miséria absoluta de muitos, cuja vida se resumia em um verdadeiro estado de mendicância. Nesse contexto, não é difícil entender a identificação do povo com Lázaro, "*pobre rapaz de origem baixa*".¹

Apesar de diferir muito da novela de cavalaria, *Lazarillo de Tormes* traz características típicas da literatura medieval. Não cabe aqui analisar esse paradoxo ou até mesmo questionar o fato de o romance picaresco ser ou não uma releitura da novela de cavalaria. O objetivo é sim, recuperar a aura de aventura presente nas narrativas medievais.

1. O *Lazarillo de Tormes*

O *Lazarillo de Tormes* é o primeiro romance picaresco de que se tem notícia, gênero que pode ser definido como uma

"pseudo-biografia de um anti-herói, definido como um marginal à sociedade, o qual narra suas aventuras que, por

* Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Estadual do Rio de Janeiro.

¹ MOTA, Arsênio. **Introdução ao *Lazarillo de Tormes***. Barcelos: Editora do Minho, 1977. p. 10.

sua vez, são a síntese crítica de um processo de ascensão e trapaça e representam uma sátira da sociedade contemporânea do pícaro, seu protagonista."²

O texto, ao contrário da tradição medieval, é narrado em primeira pessoa, o que nos dá a visão de mundo do personagem. Nasce à beira do rio Tormes, filho de um pai ladrão e de uma mãe que logo o entrega a um cego para ser seu guia. O responsável por Lázaro o faz passar fome, desenvolvendo dessa forma as astúcias do protagonista para enganá-lo e conseguir comer. Do cego, Lázaro passa a um clérigo, ainda mais avaro, que descobre seus pequenos furtos e o despede. Agora, se torna criado de um escudeiro, que vive de aparências e acaba sendo sustentado pelo próprio Lázaro. Após a fuga de seu amo, o herói (ou melhor, anti-herói) passa a ser criado de um frade pouco confiável e logo depois, de um buleiro trapaceiro. Por fim, Lázaro passa a vender água para um capelão; já se considera um "*homem de bem*", por vestir-se melhor. Procurando ascensão social, consegue ser pregoeiro, ofício no qual conhece um arcepestre, que o casa com uma criada sua para encobrir a relação clandestina.

O protagonista, caracterizado por sua total falta de honra, vai desvendar a desonra de uma sociedade de aparências. A crítica se destina à hipocrisia dos homens, em especial dos eclesiásticos e do próprio escudeiro, que não admite ser pobre e ostenta uma aparência falsa. Todavia, o principal aspecto crítico de *Lazarillo* está no fato de o protagonista não se reconhecer como uma reprodução do sistema, visto que durante sua vida trapaceia tanto quanto seus amos. Mentira, finge, comporta-se sempre de maneira imoral em benefício próprio, buscando em todas as situações seu proveito particular. Não se pode dizer que seja inteiramente mau, pois é vítima de uma sociedade que o fez miserável. No entanto, é limitado moralmente como a sociedade criticada pela obra, uma vez que almeja, a todo custo, uma situação de remediado conforto e sempre tenta driblar as suspeitas da sociedade local sobre seu casamento, tão hipócrita como toda a sua trajetória.

Tendo em vista a vida do pícaro Lazarillo, cuja imoralidade e desonra o tornam tão diverso do cavaleiro medieval, é de grande

² GONZÁLEZ, Mário M. **Introdução ao Lazarillo de Tormes**. São Paulo: Página Aberta, 1992. p. 18.

importância compará-los para que possam ser observadas as oposições entre ambos.

2. O pícaro e o cavaleiro medieval

É possível delimitar uma série de antíteses entre a novela de cavalaria e o romance picaresco, entre eles:

"Narrador onisciente x Narrador-protagonista
Herói x Anti-herói
Honra x Desonra
Moralidade x Imoralidade
Genealogia x Anti-genealogia
Nobreza x Pobreza"

A principal diferença entre os dois gêneros está presente na escolha do narrador — no caso do romance picaresco, o próprio protagonista, fato justificável pela ausência de moral do personagem. Uma história de um trapaceiro não seria digna de ser contada por outra pessoa, a não ser que houvesse um objetivo moralizante, o que, definitivamente, não é o caso do *Lazarillo de Tormes*.

Também se deve destacar a imoralidade do pícaro frente ao cavaleiro e o interesse próprio com que conduz suas aventuras.

A genealogia do cavaleiro e anti-genealogia do pícaro já traduzem sua conseqüente condição social, fato que diferencia profundamente o objetivo final da luta e das aventuras de ambos. Se o alvo das narrações são distintos, poderemos observar a partir de agora o que as torna tão próximas.

3. O medieval em *A vida de Lazarillo de Tormes*

Para falar da retomada do medieval em *Lazarillo de Tormes*, foi escolhida a narrativa dos livros de linhagem *Miragaia*, ou *A lenda de Gaia*. Esta narrativa, cuja segunda versão data de 1340, foi escolhida por se tratar da história de D. Ramiro, um rei com poucas virtudes e com um caráter semelhante ao do anti-herói Lazarillo.

Em *Miragaia*, D. Ramiro se apaixona pela irmã de um rei mouro e, apesar de ser casado, faz amizade com esse homem a fim de lhe pedir a moça em casamento. Ao ver seu pedido negado, D. Ramiro rapta a mulher. O rei mouro, Alboazer Alboçadam, para se vingar, rouba também a legítima esposa de D. Ramiro. Enlouquecido com a resposta do mouro, D. Ramiro invade seu reino em naus camufladas de árvores, avisa a seus vassalos que o ajudem quando tocar seu berrante e sai

vestido de mendigo. Através de uma criada, consegue entrar no castelo e encontrar-se com sua rainha raptada. O rei mouro, advertido pela mulher de Ramiro, resolve matá-lo. Entretanto, D. Ramiro, para se livrar da morte, mostra-se arrependido e pede um fim vergonhoso. Engana Alboazer, pedindo para morrer comendo um frango assado, bebendo um copo de vinho e tocando o berrante na frente de muitas pessoas do reino inimigo. Atrai assim seus companheiros, mata o mouro e leva consigo sua mulher. Quando sua esposa reclama da morte de Alboazer, mostrando que este tinha maiores virtudes, Ramiro a mata. Depois de algum tempo, casa-se com a irmã do rei mouro.

Apesar de as narrativas de linhagem conterem histórias reais, e por isso não terem necessidade de apresentar heróis com características ficcionais, como seria o excesso de virtude presente nas novelas de cavalaria, é preciso lembrar que na Idade Média, principalmente após o século XI, a nobreza estava intimamente ligada à cavalaria. Logo, ao apresentar os valores dos nobres, as narrativas medievais estavam, de certa forma, mostrando os valores que também deveriam fazer parte da cavalaria. Ainda que se argumente que nem sempre cavalaria e nobreza estiveram associadas, pode-se sempre ressaltar que as narrativas de linhagem, como *Miragaia*, deveriam enaltecer suas origens, trazendo aspectos heróicos e virtuosos de sua história.

Ora, não é isso que se vê em D. Ramiro, cuja vida só pode ser aceita como heróica se considerarmos a máxima maquiavélica "*os fins justificam os meios*".

Assim, compomos as características medievais presentes em *A vida de Lazarillo de Tormes e das suas Fortunas e Adversidades* em comparação com as de *Miragaia*, legítima narrativa da Idade Média, observando o que há de comum em ambos os protagonistas.

A coragem para empreender as peripécias é a mesma. Percebe-se em Lazarillo e em D. Ramiro a mesma força e a ausência de medo — esses protagonistas não cogitam a hipótese de algo não funcionar, o que nos leva a uma outra característica, a presença de um objetivo. Para Lazarillo, há um propósito maior, a ascensão social. Já em D. Ramiro é possível perceber como alvo não apenas resgatar a mulher, mas vingar-se do rei mouro.

Apesar da disparidade existente entre os dois casos, nota-se a ambição dos protagonistas em tornar os objetivos realidade, ainda que isso custe enganar os outros. A "vitória intelectual" sobre os inimigos dá aos nossos "heróis" um ar de galhofa único e os torna vencedores maquiavélicos, que em nenhum momento têm crise de consciência em

relação ao vencido. A ausência de virtude é, portanto, a característica mais marcante da personalidade de Lázaro e D. Ramiro.

Da mesma forma que iludem os inimigos, metem-se em confusões. É justamente esse espírito de aventura o maior elo entre a narrativa medieval e o romance picaresco. Assim como o cavaleiro, o pícaro também passa por uma série de façanhas para alcançar seu objetivo.

Considerando o objetivo e a coragem como virtudes, também se pode citar a esperança presente na resistência à fome e à sede, característica marcante para o herói medieval. O *Lazarillo*, cuja história é considerada por muitos uma verdadeira "epopéia da fome",³ tem boa parte de suas aventuras baseada nessa virtude, uma vez que Lázaro começa a enganar quando seu corpo já não pode suportar a fome e a sede. Igualmente, pode ser observado em *Miragaia* a resistência, neste caso ardilosa, de D. Ramiro à fome e à sede quando chega ao castelo, para que mais tarde possa ludibriar o mouro pedindo para morrer comendo e bebendo. Em ambos os personagens a resistência terá como consequência a astúcia, levando ao golpe para o roubo de comida na narrativa picaresca, e ao golpe da falsa morte na narrativa medieval.

De grande importância para os cavaleiros, a roupa também aparece como presença do medieval no romance picaresco. Lázaro se acha digno da ascensão social e do respeito alheio quando consegue comprar uma roupa de "*homem de bem*". É através dessa indumentária que dá o salto para assumir o tão almejado papel de remediado. Para o *Lazarillo*, a roupa é o passaporte para a conquista do lugar social reservado para ele; D. Ramiro também tem um relacionamento importante com a roupa, pois é com seu traje de mendigo que inicia sua investida contra Alboazer Alboçadam e sua posterior vitória.

Ainda como tradição do medieval, encontramos em ambas as obras uma analogia ao "*simulacro de combate*"⁴ pelo qual o cavaleiro passava ao entrar na Ordem de Cavalaria. Se na vida real o cavaleiro levava um soco na nuca ou no rosto para marcar sua entrada na nova vida, também na ficção há um ponto de partida excepcional para a concretização das peripécias. Para D. Ramiro, o golpe é a inesperada vingança do rei mouro, visto que o protagonista engana-o com falsa amizade, mas em nenhum momento teme que a recíproca seja verdadeira. Já Lázaro tem

³ MOTA, op. cit., p. 11.

⁴ COSTA, Ricardo da. *A cavalaria perfeita e as virtudes do bom cavaleiro no Livro da Ordem de Cavalaria (1275), de Ramon Llull*. São Paulo: Giordano, 2000.

como golpe a real pancada que lhe dá o cego com um jarro, quando sente falta do vinho bebido pelo menino. É exatamente aí que se inicia a vingança de Lázaro contra o cego e contra a sociedade em geral. Se Lázaro e D. Ramiro já continham em si o germe da astúcia e a presença de espírito para concretizá-la, é no suposto "*simulacro de combate*" que passam a se mostrar como os verdadeiros anti-heróis que marcarão as narrativas de aventura da literatura européia.

Conclusão

É certo que muito do que há de religioso na literatura medieval se deve ao crescente apelo da Igreja Católica para difundir o cristianismo. A cavalaria, tão proclamada protagonista das narrativas, era, na realidade, um grupo social representante da pilhagem e de atos violentos. A versão romanceada dos cavaleiros estava a serviço de um contexto estritamente ficcional, que deveria ser difundido não só como literatura, mas também como estilo de vida. Por conseguinte, não é justo desvalorizar *Miragaia* enquanto narrativa medieval por ter um quase anti-herói como protagonista. Se D. Ramiro não se porta como os cavaleiros da ficção, podemos afirmar que segue as atitudes de um autêntico cavaleiro da vida real.

A Vida de Lazarillo de Tormes aparece para dividir o público leitor das novelas de cavalaria. Suas principais características, para se opor ao gênero já consagrado, eram o anti-herói e a vitória pela imoralidade. Entretanto, como pudemos observar através da análise de características, retoma aspectos essenciais para a construção de uma narrativa medieval, como a aventura, a coragem, o objetivo, a indumentária etc.

Talvez não seja possível afirmar que o romance picaresco, representado aqui por *Lazarillo de Tormes*, seja uma releitura das narrativas medievais. Contudo, pode ser dito sim, que muito do romance picaresco existe graças às narrações da Idade Média e que, como toda obra realmente moderna, carrega um grande traço de tradição.

Cânone e dissidência na *Canção dos Nibelungos* – Um estudo da personagem Hagen de Tronje

Ava Batista Ferreira*

A presente comunicação tem por objetivo mostrar como a famosa personagem da saga a *Canção dos Nibelungos*, Hagen de Tronje, transita simultaneamente entre sagrado e profano, entre o que entendemos como comportamento canônico e postura dissidente.

Dentre os vários fatores que poderíamos utilizar para entender o motivo pelo qual nossa personagem principal adota uma conduta tão característica, pretendemos ressaltar três em nosso trabalho. Os elementos que consideramos importantes para nossa pesquisa são: a questão da redação da narrativa, a origem germânica da personagem, e o gênero literário da obra.

Gostaríamos de iniciar o nosso trabalho fazendo algumas considerações sobre a obra. A *Canção dos Nibelungos* possui três versões. Juventude de Sigfried e declínio dos burgundos (VI-VII) é a mais antiga e fala do tesouro dos Nibelungos, o qual trazia desgraça a seus possuidores. A Tragédia mais antiga – *Die ältere Not* (VIII-IX) é a segunda versão do mito dos Nibelungos e segundo Wira Selanski¹ motiva a melhor ligação entre ambos os cantos. E, finalmente, a terceira elaboração, datada aproximadamente de 1200, A *Canção dos Nibelungos*,

*"foi legada à posteridade em vários manuscritos, dos quais o mais perfeito é o de St. Gallen. Seu autor anônimo, pertencente provavelmente à nobreza simples, é considerado genial. A Canção dos Nibelungos é composta em estrofes de quatro versos longos, com sete a oito acentos e uma cesura no meio. Com grande maestria o poeta compõe cenas conflitantes, traça vultos inesquecíveis dos heróis e sua atitude de uebermuot (coragem excessiva), enfrentando o wyrd (destino) com dignidade e grandeza."*²

* Mestranda em Semiologia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro.

¹ SELANSKI, Wira. **Fontes- correntes de literatura alemã**. Rio de Janeiro: Imprensa Velha Lapa, 1997. p. 123

² Existem aproximadamente 32 manuscritos da *Canção dos Nibelungos*. Até 1900, o manuscrito de St. Gallen foi considerado o mais importante pelos estudiosos por ser o mais fiel aos originais. Contudo, estudos recentes afirmam que todas as versões da saga são de igual valor, pois é impossível chegar-se ao arquétipo. JUNKER, Stephanie. Das Nibelungenlied – Mittelalterliche deutsche Geschechtsdichtung: Vom Heldenlied zur Reimchronistik. [online]. Disponível em: www.worms-city.de/lied.html

Cabe ainda ressaltar que nesta época, o cristianismo já era a religião oficial, embora ainda não assimilada totalmente.³ Tal fato influenciou, assim como em outras literaturas da época, para que houvesse a inserção de elementos cristãos na obra.

A narrativa, que nos remete ao século V também possui em seu conteúdo personagens que existiram, como por exemplo Átila, rei dos Hunos e Gunther, que foi um dos chefes burgundos.

A *Canção dos Nibelungos* se divide em 39 capítulos e seu enredo desenvolve-se em duas partes. A primeira fase acontece com a chegada de Siegfried a Worms, sua aproximação da família real, seu casamento com Kriemhild e como ele ajudou Gunther a conquistar Brünhild, uma princesa que só se casaria com aquele que a vencesse numa batalha. Contudo, a inimizade entre as duas nobres damas⁴ (Kriemhild e Brünhild) é motivo da tragédia de Siegfried, o herói da primeira fase, quando Brünhild trama com Hagen sua morte. A segunda fase concentra-se na vingança de Kriemhild pela morte de seu amado. Kriemhild se casa com o rei Etzel, e seus irmãos, influenciados por Hagen, não permitem que a viúva de Siegfried leve para as terras de Etzel o tesouro dos Nibelungos, o qual pertencia a Siegfried. As duas fases têm seu eixo girando em torno das seguintes personagens: Kriemhild, Sigfried, Brünhild e Hagen de Tronje.

Para mostrar o cânone (padrão) e as marcas de dissidência na obra, escolhemos a personagem Hagen de Tronje. Hagen era um guerreiro forte e destemido, vassalo e homem de confiança de rei Gunther. Seu papel, nos primeiros capítulos da narrativa, era o de um guerreiro com as mesmas características dos descritos juntamente com ele no início da narrativa, alguns capítulos mais tarde, ainda na primeira fase da história, ele aparece como o assassino de Siegfried. O que teria feito Hagen mudar de comportamento? Que olhar poderíamos lançar sobre esta obra? Sobre esta personagem?

Sabemos que os temas, que serviram de base para a elaboração da terceira versão da *Canção dos Nibelungos*, são pagãos, pois, até então as tribos germânicas não haviam sido cristianizadas. A tradição nos contava sobre tribos, consideradas bárbaras pelos romanos,⁵ e é preciso se levar

³ SELANSKI, Wira. op. cit., p. 124-125.

⁴ ANÔNIMO. *A canção dos Nibelungos*. Tradução de Luís Krauss. São Paulo: Martins Fontes, 1993. p. 9

⁵ Para os romanos, bárbaros eram todos os povos que viviam além das fronteiras do Império, de cultura inferior e que não falavam o latim e, portanto, não possuía a cultura

em conta este fator relevante. Sendo assim não só os Germanos, mas também outros povos eram considerados bárbaros. Podemos citar os germanos, constituídos pelos burgúndios, visigodos, ostrogodos, vândalos, francos, lombardos, suevos, anglos, saxões, alamanos e outros; eslavos formados pelos russos, poloneses, bósnios, sérvios, tchecos, dákmatas, croatas; tártaro-mongóis, compreendendo os hunos, os alanos, os ávaros, os húngaros, os turcos. Todavia, nosso interesse se focaliza nos germanos.

Os germanos ocupavam as regiões entre os mares do Norte e Báltico, inicialmente, porém, em razão das mudanças climáticas (em torno de 250) iniciou-se o que chamamos de *Grande Migração*. Por volta de 375, sob pressão dos Hunos, que no século seguinte tiveram como maior líder, Átila, os germanos ocupam a margem leste do Reno.

Os germanos moravam em cabanas de madeira recobertas de barro. Em suas famílias, a autoridade do pai era absoluta, a mulher respeitada, e, quando viúva, não poderia mais se casar. O casamento era monogâmico. Ao chefe permitia-se a poligamia. Sua vestimenta era uma espécie de túnica e usavam sapatos de couro.

Quanto ao governo, os germanos só elegiam um rei em épocas de guerra, em épocas de paz, o governo era exercido por uma assembléia de guerreiros, formada pelos chefes de família.

Sua religião personificava as forças da natureza. Ao lado da crença em seres como gigantes, ondinas, ninfas, elfos, e duendes e deuses da natureza e da fecundidade, denominados Wanen, havia também outra classificação, esta para os deuses superiores, os quais criaram os homens, que seriam os deuses Asen. Sua fé era fatalista, pois acreditavam na divindade suprema Wyrð, o destino, do qual não podiam fugir. Entre os deuses pertencentes ao seu panteão os mais importantes eram Odin, protetor dos guerreiros, que habitava um palácio nas nuvens; Thor, deus do trovão; Freya ou Frigga - deusa da primavera, da juventude e do matrimônio; Loki - deus do mal, provocador dos terremotos. Acreditavam num paraíso chamado Valhala, para onde iam os guerreiros mortos em combate levados pelas Valquírias. Os que morressem de velhice e doença iam para o reino de Hell, onde só havia trevas.

Os burgúndios, que são parte dos germanos orientais das margens do Oder, migraram por volta de 400 para uma área entre o Reno e o Main, onde fundam um reino destruído posteriormente por

romana. Sendo assim não só os Germanos, mas também outros povos eram considerados bárbaros.

tropas hunas. Então migram para as margens do lago Genebra e reinstalam o reino em 443. Até 534 mantêm-se independentes, quando são conquistados pelos francos.

Muitos germanos, ao entrar em declínio o Império Romano do Ocidente, foram admitidos como aliados militares dos romanos. Outros se tornavam colonos, criados e operários.

No século V, as fronteiras do Império tornaram-se vulneráveis, permitindo a infiltração dos germanos em número suficiente para conquistá-lo. Onde quer que os germanos se estabelecessem, fundavam reinos.

As invasões bárbaras trouxeram como consequência: a fundação dos reinos cristãos com a conversão dos bárbaros e o aparecimento das línguas anglo-saxônicas. Além disso, os bárbaros tinham uma instituição chamada *Beneficium*, a partir da qual o chefe tribal concedia certas vantagens pessoais, econômicas e políticas a seus subordinados, em troca de serviços e principalmente de fidelidade. Essa relação assemelha-se muito às relações vassálicas características da Idade Média. Todavia verificaremos melhor esse tópico posteriormente.

De acordo com o que verificamos acima, esperar em Hagen de Tronje um comportamento altamente cristianizado é, na obra em questão, inviável. Hagen age de forma pagã e cristã.

Através de Hagen podemos fazer uma leitura do mundo germânico pagão em contraste com o mundo feudal cristianizado. Isso envolve falar de caval(h)eiros, rituais pagãos e cristãos andando até mesmo paralelamente.

*"Tão vastos eram os domínios de Etzel que sempre se encontravam em sua corte os mais bravos de todos os guerreiros. Cristãos e pagãos eram aliados e conviviam ali lado a lado, o que certamente jamais voltará a acontecer."*⁶

*"Ouviu então o murmúrio da água em uma bela fonte e escutou atentamente: o ruído era feito por sábias ondinas que se banhavam para se refrescar...Mostra-me, porém, mais sábias das ondinas, como atravessar a correnteza."*⁷

"Hagen despertava os guerreiros em toda parte, perguntando-lhes se desejavam ir à missa na catedral (...) meus queridos senhores, meus familiares e nossos vassalos, solícitos deveis ir à igreja e orar ao poderoso Deus por vosso temor e angústia, e sabeis que a morte se aproxima. Não

⁶ Ibid. p. 203.

⁷ Ibid. p. 223, 224.

esqueçais vossos pecados, estai na presença do Senhor com devoção."⁸

Hagen é o executor da morte de Sigfried. Inicialmente pensamos que exercia na obra a função de vilão. Contudo, verificando o que o autor anônimo da canção fala sobre Hagen no começo da narrativa, percebemos que o perfil de Hagen foi descrito como o dos demais Cavaleiros.

Começemos com os três príncipes, Gunther, Gernot e Giselher: "*Estes senhores eram de nobre descendência, generosos, fortes e de coragem desmedida, e eram excelentes guerreiros.*"⁹

Atentemos aos vassalos do reino e isso inclui Hagen:

*"Viviam em Worms sobre o Reno, e os magníficos cavaleiros de suas terras serviram-nos com grande honra até o fim de suas vidas."*¹⁰

*"como já disse, estes três reis eram de grande coragem e tinham às suas ordens os melhores guerreiros de que já se ouviu falar, forte, destemidos e fiéis nas mais árduas batalhas."*¹¹

Em se tratando de Cavaleiros, nossa saga absorveu tudo o que era esperado, ao menos pela Igreja e na literatura, de característica da Ordem. O homem de confiança do rei Gunther, por sua vez, é caracterizado, posteriormente, de maneira distinta dos outros cavaleiros. O guerreiro de Tronje possuía mais que sentimentos nobres, o guerreiro sentia cobiça "*Hagen tinha bons motivos para cobiçá-lo*",¹² Hagen, segundo o narrador, causava terror:

"quando os outros decidiram vir às terras dos hunos, o terrível Hagen achou que era o mesmo que a morte,"¹³ "quando vi Gunther e seus homens cavalgando por aqui, convenci-me de que Hagen de Tronje nos faria algum mal",¹⁴ "seu cabelo já era grisalho, seu olhar terrível e caminhava majestosamente."¹⁵ "Ele vem de Tronje, seu pai era Aldrian. Embora comporte-se amigavelmente aqui, é um homem terrível. Mostrar-vos-ei que não minto."¹⁶

⁸ Ibid. p. 283, 284.

⁹ Ibid. p. 9.

¹⁰ Ibid. p. 9.

¹¹ Ibid. p. 10.

¹² Ibid. p. 177.

¹³ Ibid. p. 228.

¹⁴ Ibid. p. 243.

¹⁵ Ibid. p. 262.

¹⁶ Ibid. p. 264.

Na verdade, Hagen, personificava e não apresentava atitudes somente dignas de honra, mas ao contrário, influenciava os seus senhores, como fez com Brühnhild para que esta quisesse se vingar de Siegfried. Observamos sua influência também no caso da não entrega a Kriemhild do tesouro de seu falecido esposo.

Já verificamos, que as origens germânicas influenciaram o caráter de Hagen. Os bárbaros também mantinham relações vassálicas, e assim como entre os cavaleiros cristãos, entre os guerreiros germânicos tais relações eram altamente valorizadas. Podemos inclusive citar o *Beneficium*, uma concessão pouco onerosa ou mesmo gratuita que o beneficiário devia à benevolência da concedente.¹⁷ Esta instituição bárbara valorizou, num período de crise, a terra, que passou a ser um fator de prestígio, dada pelos reis aos seus comandantes.

"Da combinação da vassalagem com o benefício vai surgir o 'órgão vital que dá seu nome ao novo regime, o feudo.' Calmette observa que o feudo é no sentido jurídico, 'o benefício que um vassalo tem de seu senhor.'"¹⁸

"Devemos criar cucos?, perguntou Hagen. 'Isso traria pouca honra a tão bravos guerreiros. Por se vangloriar de ter amado minha senhora ele pagará com sua vida, ou então devo morrer!'"¹⁹

Além da redação da narrativa e das características germânicas, outra análise que, aqui, ainda se faz pertinente é a questão do gênero literário da obra. Não poderíamos, realmente, observar em Hagen um cavaleiro cristianizado, como nos romances de cavalaria, pois, segundo Brandt²⁰ há uma diferença entre *Heldenepik* (sagas) e *Höfische Epik* (romance de cavalaria). Quanto à forma, as obras *Heldenepik* seriam divididas, geralmente, em estrofes, enquanto que as obras *Höfische Epik* em pares de versos com rima. Em se tratando da tradição apropriada, as sagas se apropriam das lendas dos tempos das invasões germânicas, já os romances de cavalaria utilizam as lendas antigas e francesas. Os autores das sagas são, geralmente, anônimos, e os dos romances tem nome conhecido. O meio pelo qual tomamos conhecimento das sagas é através

¹⁷ GIORDANI, Mário Curtis. *História do mundo feudal*. Petrópolis: Vozes, 1982.

¹⁸ *Ibid.* p. 24.

¹⁹ SELANSKI, Wira. *op. cit.*, p. 136.

²⁰ BRANDT, Rüdiger. *Grundkurs germanistische Mediävistik/Literaturwissenschaft*. München: Fink, 1999.

da oralidade, em contrapartida, nos romances, as mesmas são tradução ou um trabalho de modelos escritos.

Diante das assertivas acima, enquadramos a *Canção dos Nibelungos* no modelo *Heldenepik*. Dessa forma, não podemos analisar a personagem, para nós aqui em questão, como um cavaleiro cristão, e sim como um guerreiro germânico, já que a obra em si é baseada em lendas das invasões das tribos germânicas, e as mesmas não eram cristãs.

Destarte, percebemos que Hagen pertencia ao reino cristão da trama, pois o narrador nos conta que o reino de Etzel era pagão. Todavia isso não influenciou no decorrer da narrativa. De fato, o contraste do legado pagão com a tradição cristã não foi articulado de maneira a fazer disso a principal característica da história. Percebemos que a ambientação e os rituais, foram uma maneira de cristianizar a obra, que, mesmo assim, não perdeu as suas raízes germânicas.

Elizabeth da Hungria: mais um exemplo de masculinização da santidade feminina em Tiago de Vorágine

Carolina Coelho Fortes*

Essa comunicação, de certa forma, faz parte da dissertação de mestrado concluída no âmbito do Programa de Pós-Graduação em História Social da UFRJ. Ali nos preocupamos em analisar na *Legenda Aurea*,¹ mais especificamente nas vidas de Maria e Madalena, os atributos masculinos incorporados por essas santas. Contudo, a masculinização da santidade feminina vai muito além dos dois exemplos abordados na dissertação. Por isso, aprofundando nosso questionamento, deter-nos-emos agora sobre a vida de Elizabeth da Hungria segundo Tiago de Vorágine, para daí depreender seus traços masculinos e buscar uma explicação possível para estes.

Antes de prosseguirmos com a análise da fonte, porém, é necessário que saibamos um pouco sobre ela e seu compilador. A *Legenda Aurea*, coletânea de hagiografias escrita na década de 60 do século XIII, foi uma das obras de maior circulação desde de seu surgimento. Prova disso são os mais de mil manuscritos que podem ser encontrados ainda hoje espalhados pelas bibliotecas do mundo? A difusão de obras como a *Legenda Aurea* é a tal ponto capilar, que até hoje, depois de séculos de perdas e destruições, é difícil encontrar no mapa um ponto da Europa ocidental que diste mais de 50 km de uma localidade onde não seja conservado pelo menos um manuscrito do legendário de Tiago de Vorágine.³ Este dominicano, que chegou a bispo de Gênova e foi provincial da Ordem por mais de uma década, dava a seus escritos – grande parte deles devotados a servirem como material para sermões – um caráter coerente à missão de sua Ordem. Na *Legenda* a masculinização das santas serve, em parte, para destacar a prerrogativa dominicana da pregação, como veremos.

* Mestre em História Social pelo Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Professora da Universidade Gama Filho.

¹ As referências a essa obra, no texto, dar-se-ão pela sigla LA.

² FLEITH, Barbara. Le Classement de Quelques 1000 manuscrits de la *Legenda Aurea* latine em vue de l'établissement d'une histoire de la tradition. In: DUNN-LARDEAU, Brenda (Org.). *Legenda Aurea: Sept Siècles de Diffusion. Colloque international sur le Legenda Aurea: textes latin et branches vernaculaire. Actes...* Montreal-Paris: Bellarmin-Vrin, 1986. p. 20.

³ MAGGIONI, Giovanni Paolo. *Ricerche sulla composizione e sulla trasmissione della Legenda Aurea* Firenze: SISMEL, 1995. p. 312.

A vida dedicada a Elizabeth da Hungria se estende por dezessete páginas da obra,⁴ extensão considerável em relação à maioria das vidas da *Legenda*. Podemos dividir o texto em cinco partes: a etimologia; sua infância – na qual assumia o status de virgem; o período em que foi uma mulher casada; sua viuvez e os milagres operados depois de sua morte.

Tiago inicia esse longo relato com suas famosas etimologias. Conta-nos que o nome Elizabeth pode ter três significados: *meu Deus conheceu*, *sétima de meu Deus*, e *saciedade de meu Deus*. Deus conhecera Elizabeth em dois sentidos, tanto a olhava beneficentemente quanto fazia com que ela soubesse que ele a conhecia e aprovava seu comportamento. Foi sétimo de meu deus pois praticou as sete obras de misericórdia, porque encontra-se na sétima idade espiritual e por que passou pelos sete estados: a virgindade, o matrimônio, a viuvez, a vida ativa, a vida contemplativa, a profissão religiosa e a bem-aveturança eterna. Foi saciedade de meu deus já que deus a havia saturado da luz da verdade, da doçura e da suavidade. Notemos que já no início a esta santa são atribuídas características femininas: primeiro a dos três estados típicos do feminino pelos quais ela passou; em seguida são feitas referências diretas à sua suavidade e doçura, elementos concernentes a personalidade feminina segundo o pensamento medieval.

A vida de Elizabeth conta, primeiramente, que esta era uma nobre donzela, filha de rei, mas que sua verdadeira nobreza estava na intensidade e na forma como praticava a sua fé. Podemos ler que: "*O autor do mundo colocou esta insigne mulher por cima das mesmas leis da natureza que ele havia criado*".⁵ Elizabeth é uma criatura extraordinária, não um modelo de conduta. E, além disso, por ter se colocado acima das próprias leis da natureza, pode ir além do que o que lhe era permitido como mulher. Assim, desde muito jovem recusava-se a brincar como as outras crianças, preferindo estar sempre na capela ou em casa a orar. Sabia ler, e desde a mais tenra idade se dedicava a ler as Escrituras. Essa primeira fase de sua vida, a virginal, é longa e se demora sobre os detalhes de sua virtude. Tiago nos conta que, desde muito pequena, Elizabeth entregava-se à prática constante de boas obras. Dirigia-se a igreja sempre que podia, continuamente encontrando pretextos para se dedicar à oração. Demonstrava sua enorme castidade repartindo tudo o

⁴ SANTIAGO DE LA VORÁGINE. *La Leyenda Dorada*. Madrid: Alianza, 2000. V.2, p 730-747. A partir desta nota utilizaremos a sigla **LA** para nos referirmos a esta obra.

⁵ LA. p. 730.

que ganhava com os pobres, pedindo em troca somente que estes rezassem com freqüência, o que caracterizava sua piedade.

"A medida que crescia em idade, crescia também nela o sentido de devoção". Era devota da Virgem, e encomendou sua castidade ao evangelista João. Era grande devota também de Pedro. Comportava-se como a mulher perfeita, nesse sentido podendo servir como modelo para as mulheres cristãs, pois é longa a lista dos elementos que caracterizavam a sua sobriedade: não usufruía de vantagens materiais que porventura pudessem lhe ocorrer, não usava trajes provocativos, dançava pouco nas festas, somente o suficiente para atender seu dever social, não se enfeitava, despojava-se, até, de seus adereços."⁶

A segunda parte do relato, e da vida de Elizabeth, inicia-se com seu casamento. Tiago deixa explícita a passagem do estado virginal para o matrimonial:

"Chegada à puberdade, havendo percorrido o caminho anterior com extrema inocência, militando nas fileiras das virgens prudentes, obediente ao mandado de seu pai que dispôs que ela se casasse, passou ao estado matrimonial, colhendo, deste modo, o fruto treintenário."⁷

Percebemos também aqui o uso do jargão militar no que se refere às virgens. Elizabeth é obediente a seu pai, cumpri seu papel de boa filha exemplarmente.

"Consentiu em manter relações conjugais com seu marido, não por ser libidínosa, mas por obediência a autoridade paterna, pela qual viu-se obrigada a renunciar a seus próprios sentimentos, com o fim de engendrar filhos e de educá-los de maneira que pudessem chegar a ser fiéis servidores de Deus."⁸

Aqui vemos que além de filha exemplar – renuncia a seus sentimentos em nome da obediência que devia a seu pai – é mãe exemplar – educa seus filhos para serem servos de Deus. Esse, afinal, é o objetivo do casamento, engendrar filhos que engrossem as fileiras da cristandade. E nesse primeiro parágrafo sobre o casamento de Elizabeth tem-se a nítida impressão de que este deve ser justificado de qualquer forma: seja pela obediência paterna e seu nível social, seja para que novos

⁶ LA, p. 731.

⁷ Ibid.

⁸ Ibid.

crístãos viessem ao mundo. Seus ímpetos carnis serão massacrados sob o peso de argumentos que o negam a santa mulher veementemente:

"(...) que as relações carnis não lhe interessavam pode-se constatar pelo voto que fez e colocou em mãos de mestre Conrado, prometendo que, se sobrevivesse a seu marido, a partir do dia que se tornasse a viúva até o fim de sua vida guardaria perpétua e perfeita castidade."⁹

Assim, garante-se a castidade perene de Elizabeth, tanto durante seu casamento, já que somente se submetia ao sexo para engendrar filhos e obedecer a seu pai – pois o sexo era parte do casamento –, quanto em sua viuvez, através de um voto feito a outra autoridade masculina: seu diretor espiritual Conrado. Vemos, então, que em cada período de sua vida, Elizabeth foi tutelada por uma figura masculina, e até por duas, sem levar em conta Cristo. Senão vejamos: durante a virgindade seu pai era seu protetor e regulador; durante seu casamento seu marido e Conrado dividiam sua tutela, e na viuvez Conrado a assume somente para si.

O compilador prossegue dizendo que *"e mesmo que casando mudasse seu estado civil, nem por isso se produziu mudança alguma nos íntimos afetos de sua alma"*.¹⁰ "Apesar" de ser casada, pode-se comprovar o quão intensa foram sua piedade, humildade, austeridade, abstinência, generosidade e misericórdia para com os pobres. Todas essas virtudes são arroladas, exemplificadas e louvadas por Tiago, ao longo de todo o relato. Todos esses cuidados que cercam Elizabeth, toda a insistência em torno de suas mais elevadas virtudes, parecem querer neutralizar sua mácula sexual, a que a levou a ser mãe. Entre seus atributos encontra-se também o da beleza física, que se realçava quando, em oração, chorava pelos sofrimentos de Cristo. Depois de casada passou a vestir-se ainda com mais humildade, nas procissões ia descalça e usava apenas uma túnica grosseira de lã. Depois de seus partos, não enchia-se de jóias para ir à igreja purificar-se, mas vestia-se da maneira mais simples possível:

"Depois de seus partos, quando ia ao templo purificar-se, apresentava-se na igreja modestissimamente, procurando imitar em tudo a Santa Mãe de Deus."¹¹

Aqui vemos diretamente que Elizabeth segue o exemplo de Maria, e justamente em uma passagem que se refere à maternidade, fato

⁹ Ibid.

¹⁰ Ibid.

¹¹ Ibid. p. 733.

bastante significativo. Assim, é Maria seu grande modelo, pois Elizabeth a "imita em tudo". Devemos dizer que, embora Elizabeth represente um modelo de santa novo no século XIII – o da santidade laica – Tiago, ao mesmo tempo que acompanha algumas dessas mudanças, permanece se utilizando de moldes tradicionais nos quais moldou esta personagem, e este molde será encontrado na Virgem Maria. Como vimos, a Virgem não apresenta atributos masculinos de forma acentuada, percebendo-se nela o predomínio de atributos próprios da santidade e de atributos femininos, em semelhante medida. Além disso, a tutela masculina é sempre presente na vida de ambas, e na vida da maioria das outras santas mães da *Legenda Aurea*.

Percebemos, então, que seu grande tutelador será Conrado, seu diretor espiritual. Para exercitar-se mais ainda em sua humildade fez voto de obediência a ele, querendo seguir o exemplo de Jesus, "*que foi obediente até a morte*".¹² Por vezes, como castigo dado por Conrado ou para "*dominar a concupiscência da carne*",¹³ Elizabeth apanhava. Era açoitada e se auto-flagelava. Os sofrimentos corporais, transformando essa santa em uma espécie de mártir, eram o veículo através do qual a impureza da carnalidade poderia ser banida daquela criatura que pretendia se entregar a Cristo. Macerar o corpo é uma forma de apagar e subjugar o feminino latente nessas servas de Deus. Notemos que Maria não precisou sofrer na carne, não passou por dor física nem sequer durante o parto, porque era a mais imaculada das criaturas, estranha a qualquer pecado, principalmente o carnal.

Elizabeth encoraja seu esposo a ir á Terra Santa lutar por sua fé e o perde, tendo este entregue seu espírito a Deus. "*Deste modo entrou Elizabeth devotamente no estado das viúvas*".¹⁴ Aqui inicia-se mais uma fase de sua vida: a viuvez. Ela é expulsa de sua terra pelos vassallos de seu marido, que a acusam de dilapidar seu patrimônio, o que lhe dará a oportunidade de sentir-se verdadeiramente pobre e dar mais um passo em direção à santidade. Dará outro ainda maior quando, encontrando-se em uma situação de grande penúria, envia seus próprios filhos a diferentes lugares, entregando-os a pessoas que pudessem alimentá-los. Mais adiante nos deteremos mais demoradamente sobre esse ponto da narrativa.

Ela, a partir daí, passa a se vestir com um hábito religioso e abraça completamente a pobreza. Seu pai, o rei da Hungria, toma conhecimento

¹² Ibid. p. 733.

¹³ Ibid.

¹⁴ Ibid.

do estado de pobreza no qual ela vivia e manda chamá-la para junto de si. Entretanto, apesar de todos os esforços, o rei não conseguiu fazer com que a filha abandonasse aquele estilo de vida. Já aqui vemos que a obediência filial não mais se concretiza, já que seria um empecilho para que Elizabeth se tornasse santa. O casamento, devido ao novo modelo de santidade laica, mas que ainda se espelhava muito no tradicional modelo da nobreza santificada, era permitido com ressalvas, desde que houvesse todo um movimento em prol da anulação de seu malefício corporal. Enquanto que a pobreza era parte integrante desse novo modelo, e uma das formas de purificar a condição corporal conspurcada.

Segue-se, então, a seguinte passagem:

"Disposta a realizar seus desejos de consagrar-se plenamente ao Senhor e de superar todos os impedimentos que pudessem diminuir a intensidade de sua devoção, suplicou a Deus que infundisse em sua alma um autêntico menosprezo às coisas temporais, que arrancasse de seu coração o amor que ela sentia por seus filhos, e que lhe concedesse fortaleza e constância para agüentar todos os tipos de ultraje e afronta."¹⁵

No que é o ápice da narrativa, Elizabeth se volta a Deus para suplicar-lhe que a ajude em seu intento de servi-lo. Pede-lhe duas coisas em especial: que seu coração não mais se ocupasse do amor pelos filhos e que ela obtivesse força e constância o suficiente para continuar em seu caminho. Da primeira dessas súplicas podemos depreender que o amor que Elizabeth sentia por seus filhos era um empecilho em seu caminho para a santidade. Esse acontecimento, o abandono da prole com objetivos religiosos, não é prerrogativa da vida de Elizabeth. Na Europa medieval encontra-se toda uma gama de relatos nos quais uma mãe prova sua virtude aquiescendo ao sacrifício de seu filho. O que Newman chamada de paradigma da "*mártir maternal*"¹⁶ surge como uma convenção literária persistente que se utiliza de tendências do culto mariano, assim como responde a forças sociais potentes agindo sobre as mães medievais, especialmente as jovens viúvas. A mártir maternal é uma mulher cuja santidade é aumentada por sua disposição em abandonar seus filhos ou até, em casos extremos, consentir em sua morte, como a Virgem fez com Cristo. Como uma consequência dessa renúncia, ela é

¹⁵ Ibid. p. 737.

¹⁶ NEWMAN, Barbara. *From Virile Woman to Woman Christ. Studies in Medieval religion and Literature*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1995. p. 76-107.

desligada dos laços familiares e pode se dedicar a viver somente para Cristo.¹⁷

Tal imagem de santa que nos parece uma "mãe desnaturada" remete às palavras de Cristo: "*Aquele que ama pai ou mãe mais do que a mim não é digno de mim. E aquele que ama filho ou filha mais do que a mim não é digno de mim. Aquele que não toma a sua cruz e me segue não é digno de mim*" (Mt 10, 37-38). As mães que abandonam seu filho, fosse pela morte na arena ou por uma vida de preces e jejuns, não se limitavam a seguir o conselho de Cristo, mas mostravam também que ela "se tornara homem", deixando a frágil feminilidade e suas tarefas mundanas para trás. Nas palavras de Jerônimo

"Enquanto a mulher for para o parto e as crianças, ela é diferente do homem como o corpo o é da alma. Mas quando

¹⁷ A *Legenda Aurea* conta ainda com mais quatro relatos sobre santas mães. O judaísmo veterotestamentário já louvara a mãe de Macabeus que, após ver seus seis filhos torturados até a morte, anima o mais novo a sofrer o martírio com coragem, até que ela finalmente também o sofre. Uma das lendas de mártires cristãs mais comoventes é o relato de duas jovens mães, a rica Perpétua e sua escrava Felicitas. A vida de Felicitas e Perpétua é relatada na *Legenda Aurea*, dando lugar ao modelo de mártir maternal. No entanto, nessa compilação, em ambas as santas, por serem mártires de fato, os atributos masculinos serão mais ressaltados do que na "mártir maternal" caracterizada por Newman Ibid. Podemos definir o relato sobre a "mártir maternal" como aquele que mostra, em sua dinâmica, que o amor maternal deve ser destruído em nome da fé. Outra dessas santas que têm lugar na compilação de Tiago é Paula, discípula de Jerônimo. Tiago, baseado neste, esboça um retrato forte de Paula no porto embarcando para a Terra Santa, endurecendo seu coração para não sofrer com a separação dos filhos que deixava, enquanto estes permaneciam na praia chorando, com as mãos estendidas em sua direção. Seus filhos imploram que fique, mas ela deixa claro que se era mãe, era acima de tudo serva de Cristo. Sofre terrivelmente por se apartar de seus filhos, contudo, recorrendo à sua fé, consegue se manter forte para superar a dor da separação. Sente uma profunda alegria espiritual por conseguir mostrar a si mesma que era capaz de sacrificar o amor que sentia por seus filhos em nome do amor de Deus. "*Em seu interior se dava uma dura batalha entre sua fé e seus sentimentos de esposa e mãe*" LA, p. 138. Fica claro nesta *Vida* que o maior sacrifício para Paula é abandonar seus filhos, mas que o ideal religioso é sempre superior ao ideal materno, posto que ela já havia cumprido seu dever de mãe dando um filho homem a seu esposo. Temos ainda o exemplo de Julita, mãe de São Quirce, um bebê de três anos, a quem ela leva quando vai se confessar cristã diante de certo prefeito pagão. O prefeito começa a torturá-la quando essa se nega a sacrificar aos deuses, e o bebê, triste por sua mãe, morde o prefeito, que joga-o com força contra a parede. Vendo seu filho morto, "*Julita contempla a cena, e com visíveis mostras de alegria dá graças a Deus, pois considerava um benefício divino que o Senhor houvesse levado a alma de seu filho ao reino dos céus antes da sua*" LA, p. 331. Contamos, ainda, com um relato muito semelhante ao encontrado em 2 Macabeus 7, o de Felicitas e seus sete filhos. Esta mãe vê seus sete filhos, um a um, serem martirizados, enquanto os exaltava para que aceitassem pacientemente os suplicios e a morte por amor a Deus. "*Gregório diz ... que Felicitas foi mais do que mártir... já que na realidade sofreu não um só martírio, mas oito: sete na alma e um no corpo. Tão grande era o amor que essa santa mãe sentia por Cristo, que para demonstrá-lo não bastava o testemunho de sua própria morte, e precisou morrer antes sete vezes mais*" LA, p. 371.

ela anseia servir a Cristo mais do que o mundo, então ela deixará de ser uma mulher, e será chamada homem."¹⁸

Assim como a mártir virgem preferia a morte à desonra, a nova mártir maternal preferia a perda de um filho à mediocridade religiosa. Era justamente essa renúncia das crianças que tornava sua maternidade sagrada, reconciliando-a tanto quanto possível com o ideal de maternidade assexuada e sacrificada, incorporado pela Virgem.

Para Elizabeth também, o amor maternal era uma tentação ostensiva demais para se resistir em nome de Deus. A vida de Elizabeth nos elucida que as crianças são vistas como um tipo de riqueza a que se tem que renunciar em nome da santidade, dedicando-se com carinho especial, por outro lado, a crianças pobres e doentes. Mais uma vez vemos a jovem viúva imitando a virgem mártir: sua experiência sexual pode ser perdoada porque ela atuou somente em obediência aos pais e marido, e sua maternidade porque ela sacrificou os próprios filhos para se dedicar totalmente a Deus.

Idealmente, a mártir maternal é uma virgem incompleta. Ela casava em nome da obediência; tinha pouco ou nenhum prazer com o sexo; gerava filhos para corresponder a seus deveres conjugais; os educava com desvelo; cuidava mais de suas almas do que de seus corpos; aceitava a morte dos filhos com serenidade ou os abandonava de boa vontade; aproveitava sua viuvez para servir a Deus completamente; e só demonstrava seu caráter verdadeiramente maternal sentindo compaixão pelo Menino Jesus, dedicando serviço amoroso aos pobres e cuidando zelosamente dos filhos espirituais. Como os anseios eróticos – que surgiriam com a nova religiosidade mística feminina –, que poderiam ser desfrutados em maior segurança com Cristo do que com o esposo, os sentimentos maternais só eram louváveis quando dirigidos ao divino.

Como um ideal hagiográfico, a mártir maternal – como a noiva virgem de Deus – tipificava a ambivalência da Igreja medieval em relação à feminilidade convencional. Tanto o papel de noiva quanto o de mãe serviam como metáforas privilegiadas para a união com Deus, mas somente para aquelas que estavam dispostas e eram capazes de renunciar a carnalidade e a realidade concreta constituída pelo feminino. É justamente nessa renúncia à carnalidade que se manifesta a tentativa de masculinização da santa. Ora, se como vimos, essas "mártires maternais" tem como *topos* principal de suas *vitae* o fato de repudiarem seus filhos,

¹⁸ JERÔNIMO. *Commentarius in Epistolam ad Ephesios III*. In: MIGNE, J.-P. **Patrologia cursus completus: series latina**. Paris: [s.n.], 1841-1864. 221 V. V. 26, p. 567.

ou seja, o fato de negarem aquilo que as torna essencialmente femininas, aí esta a efetiva masculinização.

Assim, com Elizabeth pudemos desvelar o mundo das santas voraginianas. No caso das mártires maternais, a feminilidade da mulher não chega a ser suplantada pelos atributos masculinos que recebem para que possam alcançar a perfeição. A masculinização se estabelece muito mais como uma fuga ao que de mais feminino há para a mentalidade eclesiástica medieval: a carnalidade, sendo está expressa tanto no ato sexual quanto na sua conseqüência, os filhos. Por mais que essa via de masculinização seja sutil, ela é tão eficaz em mostrar o descrédito pelo feminino quanto qualquer outra. Parece que o compilador deixa um aviso para que sua santidade se torne ainda mais sublime: as mulheres não podem fugir completamente à sua natureza animal, baixa, mas para elas há um meio de purificação: o abandono de seu sexo e a busca pelo sexo superior.

O caso dos benzedeiros: um estudo das atuações mágicas sobre os corpos enfermos no medievo português (séc. XV)

Beatris dos Santos Gonçalves*

O presente trabalho acompanha os interesses da historiografia contemporânea, que vem mostrando-se cada vez mais atenta aos grupos sociais minoritários. Dentre eles, os praticantes de feitiçaria e demais atos considerados mágicos e supersticiosos. Neste sentido, iremos situar a questão da feitiçaria, mais especificamente o caso dos benzedeiros, no território português, no momento em que Portugal passava por transformações ocasionadas pela transição do medievo para a época moderna.

O estudo da magia na Idade Média, oferece um material particularmente rico principalmente a partir da Peste Negra. Neste período, verificamos que os quadros religiosos e científicos eram ainda suficientemente flexíveis para acolher os atributos mais diversos. Apesar do cristianismo, a Idade Média não representou o fim do paganismo na religião cotidiana. A permanência de muitos cultos pagãos, mágicos e supersticiosos era sentida na sociedade portuguesa medieval, principalmente nas áreas rurais. Este fato veio contribuir para a proibição e condenação dessas atividades tidas como ilícitas por parte da Igreja, que buscava ser definidora da ortodoxia religiosa, e por parte da realeza, que objetivava o fortalecimento do seu poder e o controle social.

Durante a Dinastia de Avis, iniciou-se, de modo mais organizado, a proscrição da feitiçaria. No entanto, para este período, desconhecemos processos inquisitoriais. Na verdade, o que encontramos são disposições dos diversos Sínodos e compilações legislativas que possuem referências à proibição e à punição de todos aqueles que praticassem as artes mágicas condenadas.

Em Portugal, a partir do Sínodo de Lisboa de 1403, é criado um rol das superstições existentes no território português. Neste, são condenados todos os tipos de encantamentos, sortilégios, benzeduras, agouros, palavras, bem como qualquer tipo de pacto com o demônio e adivinhação do futuro.

Assim como a Igreja, o poder civil se preocupava com tais artes mágicas, que ameaçavam a ordem e o tecido social sadio. Sendo assim, D. Afonso V passou a legislar sobre a prática da feitiçaria, afirmando:

* Mestranda do Programa de Pós-Graduação em História Comparada (PPGHC) da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

"(...)porque nom pode nenhuu de tal peccado usar, que non participe da arte, e conversaçom diabollica", condenando duramente todos aqueles que se dedicavam a estas práticas. Estas legislações foram copiladas nas *Ordenações Afonsinas*.¹ Nestas, vários são os títulos que se referem aos crimes contra a moral e os bons costumes, nos quais as práticas de feitiçaria encontram-se incluídas. No Título XXXXII, dedicado exclusivamente aos feiticeiros, é dito que: "(...)trautando por ella morte, ou deshonra, ou algũu outro dampno d'algũa pessoa, ou seu estado e fazenda, mandamos que moira porem". Acrescenta-se ainda: "(...) E lançando alguem varas, ou sortes pera buscar ouro, ou prata, ou algum aver". A partir deste momento, verificamos severas punições para os acusados, ou seja, da primeira vez que o indivíduo for preso, será açoitado publicamente se for pessoa vil, ou degredado por três anos para Ceuta, se for vassalo ou de maior condição. Observamos assim, que a pena variava segundo a condição social do acusado.

Na legislação civil, é de salientar que o delito de feitiçaria conhece um alargamento substancial da sua tipificação entre as *Ordenações Afonsinas* e as *Manuelinas*. Assim, verificamos uma melhor organização do governo e de sua estruturação judiciária.

As *Ordenações Afonsinas*, que entraram em vigor entre 1446 e 1454,² não suprimiram todas as outras leis. Pelo contrário, continuaram a coexistir com elas o direito canônico, os forais, as posturas, os costumes, a tradição, o direito romano e castelhano, que embora perdendo a força perante a lei central, a nível local, continuaram e mantiveram-se com toda a força, controlando e regendo o dia-a-dia das populações.³

Principalmente no livro V das *Ordenações*, observamos a condenação da magia e de sua prática. A legislação estabelece, portanto, dois níveis de condenação. O primeiro prevê a pena de morte para todos os "(...) de qualquer estado e condição" que usando de "feitiçaria" matassem, desonrassem ou provocassem qualquer outro dano na saúde ou nos bens de alguém".⁴ E o segundo estabelecia diversas penalidades menores para os adivinhos de objetos perdidos e para os que procurassem tesouros com varas.⁵

¹ **ORDENAÇÕES Afonsinas**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1984. L.5. Título XXXXII.

² MARQUES, A. H. de Oliveira. **Nova história de Portugal**. Portugal na crise dos séculos XIV e XV. Lisboa: Presença, 1987. p.281.

³ Ibid. p. 282-283.

⁴ **ORDENAÇÕES Afonsinas**. op. cit., L.5. Título XXXXII. p. 152-154.

⁵ Ibid.

Afirmamos, assim, que as práticas ilegítimas de magia,⁶ tanto na legislação civil como na legislação eclesiástica, são tidas como crimes públicos.

Na medida em que o rei tornou-se a cabeça do povo e trouxe para o seu foro a justiça, cabia-lhe todos os recursos, podendo somente ele conceder cartas de perdão.⁷ O poder real encontrava-se ainda em construção, ou seja, hierarquicamente o rei estava acima de todos, embora o Estado⁸ ainda não estivesse plenamente consolidado e fosse basicamente um Estado de direito.

O rei cumpre afirmar a sua soberania, apresentando-se como o supremo juiz e legislador. Ele terá de conjugar vontades e querer, ou antes, equilibrar as forças, tentando conciliar a necessidade de perdoar e de reconciliar com a obrigação de fazer justiça. O poder era, antes de tudo, nesse tipo de sociedade, direito sobre a vida.⁹

*"Fala-se desse poder de duas maneiras. Ou para mostrar sob que couraça jurídica se exercia o poder real, como o monarca encarnava de fato o corpo vivo da soberania, como seu poder, por mais absoluto, era exatamente adequado ao seu direito fundamental. Ou, ao contrário, para mostrar como era necessário limitar o poder do soberano, a que regras de direito ele deveria submeter-se e os limites dentro dos quais ele deveria exercer o poder para que este conservasse sua legitimidade. A teoria do direito, da Idade Média em diante, tem essencialmente o papel de fixar a legitimidade do poder; isto é, o problema maior em torno do qual se organiza toda a teoria do direito é o da soberania."*¹⁰

Nos reinados de D. Duarte, Afonso V e D. João II, foram emitidas cartas de perdão contra mulheres e homens condenados nos

⁶ Classificamos como magia "ilícita" todas as atuações mágicas proibidas pelos poderes régio e eclesiástico, e de "lícitas", as práticas aceitas, como por exemplo: a astrologia, que era com frequência utilizada nos reinos.

⁷ As compilações jurídicas chamadas cartas de perdão são diplomas da chancelaria régia, onde através das quais o rei outorga o seu perdão aos seus súditos frente a um crime, delito ou suspeita destes. Sendo a carta de perdão concedida, o acusado fica livre da acusação e portanto readquiri seus direitos sem sofrer nenhuma penalização.

⁸ Sobre o assunto ver: FÉDOU, René. **El Estado en la Edad Media**. Madrid: EDAF, 1977; STRAYER, Joseph R. **Sobre los orígenes medievales del Estado Moderno**. Barcelona: 1981; KANTOROWICZ, Ernst H. **Los dos cuerpos del rey. Um estudio de teologia política medieval**. Madrid: Alianza, 1985; COELHO, Maria Helena da Cruz (Org.) **A gênese do Estado Moderno no Portugal tardo-medieval (séculos XIII-XV)**. Lisboa: Universidade Autónoma de Lisboa, 1999.

⁹ FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade: a vontade de saber**. Rio de Janeiro: Graal, 1999. p. 128.

¹⁰ Idem. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1995. p. 181.

tribunais da coroa por práticas de feitiçaria. Normalmente os atos mágicos são associados às mulheres, mas encontramos nos nossos documentos o caso de um homem da região da Borralha, chamado João Afonso. Este, foi acusado de ser benzedeiro e de executar práticas ilícitas, como benzer quebranto e o ventre em terra e outras doenças com barações.¹¹ Algumas pessoas foram tidas como querelosas e João Afonso foi condenado tendo como pena a prisão, uma vez que o delito fora enquadrado, segundo as *Ordenações Afonsinas*, nos crimes contra a moral e os bons costumes. Seu perdão, no entanto, foi datado de 24 de maio de 1490.¹²

A partir deste documento, poderemos analisar os corpos enfermos e a necessidade do recurso às práticas de cura realizadas por benzedeiros, saladores e curandeiros no medievo português, diante de uma realidade de condenação destes atos mágicos.

Na Idade Média, a existência era permanentemente ameaçada pelas calamidades naturais, pela fome, pelas epidemias e pelas guerras, sendo compreensível então, que a relação do homem com o seu próprio corpo fosse bastante diferente da atual. Diante disso, verificamos a predominância mágico-religiosa, onde a doença era compreendida como um aviso ou um castigo divino ou como o resultado de uma atuação mágica, como o mau olhar, sortilégio, feitiço.

A doença, no medievo, não é tida como uma simples afecção fisiológica. É um mal associado à possessão demoníaca, tomando o ser de corpo e alma. Neste período, o próprio discurso médico ainda estava vinculado ao discurso filosófico, teológico ou moral sobre a alma e o corpo.¹³

Verificamos que a documentação aborda as questões da doença e da enfermidade, no entanto cala-se em relação à dor física. Até o final do século XII, observamos que o sofrimento físico não é descrito. A ausência de relatos anteriores ao século XII não demonstra, no entanto, que os medievais não sofressem fisicamente, mas que estes concebiam a dor física de maneira diferente dos tempos atuais. Se por um lado a dor era considerada um sintoma de degradação,¹⁴ por vezes até relacionada à

¹¹ Baração: corda fina feita de fios torcidos; cordel ou ainda laço de força: corda com que se enforcava os condenados.

¹² ANTT., Chancelaria de D. João II, L. 13, f. 38 e 39.

¹³ SCHMITT, J-C. Corpo e alma. In: LE GOFF, J., SCHMITT, J-C. **Dicionário temático do ocidente medieval**. São Paulo: Imprensa Oficial de São Paulo/ Edusc, 2002. V.1. p. 253-267. p. 260.

¹⁴ DUBY, G. Reflexões sobre o sofrimento físico na Idade Média. In: _____. **Idade Média, idade dos homens**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. p. 163.

um sentimento feminino,¹⁵ por outro era vista como um símbolo de remissão, como veículo de elevação espiritual.

Nesta perspectiva, o corpo era sentido como algo exposto, aberto ao exterior, tornando-se assim vulnerável. Logo, era necessário mantê-lo sob vigilância permanente, objetivando o equilíbrio entre o corpo e o mundo externo. O corpo, na Idade Média, era percebido não como um mero revelador da alma, mas sim o lugar simbólico em que se construía a própria condição humana.¹⁶

Muitos dos indivíduos condenados pelo crime de feitiçaria em Portugal eram acusados de executarem curas. Num tempo em que a violência física era constante, em que os cuidados com a higiene do corpo eram insuficientes, em que era constante a disseminação de epidemias que o conhecimento médico tinha dificuldade de controlar, quer pelas limitações do seu saber, quer pelo número reduzidos de seus praticantes, era natural buscar soluções, baseadas em conhecimentos e práticas ancestrais, que pudessem aliviar as necessidades da população.

Os curandeiros ou saladores também eram conhecidos em Portugal por benzedeiros. Verificamos que, muitas curas passavam por benzeduras, geralmente acompanhadas de orações, bafejos, cuspidelas e aplicações de rituais de determinados materiais (normalmente o azeite) valorizados pela medicina tradicional.¹⁷ Era ilimitada a atuação dos benzedeiros no campo da cura, tanto de pessoas como de animais. As curas mais frequentes eram designadas por: "ar",¹⁸ "espinhela",¹⁹ "quebranto",²⁰ "sentido",²¹ "cobrão",²² entre outros. Dentre os males considerados como provenientes de "forças malignas" encontramos a "cura de feitiços" e de "quebranto", como verificamos no caso de João Afonso.

¹⁵ A dor é tida como um sentimento próprio da mulher devido ao sofrimento do parto.

¹⁶ RODRIGUES, José Carlos. *O corpo na história*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 1999. p. 56.

¹⁷ BETHENCOURT, F. *O imaginário da magia: feitiçeiros, saladores e nigromantes no século XVI*. Lisboa: Universidade Aberta, 1987. p. 55.

¹⁸ Ar: doença que consistia numa paralisia que se pensava ser provocada por maus ares, daí a sua designação.

¹⁹ Espinhela: "espinhela caída", ou "mal do estômago". Caracterizava-se por uma dor e opressão na região supra-estomacal.

²⁰ Quebranto: "quebranto" ou "trespasso" designa-se um estado de indolência, abatimento, prostração, morbidez, apatia, tristeza, que se considerava ser provocado por um mau olhar.

²¹ Mal sentido: expressão que determinava todas as lesões de membros do corpo deslocados, torcidos ou fraturados.

²² Cobrão: terminologia popular para determinar algumas irritações cutâneas provocadas pela passagem de um animal repelente, cobra, aranha, lagarto ou outro, pelo corpo.

Para além dos atos, o curandeiro contava com o poder da linguagem falada e da linguagem escrita. A linguagem escrita, além das virtudes protetoras, podia ter virtudes curativas. Esta realidade nos coloca diante de uma infinidade de símbolos e simbolismos. Pierre Bourdieu, discute acerca do poder simbólico como um mecanismo de construção da realidade para o estabelecimento de uma ordem. Para ele, a criação de uma imagem é mais eficaz que o próprio efeito dessa realidade.²³ Assim, a linguagem é utilizada como instrumento de liderança, tendo o "(...) poder de manter a ordem ou de a subverter (...)",²⁴ gerando a crença na legitimidade das palavras e naqueles que as pronunciam.

No uso de orações, se identificam vestígios do poder de enunciação de determinadas palavras ou fórmulas, e uma crença no auxílio de elementos celestes, entre os quais Deus, Cristo e Maria tinham lugar de destaque. No intuito de potencializar o efeito das benzeduras, estas eram feitas com uma cruz, um terço, um rosário, ou simplesmente com as mãos.²⁵

Desta maneira, podemos perceber que os benzedeiros faziam uso de alguns objetos diretamente ligados ao sagrado cristão, ou associado à ele, num tipo de prática que revelava uma circularidade mágico-religiosa. Hóstias, pedra de ara, água benta, ervas colhidas junto de Igrejas eram os mais utilizados. Era comum benzer certas ervas com água benta para estimular a sua eficácia, pedir a um doente que bebesse dessa água durante determinado número de dias, ou que, durante certo tempo, fosse à Igreja tocar na pedra ara.²⁶

A partir destas atuações, podemos notar a presença de uma circularidade religiosa entre a religião oficial e a religiosidade popular. Carlo Ginzburg na introdução de *O queijo e os vermes* nos apresenta uma possível circularidade entre a cultura das "classes subalternas" e a cultura das "classes dominantes", baseando-se na obra de Bakhtin, *A Cultura popular na Idade Média e no Renascimento*.²⁷ Se por um lado esta obra nos revela uma dicotomia cultural, por outro, podemos identificar uma

²³ BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002. p. 9-10.

²⁴ Ibid. p.15.

²⁵ PAIVA, José Pedro. **Bruxaria e superstição num país sem "caça às bruxas" (1600-1774)**. Lisboa: Notícias, 1997. p. 104.

²⁶ Ibid. p. 108.

²⁷ Nesta obra, Bakhtin nos escreve sobre as relações entre Rebelais e a cultura popular.

"circularidade, influxo recíproco entre cultura subalterna e cultura homogênea".²⁸

Observamos que algumas pessoas acreditavam ter a capacidade de entrar em contato com espíritos de mortos, que lhes revelariam a origem do problema, como curar e os remédios que deveriam ser aplicados. Em determinadas regiões de Portugal estes eram denominados de "corpo aberto". É preciso esclarecer que os saladores, benzedeiros e curandeiros eram sempre homens, as "corpo aberto" eram sempre mulheres.²⁹ Estas mulheres também eram conhecidas como nigromantes.³⁰

Muito comum era a utilização da virtudes de certas ervas, planta e outras substâncias como mel, ovos, vinho e azeite. Algumas vezes pedia-se que o enfermo ingerisse alguns produtos, ou que colocassem ervas sob a parte do corpo onde se manifestava o problema.

José Pedro Paiva, apesar de trabalhar com Idade Moderna, afirma que as secreções do corpo, como a saliva, eram empregadas para fins curativos. Neste sentido, era transmitido ao doente, através da saliva do curandeiro, o dom que era próprio deste: o da cura.

A presença de certos "números mágicos", sobretudo o três, o cinco e o nove nas orações recitadas, na repetição de gestos que se executavam e na quantidade de dias em que se deviam realizar as curas, é algo que deve ser destacado.³¹

Observamos, ao analisar o documento, que este não retrata nem nos releva os contornos da eficácia desses rituais. No entanto, sabemos que a eficácia do rito mágico³² só existe quando sustentada por uma crença coletiva. Assim, a eficácia da magia se assenta na crença num poder místico, sem o qual ela se torna pura técnica. Assim, a eficácia depende de uma crença *a priori*: a magia funciona porque as pessoas crêem.

Segundo Lévi-Strauss, o feiticeiro e o doente formam uma polaridade antagônica de desordens complementares. O primeiro é ativo,

²⁸ GINSZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987. p. 21.

²⁹ *Ibid.* p. 106.

³⁰ A necromancia (invocação dos mortos com intuito de adivinhação) é condenada de maneira contundente, desde as Leis de Moisés. Um dos episódios mais notáveis do Antigo testamento que está associado à prática da necromancia é a aparição de Samuel na cabana de Endor. (I Samuel 28 : 7).

³¹ PAIVA, José Pedro. **Práticas e crenças mágicas: o medo e a necessidade dos mágicos na diocese de Coimbra (1650-1740)**. Coimbra: Minerva, 1992. p. 118.

³² A magia age pelo rito. Marcel Mauss procura agrupar a diversidade dos ritos que abundam na literatura antropológica. É importante ressaltar que os ritos aparecem sempre controlados pelo coletivo, o que lhes dá a sua dimensão simbólica.

revive emoções, atribui sentidos; o segundo é passivo, incapaz de formular a desordenada experiência de seus afetos. A cura, ao colocar em relação estados opostos, assegura a passagem de um para o outro.³³ Para Marcel Mauss, os fenômenos mágico são na origem tão coletivos como os fenômenos religiosos. Na realidade, todos eles são fenômenos de crença, e a crença só pode nascer, unânime e geral, das necessidades coletivas do grupo.³⁴

Verificamos, ao longo deste estudo, a presença da Igreja empenhando-se em combater a heterodoxia, manter o controle social e a hierarquia, reorganizando, desta maneira, a sociedade segundo os preceitos clericais. Ao mesmo tempo, um poder real presente, fortalecia-se através da aplicação e do cumprimento da justiça.

Sendo assim, inferimos que no medievo português, o político e o religioso apresentam-se imbricados na organização da sociedade, uma vez que tanto o rei quanto a Igreja estavam legislando. Por outro lado, observamos que a atuação das práticas ilícitas, condenada por ambos os poderes, era evidente. Desta maneira, através dos doentes e dos curadores, verificamos a circulação de crenças, símbolos e rituais, que mesclavam saberes e práticas de variadas origens, constituindo uma realidade presente no cotidiano da sociedade portuguesa medieval.

³³ LÉVY-STRAUSS, Claude. L'efficacité symbolique. In: __. **Antropologie structurale**. Paris: Plon, 1974.

³⁴ Religião-rito. In: **ENCICLOPÉDIA Einaudi**. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1994. V. 30. p. 14.

Imagens agostinianas no século XVII

Edna Márcia Borges de Jesus*

O início da Idade Moderna foi profundamente marcado, na esfera religiosa, por um inflamado embate travado por católicos e protestantes, que criou fronteiras religiosas entre os Estados europeus e se estendeu pelos séculos vindouros. Os séculos XVI e XVII caracterizaram-se por um amplo processo de reestruturação da Igreja Romana.

Dentre uma série de questões que contribuíram para o rompimento definitivo das correntes luteranas e calvinistas com a Santa Sé, elegemos como foco de análise a controvérsia sobre a legitimidade de qualquer espécie de intermediação humana na relação entre cada fiel e Deus, principalmente aquela exercida pelos santos da Igreja. André Vauchez explica que os santos do século XVI eram vistos como seres extraordinários e capazes de eventos prodigiosos; o autor afirma ainda que, é após a morte do santo que costumamos contar fatos relacionados a este qualificando-os como lendários, sendo a existência do próprio santo vista como um milagre.¹

Os agentes da Reforma teceram críticas contundentes às práticas devocionais realizadas em honra aos santos e defendiam o princípio do sacerdócio universal, refutando, assim, a existência de um domínio privilegiado de atividade religiosa que estivesse reservado exclusivamente ao clero. Embora isso não significasse a negação completa da hierarquia, suprimia a diferença de natureza entre os padres e os fiéis, abrindo a estes um canal de comunicação direto com Deus.

A reação enérgica dos meios eclesiásticos católicos a tais fundamentos não tardou a se manifestar. A numerosa produção de hagiografias entre os séculos XVI e XVIII pode ser interpretada como um forte indício de uma política da Contra-Reforma no sentido de reforçar e assegurar o lugar dos santos homens na Igreja. Tomando essa premissa como ponto de partida, realizaremos um estudo de caso através do qual visamos discutir como, durante o período de implantação da Contra-Reforma, o livro religioso ilustrado foi um instrumento eficaz na reafirmação de um imaginário que, há muito, atribuía aos santos a capacidade de conceder benesses ao fiel em nome de Deus.

* Graduada em História pela Universidade Federal do Rio de Janeiro.

¹ VAUCHEZ, André. L'influence des modèles hagiographiques sur les représentations de la sainteté, dans les procès de canonisation (XIII – XV siècle). In: VAUCHEZ, André. Et al. Hagiographie, Cultures et Sociétés (IV – XII siècles). Colloque organisé à Nanterre et à Paris. *Actes...* Paris: Études Augustiniennes, 1981. p. 585.

Assim, trabalharemos com a obra intitulada *Iconographia Magni Patris Aurelii Augustini Hipponesis Episcopi, et Ecclesiae Doctoris Excellentissimi*.² Um exemplar desta publicação encontra-se no setor de Iconografia da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro; tal obra é composta por um total de 28 gravuras sobre um personagem histórico: Santo Agostinho, Bispo de Hipona (354-430), um dos Padres da Igreja latina ativo no mundo enquanto pregador e efetuador de milagres. O pensamento agostiniano é um dos marcos da cristandade ocidental, face à sua incursão na elaboração dos valores e concepções eclesíasticas; ademais, o contexto histórico em que Agostinho viveu acabou por definir as condições de produção do seu discurso, tornando-o apologetico.

Nossa principal fonte primária foi editada em Antuérpia no ano de 1624, é iconográfica e apresenta pequenos textos em latim. Neste viés, acreditamos que este livro destinava-se a um público católico – leigo ou não. Primeiro porque a maioria das pessoas que lia o latim era do clero; segundo, um dos pré-requisitos para entender o conteúdo literário e iconográfico do livro era conhecer a História religiosa fosse através da escrita ou da oralidade e, por último, as gravuras incluíam os fiéis leigos neste mesmo público alvo.

A originalidade deste livro foi a utilização da técnica da gravura – cuja difusão foi fruto da invenção da imprensa – como instrumento para a construção de uma memória sobre santos da Igreja. O estudo histórico dessa obra religiosa ilustrada cresce em relevância ao destacarmos o seu valor cultural, religioso e artístico. O livro devocional é visto, simultaneamente, como um instrumento de difusão de idéias e imagens – o próprio Santo Agostinho aparece lendo e mesmo escrevendo livros. A obra permite-nos a compreensão da devoção individual e também de mentalidades e práticas cristãs coletiva.

André Vauchez salienta que no "*processo de canonização de São Ivo*" (1331), já nos deparamos com a utilização de um modelo hagiográfico evidenciando o poder taumatúrgico do santo,³ ou seja, atribui-se aos "*servidores de Deus*" inúmeras ressurreições e outros milagres. Neste contexto, a escolha dos personagens à santidade e posteriores

² As gravuras referidas no texto encontram-se na Biblioteca Nacional- SETOR ICONOGRAFIA. As mesmas não se encontram no corpo do texto por questões editoriais

³ O autor apresenta-nos uma lista hagiográfica sobre São Ivo: permaneceu sete dias sem comer nem beber, multiplicou o pão duas vezes, uma profecia feita por ele se realizou, um leigo que se recusou a ouvir sua pregação foi atingido pela paralisia, etc. Ver. VAUCHEZ. op. cit., p. 586-587.

hagiografias passava por um critério definido por Inocêncio III ainda no século XIII: os preferidos eram aqueles cujas virtudes e méritos haviam precedido os milagres póstumos. Assim, entendemos no início da Idade Moderna os esforços da Igreja em valorizar os traços biográficos em detrimento do "maravilhoso taumatúrgico" e, conseqüentemente o processo no qual está inserida a hagiografia agostiniana acompanhada dos atributos associados a este santo nos textos literários.⁴

De acordo com as nossas metas, entramos no domínio da História cultural que, segundo Roger Chartier, procura "*identificar o modo como em diferentes lugares e momentos uma determinada realidade social é construída, pensada, dada a ler*".⁵ Assim, os fatores históricos que transformavam a sociedade são refletidos nos livros devocionais.

Um fenômeno de suma importância para discutir as transformações no início da modernidade são as representações do mundo social construídas a partir dos interesses do grupo que determina estratégias e práticas (políticas, sociais, religiosas) para convencer o outro acerca de sua autoridade e, legitimar suas "escolhas e condutas". É neste sentido que Chartier nos assegura que os discursos sobre as "*percepções do social*" de modo algum são neutros. Levando-se em conta tais dados e, agregando-se a eles o conceito de representação – "*por um lado, a representação como dando a ver uma coisa ausente; por outro, como exibição de uma presença, como apresentação pública de algo ou alguém*",⁶ constatamos que na hagiografia agostiniana estão imbricados estes dois sentidos de representação. Agostinho é representado como um homem digno, forte, valoroso a combater os inimigos da Igreja. É a representação daquele que estava ausente, tornando-o presente e "imortal"; a figura de Agostinho se faz presente através da imagem que o reconstitui em memória toda vez que olharmos para a sua representação visual.

Entretanto, para entendermos uma composição artística como um todo, é preciso destacar duas condições: o conhecimento do signo enquanto signo puro e simples, bem como as convenções que permitem associar o signo àquilo que se deseja representar e/ou significar. Para tal destaque, é necessário um pré-conhecimento do que se apresenta; urge uma questão histórica cultural presente "*na pluralidade das representações do social encontrada nas imagens e textos antigos*".⁷

⁴ Ibid. p. 587-588.

⁵ CHARTIER, Roger. **A História Cultural: entre práticas e representações**. Rio de Janeiro: Difel, 1990. p. 16-17.

⁶ Ibid. p. 20.

⁷ Ibid. p. 21.

O mundo como representação moldado por séries de discursos – imagético e textual – que o apreendem e o estruturam, leva a uma reflexão sobre como tal tipo de figuração narrativa é adaptada pelos leitores destes discursos a sua própria existência. As maneiras de pensar e agir, embora interdependentes, são associadas às estruturas de poder e pelas diferentes situações que nos empurram a diferentes práticas; por sua vez, estas práticas culturais articuladas (sociais, discursivas, etc.) contidas num texto ou em livros dão sentido ao mundo⁸

Outro aspecto de salutar relevância para o nosso estudo é o surgimento da tipografia no século XV, pois permitiu que livros ilustrados fossem reproduzidos e facilmente adquiridos. Indo ao encontro das determinações tridentinas (1545-63) as gravuras deveriam veicular propaganda positiva dos santos, a fim de mostrar por que razões eles mereciam ser reconhecidos como intercessores entre Deus e o fiel. Este, por sua vez, era chamado a conduzir sua vida imitando os costumes "saudáveis" dos santos, neste caso, os de Santo Agostinho. Nesta perspectiva, a finalidade da arte na época da Contra-Reforma era "comover, persuadir e convencer".

Dito isto, há duas abordagens previstas para a interpretação desta fonte primária: a primeira é o estudo das ilustrações temáticas na área da iconografia, ramo da História da arte que estuda o significado das imagens. A segunda é a análise do elo entre a ilustração e o texto contido no livro. Ambas as abordagens visam elucidar as idéias e as práticas cristãs vigentes no século XVII.

Nossa metodologia concentra-se no interesse de Erwin Panofsky por iconografia religiosa, tornando-o uma figura central para a nossa investigação histórica. Apoiada neste alicerce, Martine Joly possibilita-nos uma análise comparativa entre a ilustração e o texto visando a compreensão do significado da obra. Dentro das fases do método⁹ de Panofsky – natural/pré-iconográfico, convencional/iconográfico, simbólico/iconológico – o segundo é essencial para o nosso trabalho visto que aplica-se a ele a inteligibilidade e à ação prática, possíveis graças à familiarização com fatos e objetos, além dos costumes e tradições culturais de uma comunidade.

Para fazermos uma análise iconográfica, isto é, descobrir o sentido da gravuras, é preciso congregarmos os "motivos artísticos" com os "assuntos e conceitos", pois segundo Erwin Panofsky, o significado

⁸ Ibid. p. 27-28.

⁹ PANOFSKY, Erwin. *Iconografia e Iconologia: uma introdução ao estudo da arte da Renascença*. In: _____. ***Significado nas Artes Visuais***. São Paulo: Perspectiva, 1991. p. 50-53.

descoberto sempre apresentará um sentido intrínseco ou conteúdo. Martine Joly por sua vez, chama nossa atenção para o vínculo que as gravuras mantêm entre si ao compor uma obra e faz referência à complementaridade entre imagem e linguagem.¹⁰ A autora destaca em seus escritos que a imagem visual em qualquer momento e lugar "*depende da produção de um sujeito; imaginária ou concreta, a imagem passa por alguém que a produz ou reconhece*".

Outrossim, devemos salientar que se as representações são entendidas por outras pessoas além daquelas que as produzem, é porque entre elas há um mínimo de convenção sociocultural. Partindo destes pressupostos, a imagem visual constitui uma ferramenta de "*expressão e comunicação; seja ela expressiva ou comunicativa é possível admitir que uma imagem reflete sempre uma mensagem para o outro*".¹¹ As gravuras inseridas em livro ao permitirem a comparação entre a ilustração e o texto, possibilitam uma abordagem de complementaridade. A inscrição com referência acompanha a estampa em forma de legendas, comentários, e outros. O texto orienta a leitura da imagem, isto é a forma correta de interpretá-la.¹²

Levando-se em conta estas premissas, duas concepções fundamentais permeiam a iconografia agostiniana em nossa fonte: a busca pela verdade e a busca da união no seio da cristandade. A primeira explica-se porque a idéia central, na visão agostiniana do mundo interior, é a idéia de verdade; essa busca pelo conhecimento o leva a Deus, que emerge como aquele que transcende a alma e fundamenta a verdade. Em segundo lugar, Agostinho é o inimigo de todo o excesso unilateral. A Pelágio que confia quase exclusivamente na vontade humana, opõe o milagre da graça. Àqueles que acreditam na fé sem as boas obras, ele afirma a necessidade da caridade operante. Contrariamente aos maniqueístas que eram os crentes do mal original, Agostinho sustenta que o mundo saiu absolutamente bom das mãos de Deus. Contradizendo os donatistas que se jactavam de monopolizar a santidade, face ao clero que possuía, Agostinho demonstra que o gênero humano acha-se dividido em duas cidades, a dos justos e a dos injustos, que viverão juntos, relacionando-se.

Com estas duas concepções como metas centrais na iconografia do livro, acrescentando-se a elas o cunho propagador, o livro em questão apresenta logo após as duas gravuras iniciais que já trazem em si a mensagem do triunfo da Igreja católica, a gravura da *Conversão* de

¹⁰ JOLY, Martine. ***Introdução à análise da imagem*** 5 ed. São Paulo: Papyrus, 2002. p. 11.

¹¹ Ibid. p. 55.

¹² Ibid. p. 115-118.

Agostinho. Esta cena retratada e outras, sinalizam em direção à procura pela Sabedoria – a primeira concepção. A partir da Ordenação, a segunda concepção torna-se latente. Neste ponto da vida de Santo Agostinho, estas duas necessidades aparecerão imbricadas, culminando na gravura XXVIII que, para nossa pesquisa é de suma importância e significado. É o triunfo final da Igreja sobre os seus inimigos, bem como já evidencia o fim de todos aqueles que se voltarem contra a Igreja universal e verdadeira.

Em uma série de vinte e oito gravuras, selecionamos duas para serem melhor analisadas porque elas por si só evidenciam algumas semelhanças do período em questão com a época em que viveu Agostinho, além de apresentá-lo como um exemplo a ser seguido pelos católicos – leigos ou não – devido a sua vida e obra.

Análise iconográfica

Identificação comum a todas as gravuras

Autoria: Schelte Adams a Bolswert

Época: 1624

Local: Antuérpia – Países Baixos

Estilo: características barrocas

Gravura 03

- Tema: A conversão de Agostinho (386)
- Tradução da inscrição: Agostinho que pergunta com cuidado (...) para algum fim, num lugar retirado com Alípio, ficou parado numa árvore e ouviu a voz dos enviados por Deus – os anjos: Toma e Lê.
Lib. 8. Confess. 12

- Significado:

Na obra *Confissões* o episódio da Conversão é descrito como o momento de encontro de Agostinho com ele próprio e, conseqüentemente com Deus, já que somos feitos a sua imagem e semelhança. Há que se ressaltar que este acontecimento de salutar relevância para a vida de Agostinho e também para a Igreja Católica não ocorreu aleatoriamente; ele é fruto de um processo de grande transformações interiores, que tem origem na leitura de *O Hortensio* (373) de Cícero. Este livro, escreve Agostinho "*transformou meus sentimentos, voltou para Ti, ó Senhor, as minhas preces, (...) de modo que comecei a elevar-me para aproximar-me novamente de Ti*".¹³

¹³ AGOSTINHO. *Confissões*. São Paulo: Abril, 1997. (Coleção Os Pensadores). Livro III, 4.

Esta busca incessante pela sabedoria, somente atingida pela verdade divina, o acompanhou durante treze anos e foi caracterizada pela "luta das vontades".¹⁴ É neste sentido que, olhando mais atentamente para a gravura vemos um Agostinho em estado anormal e numa luta consigo mesmo, cujos gestos – mão aberta para cima e torrente de lágrimas – denunciam a comoção de todo o seu ser. Agostinho tem a expressão carregada de emoção, pois travava uma luta entre o antigo e o novo homem em seu ser.

Ainda neste espírito, Agostinho escuta vozes de crianças, aqui representados por anjos, quando está sentado sob uma figueira em um jardim cheio de árvores. De uma visão celeste os representantes de Deus na terra repetiam inúmeras vezes as palavras imperativas *Tolle, Lege* – Toma e Lê. Este por sua vez, interpretou aquelas vozes como uma ordem do céu que lhe mandava abrir o livro das Epístolas de São Paulo e ler o primeiro capítulo que casualmente lhe fosse apresentado (Romanos, 13:13-14). A partir desse momento Agostinho todo flama em sua árdua peregrinação em busca da verdade, vê-se iluminado e pronto para começar uma vida nova.

Destaca-se assim, Agostinho como exemplo a ser seguido pois obedeceu as vozes das crianças e executou até o fim da vida as ordens de Deus, tornando-se um servo de Jesus – um exemplo de exaltação às virtudes cristãs. É interessante percebermos que esta hagiografia agostiniana inicia-se no momento da Conversão. A vida de Agostinho anterior a este episódio de suprema importância é deixada para trás; interessa para a história da Igreja e da comunidade cristã, o surgimento do novo homem.

Gravura 28

- **Tema:** triunfo final de santo Agostinho e da Igreja
- **Tradução da inscrição:** O morto não fez nenhum testamento (...), porém o altíssimo clero e o mosteiro de homens e mulheres estão em plena admiração (onde o número era maior que sessenta e pelas inúmeras Ordens de santos livrou a Igreja).

Possid. Cap. 31

- **Significado:**

Esta gravura ressalta a vitória desta instituição eclesiástica sobre os seus inimigos, pois a cena retrata um Agostinho trajado com suas vestes episcopais e sendo o elo de ligação entre os mundos celestial, superior e, terrestre, inferior; sua mitra encontra-se no chão em sinal de

¹⁴ Ibid. Livro VIII, 5.

obediência e respeito à hierarquia, já que acima de sua cabeça está a pomba do Espírito Santo aludindo ao amor de Deus. O báculo em suas mãos reforça o lado pastoral e da pregação, justificando porque a Igreja Católica se define como a religião da palavra. Pegando outro viés da cena, seu manto aberto e seguro por dois anjos nas laterais, está a proteger os monges - um deles na lateral esquerda segura a palma da vitória - e o clero no uso de suas atribuições; isto explica a admiração destes para com Agostinho.

É extremamente significativo que, à direita dos pés de Agostinho esteja um livro aberto e sob eles achem-se as cabeças dos hereges - inclusive está escrito *FORTUNATUS*. Agostinho combateu os hereges - maniqueístas, donatistas, pelagianos, entre outros - e venceu a todos porque era o representante da verdadeira Igreja católica e universal; é neste sentido que, Agostinho lega à cristandade uma base sólida para combater os seus futuros rivais, através dos escritos deixados por ele, dando-lhe o suporte e as ferramentas necessárias para tal empreendimento.

Agostinho não fez testamento, escreve Possídio, seu fiel discípulo; pobre que era, nada tinha a deixar. Deixava, pelo contrário, um imenso tesouro, mas daqueles que os ladrões não podem roubar e que os próprios vândalos não conseguiriam destruir.

Finalizando a nossa análise, constatamos que Agostinho estrategicamente e devido às similitudes que por ora apresentamos, apresenta-se como um dos modelos hagiográficos que deveria ser retratado, pois a sua hagiografia e o período em questão (Contra-Reforma), mostram uma certa simbiose - harmonia entre a situação, perturbações vividas e o personagem histórico que poderia através de seu exemplo levar o fiel a Deus. Paralelamente, à medida em que dava-se ênfase à dedicação, à obediência e ao respeito de Agostinho para com Deus - e seus superiores - era modelo para o clero renovado. Agostinho, em sua vida e obra, fornece o suporte para as práticas cristãs no período da Contra-Reforma porque remete os fiéis à Bíblia, particularmente ao Novo Testamento. É uma maneira de tornar claro que a vida e obras dos santos e, conseqüentemente, os livros inspirados em suas hagiografias, são justificados na Bíblia.

Conclusão

Todo esse trabalho de reformulação realizado durante a Contra-Reforma - visível pela produção de obras de arte de cunho religioso, sobretudo hagiografias - esclarece o sentido do livro *Iconographia Magni Patris Aurelli Augustini Hipponensis Episcopi, et Ecclesiae Doctoris Excellentissimi*.

A valorização da vida e obra de Agostinho está claramente apresentada tanto no livro quanto na experiência histórica dos santos, haja visto que, a relevância da biografia foi um método usado pelos clérigos para transmitir uma mensagem moral e religiosa. Assim, a grandeza dos santos está na sua vida e obra e, não apenas em seu poder taumatúrgico.

Discutimos, um processo que lida com a construção e a apropriação de memória no período da Reforma Católica. O estudo da memória social é um dos meios fundamentais de abordar os problemas do tempo e da história, relativamente aos quais a memória está ora em retraimento, ora em transbordamento.

Assim, ao procurar resgatar um fenômeno passado para validar uma ação presente - o século XVII lê o século IV como um referencial, por este ter sido marcado pelo episcopado de Agostinho, no sentido de combater os movimentos contrários à Igreja Católica - vimos como o livro religioso atuou como veículo de produção e divulgação de memória, armazenando determinados registros e colaborando na sua concretização.

Percebe-se que a obra em questão, *Iconographia Magni Patris Aurelli Augustini Hipponesis Episcopi, et Ecclesiae Doctoris Excellentissimi* remete-nos a uma dimensão historiográfica devido aos valores artísticos, intelectuais e religiosos legado aos séculos posteriores. O gênero do livro e o seu público alvo são determinantes na elaboração do significado de texto e ilustrações. Uma obra em latim, como é o caso da nossa obra de análise, poderia destinar-se a um grupo mais seletivo de leitores; entretanto, as gravuras inseridas em livro torna a leitura acessível a todos, de modo que as idéias e práticas cristãs sejam divulgadas.

Nessa perspectiva, constatamos que a hagiografia do século XVII procura através das representações visuais, resgatar e preservar a memória dos santos que em função de sua vida e obra - Agostinho por exemplo - possam ser imitados. Assim, o nome e os feitos de Agostinho foram perpetuados na historiografia da Igreja, o que nos permite visualizar sua importância como referência filosófica e teológica.

A movência do lugar de Deus e da morte em o Sétimo Selo de Ingmar Bergman

Leonila Maria Murinelly Lima*

Em *Ano 1000 ano 2000, na pista de nossos medos*, Georges Duby¹ faz um estudo comparativo entre as duas épocas, estabelecendo analogias e atendo-se às suas diferenças, porque, segundo o historiador, "*Não são as semelhanças que vão nos impressionar, são as variações que nos levam a fazer-nos perguntas*".

O período medieval, apesar das recentes pesquisas dos medievalistas e do novo olhar dos historiadores para a época, ainda é obscuro - porque as informações são raras. Para penetrarmos naquele universo é preciso considerá-lo no seu todo e esquecer o que pensamos hoje para podermos avaliar o comportamento do homem de dez séculos atrás.

A crença em Deus e na existência de um outro mundo era pontilhada pelas culturas que marcaram a época: a clerical, a guerreira e a camponesa. E todas são impotentes para dominar as forças da natureza, bem como a cólera divina manifestada nos flagelos que dizimavam populações. Garantir um lugar no céu era a meta; daí o poder da Igreja e dos nobres, que se sentiam os representantes de Deus e os "*encarregados da manutenção da ordem que Deus quer fazer respeitar na terra*"²

Segundo Márcia Schuback,³ a maior dificuldade dos estudiosos modernos é "*dimensionar a condição viva da questão de Deus*". Assim, a *quaestio dei* cristã é a "condição viva" para se compreender o complexo cultural medievo.

Todos acreditam na direta intervenção divina nos destinos individuais e coletivos, e nesse poder que se manifesta "*através de prodígios cujo significado se correlaciona com as ações dos homens, e que as guerras e as epidemias são conseqüências do pecado*".⁴

Mas Deus é também o Juiz que, no final dos tempos, julgará os humanos. E esse julgamento, que contagiou os espíritos da época, foi muito temido e esperado.

* Doutoranda em Literatura Comparada no Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Estadual do Rio de Janeiro.

¹ DUBY, Georges. *Ano 1000 ano 2000 na pista de nossos medos*. São Paulo: Unesp, 1998. p. 13.

² Ibid. p. 15.

³ SHUBACK, Márcia Sá Cavalcante. *Para ler os medievais. Ensaio de hermenêutica imaginativa*. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 37.

⁴ Ibid. p. 64.

Embora não sabendo o dia nem a hora, o Filho de Deus retornará – e o destaque dado ao Apocalipse ilustra bem o acolhimento dado a essa temática. Muitas são as especulações sobre as circunstâncias que antecederiam a chegada de Cristo; os sinais divinos seriam enviados e reconhecíveis nas vicissitudes da história: peste, fome, guerra, calamidades, diversos aparecimentos de heresias e outros mais.

Não havia dúvida da existência de um outro mundo, e a convicção do homem medieval na sua ressurreição fazia da morte uma passagem que era vivenciada por um cerimonial. O que mais se temia era o Juízo Final e a condenação da alma ao inferno – a punição no além⁵.

Ingmar Bergman tornou-se um dos maiores cineastas do século XX e ganhou fama internacional, ao recuperar no filme *O sétimo selo* essa tensão causada pela "condição viva da questão de Deus" e pelo temor do Juízo Final.

Pertencente a uma geração marcada pelo pós-guerra, sobretudo pelo medo provocado pela bomba atômica, o filme nos faz refletir que, mesmo com todo o desenvolvimento da ciência e da tecnologia, o homem de hoje continua atormentado, impotente diante das forças da natureza e em face do seu destino. Um medo invisível está sempre presente: o de que a espécie humana poderá desaparecer.

Este trabalho, que se insere numa perspectiva transdisciplinar, tem por objeto de estudo o diálogo que o filme *O sétimo selo* estabelece com a Idade Média, sobretudo no vazio instaurado pela *quaestio dei*, tão bem representada por Antonius Block, em sua busca exaustiva do conhecimento de Deus, e pela dança da Morte, que se transmuta de macabra em uma experiência que bordeja as imagens do sublime.

O grande fio condutor de *O sétimo Selo* é, sem dúvida, de natureza religiosa.

O contexto histórico do filme é o do século XIV, que assinala o ápice da crise do feudalismo, representada pelo trinômio "peste", "fome" e "guerra" e que com "a morte" compõem os "quatro cavaleiros do apocalipse", no final da Idade Média. Esse trinômio, que marcou o século XIV, afetou tanto o feudalismo decadente como o capitalismo nascente.

O título é uma referência ao capítulo oito do *Livro das Revelações*.⁶ E a história é simples: um Cavaleiro e seu Escudeiro voltam das Cruzadas e

⁵ DUBY, Georges. op. cit., p. 130.

⁶ Último livro do Novo Testamento, que contém as revelações sobre o destino da humanidade e o final dos tempos, feitas a São João.

acham o país assolado pela peste; eles se deparam com a Morte, e o Cavaleiro faz um trato com ela: enquanto conseguir contê-la numa partida de xadrez, sua vida será poupada. Na viagem pela terra natal, encontram artistas, fanáticos, ladrões, patifes; mas, por todos os lugares, onipresente, ela, a Morte mostra-se empenhada em ganhar o jogo por meios lícitos ou ilícitos.

A trama do filme é entretecida com a busca, pelo Cavaleiro, de alguma prova para confirmar a sua fé e com a atitude do Escudeiro, para quem não existe, além do corpo, senão *o vazio* e o *silêncio*.

Depois do encontro com a Morte, a música medieval *Dies Irae*⁷ impulsiona a ação: os dois homens nos dão informação sobre a peste — a visão da caveira no hábito de um monge traz de volta o *Dies Irae*, de que sabemos estarem os dois homens exaustos em constante litígio, unidos em sua busca. Passam pelo carroção e não se dão conta. Mas é fantástica essa passagem. É dado o alerta: essas duas histórias vão se cruzar.

A peste os acompanhará na jornada, mas também estará com eles a graça da inocência: Jof, Mia e Mikael — a sagrada família de atores.

Imagens arquetípicas predominam: o firmamento (os Céus), o mar (o útero), a praia pedregosa (a Vida / Morte do homem), a águia-marinha (a Alma do homem) e o casal sagrado. E por toda parte: a indiferença da natureza, e a onipresença da Morte, que aparece na pele de monge, reaparece como caveira num hábito de monge e na máscara de um ator. A morte é o grande desafio, a realidade definitiva; no entanto faz parte do jogo da vida.

O filme propôs perguntas que ninguém se atrevera a fazer: Quais eram os sinais verdadeiros da existência de Deus? Onde estava o testemunho coerente de qualquer benevolência divina? Qual o propósito da religião? Bergman retrata essas questões de diversas formas: uma delas se realiza na figura da suposta bruxa que deve ser queimada num auto-de-fé, levando o Cavaleiro e o escudeiro a se questionarem sobre quem cuidará de sua alma: Deus, o Diabo ou o Vazio?

A busca de Antonius Block é cruamente exposta na cena do confissãoário:

— "*Minha vida toda tem sido uma busca sem sentido*"⁸ (OSS). E ele procura "uma ação significativa". E encontra-a ao salvar a Sagrada

⁷ Música de Erik Nordgren, o responsável pela trilha sonora do filme. Fonte retirada dos créditos de *O Sétimo Selo*

⁸ BERGMAN, Ingmar. *O sétimo selo*, 1957. A partir de então, todas as citações referentes ao filme terão a sigla OSS.

Família de Atores. Ao tomar o leite e comer os morangos silvestres, o Cavaleiro – num ritual de comunhão – renova sua consagração. É aqui que ele mais se aproxima da paz e de um entendimento da vida. "Na singela serenidade de apenas ser, numa noite de verão. Ele concebe uma afeição pelo ator e sua mulher, que se tornam sua finalidade." Quando descobre adiante que a Morte os levará a todos, inventa uma manobra para permitir que o Casal fuja em segurança. Nesse sentido, "o ator (Jof) é, o Graal do Cavaleiro".⁹

O espaço da arte se constitui num verdadeiro espaço do sagrado. É o caminho da redenção. O artista é o que vislumbra; daí, o grande momento de revelação dar-se pela experiência artística. Não há tensão entre vida e arte: Mia é uma atriz em estado de graça; Jof, seu marido, é o pelotiqueiro — o Bufão Sagrado da Idade Média que o cineasta tanto admira. É aquele que tem visões, é "o mágico que pode ver o interior de outro mundo, de um mundo oculto, e mostrá-lo em plena luz".¹⁰ Skat, outro ator integrante da trupe, diz num dos diálogos em que estão escolhendo as personagens para apresentação: "Você é mesmo um perfeito idiota. Por isso vai ser a Alma do Homem". E Jof concorda: "Esse papel é ruim.." (OSS)

É na companhia deles que o Antonius Block encontra um sentido para a vida — sentido esse revelado pela arte e pelo amor que o casal nutre espontaneamente pelo filho e um pelo outro, imagem que o Cavaleiro quer reter como símbolo e eternizar em sua mente. É nesse sentido que o ator é o Graal do Cavaleiro.

A *quaestio dei* não deve ser entendida como uma dúvida sobre a existência de Deus mas "um querer bem a deus",¹¹ porque para o homem medieval, Deus é condição de tudo e está em toda parte porque é onipresença.

A questão da onipresença de Deus é muito complexa, porque "o lugar de Deus" não anula a existência de outros lugares: "Não se trata de um lugar único, de uma única dimensão, mas de um lugar que acolhe os outros lugares e que se coloca em outros lugares".¹²

Esse "lugar" só se torna compreensível se imaginarmos "um lugar que contenha e permita dentro de si outros lugares", como as imagens iconográficas medievais dos círculos concêntricos: é o lugar em que a

⁹ BRAGG, Melvyn. **O sétimo selo**. Rio de Janeiro: Rocco, 1995. p. 69.

¹⁰ Ibid. p. 69.

¹¹ SHUBACK, Márcia Sá Cavalcante. op. cit., p. 50.

¹² Ibid. p. 51.

"diferença está contida no mesmo" mas que não tem um "onde", "um onde começa e onde termina".¹³

Para o homem contemporâneo acostumado a um sistema preferencial medido, quantificado, definido, é difícil apreender esse "lugar sem onde" de Deus.

No diálogo que o filme estabelece com a Idade Média, esse "lugar sem onde" é a causa do grande conflito do Cavaleiro. Homem de fé, tenta a busca de Deus em sua inapreensibilidade. E a cena da confissão, em que olha para a imagem de Cristo, é o ponto máximo de suas interrogações e conflitos:

"É tão inconcebível tentar conhecer Deus? Por que ele se esconde em promessas e milagres que não vemos? Como podemos ter fé se não temos fé em nós mesmos! O que acontecerá com aqueles que não querem ter fé ou não têm? Por que não posso tirá-Lo de dentro de mim? Por que Ele vive em mim de uma forma humilhante apesar de amaldiçoá-Lo e tentar tirá-Lo do meu coração? Por que apesar de Ele ser uma falsa realidade... eu não consigo ficar livre? (...) Quero conhecimento, não fé ou presunções. Quero que Deus estenda as mãos para mim, que mostre Seu rosto, que fale comigo. Mas Ele fica em silêncio. Eu O chamo no escuro mas parece que ninguém ouve" (OSS)

Bergman nos coloca diante de um grande problema: a distinção entre fé e conhecimento. A inapreensibilidade de Deus se constitui para o espírito medieval "na apreensão da inapreensibilidade, do inesgotável de deus". E tal conflito se dá porque, a "religião cristã possui conceitos"; trata-se de uma religião que questiona, investiga, busca esclarecimentos; é essa busca de uma "compreensão encarnada" que "exige uma transformação dos modos de apreender e compreender"¹⁴ — é a busca de Antonius Block.

A convicção de uma vida eterna fez da morte uma passagem celebrada numa cerimônia compartilhada pela família, amigos e circunvizinhos.

Tal solenidade deve-se à crença que o homem medieval depositava na ressurreição. A morte era o momento de transição: um rito de passagem. Sua chegada era pressentida. "Não se morre sem se ter tido tempo de saber que se vai morrer",¹⁵ a não ser quando se tratava da "morte terrível", como a peste ou a morte inesperada. A essa morte advertida,

¹³ Ibid. p. 51-52.

¹⁴ Ibid. p. 53.

¹⁵ ARIÈS, Philippe. **História da morte no Ocidente**. Da Idade Média aos nossos dias Rio de Janeiro: Ediouro, 2003. p. 27.

Philipp Ariès chama de "*morte domada*" — assim morriam os cavaleiros, como Gauvain e Tristão e os piedosos monges.

A partir do século XI, verificou-se uma mutação histórica, que vai aos poucos transformando essa visão da morte: o homem medieval começa a tomar conhecimento de sua individualidade e o modo de apreensão da realidade factual evolui radicalmente: "*reconhece a si próprio em sua morte — descobriu a morte de si mesmo*".¹⁶ E um coro sombrio começou a ecoar junto às palavras dos pregadores e às *artes moriendi* — "*o cadáver decomposto, a carniça, na arte e na literatura*".¹⁷ Como diz Huizinga,¹⁸ o sentido do perecível se instala.

Segundo os historiadores, o amor pela vida, o apego ao mundo material e à consciência de si mesmo se manifestam pelo macabro.

Longe de ser "*uma verdadeira aspiração religiosa*", "*surge uma nova mentalidade*", "*uma profunda desesperança causada pela miséria humana*".¹⁹

O filme *O sétimo selo* assinala o momento de crise e a mudança de valores que começam a se evidenciar na transição do feudalismo para o mundo capitalista, tão evidentes nos diálogos entre o Cavaleiro e o Escudeiro, que marcam o conflito entre a fé do primeiro e a atitude do segundo, para quem não existe nada para além do corpo — só o vazio.

A cena de abertura dá o tom macabro: "*Na metade do século XIV, Antonius Block e seu Escudeiro, depois de muitos anos como Cruzados na Terra Santa, voltam enfim à sua Suécia Natal, um país devastado pela Peste Negra.*" (OSS)

A tela escurece e a música irrompe solenemente, proporcionando um clima ameaçador. Uma águia sobrevoa o mar pairando no céu, solitária. Uma praia erma aparece; a música silencia e uma voz lê um trecho do Apocalipse. O Cavaleiro, em vigília, descansa sobre as pedras; segura uma espada na mão. Num outro plano, a imagem de um tabuleiro de xadrez com as peças arrumadas. O escudeiro dorme. O dia está nascendo e Antonius Block entra no mar para lavar o rosto e em seguida, faz uma oração. As imagens do mar e do tabuleiro se imbricam. O silêncio introduz a Morte. Inicia-se o diálogo:

"Cavaleiro: Quem é você?"

Morte.: Sou a Morte.

Cavaleiro: Veio me buscar?"

Morte: Ando com você há muito tempo

¹⁶ Ibid. p. 63.

¹⁷ Ibid. p. 54.

¹⁸ HUIZINGA, Johan. ***O declínio da Idade Média***. Viséu: Ulisséia, 1996. p. 17.

¹⁹ Ibid. p. 141.

Cavaleiro: Eu sei.
Morte: Está preparado?
Cavaleiro: Meu corpo está, mas eu não. " (OSS)

Enquanto ela abre os braços para levá-lo, o Cavaleiro propõe uma partida de xadrez: caso venha a ser o vencedor, a Morte o deixará em paz:

" Cavaleiro: Espere.
Morte: Está bem, mas não posso adiar.
Cavaleiro: Você joga xadrez?
Morte: Como sabe?
Cavaleiro: Eu já vi nas pinturas. " (OSS)

A dança da morte era tema de grande força expressiva na arte pictural do século XIV, e Bergman explora, com precisão, o macabro de algumas cenas, como no momento inicial do filme e no ateliê do artista, quando os horrores da Morte, causados pela Peste, são evocados pela palheta do pintor, transmitindo os pormenores da decomposição, as imagens horríveis de um cadáver morto pela Peste. Vale a pena transcrever o diálogo:

"Escudeiro: — O que isto representa?
Pintor: — A Dança da Morte
Escudeiro: — E esta é a Morte?
Pintor: — Sim, ela dança com todos.
Escudeiro: — Não vão olhar a pintura?
Pintor: — Claro que vão. Um crânio é muito mais interessante que uma mulher nua. "

Segundo Huizinga, a palavra "macabro" apareceu na França no século XIV – "macabré", num verso de um poeta Jean Le Fèvre, com sentido que tem hoje; revestiu-se de uma "forma espectral e fantástica", e surge "das profundidades da estratificação psicológica do medo" que a ideologia cristã carregou com o significado de "exortação moral".²⁰

"Medo" e "exortação moral" traduzem o diálogo sobre a pintura que Jons observa no atelier. A descrição da agonia feita pelo pintor era, segundo Huizinga, um modelo fornecido pela literatura eclesíastica. "Ali a alma medieval sedenta do temor religioso, podia saciar-se do horrível".²¹

A grande façanha de Bergman em explorar a dança macabra deu um efeito de intensidade na evocação do tema, pelo fato de ter, como metrônomo da dança, o jogo de xadrez.

²⁰ Ibid. p. 151.

²¹ Ibid. p. 155.

De origem hindu, o jogo de xadrez alia-se a "uma *estratégica guerreira*", a "um *combate entre as peças negras e brancas, entre a sombra e a luz, entre os Titãs (asura) e os Deuses (deva)*".²²

É preciso considerar-se o jogo como um todo, incluindo as peças e o tabuleiro sobre o qual se desenrolam as jogadas. O tabuleiro, segundo Chevalier "é uma *representação do mundo manifestado*"

"onde há a alternância da sombra e da luz" e "o equilíbrio do Yn-yang." Por sua configuração nos remete à mandala quaternária – símbolo de Xiva – o deus do equilíbrio da dança cósmica, compreendendo, ainda, 'o símbolo da existência' a luta conflitante e passível de transferência para o íntimo do homem".

Mas representa também o controle sobre os adversários e sobre si mesmo. É um jogo que requer inteligência e rigor, e os parceiros são pessoas de linhagem nobre, jamais de condição humilde.

Duas potências disputam uma partida de xadrez em *O sétimo selo*: a vida e a morte. Na alternância das jogadas, a vida se manifesta em suas múltiplas faces e ciladas, porque cada peça que se move repercute no conjunto.

Mas a dança macabra continua..., porque ninguém pode deter a Morte. Após salvar Jof, Mia e Mikael, após a boa ação, o Cavaleiro retorna a casa. Estão todos reunidos à mesa (Antonius Block, a mulher, Jons, a Muda, Plog e Lídia), repartem o pão e o vinho sob a leitura do Apocalipse. Batem à porta, e o escudeiro levanta-se para ver quem é. Retorna dizendo: "*Não vi ninguém*". Um silêncio se instaura, e o medo toma conta dos presentes. Entra a Morte.

Uma luz forte penetra na sala. Todos se apresentam e reverenciam-na. Parecem pequeninos. São tomados por agonia e êxtase.

Apenas o Cavaleiro, em uma eterna busca, reza, suplicando a presença de Deus: "*—Tenha misericórdia de nós, Deus. Pois somos pequenos e assustados em nossa ignorância.*" (OSS)

E o Escudeiro, em protesto, retruca: "*—Não há ninguém para ouvir suas lamentações e sofrimentos. Limpe suas lágrimas e enxergue sua indiferença.*" (OSS)

E mais uma vez a angustiante imagem do *onde* está Deus — "lugar" mutável e impreciso que não se deixa apreender — traduz o momento de tensão máxima vivenciada pelo Cavaleiro: "*—Deus que está em algum lugar ... deve estar, tenha piedade de nós.*" (OSS)

²² CHEVALIER, Jean, GHEERBRANT, Alain. **Dicionário de Símbolos**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1988. p. 966.

O espaço se transforma no "lugar sem onde" que se instaura na movência do lugar de Deus e da Morte, na imagem de um lugar que não tem um começo nem um fim, mas que é tudo e nada, completude e incompletude — o lugar de todos os lugares.

A nosso ver, essa cena final do filme bordejia as imagens do sublime porque alimenta-se de um misto de "temor e tremor". Todas as personagens estão paralizadas, afetadas por um sentimento intenso de terror. São incapazes de desviar a atenção para outra direção. Segundo Burke²³ nada paraliza tanto o poder de ação como o medo.

A "*obscuridade*"²⁴ e o "*poder*"²⁵ são elementos que contribuem para a formação da idéia do sublime. No plano mental, a confusão de idéias é uma forma de obscuridade — lembremos que todos estão mentalmente confusos, até a Muda fala. Burke assinala o poder divino como a representação máxima de uma força ameaçadora terrível. O poder onipotente e onipresente do divino produz um sentimento de pequenez e de aniquilamento no homem, tão bem manifestados nessa cena de Bergman.

Outra fonte de sublimidade que podemos constatar, ainda, na cena, é a "*privação*".²⁶ Todas as personagens sofrem algum tipo de carência: "*o vazio*", "*as trevas*" a "*solidão*" e "*o silêncio*" margearam suas vidas, provocando sentimento de dor e temor. Ao analisar a relação que o sublime mantém com a estrutura psicofisiológica do indivíduo, Burke afirma que a dor e o medo atuam sobre as mesmas partes do corpo. O que causa dor atua no espírito pela intervenção do corpo, e o que causa terror afeta o corpo pela intervenção do espírito sugestionado pelas idéias de perigo máximo. Mas, se a dor e o temor não ameaçam a destruição imediata do indivíduo, podem produzir um deleite — "*um horror delicioso*"²⁷ — que é inerente ao espírito de conservação. Trata-se do mais alto grau de "*admiração*" e/ou de "*assombro*",²⁸ objetos do sublime. É o que se vê traduzido nos olhares e na última fala da Muda: "*Chegou a hora*".

Com razão, afirma Melvyn Bragg²⁹ que *O sétimo selo* seria um belo último filme de Bergman.

Ao transpor o contexto diegético para o final da Idade Média, o filme rompe com os limites de tempo e espaço, aproximando o "ontem"

²³ BURKE, Edmund. *Uma investigação filosófica sobre a origem de nossas idéias do sublime e do belo*. São Paulo: Papirus, 1993. p. 65.

²⁴ Ibid. p. 65.

²⁵ Ibid. p. 71.

²⁶ Ibid. p. 76.

²⁷ Ibid. p. 140.

²⁸ Ibid. p. 141.

²⁹ BRAGG, Melvyn. op. cit., p. 71.

do "hoje" através de um "onde" — lugar gerador de medos e de eternos conflitos. No passado, pela questão de um mundo marcado pela presença do invisível – Deus (lugar sem onde). No presente, pelo vazio de um "onde" marcado pela ausência de Deus: a supremacia do homem não é capaz de preencher, de dar sentidos a esse lugar. A consciência religiosa é uma expressão da imaginação, e Bergman foi buscar, na imaginação do homem medieval, o que Márcia Schuback chama "*o lugar-sentido das coisas*", "*o ser num pertencimento dinâmico que não se restringe a formatos*" mas apreende a "*totalidade de todos os lugares*", "*o lugar apreensão*", que está longe de se compreender pela razão. Até porque, para o homem medieval, marcado pela espiritualidade, o significado do apreender tem, como ponto de partida, "*a unidade indissociável entre deus e todas as coisas*".³⁰

Investigar e buscar Deus é apreender Deus em movimento, logo não há lugar para apreensão humana, há o "*quase lugar*"³¹ de uma busca.

O dilema da finitude humana conduzido num âmbito religioso é outro aspecto levantado pelo filme. A Morte não mais "domada", mas temida por ser inesperada, é o elemento desencadeador das questões de Deus e do além, vivenciados por Antonius Block. E em meio a essa movência do "lugar" de Deus e da Morte, ambos temidos por serem inapreensíveis, Bergman sinaliza com uma porta, uma saída: a arte.

O casal de artistas não morre, segue o seu destino. É a esperança que se renova pelo amanhecer, é o sentimento de completude que a arte pode proporcionar; e a imaginação criadora nos faz acreditar que há um sentido para a vida. Jof tem outra visão, vê, do outro lado, a escuridão e a Morte com a sua dança conduzindo seus amigos: "*Eu os vejo, Mia. Eu os vejo. Lá no céu tempestuoso. Todos eles*". E Mia conclui: "*Você e suas fantasias*". (OSS)

E assim, a nosso ver, pondo à parte as indiscutíveis questões religiosas do filme, concluímos que ele também encerra uma inegável sublimidade estética, porque o sublime é a via aberta para uma experiência exaltante.

³⁰ SHUBACK, Márcia Sá Cavalcante. op. cit., p. 64.

³¹ Ibid. p. 64.

Teoria tomásica do conhecimento

O processo de construção do conceito

Nelson de Aguiar Menezes Neto*

Introdução

"Nem deus, nem vegetal: tal é o homem como inteligente, segundo Aristóteles. Nem a mudez absoluta, nem a identidade absoluta com o objeto, e sim a necessidade absoluta de agir para conhecer..."¹

Que o homem seja capaz de conhecer o real – eis uma das principais problematizações assumidas por Tomás de Aquino na elaboração de seu pensamento.

O realismo tomásico, no que concerne ao homem, é um realismo assegurado pela representação. Tomás demonstra que o homem, caracterizado por uma inteligência imperfeita, "ativo-passiva", não pode pensar a não ser conceptualmente.

O processo de construção do conceito é o tema deste trabalho. Queremos mostrar como o intelecto, diante de coisas reais, concretas e singulares, apreende a equididade das mesmas. (Por isso, não abordaremos o conhecimento de Deus, nem das inteligências separadas).

Como veremos, para Tomás, o homem é "capaz do real". Embora ele não possa conhecê-lo diretamente, ele o pode indiretamente, mediatizado pelo conceito. Este é, assim, elemento fundamental na teoria do conhecimento tomásica, apesar de que, nela, o conhecimento só alcance o seu termo no ato judicativo.

Da coisa ao conceito

Para Tomás, o conhecimento é o resultante natural e imediato da conjunção objeto-sujeito no próprio sujeito. Conhecer é tornar-se o outro sem perder a sua identidade própria. Isso quer dizer que um objeto é conhecido quando sua "forma" é "inserida" à "forma" natural de uma potência ativo-passiva.

"L'élément de l'objet assimilable pour une pensée est précisément sa forme. Dire que le sujet connaissant devient l'objet connu équivaut par conséquent à dire que la forme du sujet connaissant s'accroît de la forme de l'objet connu ..."

* OFM Conv. Graduado em Filosofia-UFRJ. Graduando do curso de Teologia do Instituto Teológico Franciscano.

¹ VAZ, Henrique C de Lima. Tomás de Aquino: Pensar a Metafísica na Aurora de um Novo Século. *Síntese*, v. 23, 1996. p. 180.

Tout acte de connaissance suppose la présence de l'objet connu lui-même dans le sujet connaissant."²

1. O princípio de **ininteligibilidade** nas coisas singulares:

As coisas singulares não podem ser conhecidas diretamente. Isso se dá pelo fato de que possuem em si o princípio de ininteligibilidade, a saber: a matéria. Esta só pode ser conhecida em analogia à forma, impedindo a inteligibilidade imediata da coisa. Isso se dá devido à potencialidade da matéria. Toda coisa é inteligível na medida em que está em ato.

*"Ainsi les corps inorganiques et les végétaux, qui ne reçoivent l'impression de l'autre que selon leur matière, principe de pure passivité, sont, à vrai dire, envahis par l'objet, mais ne le possèdent pas au degré d'immanence requis pour connaître: le même principe matériel qui les empêche totalement de se connaître eux-mêmes, les empêche de connaître, en eux, l'autre."*³

2. O princípio de **inteligibilidade** nas coisas singulares:

Em decorrência da ininteligibilidade da matéria, a verdade da sensibilidade será diminuída e analógica. Os sentidos não passam de *deficiens participatio intellectus*⁴ O *quid proprium* do intelecto é, portanto, a imaterialidade. Que as coisas participem de algum grau de imaterialidade - isto é: que elas tenham em si mesmas um princípio de inteligibilidade - é, pois, um requisito, uma condição de possibilidade para o conhecimento. Um universo puramente material e desprovido de tal requisito seria completamente refratário ao espírito.

3. O processo de "**apreensão dos indivisíveis**": sensibilidade e abstração:

3.1. A sensibilidade:

O conhecimento humano é constituído num primeiro momento por elementos sensoriais, o que equivale a dizer que ele tem sua origem na sensibilidade. Tomás tomará esse pensamento da tradição clássica aristotélica, para a qual *Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu*.

² GILSON, E. **Le Thomisme**. 6 ed. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1997. p. 283 e 284.

³ Idem. p. 119-120.

⁴ AQUINO, T. **Suma Teológica**. Trad. de Alexandre Corrêa. 2 ed. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes - Livraria Sulina; Caxias do Sul: Universidade de Caxias do Sul, 1980. Utilizaremos a Sigla **S. Th.** para nos referirmos a esta obra. S Th. I, 77, 7, c.

"*Est autem naturale homini ut per sensibilia ad intelligibilia veniat: quia omnis nostra Cognitio a sensu initium sumit.*"⁵

A sensibilidade exerce uma função fundamentalmente receptiva: sua união imediata com a coisa (o dado exterior) constitui a unidade psicológica mais elementar.

3.1.1. Os sentidos externos:

A alma humana é dotada de 5 sentidos externos (visão, olfato, audição, tato e paladar),⁶ os quais são potências passivas, isto é, são passíveis de alteração provocada por sensíveis externos.

Entende-se por sensível externo o dado exterior que está aí, a coisa singular, o "objeto" próprio de cada sentido. Pelos cinco sentidos externos somos, por conseguinte, afetados pelo dado exterior de maneira imediata, ocorrendo uma alteração no organismo, uma modificação corporal. O sentido externo tem, então, por condição, a existência do "mundo externo ao sujeito".

3.1.2. Os sentidos internos:

As modificações corporais, por sua vez, são organizadas pelo que Tomás denomina de sentidos internos,⁷ a saber:

- sentido comum: responsável pela recepção das alterações dos sentidos externos, estando a coisa presente;
- imaginação (e a fantasia): capacidade de reter e conservar as alterações na ausência da coisa externa. A modificação (*specie impressa sensível*) é, pois, transformada em phantasma (*specie expressa sensível*), torna-se impressão, já tem um caráter intencional;
- memória: é o "tesouro das intenções", por ela o homem pode trazer à consciência imagens do passado;
- estimativa: apreende-se as intenções e tudo aquilo que os sentidos por si mesmos não podem atingir nas coisas nocivas ou úteis.

4. Uma realismo representativo:

A sensibilidade é, assim, uma operação que envolve o corpo (princípio de passividade evidenciado nos sentidos) e a alma (princípio

⁵ S.Th. I, I, 9, c.

⁶ Cf.: S.Th. I, 78, 3.

⁷ Cf.: S.Th. I, 78, 4.

de atividade). *Sensatio est actus conjuncti*, resultando na produção daquilo que poderíamos chamar de *phantasma* ou imagem.

*Le phantasme est le résultat concret de la synthèse constructive ou reconstructive de l'imagination, synthèse effectuée dans l'imagination même, selon les lois de la sensibilité, mais sous l'influence de l'intellect-agent.*⁸

Cabe aqui ressaltar a teoria da representação em Tomás de Aquino. O seu realismo é representativo, pois para ele o conhecimento da coisa (*id quod*) é indireto, mediatizado pelas *species* (*medium a quo*). Portanto, podemos considerar tanto a imagem como o conceito como uma forma de representação, no sentido de que são uma semelhança intencional⁹ (não semelhança física ou natural, mas enquanto se refere à essência da coisa).

Dessa maneira, não podemos conhecer por identidade. O conhecido está como representado, e não como entidade ontológica no sujeito cognoscente. Não temos no intelecto, pelo conhecimento, as coisas mesmas, mas o seu sinal, a sua forma.

*"L'espèce d'un objet n'est pas un être, et l'objet un autre être; elle est l'objet même par mode d'espèce, c'est-à-dire encore l'objet considéré dans l'action et dans l'efficace qu'il exerce sur un sujet (...) Ce n'est pas l'espèce de l'objet qui est présente dans la pensée, mais l'objet par son espèce."*¹⁰

As *species* remetem à coisa presente na realidade. Elas são constitutivamente referência, intencionalidade. Só têm sentido segundo a relação que apresentam de similitude com a coisa. Por isso, elas não são conhecidas (a não ser de maneira reflexiva). O que é conhecido pelo entendimento (ou intelecto) é a coisa mesma, da qual as *species* são sinais ou representações. Estas são, por assim dizer, o meio pelo qual o intelecto alcança realmente a coisa.

Podemos classificar as *species* em:

(i)- *Specie impressa sensível* - forma-se a partir da coisa mesma. É a impressão da coisa através dos dados sensoriais externos;

⁸ MARÉCHAL, Joseph. **Le Point de Départ de la Métaphysique**. *Le Thomisme devant la Philosophie critique, cahier V*. Paris: Desclée de Brouwe, 1949. p. 213.

⁹ "Um objeto intencional é só um objeto como qualquer outro; não tem em absoluto um estatuto ontológico especial. Chamar algo de objeto intencional é somente dizer que é aquilo sobre o que se dá algum estado intencional. Assim, por exemplo, se Bill admira ao presidente Carter, o homem real e não alguma entidade fantasmagórica intermediária entre Bill e o homem." Cf.: SEARLE, J. **Intencionalidad**. *Un ensayo en la filosofía de la mente*. Barcelona: Tecnos, 1992. p. 59.

¹⁰ GILSON, op. cit., p. 285 e 286.

(ii)- *Specie expressa sensível* – é a imagem ou phantasma. Resulta da atividade dos sentidos internos. A imagem é a semelhança da coisa, servindo ao entendimento como meio para que este chegue à coisa real e externa. Graças a ela, o entendimento (intelecto) pode captar a essência que se refere a esta coisa. A imagem é, assim, a mediadora intencional entre o singular concreto e o universal abstrato. Em si mesma, não possibilita o conhecimento, uma vez que não pode ser diretamente introduzida no intelecto sem a ação abstrativa ou conceptual.

(iii)- *Specie inteligível* – o intelecto, então, age sobre a imagem elaborada pelos sentidos internos, abstraindo o que lhe confere ininteligibilidade: a matéria. A imagem, que é representação do sensível, singular e individual, é transformada em conceito: espécie expressa inteligível, universal, abstrata, indeterminada.

5. O intelecto:

Isenta da participação interna do corpo, a alma age sobre os dados que lhe são apresentados pela sensibilidade.

*Ipsum intellectuale principium, quod dicitur mens vel intellectus, habet operationem per se, cui non communicat corpus.*¹¹

A função cognitiva, além de ser formada pela sensibilidade (sentidos externos e internos), possui um princípio intelectual ativo-passivo. Isso equivale dizer que o homem possui, grosso modo, duas faculdades anímicas principais: a faculdade sensível e a faculdade inteligível.

Por intelecto passivo ou possível, Tomás quer indicar que o intelecto humano não é intuitivo, não abriga em si as espécies de maneira inata, distinguindo-o do intelecto angélico e divino. O homem precisa aprender. Da potência de saber ao ato de saber há um movimento que caracteriza tal passividade.

Já o intelecto enquanto agente tem por função tornar o singular – as imagens - inteligível através da abstração. Ele atua sobre as imagens, que representam objetos singulares, tornando-as espécies inteligíveis.

6. O Conceito:

¹¹ S.Th. I, 75, 2, c.

Dessa forma, a mais complexa associação de elementos sensoriais não se aproxima, nem de longe, da unidade exigida pelo conceito: unidade meta-sensível, universal e necessária. O conceito nasce no ato intelectual, embora tenha origem na sensibilidade.

Como já dissemos acima, o intelecto agente é responsável pela dessingularização da imagem. Abstraindo-se a matéria (individual – abstração não-precisiva; ou comum- abstração precisiva) chega-se ao universal, que por sua vez é indeterminado e abstrato.

Uma ênfase é dada aqui ao fato de que o universal não constitui uma realidade ontológica como o é no pensamento platônico. Em Tomás, o universal expressa a totalidade do concreto (singular) de forma abstrata e indeterminada. É uma elaboração mental "extraída da coisa individual" e que se dirige para a mesma, só tendo sentido enquanto se refere a ela. Assim, ele tem seu fundamento na coisa, encontra-se virtualmente no singular, o qual, por sua vez, tem em si mesmo o princípio de sua inteligibilidade (a forma). O universal realiza-se no singular.

O conceito, por conseguinte, é inteligível em ato, é universal, é expressão inteligível do singular de maneira universal, indeterminada. É semelhança do singular, embora seja universal. Em outras palavras, é ato mental de significar o singular de maneira universal. Por ser indeterminado, o conceito não é o ponto de chegada do conhecimento. Em si, não atinge o real. É sinal formal.

"Les "species intelligibiles" ne sont pas objet (quod), mais pur moyen (quo) de la connaissance (S.Th. I, 85, 2) ... si les species étaient "quod intelligitur", il n'y aurait pas de science des choses, mais seulement de ce qui est dans l'âme."¹²

A apreensão ou inteligência dos indivisíveis visa à natureza, à essência, à quiddidade da coisa, resultando de sua operação a obtenção do conceito (também denominado de verbo mental). Dado que o homem só pode conhecer o singular através do universal, o conceito passa a ser, como já foi dito, instância necessária no processo de conhecimento humano e elemento constitutivo da atividade judicativa.

¹² MARITAIN, J. *Degrés du Savoir*. Paris: Desclée de Brouwer, 1932. p. 775.

Conclusão

Que as coisas existem, que podem ser conhecidas e comunicadas – eis o que podemos concluir deste trabalho. Parece-nos que o esforço de Tomás de Aquino foi o de construir uma filosofia do real, do ser, que demonstrasse a possibilidade do conhecimento, apesar da finitude e da imperfeição do intelecto humano. Tomás propõe que, apesar de não sermos deuses nem anjos, somos capazes de nos subtrair ao ceticismo da "*mudez do vegetal*" ou da linguagem contraditória do não sentido.

A reflexão sobre a teoria tomásica do conhecimento, que é uma teoria representativa, nos sugere também o fato de que Tomás não tenha construído um "sistema", isto é, um circuito totalmente fechado no qual tudo se encaixa. A filosofia tomásica não é uma rede fechada em si mesma – como talvez um "esclerosado tomismo" o tenha forjado – mas, justamente por ser uma filosofia do real, é um pensamento aberto, visto que tem no ser o seu limite.

O conhecimento por meio de conceitos assegura o "dinamismo do real". O conceito, sendo uma elaboração mental acerca de um aspecto do real (a inteligibilidade), mostra que a realidade é muito mais "abrangente" do que aquilo que dela podemos afirmar. Embora possamos conhecê-la na atividade judicativa, não o fazemos exaustivamente. Dessa maneira, pensamos que a noção tomásica de verdade deva ser repensada, pois é possível que seja uma noção metafísica, mas não absoluta, no sentido de que não esgota o dinamismo do ser.

Portanto, o pensamento tomásico pode ser tomado como fonte de reflexão da atualidade. Abandonando-se uma estéril repetição de teses, podemos pensar o nosso tempo, tendo por base tão eminente pensamento. Com Tomás de Aquino, é possível "*pensar a metafísica na aurora de um novo século*".

As viúvas nos concílios visigóticos - século VII

Sonia Amoedo Miguez*

Visão do Feminino - Pluralidade

É freqüente encontrarmos na historiografia medieval a ambivalência do papel da mulher. Esta, ao mesmo tempo em que era colocada em um pedestal, podia ser vista como a encarnação do mal. Um exemplo clássico dessa ambigüidade é a figura da Eva enganadora em contrapartida à elevação da Virgem Maria ao *status* de culto.

A visão do feminino mudou ao longo do tempo. Até muito recentemente, a historiografia considerava as mulheres na Idade Média com uma certa singularidade. Dentro dessa perspectiva, desapareceriam da História personagens como Hilda de Whitby, que no século VII fundou sete mosteiros e conventos, ou a religiosa alemã Hroswitha de Gandersheim, autora de dezenas de peças de teatro. Em Bizâncio, numerosas eram as mulheres na universidade.

É de se considerar que a literatura produzida na Idade Média, que para os historiadores serve como fonte de grande riqueza, foi em grande parte produzida por homens e religiosos e trata de enquadrar as mulheres em moldes e padrões. Temos, portanto, de admitir que essa literatura foi marcada pela visão masculina e clerical do mundo. Esse foi um aspecto de suma importância para a formação de uma dada imagem feminina na Idade Média.

Ainda assim, como veremos adiante, extrai-se dessa produção predominantemente masculina considerável pluralidade de situações e práticas, marcada, principalmente, pela condição social das figuras femininas que aparecem nesses textos.

Pretendemos, assim, abordar tal pluralidade de tratamentos entre as mulheres de diferentes condições sociais e as diferenciações entre os modelos de conduta impostos a essa pluralidade de mulheres.

Esclarecimentos iniciais

Durante o período de tempo por nós estudado – século VII – vemos que as mulheres foram abordadas de diversas formas nos Concílios Visigóticos. O que nos chamou atenção de forma particular, foi a recorrência com que as viúvas foram mencionadas nos textos, por aqueles que tinham o poder da escrita, ou seja, os religiosos. Estes dirigiam a elas um tratamento bastante específico e diferenciado, na

* Graduada em História pela Universidade Federal do Rio de Janeiro.

maioria das vezes com uma visão pejorativa e deformante. Contudo, observamos que o tratamento variava de acordo com algumas particularidades.

Neste trabalho, pretendemos demonstrar que, apesar de a as mulheres serem consideradas seres de segunda categoria, o tratamento em relação a elas – neste caso, exemplificadas pelas viúvas – varia de acordo com o papel que essas mulheres desempenham naquela sociedade.

Um dos grandes problemas enfrentados pelos historiadores da História das mulheres refere-se às fontes. Encontrar vestígios acerca do passado das mulheres apresenta muitas dificuldades. São raras as vozes femininas. Sobreviveram em relatos aquelas que poderiam ser apontadas como exemplo para outras por terem se mantido na esfera privada, cumprido bem seu papel de filha, esposa, mãe, ou, ainda, aquelas que foram criticadas por terem perturbado a ordem pública. É preciso captar o imaginário sobre as mulheres, as normas que lhe são prescritas e até a apreensão de cenas do seu cotidiano, embora por meio da visão masculina.

Em nosso trabalho, a dificuldade em relação às fontes revelou-se na impossibilidade de atestar efetivamente as ações femininas. Tivemos, contudo, a possibilidade de captar as suas impressões por meio da documentação produzida pelos clérigos.

A fonte utilizada neste estudo é um conjunto de atas conciliares do século VII, em que as mulheres, mais particularmente as viúvas, têm uma presença freqüente, evidenciando a preocupação da Igreja em relação a essas mulheres. Os concílios forneciam, entre outras recomendações, referências de conduta, não somente dos membros da Igreja, como também de toda a comunidade católica. A partir das atas conciliares e dos modelos de conduta nela constantes, pudemos extrair nossas impressões acerca do objeto estudado.

No que diz respeito à metodologia, faremos uso do paradigma indiciário definido por Carlo Ginzburg,¹ o método interpretativo centrado sobre os resíduos, sobre os dados marginais. Esses indícios nos permitem captar uma realidade mais profunda, que, de outra forma, tornar-se ia inatingível. O conhecimento histórico é indireto. Portanto, é por meio desses indícios, ou seja, é por meio da leitura das entrelinhas,

¹ GINZBURG, Carlo. Sinais: raízes de um paradigma indiciário. In: _____. **Mitos, emblemas, sinais**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

pela interpretação do não-dito, que encontraremos em nossa fonte respaldo para a verificação de nossa hipótese.

Casamento

Não há como se trabalhar as menções às viúvas nas atas conciliares sem que tratemos o papel das mulheres e do casamento no período ora estudado.

A mulher é, sem dúvida, responsável, na instituição do casamento, pela reprodução biológica na família, garantindo-lhe papel de relevo na estabilidade da ordem social,² além de ser um elo de ligação entre as famílias. Era por meio de casamentos que os jovens prejudicados pelas regras de sucessão tinham a possibilidade de ascensão. "*A aliança dos dois cônjuges estabelecia um pacto entre duas famílias. Os interesses da estirpe sobrepunham-se aos pessoais*".³

Ainda assim, como mencionado acima, há de se ressaltar o desprezo pelo sexo e pelo corpo, tocando o seu ponto máximo no corpo feminino.

Diogo Leite de Campos⁴ desliza pelo assunto desde o matrimônio romano-cristão, primeiramente, distinguindo o romano do cristão. O matrimônio romano resultaria dos textos jurídicos, ditados pelo poder central, como omissão dos estatutos, condições sociais, origens dos cônjuges – ou seja, omitindo a realidade do matrimônio como instituição social. Já o matrimônio cristão seria fruto de um trabalho de construções social e individual que durou séculos.

O matrimônio romano não era celebrado por meio de atos determinados, mas sim um contrato. Tendo cumprido os três requisitos para a celebração desse contrato, quais sejam, puberdade dos cônjuges, *conubium*⁵ entre eles e vontade de ser marido e mulher, estava formada a sociedade conjugal.

Já o matrimônio cristão teve de superar o peso da tradição judaica e as normas do Novo Testamento. A descrição das relações homem/mulher do Velho e Novo Testamento é extremamente vaga e cheia de lacunas. Enquanto no Antigo essas relações estariam limitadas

² RIVAIR MACEDO, José. **A Mulher na Idade Média**. São Paulo: Contexto, 1997.

³ Ibid. p. 16, 17.

⁴ CAMPOS, Diogo Leite de. **A invenção do direito matrimonial**. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1995.

⁵ Segundo Campos, diz-se da capacidade de contrair matrimônio legítimo, dependendo do seu estatuto jurídico.

às "*leis da Natureza*",⁶ o Novo editou poucas normas, dentre as quais, a indissolubilidade do matrimônio, o que, para o presente estudo vem atender algumas questões no que se refere às viúvas.⁷

Quanto ao judaísmo, demonstrou a desconfiança com relação às mulheres. Campos menciona que "*os provérbios falam cinco vezes da mulher quereladora, sete vezes das seduções da estrangeira, mas só duas vezes da mulher virtuosa*".⁸

À medida que o cristianismo foi tomando espaço na sociedade, foi aumentando a preocupação com os seus problemas. O casamento, pois, tornou-se uma das questões tratadas pelos padres, ora com aprovação, ora com reprovação.

Conforme mencionado anteriormente, passaremos, a seguir, a tratar da indissolubilidade do matrimônio, que, como verificamos, tem uma estreita relação com o tema principal deste estudo. Considera-se, com base nas Escrituras, que o casamento deve ser visto como "*para toda a vida*".⁹ Várias passagens condenam o repúdio e o segundo casamento, culminando com Marcos, 10,9: "*O que Deus uniu, que o homem não separe*". Tertuliano (*De Patientia*) defende que, ainda que o casamento tenha sido dissolvido pelo adultério, com destaque para o adultério da mulher, nenhuma das partes deve voltar a casar, mesmo no caso de viuvez posterior.

Percebe-se, portanto, uma forte oposição às segundas núpcias. Paralelamente a isso, observamos que há claras restrições ao casamento de viúvas nos cânones conciliares ora estudados. Por outro lado, dada a frequência com que aparecem esses cânones, não parece ser rara a ocorrência dessas segundas núpcias no período em questão.

Viúvas

Menções às viúvas

Durante o nosso estudo, verificamos que, em um período que não chega a um século (619 a 694), em concílios que tratavam das mais diversas questões nos mais diversos âmbitos, não eram poucos os cânones que se ocupavam das viúvas, demonstrando que era uma

⁶ CAMPOS, Diogo Leite de. op. cit., p. 9.

⁷ Mais adiante, veremos que existe uma forte oposição por parte da Igreja em relação às segundas núpcias, independente do fato de a esposa ou esposo haver falecido. Isso justificaria, em parte, as reservas da Igreja com relação às viúvas, que estariam suscetíveis à contração de segundas núpcias.

⁸ Ibid. p. 10.

⁹ CAMPOS, Diogo Leite de. op. cit.

categoria que merecia um tratamento específico e diferenciado em relação ao restante das mulheres por parte da Igreja. Pudemos perceber, portanto, ao longo da leitura dessas diversas atas conciliares, que as viúvas permeiam grande parte dessa produção.¹⁰

Essa diferenciação pode ser vista, inclusive, nas menções às vestimentas das religiosas, que aparecem de forma recorrente em alguns cânones. Enquanto, de acordo com Fernandez, o hábito religioso das virgens não é mencionado na legislação conciliar, com a exceção do uso do véu, o hábito das religiosas viúvas é tratado pela primeira vez, sem riqueza de detalhes, no Concílio de Toledo IV, cânone 40. Ainda que não seja no detalhe, já se pode observar que há diferenças entre os trajés seculares e os hábitos religiosos. Também no Concílio de Toledo VI, cânone 6, é mencionado o hábito sem descrições mais aprofundadas. Já no Concílio de Toledo X, cânone 4, o hábito da viúva é minuciosamente detalhado, com todas as suas características.

Ora, se na descrição da vestimenta das viúvas religiosas é dito, em relação à adoção do véu, que o seu objetivo é de que não restassem quaisquer dúvidas "*daqui em diante*", podemos dizer que, até então, ao contrário das virgens, as viúvas não usavam véu, evidenciando, portanto, um dos exemplos das diferenciações que essas mulheres recebiam em relação às virgens.

Percebe-se, ainda, que existia uma grande resistência às segundas bodas de mulheres viúvas, principalmente com clérigos. Nesse tocante, observemos o Concílio de Sevilha II, cânone 4, que menciona que

*"(...) alguns que se haviam casado com viúvas haviam sido ordenados para o ministério de diáconos; certamente convém que os tais sejam depostos do grado recebido em vão (...)."*¹¹

Mais adiante, no Concílio de Toledo IV, cânone 44, ressalta-se novamente a inconveniência de que uma viúva se case com clérigos. Também nessa passagem fica transparente a visão da Igreja em relação às viúvas. As viúvas podem ser encontradas, nesse cânone em particular, equiparadas a rameiras e repudiadas. É evidente que as viúvas eram vistas e consideradas de forma predominantemente negativa pela Igreja. O denominador comum entre rameiras, repudiadas e viúvas é, aparentemente, o fato de serem mulheres, terem tido conjunção carnal

¹⁰ VIVES, Jose (Ed.) **Concilios Visigóticos e Hispano-Romanos**. Madrid: CSIC. Instituto Enrique Florez, 1963.

¹¹ Ibid. p. 169.

no passado e não estarem ligadas a um homem, no caso, um marido. Assim, conforme bem avalia Fernandez,¹² as viúvas apresentariam uma conotação de mulheres usadas, carnalmente manchadas, o que, perante os olhos da Igreja, as aproximariam da prostituta e da divorciada.

O abandono do hábito pelas viúvas religiosas era, aparentemente, comum, levando-se em conta as freqüentes menções sobre as punições a essa infração nas atas conciliares. Apenas no Concílio de Toledo IV há dois cânones seguidos que tratam da questão do abandono do hábito. Da mesma forma, no Concílio de Toledo VI, esse assunto é retomado.

Em todos esses cânones, as viúvas recebiam menção específica, demonstrando que essas mulheres representavam uma grande preocupação para os clérigos. Com relação às punições, podemos perceber uma gradação que indica a crescente recorrência das deserções das viúvas. Enquanto o Concílio de Toledo IV determina o anátema, o Concílio de Toledo VI determina a excomunhão e a exclusão social, enquanto no Concílio de Toledo X nem se considera a possibilidade, visto que, nesse caso, as viúvas seriam devolvidas à força, reclusas em um convento e excomungadas. Caso quisessem reintegrar-se voluntariamente, seria imposto o uso do véu e teriam de confirmar sua profissão por escrito.

É de se destacar que, em todos os cânones em que as viúvas são mencionadas, a imagem que se tem é pejorativa, da mulher como instrumento de Satanás, a exemplo dos cânones 4 e 5 do Concílio de Toledo X em que são mencionadas as "*astúcias de Satanás*" e a forma como as viúvas encobrem-se de pretextos e "*chegam a convencer-se de que não estão obrigadas pelas normas dos padres*",¹³ bem como os "*diversos e astutos argumentos enganosos*".¹⁴

Ora, a partir dos trechos citados, verifica-se o quão negativa era a visão desses clérigos em relação às mulheres, neste caso, tipificadas pelas viúvas. Elas serviriam como o instrumento, o meio de atuação de Satanás entre os homens.

¹² FERNÁNDEZ, A. Pardo. La condición de viuda en el mundo visigodo, a través de las actas conciliares. In. BLANCO, Antonino González (Ed.). **Antigüedad y cristianismo: monografías históricas sobre la antigüedad tardía**. Murcia: Universidad de Murcia, 1999.

¹³ VIVES, Jose (Ed.) **Concilios Visigóticos e Hispano-Romanos**...op. cit., p. 311.

¹⁴ Ibid. p. 312.

A diferença dentro da diferença

Por outro lado, podemos observar uma grande diferenciação quando essas atas conciliares fazem referência a viúvas mais distintas, como, por exemplo, a viúva do príncipe.

Não estariam estas na mesma condição das viúvas mencionadas anteriormente? Elas não apresentariam a condição de mulheres, instrumentos de Satanás, representações da astúcia e engenhosidade voltadas para o mal, seres de segunda categoria? Em parte, sim, mas a forma como essas viúvas são mencionadas nos mostra que existe uma diferença entre estas e as outras.

É dessa maneira que, no Concílio de Toledo XIII, as viúvas do príncipe são citadas. O enunciado do cânone 5 refere-se à viúva de forma passiva, não mais como se ela atuasse em nome do mal, onde se verifica "*Que morto o príncipe, ninguém se atreva a casar-se com sua viúva (...)*".¹⁵ Fica evidente a mudança no discurso. Enquanto nas passagens anteriores as viúvas aparecem como agentes do mal, nesta última, o discurso não é direcionado a ela, mas a quem dela se aproxima. Isso fica claro, ainda, quando se avança na leitura do texto, em que "*(...) a ninguém será lícito casar-se com a rainha sobrevivente, nem sujá-la com torpes contatos (...)*",¹⁶ quando bem poder-se-ia haver dito "*à rainha sobrevivente não será permitido contrair segundas núpcias (...)*". Nota-se uma cuidadosa reestruturação no discurso clerical.

No Concílio de Zaragoza um cânone em especial é dedicado às rainhas viúvas, que discorre sobre o respeito que as rainhas viúvas mereciam e do qual nem sempre gozavam, motivo pelo qual deveriam submeter-se à proteção de um convento. Aqui, novamente, observamos o enfoque distinto dispensado a essas viúvas, e, mais adiante, ao determinar que a rainha viúva deve viver religiosamente no estado de viuvez e a descendência régia deve ser protegida.

Essa última ressalva, inclusive, apresenta um tom generalizante e sutil, sem um sujeito determinado. Quando se diz que "*qualquer um que viole (...)*", exclui-se a possibilidade de a própria viúva violar a regra, evitando-se dizer "*se a viúva violar ou tentar (...)*". Já não se menciona abertamente o abandono do hábito por essas viúvas específicas, como feito em relação àquelas anteriormente mencionadas.

¹⁵ Ibid. p. 421.

¹⁶ Ibid. p. 421.

Essa é mais uma evidência de que, se as mulheres são vistas como seres de segunda categoria, há, ainda, aquelas de terceira, quarta, quinta (...) categorias, de acordo com o seu papel social.

Acerca da fonte ora trabalhada também discorreu A. Pardo Fernández,¹⁷ que destaca o papel político da rainha viúva, justificando o rechaço às segundas núpcias pelo fato de essa ser uma via para a usurpação do poder, após morto o monarca. O referido autor defende que os cânones apresentam um discurso em prol do fortalecimento da figura do rei, em detrimento à figura da rainha viúva e, por esse motivo, o discurso em relação a essas viúvas em especial não as apresentariam como agentes, demonstrando que essas mulheres teriam uma condição passiva em relação ao poder.

A conclusão de Fernández é pela univocidade da visão deformante em relação às mulheres viúvas, independentemente de sua condição. Contudo, a despeito dessa conclusão, somos de opinião que algumas entrelinhas nas atas conciliares revelam nuances e especificidades que não podem deixar de ser consideradas.

Acreditamos que o tratamento dispensado às viúvas variava de acordo com o papel que elas desempenhavam na sociedade. Seres de segunda categoria, sim. Porém, constatamos uma ausência de uniformidade e a presença de um escalonamento dentro dessa segunda categoria.

Conclusão

A produção escrita deixada por homens não nos traz a realidade das mulheres às quais se dirigiam, mas, com certeza, são parte integrante dessa realidade. As palavras que são dirigidas a elas são parte de sua história.

Ao longo das atas conciliares há um crescente interesse na normatização comportamental dessas mulheres. Esses cânones são prova da preocupação com o enquadramento das mulheres, que interferiam em todos os planos da sociedade: familiar, econômico e até político.

A maior parte dos textos que tratam das mulheres e se dirigem a essas mulheres foram escritos pelos religiosos. Sobre estes, sabemos muito, mas sobre as mulheres, nem tanto. Eram mencionadas nesses textos, fazendo parte de uma série de categorias que deveriam abranger e compendiar todas as condições individuais. Dentre essas categorias, temos a virgem, a casada e a viúva. Podemos dizer que essas categorias

¹⁷ FERNÁNDEZ, A. Pardo. op. cit.

eram ditadas pelo uso da sexualidade, as virgens renunciando a sua sexualidade, as casadas limitando o uso do corpo em função da família e, finalmente, as viúvas privando-se de sua sexualidade em função da morte do esposo.

A castidade, recomendada a ambos os sexos, contudo, com mais rigor em relação ao sexo feminino, pode ser representada em três formas, nas figuras da virgem, da viúva e da casada, possivelmente de forma gradual, da primeira, a pura, passando pela segunda, com passado maculado e um futuro puro, até a terceira.

Por meio do estudo dos concílios visigóticos no período analisado no que se refere às mulheres, particularmente às viúvas, podemos tirar algumas conclusões.

Ns atas conciliares podem ser encontrados ditames de comportamento, idealizações de conduta, em relação às mulheres. Tais atas revelam, pois, um conjunto de modelos e categorias, aos quais as mulheres devem se enquadrar.

Primeiramente, chamou-nos a atenção a freqüência com que as viúvas foram mencionadas nos concílios em um período relativamente curto. Em seguida, consideramos, no mínimo, curioso que essa categoria de mulheres fosse destacada das demais com tanta insistência. Fica claro que não se trata de menções despropositadas ou a título exemplificativo. Esses cânones são destinados a um público específico e que, ao que tudo indica, significava algum tipo de preocupação para a Igreja, em especial, no que tange segundas núpcias, merecendo atenção especial as segundas núpcias com membros do clero.

Essas menções, em sua grande maioria, apresentavam uma visão deformante, negativa e pejorativa dessas mulheres, mas não se pode dizer unívoca. Uma análise mais aprofundada da fonte nos permitiu verificar que, apesar dessa visão deformante, a estrutura do discurso nos concílios era evidentemente alterada quando se tratava de viúvas que tinham um papel de destaque na sociedade. Foi-nos revelado, ao estudarmos as viúvas, que as mulheres eram considerados seres de segunda categoria, mas que as especificidades em relação ao seu papel social permitiam um tratamento diferenciado de umas em relação às outras.

As beguinas e o amor às virtudes

Denise da Silva Menezes do Nascimento*

Neste trabalho nos propomos refletir sobre as virtudes cultivadas pelas beguinas.¹ Para tanto analisaremos os textos de Hadewijch e Mechthild, que viveram no Sacro Império Germânico na segunda metade do século XIII. De acordo com Hadewijch "*aquela que ama Deus ama as nobres virtudes*".² Assim, ao estudarmos tal espiritualidade, não podemos nos furtar de uma análise das principais virtudes aconselhadas por Hadewijch e Mechthild, haja vista que o amor a Deus implicava em vivenciar as virtudes de Cristo e seus apóstolos.

Hadewijch nos apresenta Madalena como um exemplo pelo qual se pode reconhecer grandes marcas de amor a Deus. Este amor devotado e explicitado na fé verdadeira foi apreendido pelas beguinas, que tomaram Madalena como modelo de vida espiritual pautada no amor e na penitência.

*"Eu [Hadewijch] desejo escrever algo pelo qual nós podemos aprender a reconhecer grandes sinais de amor espiritual, e também a achar um grande exemplo que em união ela se deu ao Amor. Esta foi Maria Madalena, que foi una com o Amor."*³

* Mestranda do Programa de Pós-Graduação em História Comparada (PPGHC) da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

¹ As beguinas eram mulheres leigas que se dedicavam ao amor de Deus e do próximo. Tais mulheres buscavam vivenciar as principais virtudes aconselhadas por Cristo e seus apóstolos, tais como castidade, pobreza voluntária, fé, humildade e caridade. A origem do termo beguina é imprecisa, Saskia Murk-Jansen, por exemplo, afirma que o termo pode ter vindo dos albigenses e que a palavra era empregada tanto para designar as ortodoxas quanto as mulheres heréticas que tinham uma vida similar. Há ainda outros autores, entre os quais Alcuin Mens que defendem que o nome beguina seja derivado da roupa cinza que elas geralmente usavam. Já André Vauchez afirma que a palavra está associada ao padre Lambert le Bègue (1177) da província belga de Brabante que incentivou mulheres leigas a viverem na caridade, ascetismo, pobreza voluntária e castidade. Cf. MURK-JANSEN, Saskia. *Brides in the desert. The spirituality of the beguines*. Nova York: Orbis, 1998. p. 26; MENS, Alcuin. *Oorsprong en betekenis van de nederlandse begijnen - en begarden - beweging*. Antuérpia: Standaard, 1944. p. 409-427; VAUCHEZ, André. *A espiritualidade na Idade Média Ocidental (Séculos VIII a XIII)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995. p. 121; LE GOFF, Jacques. *São Francisco de Assis*. Rio de Janeiro: Record, 2001. p. 30.

² HADEWIJCH. *The complete works*. Nova York: Paulist Press, 1980. Carta 10. p. 66.

³ *Ibid.*. Poemas em *Couplets*. p. 322-323.

Segundo Jacques Dalarum⁴ eram os homens da Igreja, e dentre estes os mais letrados, que pensavam a humanidade, discursando sobre o lugar de cada um na ordem social medieval. Estes clérigos estabeleceram três principais modelos femininos. Primeiro, temos Eva, a inimiga, e Maria, a Virgem-Mãe; com as transformações do século XIII vemos despontar uma terceira possibilidade: Maria Madalena.

Eva representava aquela que trouxe o pecado ao mundo, a que era um perigo para si e para a sociedade; pois, desobedecendo à vontade do Pai, ela se deixara seduzir pelas palavras da serpente. Assim como Eva, que introduziu o pecado no mundo, as demais mulheres estavam mais inclinadas ao pecado do que os homens. Como Eva com sua falácia induziu o homem a pecar, assim também suas sucessoras representavam uma tentação para o homem.

Eva era, portanto, a antítese de Maria. A mãe do Salvador era, para os clérigos, "*única, sem exemplo, virgem e mãe Maria*".⁵ Seu modelo, portanto, não podia ser seguido por todas as mulheres, mas somente por aquelas que não passaram pelo leito conjugal. Isto dificultava a aproximação desse modelo por parte do grande contingente feminino medieval: as esposas. O modelo mariano estava, assim, longe das "mulheres comuns", projetado no céu, inacessível.

Maria Madalena, que surgiu como modelo acessível às mulheres que viviam no século, encarnava três figuras: Maria de Magdala, da qual Cristo expulsou sete demônios; Maria de Bethânia, irmã de Lázaro e Marta; e a pecadora que lavou os pés de Cristo com suas lágrimas e os secou com os cabelos. Tal personagem representava a mulher arrependida, que tendo participado do pecado da carne abjurou o corpo, entregando-se aos prazeres espirituais. Este modelo servia para trazer ao redil as "Evas", posto que após uma vida incontinente, Madalena passou por um processo de conversão, levando a partir de então uma vida de penitência e devotado amor ao Salvador.

Madalena era a pecadora da cidade, e todos compreendiam que o seu pecado era a luxúria. Na Idade Média a mulher estava associada ao pecado da carne; e para fazer o homem cair em tentação as mulheres usavam preferencialmente a sua beleza, sendo esta realçada através do vestuário e de enfeites. Resultado do pecado, já que foi usado após a desobediência e queda do homem, o vestuário era especialmente

⁴ DALARUM, Jacques. Olhares dos Clérigos. In: DUBY, Georges, PERROT, M. **História das mulheres no Ocidente** – a Idade Média. Porto: Afrontamento, 1990. 5v. V.2.

⁵ Ibid. p. 40.

perigoso para as mulheres, posto que inúmeras eram as que incitavam o homem ao pecado da carne usando roupas que faziam sobressair seus atributos corporais.

"A mulher maquilhada e vestida com suntuosidade privilegia, contrariamente à ordem querida por Deus, a vil exteriorização de seu corpo em relação à preciosa interioridade da sua alma; o excessivo agrado que mostra por uma roupa que lhe envolve o corpo, pela cor de um tecido que a valoriza ou por um penteado que lhe fica bem, traz um interesse todo voltado para o cuidado exterior do corpo, que não deixa espaço nem tempo para o cuidado amoroso da virtude."⁶

As beguinas a fim de se diferenciarem das mulheres que viviam nas cidades e como sinal de seu estatuto de religiosas adotaram uma vestimenta de cor cinza. O tecido de cor sóbria era uma forma de não chamar atenção para seus atributos corporais evitando, assim, olhares luxuriosos sobre seus corpos dedicados a Deus. Por outro lado, o material rústico que utilizavam para fazer suas roupas era uma forma de se penitenciarem, já que o tecido agredia o corpo feminino, considerado mais inclinado ao pecado.

Uma beguina deveria se vestir e adornar de virtudes. Para tanto não podiam permitir que pensamentos luxuriosos as dominassem, a castidade da alma deveria ser perseguida por todas as mulheres que desejavam se aproximar do Mestre.⁷

"Se você quer exaltar a virgindade, então você deve ser humildemente silenciosa e amorosamente sofrer as dificuldades e durante todos os seus dias e em todas as situações praticar a virginal modéstia. Isto fará sua castidade florescer. Oh virgem, o que Deus quer te dar então! Ele quer ser seu formoso jovem homem e quer te conduzir na dança celestial."⁸

Madalena através do arrependimento e penitência venceu a concupiscência da carne. Também as beguinas deveriam *"praticar aquela singular e providencial forma de temperança, dita castidade ou continência, que põe ordem e medida no desordenado e perigoso mundo dos prazeres sexuais"*.⁹ Sendo

⁶ Ibid. p. 126.

⁷ MECHTHILD OF MAGDEBURG. **The flowing light of the Godhead**. Nova York: Paulist Press, 1998. Livro IV. p. 139.

⁸ Ibid.

⁹ CASAGRANDE, Carla. A mulher sob custódia. In: DUBY, Georges, PERROT, M. **História das mulheres no ocidente – a Idade Média**. op.cit., p.110.

virgens ou tendo conhecido o sexo a mulher devia manter-se casta não apenas no corpo, mas sobretudo na alma; era necessário evitar com trabalho, oração e penitência os pensamentos relacionados ao desejo carnal. Neste sentido, Mechthild deixa sua veste nupcial aos cuidados da Dama Castidade: "*Oh querida Dama Castidade, eu recomendo minha vestimenta virginal a você, que possa sempre ser pura e limpa, para que meu querido Noivo Jesus Cristo esteja sempre ao meu lado*".¹⁰

Outra virtude cultivada pelas beguinhas e relacionada à castidade era a modéstia, que mantinha sob controle os gestos; indo ao encontro de tal virtude, as mulheres deveriam, através de movimentos contidos, evitar a exteriorização do corpo. Quando em público uma beguina deveria ser discreta¹¹ e silenciosa, seu olhar deveria ser baixo e pudico e seus membros não podiam ser excessivamente movimentados, enfim "*a modéstia nos gestos é, em suma, a par da moderação nos adornos, um outro baluarte válido para a defesa do precioso bem da castidade que um corpo exibido em público poderia colocar em perigo*".¹²

Madalena era descrita como a mulher da qual Cristo expulsou sete demônios e também como aquela que era possuidora de longos cabelos. Elaborava-se, assim, a figura de um corpo pecaminoso e sedutor. Todavia, a pecadora arrependida é bem vinda ao próprio Salvador, a redenção feminina é possível, mas ao preço da confissão e da penitência. E às mulheres do século XIII, consideradas mais inclinadas ao pecado, Madalena era apresentada como modelo edificante, ao ser capaz de transformar sua prática amorosa libertina em dedicado amor a Cristo.

O amor de Madalena representava um ato de entrega total. Esta postura aos pés de Cristo reforçava o sentido de humildade e subordinação ao Mestre. Também as beguinhas postulavam uma espiritualidade de fervorosa humildade e subordinação à vontade de Cristo. Tal virtude é exemplificada na carta em que Hadewijch afirmava que uma beguina devia "*ser submissa a todas as criaturas em perfeita humildade e nunca se vangloriar em nada. Olhe para sua pequenez e a grandiosidade de Deus, sua baixaza e o quanto Ele é sublime*".¹³

Ao eleger a humildade como uma de suas principais virtudes as beguinhas se despiam de toda glória advinda dos homens para manter a fidelidade aos desígnios divinos, preterindo, assim, sua posição social e riquezas terrenas. Para as beguinhas o fundamento da glória cristã era

¹⁰ MECHTHILD OF MAGDEBURG. op. cit., Livro VII. p. 318.

¹¹ Ibid. p.238.

¹² CASAGRANDE, Carla. op. cit., p. 130.

¹³ HADEWIJCH. op. cit., Carta 27. p. 107.

Deus; sendo esta percebida como o reconhecimento por parte dos homens da majestade e magnificência divina. Competia à beguina ser humilde e "*refletir sobre a perfeição de seu Ser, como Ele é completo em amor e glória*".¹⁴ Podemos dizer que para elas a glória era um atributo divino, cabendo ao homem humildade e subordinação, e a Deus toda honra e majestade.

A atitude de Madalena chorando aos pés de Cristo também nos remete ao arrependimento e sofrimento postulados pelas beguinas. Chorar seus pecados, como fez Madalena, deveria ser uma atitude diária de uma mulher que desejasse a salvação eterna, pois "*esta tristeza faz a pessoa santa e perfeita na terra. Quando a alma está em tal estado de amor, Deus é mais querido para ela que ela mesma, e pecar é o seu mais sério pesar*".¹⁵ E Mechthild acrescenta:

*"Eu agradeço a Deus por toda sua bondade e me penitencio enquanto eu viver, porque Deus não pune sem razão. (...) Deus me deu esta consolação e diz: Olhe, ninguém pode viver sem sofrimento porque ele purifica a pessoa de seus muitos pecados."*¹⁶

Assim como Jesus sofreu para que o pecado dos homens fosse resgatado, também Madalena chorou em sinal de arrependimento e sofreu como forma de se penitenciar. Cristo sofreu por amor à humanidade e suportou as dores da Paixão a fim de resgatar o homem. Também as beguinas choravam e impunham sofrimento a si mesmas como forma de libertar as almas pecaminosas do Purgatório. "*Minha segunda criança: estas são as pobres almas que são atormentadas no Purgatório; para elas eu devo dar o sangue do meu coração*".¹⁷

Cristo não rejeitou a mulher, pelo contrário, deixou que Madalena banhasse seus pés com lágrimas de arrependimento e também que o perfumasse. As mulheres acompanharam Jesus durante todo o seu apostolado, estiveram presente em diversos momentos de Sua vida; não O abandonaram durante a crucificação e acorreram à sua sepultura para Lhe prestar um último testemunho de amor. O grande reconhecimento do valor do amor para com Deus e do arrependimento feminino foi dado a Madalena: ela foi a primeira testemunha da vitória de Cristo sobre a morte e recebeu o privilégio de anunciar as boas novas da ressurreição.

¹⁴ Ibid.

¹⁵ MECHTHILD OF MAGDEBURG. op. cit., Livro V. p. 179.

¹⁶ Ibid. p. 180-181.

¹⁷ Ibid. p. 187.

"No findar do sábado, ao entrar o primeiro dia da semana, Maria Madalena e a outra Maria foram ver o sepulcro. (...) Mas o anjo, dirigindo-se às mulheres, disse: Não temais; porque sei que buscais Jesus, que foi crucificado. Ele não está aqui; ressuscitou como havia dito. Vinde ver onde Ele jazia. Ide, pois, depressa e dizei aos seus discípulos que Ele ressuscitou dos mortos e vai adiante de vós para a Galiléia; ali o vereis. E como vos digo! E, retirando-se elas apressadamente do sepulcro, tomadas de medo e grande alegria, correram a anunciá-Lo aos discípulos. E eis que Jesus veio ao encontro delas e disse: Salve! E elas, aproximando-se abraçaram-Lhe os pés e O adoraram" (Mateus 28: 1-9).

Se no passado a mulher, através de Eva, induziu o homem ao pecado, agora ela é escolhida para anunciar a graça divina da ressurreição. Madalena se arrepende, chora a sua culpa e se põe diante de Cristo em sinal de amor e adoração. Esta entrega total lhe proporcionará uma posição proeminente na missão evangelizadora: anunciar as Boas Novas aos discípulos.

Às mulheres era proibido pregar a Palavra de Deus entre os fiéis. Tal restrição implicou numa maior valorização da exortação como forma de vivenciar o proselitismo dos apóstolos. Nesse sentido, Hadewijch em suas diversas cartas aconselhava as irmãs a continuamente observar as virtudes cristãs.

"Eu rogo e exorto você, pela verdadeira fidelidade do Amor, que quando houver uma questão de fazer ou omitir qualquer coisa, você siga o conselho que eu lhe der; e que pelo bem de nossa tristeza não consolada, você console com o melhor de si todos os que estão tristes."¹⁸

No medievo conhecimento e mulher eram antagônicos, posto que a principal fonte de conhecimento deste período era a Bíblia, sendo vetado às mulheres medievais a interpretação da Palavra de Deus. Todavia, as duas mulheres por nós analisadas possuíam conhecimento bíblico e, tal qual Madalena ao anunciar o retorno de Jesus, se destacaram também por serem detentoras da Palavra e da missão evangelizadora. Madalena recebeu autoridade para anunciar a ressurreição do próprio Cristo, autoridade esta reforçada por sua conduta moral de fidelidade e amor a Deus.

¹⁸ HADEWIJCH. op. cit., Carta 5. p. 56.

"Na tradição cristã a autoridade encontra-se relacionada por um lado com a tradição apostólica, que garante a autenticidade da fé, e, por conseguinte, a autoridade episcopal. Por outro lado, esta virtude apresenta-se vinculada às virtudes do homem que ocupa um cargo eclesiástico. Em suma, a autoridade sustenta-se na tradição tanto quanto nas qualidades morais do indivíduo."¹⁹

Visitadas pela Graça Divina, as beguinas escreviam e difundiam seus conhecimentos acerca de Deus e, preocupadas com as mulheres de sua comunidade, se empenhavam numa relação pedagógica de exortação. Mechthild e Hadewijch sabiam-se visionárias eleitas para dar a conhecer ao mundo o poder de Deus e para tanto escreveram em língua vernacular – holandês e alemão, respectivamente – suas experiências de amor com a divindade. Tiago de Vitry descrevia a Folque, bispo de Toulouse, na introdução a *Vita* de Maria de Oignies que "a palavra da beguina é profecia, o seu choro sinal de devoção, o seu sono sintoma de êxtase, o seu sonho uma visão".²⁰

As beguinas eram mulheres que optaram por levar uma vida de amor a Cristo e ao próximo, abandonando os prazeres mundanos em nome da fé em Jesus. As atitudes de Madalena também podiam ser resumidas em amor. Como a Virgem resgatou o pecado original de Eva, Madalena através de arrependimento sincero e amor a Cristo converteu os seus pecados em perdão, os seus vícios em virtudes.

"E eis que uma mulher da cidade, pecadora, sabendo que Ele estava à mesa na casa do fariseu, levou um vaso de alabastro com unguento; e, estando por detrás, aos seus pés, chorando, regava-os com suas lágrimas e os enxugava com os próprios cabelos; e beijava-lhe os pés e os ungia com o unguento. Ao ver isto, o fariseu que o convidara disse consigo mesmo: se este fora profeta, bem saberia quem e qual é a mulher que lhe tocou, porque é pecadora. (...) E, [Jesus] voltando-se para a mulher, disse a Simão: vês esta mulher? Entrei em tua casa, e não me deste água para os pés; esta, porém, regou os meus pés com lágrimas e os enxugou com os cabelos. Não me deste ósculos; ela, entretanto, desde que entrei não cessa de me beijar os pés. Não me ungieste a cabeça com óleo, mas esta, com bálsamo, ungiu os meus pés. Por isso, te digo: perdoado lhe são os seus muitos pecados, porque ela muito amou; mas aquele a quem pouco se

¹⁹ CRUZ, Marcos Silva da. **Da virtus romana à virtude cristã: um estudo acerca da conversão da aristocracia de Roma no IV século a partir das epístolas de Jerônima** Rio de Janeiro, 1997. Tese (Doutorado em História Social). Programa de Pós-graduação em História Social do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da UFRJ. p. 242-243.

²⁰ BOHLER-RÉGNIER, Danielle. Vozes literárias, vozes místicas. In: DUBY, Georges, PERROT, M. **História das mulheres no ocidente – a Idade Média**. op.cit., p. 567.

perdoa, pouco ama. Então, disse à mulher: perdoados são os teus pecados" (Lucas 7: 37-47).

E Jesus finaliza dizendo a Madalena: "a tua fé te salvou; vai-te em paz"(Lucas 7: 50). Esta virtude relaciona-se intimamente à salvação; a fé ativada pelo amor a Deus era, pois, a principal garantia de vida eterna com Jesus. A fé era para as beguinhas uma outra virtude a ser cultivada. Tal virtude era entendida como lealdade, amor ardente pelo Mestre que implicava em fidelidade e em consonância entre os atos de tais mulheres e as palavras divinas.

"Entre Deus e a bem aventurada alma que se tornou Deus com Deus reina a caridade espiritual. Quando Deus revela esta caridade espiritual para a alma, eleva-se interiormente uma terna amizade. Isto é, a alma sente interiormente como Deus é seu amigo diante de toda dor, em toda dor, e acima de toda dor, sim, além de toda dor, em fidelidade ao Pai. "²¹

Madalena abandona, através de seu amor ao Mestre, a figura de mulher pecadora para se tornar um modelo de mulher virtuosa.

"A penitência atesta que ela chorou e suas lágrimas de dor expressam da melhor maneira seu arrependimento e amor por Jesus. É sua fé inabalável que vai levá-la a testemunhar a crucificação e a buscar o corpo de Jesus, após o sepultamento. O apostolado ou a missão da palavra é a ordem que recebe ao encontrar o ressuscitado. "²²

Em sua primeira visão Hadewijch foi levada ao Jardim das Perfeitas Virtudes. Em tal local havia várias árvores cada qual com um nome e um significado, havia também um anjo que a guiava e lhe dizia o nome da árvore e a virtude correspondente. No centro do jardim havia um cristal com aparência de cruz; colocado em frente a esta cruz ela viu um assento como um disco, mais radiante que o sol. O assento era a eternidade; o primeiro pilar como o fogo era o nome do Espírito Santo, o que parecia como topázio era o nome do Pai e o pilar como ametista era o nome do Filho. O profundo redemoinho que havia debaixo do assento era a realização divina. E nesse lugar rodeado de virtudes sentou Aquele que ela estava procurando e cuja aparência não poderia ser descrita em nenhuma língua. Com esta visão Hadewijch nos mostra a importância de uma vida virtuosa para uma beguina, já que ela encontra

²¹ HADEWIJCH. op. cit., Carta 28. p. 111.

²² SANTOS, Armandio Miguel dos. **As filhas de Eva: da (in) visibilidade do feminino na narrativa bíblica à corpografia da redução nos termos iconográficos.** Niterói: UFF, [19--?]. p.335.

Deus num lugar onde as virtudes são cultivadas.²³

Tal qual Madalena, as beguinas desejavam seguir o Mestre vivenciando as virtudes da humildade, penitência, fé, castidade, proselitismo, desejo de Deus e amor ao próximo. Mechthild nos apresenta as virtudes como virgens que devem ser damas de companhia das beguinas.²⁴ Numa época em que a relação com o divino se concebia como um impulso amoroso da alma, a condição da mulher pode ser reabilitada quando esta se arde de amor a Deus, fortalecendo-se em graça e em virtudes, posto que *"aquele que deseja vestir-se, e ser rico e ser um com a Essência Divina precisa se adornar com todas as virtudes que Deus se vestiu e se adornou quando viveu como Homem"*.²⁵

²³ HADEWIJCH. op. cit., Visão 1. p. 263-267.

²⁴ MECHTHILD OF MAGDEBURG. op. cit., Livro VII. p. 316-319.

²⁵ HADEWIJCH. op. cit., Carta 31. p. 117.

Os gestos nos textos normativos da Ordem dos Frades Menores: a Regra para os eremitérios, a Regra Não-Bulada e a Regra Bulada

Elisabeth da Silva dos Passos
Karina Dias Murtha*

"A idéia de que o homem tem do belo imprime-se em todo o seu vestuário, torna sua roupa franzina ou rígida, arredonda ou alinha seu gesto e inclusive impregna sutilmente, com o passar do tempo, os traços de seu rosto. O homem acaba por se assemelhar 'àquilo que gostaria de ser.'¹

Dando prosseguimento aos nossos estudos sobre o movimento franciscano,² decidimos, nesta comunicação, analisar os gestos que façam referência específica às vestes presentes nos textos normativos da Ordem dos Frades Menores (OFM). Esta é uma tarefa bastante complexa, cujas conclusões parciais iremos apresentar.

A opção por este tema surgiu a partir da leitura do artigo de José Rivair Macedo, *Disciplina do silêncio e a comunicação gestual: os signa loquendi de Alcobaça*, presente na revista *Signum*, publicada em 2003.³ O objetivo deste historiador consiste em analisar a "gestualidade" (a comunicação por sinais, os *signa loquendi*) em um ambiente monástico, como documentos foram utilizados alguns códices alcobacenses da Biblioteca Nacional de Lisboa.

* Respectivamente: Mestranda do Programa de Pós-Graduação em História Comparada (PPGHC) da Universidade Federal do Rio de Janeiro e Graduada em História pela Universidade Federal do Rio de Janeiro.

¹ BAUDELAIRE, Charles. **Sobre a modernidade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996, p. 9. Neste trabalho, ao contrário de Baudelaire, não nos preocuparemos em discutir o conceito de belo, o nosso objetivo consiste em analisar a importância da indumentária no que se refere a constituição de uma identidade. Ressaltamos que entendemos como gestos, o vestir-se e/ ou despir-se. Como explicitaremos adiante, a nossa problemática, neste artigo é a seguinte: até que ponto, nos textos normativos da Ordem Franciscana "as vestes" podem ser associadas a formação da identidade minoritica?

² Tendo como tema a pregação de Francisco de Assis, a professora Karina Dias Murtha elaborou a sua monografia de final de curso, que lhe permitiu obter o grau de bacharel em História pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (IFCS/ UFRJ). A mestranda Elisabeth da Silva dos Passos tem como objetivo analisar os gestos associados a figura do santo de Assis pelos hagiógrafos, Tomás de Celano e Boaventura, presentes, respectivamente, na *Vida I* e na *Legenda Maior*, que possuem eficácia simbólica, para a redação de sua dissertação desenvolvida no Programa de Pós-Graduação em História Comparada (PPGHC/ UFRJ). Neste artigo, centrar-nos-emos sobre os gestos presentes nos textos normativos da Ordem dos Frades Menores, que são classificados pelos frades Ildefonso da Silveira e Orlando dos Reis, organizadores das fontes franciscanas, como escritos de Francisco.

³ MACEDO, José Rivair. *Disciplina do silêncio e comunicação gestual: os signa loquendi de Alcobaça*. *Revista Signum*, São Paulo, v. 5, p. 133-67, 2003.

Ressaltamos que Macedo, como muitos outros estudiosos que tem como tema os gestos no período medieval, não se preocupa em defini-los.⁴ Obviamente, verifica-se que os autores os vinculam aos movimentos do corpo; deste modo, os gestos contêm, disciplinam, matizam as "ações corporais." Apresentaremos o nosso conceito. Para nós, os gestos são as diversas formas de expressão do corpo (os movimentos exteriores, como, por exemplo, beijar, abraçar, tocar, etc.) que revelam ou comunicam as ações interiores da alma, o pensamento, os estados psíquicos e/ ou as emoções.⁵

Esta concepção aparenta-se com a que descrevemos acima, muito abrangente; por isso, devemos especificá-la. Fazendo referência aos estudos do pesquisador Jean-Claude Schmitt analisaremos os gestos que possuem uma eficácia simbólica.⁶ O que estamos querendo dizer com isto?

Poderíamos dizer que são atos e/ ou atitudes que desempenham a função de símbolo, cujo sentido e/ ou significado extrapola a simples "ação," o cotidiano, o costumeiro, o trivial, o imperceptível. Vestir-se ou despir-se, por exemplo, possui um sentido e ou significado específico, que varia regionalmente, culturalmente, historicamente e, assim por diante. É sob esta perspectiva que realizamos este trabalho.

Adotando a mesma classificação que os frades Ildelfonso da Silveira e Orlando dos Reis oferecem,⁷ categorizamos a *Regra para os*

⁴ Citaremos obras de pesquisadores especialistas no estudo do período medieval, que tiveram os gestos como objeto de análise, mas que não os conceituaram: BERLIOZ, Jacques. Razão dos gestos: porque se reza de joelhos. In: _____. (Apres.) **Monges e religiosos na Idade Média**. Lisboa: Terramar, 1994. p. 157-161; LE GOFF, Jacques. As palavras e os gestos: o rei *prud'homme*. In: _____. **São Luís biografia**. Rio de Janeiro: Record, 1999. p. 527-567; LE GOFF, Jacques. Os gestos no purgatório. In: _____. **O maravilhoso e o cotidiano no Ocidente Medieval**. Lisboa: Edições 70, 1983; LE ROY LADURIE, Emmanuel. O gesto e o sexo. In: _____. **Montaillou: Povoado occitânico (1294 - 1325)**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. p. 177-192; SEDDA, Filippo. Il gesto della benedizione-assoluzione di san Francesco: ancora sulla benedizione a frate Elias. 32 p. (mimeo).

⁵ A nossa definição baseia-se no verbete de Jean-Claude Schmitt intitulado Corpo-Alma, presente no **Dicionário temático do Ocidente Medieval**, para este historiador, "Característica dessa dialética (entre corpo e alma) é a atenção dada ao corpo como modo de expressão (*foris*) dos movimentos interiores (*intus*) e invisíveis da alma, dos estados psíquicos, das emoções e do próprio pensamento." Cf.: SCHMITT, Jean-Claude (Org.) **Dicionário temático do Ocidente Medieval**. São Paulo- Bauru: Imprensa Oficial de São Paulo/ Edusc, 2002. p. 253-267. p. 259.

⁶ SCHMITT, Jean Claude. **La raison des gestes dans l'Occident Médiéval**. Paris: Gallimard, [s/d].

⁷ SILVEIRA, Ildelfonso; REIS, Orlando dos (Org.). **São Francisco de Assis. Escritos e biografias de São Francisco de Assis. Crônicas e outros testemunhos do primeiro século franciscano**. 8ed. Petrópolis: Vozes/ CEFEPAL do Brasil, 1997.

eremitérios (provavelmente, escrita entre os anos de 1217 a 1221), a *Não-Bulada* (de 1221) e a *Bulada* (redigida em 1223), como escritos de Francisco, ou seja, atribui-se ao santo a "autoria" sob estes textos.⁸ Para redigi-los, o assisense, provavelmente, recebeu o apoio de outras pessoas. Diversos estudiosos destacam a atuação de Cesareo de Espira na redação da *Regra Não-Bulada* e a contribuição de "juristas" no tocante a *Bulada*.⁹

É notório que Francisco sabia ler e escrever, um fato raro para a época. A sua educação fora voltada para que se tornasse um próspero comerciante como seu pai, Pedro Bernardonne. Entretanto, muitas de suas obras não foram redigidas de seu próprio punho, ou seja, ditava ou explicava o que desejava expressar para um frade, um secretário que a redigia da forma que acreditava ser mais apropriada. Esta atitude do homem de Assis pode ser entendida pelos seguintes fatores: o seu precário conhecimento de latim; não detinha profundos conhecimentos bíblicos, canônicos ou teológicos; além de seu problema de visão, que se agravava no final de sua vida. Por causa disto, constatamos a dissonância entre a forma estilística de determinados escritos, como, por exemplo, a redação da *Regra Não-Bulada* e do *Testamento*.

Devemos chamar atenção quanto à datação destes documentos, já que o santo de Assis, em relação a determinados aspectos se manifestou de forma distinta no decorrer de sua vida. Temos, como exemplo, o conceito de obediência que, nas *Regras, Não-Bulada* de 1221 e *Bulada* de 1223, não se apresenta tão rigoroso quanto no *Testamento*, escrito em 1226.¹⁰

Estes textos assumem grande relevância, porque, através deles, pode-se perceber aspectos da espiritualidade de Francisco de Assis, os seus ideais ascético-religiosos podem ser reconstruídos. Enfatizamos,

⁸ Sobre este aspecto ver: RABINOW, Paul. **Antropologia da razão**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999. p. 48-49.

⁹ Os teólogos Ildelfonso da Silveira, Orlando dos Reis e Théophile Desbonnets, assim como os historiadores Raoul Manselli e Grado Merlo ressaltam este aspecto. Cf.: DESBONNETS, Théophile. **Da intuição a instituição**. Petrópolis: CEFEPAL, 1987; MANSELLI, Raoul. **Vida de San Francisco de Asís**. Oñati: Franciscana Aranzazu, 1997; MERLO, Grado Giovanni. Historia del hermano Francisco y de la Orden de los Menores. In ALBERZONI, M. P. et al. **Francisco de Asís y el primer siglo de historia franciscana**. Oñati: Editorial Franciscana Aranzazu, 1999. p. 3 – 35; MICOLLI, Giovanni. Los escritos de Francisco. In ALBERZONI, M. P. et al. op. cit.

¹⁰ O modo como o conceito de obediência foi redigido na *Regra Bulada* dava margem aos frades menores para questioná-lo, e muitos desses irmãos mudavam consideravelmente os seus ideais de vida ascética, amenizando-os. Por isso, com o passar dos anos, Francisco especificou a sua concepção de obediência, que, no *Testamento* aparece subentendido na metáfora sobre o defunto, a "obediência do cadáver." Os frades não poderiam, de forma alguma, questionar os seus superiores.

todavia, que estamos analisando documentos que "foram" importantes para a constituição da "instituição franciscana," de uma Ordem (*Ordo*), que se originou de uma Fraternidade (*Fraternitas*). As fontes hagiográficas cometem anacronismos referindo-se ao período em que era uma Fraternidade como se fosse uma Ordem. Além disso, envolve discussões sobre a forma de vida e/ou regra que os seguidores de Francisco deveriam adotar. Deveriam tornar-se monges, cômegos ou eremitas?¹¹

Ao fazermos a leitura das obras historiográficas que tratavam deste tema, verificamos que nenhuma delas faz menção à *Regra para os eremitérios*. Por que este texto é ignorado, se na própria *Legenda dos Três Companheiros*, faz-se menção ao fato de que Francisco teria experimentado outras formas de vida, "regras"?¹² Chegamos a seguinte resposta: ao "institucionalizar-se" a Ordem (*Ordo*) põe em segundo plano as dúvidas e questionamentos iniciais que vivenciou no começo de sua formação, desde sempre, os hagiógrafos buscam salientar a sua existência como "instituição." Por isto, os autores costumam traçar o paralelo entre a *Regra* aprovada oralmente pelo papa Inocêncio III, que se perdeu, a *Não-Bulada* e a *Bulada*.

Outra questão que se impôs durante o nosso estudo, refere-se à especificidade do texto da *Regra Bulada*. A Ordem Franciscana é mendicante, isto é, difere das ordens que existiam no século XIII,¹³ como consta, inclusive, na legislação do IV Concílio de Latrão, realizado em 1215, cânone XIII.¹⁴ Basta lembrarmos que a *Regra* da Ordem dos

¹¹ Cf.: 1 Cel 33.

¹² "Compilou, de fato, várias Regras, e experimentou-as antes de redigir a última que legou aos irmãos." (LTC 35).

¹³ De acordo com Angelini, "Ordem religiosa é um grupo mais ou menos numeroso de fiéis que, mediante os votos de pobreza, castidade e obediência, pertencem a uma determinada família nascida de um fundador, com uma Regra própria para a qual a Ordem havia sido fundada; em sentido restrito, são ordens mais antigas as caracterizadas pelos 'votos solenes' (que só o papa pode dispensar); a parte das 'Ordens de Cavalaria' e 'militares,' que na atualidade, ainda sobrevivem em parte, tem encontrado outras formulações; as ordens religiosas pertencem a três grandes ramos: Canônicas, geralmente com a Regra de Santo Agostinho; Monásticas, com a Regra de São Bento; e Mendicantes, surgidas na Idade Média, com as Regras de São Francisco e São Domingos; com estas últimas se aparentam outras ordens, como os Servos de Maria, os Mercedários, os Trinitários, etc. A partir da Contra-Reforma surgiram as Congregações Religiosas, com 'votos simples,' temporais ou perpétuos, e as Sociedades Sacerdotais de vida comum (como os sacerdotes do oratório); normalmente, todas as ordens religiosas têm um ramo feminino que segue a regra e a espiritualidade próprias da ordem e, fundadas por mulheres, muito raramente pelo fundador da ordem masculina" (Nós fizemos a tradução do espanhol. ANGELINI, I. **El catolicismo**. Buenos Aires: Hyspamerica, 1985. p. 92 - 93.).

¹⁴ Segundo Bolton, "Francisco baseou a sua posição em uma revelação divina e na aprovação verbal do papa antes de 1215. Ele recusara assentar sua ordem em qualquer regra existente e deste modo expôs os seus seguidores a acusações de novidade e inovação presunçosa. Ele reclamara-se o direito de pregar o Evangelho por revelação divina e a sua primeira regra foi escrita utilizando largamente a linguagem dos

Frades Menores foi aprovada em 1223, 8 anos após o concílio. Isto torna os gestos presentes nestes textos ainda mais específicos.

O frade menor Martinho Conti, autor do verbete sobre a *Regra*, presente no *Dicionário Franciscano*, denota a especificidade desta obra:

"A *Regra Franciscana* é uma das quatro regras que, ao longo dos séculos, tiveram a maior incidência sobre a vida religiosa. Duas dessas regras, a *Regra de São Basílio* e a de *São Bento*, são de inspiração monástica, a de *Santo Agostinho* é de inspiração clerical, enquanto que a *Regra dos Frades Menores* é marcada por inspiração apostólica. Ela é uma síntese sui generis de convergência das forças espirituais expressas pela experiência monástica (*Basílio e Bento*) e dos clérigos regulares ou cônegos (*Agostinho*)."¹⁵

Adotamos a mesma perspectiva deste pesquisador, destacamos que o texto da *Regra Franciscana* possui como parâmetro à vida apostólica, como consta no relato neotestamentário. Como analisamos a existência dos textos das *Regras Não-Bulada* e *Bulada*? Entendemos que ocorreu um progressivo "amadurecimento" – ou talvez uma simplificação e/ ou esquematização – do ideal ascético religioso proposto por Francisco para seus seguidores, que, inicialmente, constituíram uma fraternidade; em 1209 temos o documento que teve aprovação oral, em 1221, um extenso texto normativo em comparação com o de 1223 que recebeu a bula papal, ou seja, podemos inferir a existência do esboço do processo de institucionalização.

Que gestos aparecem nos documentos normativos da Ordem Franciscana? Constatamos o predomínio de referências sobre a problemática em torno das vestes. Cabe ressaltarmos que neste momento, de 1217 a 1223, não existia uma prescrição concisa sobre o hábito franciscano.

Citaremos os trechos das fontes para que possamos empreender a nossa análise. Na *Regra Não-Bulada*, no capítulo de número 2, que trata da entrada de irmãos menores na fraternidade e que nos apresenta a imposição de um ano de noviciado, a fonte nos informa que: "*E quando o*

Evangelhos, mas com o aditamento de alguns preceitos necessários para aqueles que desejam viver a vida religiosa. Nos doze capítulos da Regula Bullata o equilíbrio era invertido com citações bíblicas, citações dos padres, costumes das ordens religiosas existentes, passagem da lei canônica e civil e da Regra de São Bento. Com esta Regra, em 1223 Francisco conseguiu o reconhecimento final de sua ordem" Cf.: BOLTON, Brenda. **A reforma na Idade Média. Século XII.** Lisboa: Edições 70, 1983. p. 128.

¹⁵ **DICIONÁRIO Franciscano.** Petrópolis: Vozes-CEFEPAL do Brasil, 1999. p. 639.

candidato voltar, o ministro lhe conceda para o prazo de um ano as vestes de provação, a saber: duas túnicas, sem capuz, cingulo,¹⁶ calça ou caparão¹⁷. Isto não expressaria uma certa segurança? A forma de vida ascética de Francisco não relegava a um segundo plano qualquer seguridade, já que se fundamentava na pobreza e na pregação itinerante? Neste mesmo capítulo:

"Os demais irmãos que prometeram obediência comum e, com a bênção de Deus, podem remendá-la com panos rudes e outros retalhos de fazenda. Pois o Senhor diz no Evangelho: "Os que vestem roupas preciosas vivem com luxo e trajam vestes delicadas encontram-se nos palácios dos reis" (Mt 11, 8; Lc 7, 25). E mesmo que sejam chamados de hipócritas, os irmãos nunca deixem de agir direito; nem desejem roupas caras neste século, a fim de poderem receber no reino do céu as vestes da imortalidade e da glória." (1 Rg 2, 13).

A *Regra Bulada*, por sua vez, no segundo capítulo destaca que

"Concedam-lhes, depois, as vestes de provação a saber: duas túnicas sem capuz, cordão, calças, caparão que vá até o cingulo, a não ser que, alguma vez, aos ministros pareça outra coisa melhor segundo a vontade de Deus. (...) E os que prometeram obediência tenham uma única túnica com capuz e, se quiserem, outra sem capuz. E os que forem obrigados por necessidade poderão trazer calçados. Todos os irmãos usem vestes pobres, podendo com a bênção de Deus, remendá-las de burel e outros pedaços de pano. Eu os admoesto e exorto a que não desprezem nem julguem os homens que virem usar vestes delicadas e coloridas (cf. Mt 11, 8), tomar alimentos e bebidas finas, mas antes, julgue a despreze cada qual a si mesmo." (2 Rg 2, 9-11;14, 17).

Por que no texto de 1221 põe-se em evidência que os adeptos da Fraternidade não desejassem roupas caras? Já, em 1223, constatamos a necessidade de precaver os irmãos menores do orgulho, a nossa dúvida permanece. Desbonnets, que realizou um estudo comparativo com as fontes em estudo, as *Regras Não-Bulada* e *Bulada*, faz importantes considerações sobre este aspecto. Segundo o pesquisador, o documento redigido em 1221 expressaria a preocupação com que os adeptos da fraternidade não tivessem vergonha de vestir roupas tão simplórias, o que recebeu a bula papal, por sua vez, procura chamar atenção dos frades menores para que não sintam orgulho de pertencer a este grupo,

¹⁶ Cordão que os sacerdotes usam para apertar a alva na cintura.

¹⁷ "O caparão cobria o tórax a modo de amplo cabeção (até o cordão)." SILVEIRA, I, REIS, O. dos. op. cit., p. 141.

desprezando os que dele não faziam parte.¹⁸ Esta assertiva está correta, porém, devemos apresentar outros dados para subsidiar a nossa análise.

Francisco no seu processo de conversão utilizava um hábito eremítico, como nos informa 1 Cel 21: "*Por essa época (da reforma da Igreja de Santa Maria da Porciúncula), usava um hábito de ermitão, cingido com uma correia e andava com um bastão e calçado.*" Após ter tido contato com o texto evangélico, confecciona uma outra veste.¹⁹ Esta roupa possui um padrão, uma forma específica que determina o pertencimento a fraternidade que viria se a constituir? Isto é pouco provável. O esboço da identidade franciscana começa apenas a ser elaborado.

O traço marcante que podemos verificar nestes tajes é o da pobreza.²⁰ No capítulo de número 8 da *Regra Não-Bulada* encontramos a seguinte afirmação:

"Por isso, nenhum irmão, onde quer que esteja e para onde quer que vá, nem sequer ajunte do chão, nem aceite ou faça aceitar moedas, nem para comprar roupa ou livros, numa palavra: em circunstância alguma, a não ser em manifesta necessidade para os enfermos" (1 Rg 8, 2-3).

A *Regra Bulada* possui prescrição semelhante no capítulo de número 4:

"Entretanto, os ministros e custódios, e só eles, cuidem diligentemente, por meio de amigos espirituais das necessidades dos irmãos enfermos e dos que precisam de roupas, conforme as exigências dos lugares, tempos e regiões frias e, como, a seu juízo convir melhor à necessidade; sempre com a exceção de que, como já ficou dito, não recebam dinheiro de qualquer espécie" (2 Rg 4, 2-3).

Inferimos que as determinações descritas acima corroboram o que foi dito acerca da pobreza. A identidade minorítica é construída sobre este aspecto, "seguir nu o Cristo nu," a pobreza absoluta. Para fazer parte da fraternidade a primeira medida a ser tomada, o modelo de conversão elaborado por Bernardo de Quintavale, o primeiro seguidor de Francisco, era se desfazer de todos os bens materiais em prol dos

¹⁸ DESBONNETS, T. op. cit., p. 99.

¹⁹ "*Preparou depois uma túnica que apresentava o sinal da cruz, para afastar com ela todas as fantasias demoníacas. Fê-la muito áspera, para crucificar a carne com os vícios e os pecados. Fê-la muito pobre e mal acabada, para de maneira alguma se ambicionada pelo mundo*" (1 Cel 22).

²⁰ Ressaltamos que, nos textos das *Regras*, existe uma especificação acerca da indumentária, o tipo, a quantidade, além do que, a alusão aos calçados é importante por causa da pregação itinerante.

necessitados. A base desta prerrogativa advém dos Evangelhos, cujas referências nos textos normativos são notórias.

A Ordem Franciscana vivenciou um longo processo de transição para institucionalizar-se, perceptível através das vestes, roupas simples que exemplificassem o seguimento de Cristo na pobreza absoluta. A necessidade de determinação em forma de lei, em um texto jurídico, nos permite concluir que as regras não eram seguidas, existia uma gama de possibilidades que os frades engendravam. Hoje em dia, cada ramo da Ordem possui uma indumentária específica a ser adotada. Porém, ao lermos e analisarmos os documentos do início do movimento franciscano, esta homogeneidade de "padrões" em relação às veste pode ser posta de lado, devemos perceber o plural, o múltiplo, as variáveis. Foi assim no caso de Francisco como pode ter sido em muitos outros ...

A peregrinatio em *Auto da Alma e Morte e Vida Severina*

Danúbia Tupinambá Pimentel*

Nessa comunicação, o tema da peregrinação será o ponto de confrontação de dois textos, *Auto da alma*¹ e *Morte e Vida Severina*,² para a comprovação da influência do teatro medieval, representado pelos autos de Gil Vicente, no teatro moderno brasileiro.³ O texto representante da concepção medieval sobre a *peregrinatio* existencial será o auto de Gil Vicente chamado *Auto da alma*, em que vemos com maior clareza a difícil e sofrida trajetória de uma alma peregrina. Representando uma concepção moderna, confrontaremos *Morte e Vida Severina: auto de natal pernambucano*, em que a busca pela salvação da alma é preterida em favor da salvação da própria vida.

Todavia, faz-se necessário antes apresentarmos a concepção medieval sobre peregrinação.

Peregrinação, em sentido etimológico, significa viajar ou andar por terras distantes.⁴ Na Idade Média, essa acepção foi utilizada pela Igreja para se firmar um de seus preceitos mais importantes, a idéia de que percorrendo lugares santos, em busca da expiação dos pecados, o homem aproximar-se-ia de Deus. Dessa maneira, a ideologia da Igreja Católica impulsionava o homem a ter seus olhos voltados sempre para o céu, uma vez que a vida na terra seria transitória.

Logo, o homem medieval, que ansiava pela salvação de sua alma, além de abdicar de todos os prazeres terrenos, deveria também passar por várias provações durante sua passagem pela terra, a fim de ser digno de entrar na Cidade de Deus, a *Civitate Dei* de Santo Agostinho.

Sua alma caminhava entre dois mundos: o dos prazeres, no plano terrestre, e o do Reino de Deus, no plano celestial, em que o primeiro era a oportunidade de expiar todos os pecados através do corpo e o segundo o desejo de alcançar a salvação, que o impulsionava a não macular-se.

* Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Letras - Literatura Portuguesa da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

¹ VICENTE, Gil. **Dois Autos de Gil Vicente**. *O da Mofina Mendes e o da Alma*. Rio de Janeiro: Fundação Casa de Rui Barbosa, 1973.

² NETO, João Cabral de Melo. **Morte e vida severina: auto de natal pernambucano**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000.

³ Este é um dos temas desenvolvidos por mim no curso de Mestrado em Literatura Portuguesa da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, para comprovar a influência dos autos vicentinos no teatro moderno brasileiro.

⁴ CUNHA, Antônio Geraldo. **Dicionário etimológico da língua portuguesa**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982.

A caminhada desse *homo viator*, homem caminhante, errante, portanto, era de sofrimentos e dificuldades. Não somente em relação à alma, aos tormentos que angustiam o homem, pois nesse sentido de purificação isso era bom e o aproximava de Deus, mas em relação aos caminhos terrestres, lugares santos, estabelecidos pelo cristianismo como um dos meios de ascensão espiritual. Nesses caminhos, o homem peregrino era vítima tanto da geografia local, quanto da mazela humana. A dificuldade e sofrimento eram tão intensos que o desespero era decisivo para o fim de uma alma, de uma jornada.

Então, o homem medieval que conseguisse passar por todas as privações e tristezas, entendendo que tudo aquilo era passageiro, assim como a vida na terra, seria herdeiro da *Terra Prometida*, seria considerado um verdadeiro cristão, que deixa tudo para seguir a Cristo.

Numa perspectiva moderna da peregrinação, o objetivo inverte-se. Num mundo em que o capitalismo devora as massas populares, condenando muitos à miséria, o desejo pela salvação, pregado pela ideologia da Igreja, é substituído por uma posição crítica diante das injustiças sociais. *Morte e Vida Severina* é, nesse sentido, um retrato da miséria no Nordeste, sem nenhuma conotação política. Como disse o próprio autor, esta obra é apenas um retrato fiel da condição miserável em que vive o sertanejo. É apenas o que viu e sentiu durante sua vida em Recife.⁵

Por outro lado, vemos que, apesar de não haver no texto, explicitamente, uma posição política de Cabral, há, ao mesmo tempo, uma simpatia à corrente socialista, enquanto crítica ao capitalismo, pois ao tratar do êxodo rural e do aumento da miséria nos centros urbanos, em decorrência dessa imigração, temos uma crítica à política do governo.

A partir disso, vemos que na concepção moderna da *peregrinatio*, tendo em vista a situação político-econômica, troca-se o objetivo da salvação, representada pelo *Auto da alma*, por uma vida melhor, representada pelo texto de Cabral.

Numa análise comparativa das duas obras, encontramos aproximações e diferenças. A primeira delas é o objetivo dessa jornada. Enquanto a Alma pretende a morada de Deus, "*assim foi cousa conveniente que nesta caminhante vida houvesse ua estalajadeira para refeição e descanso das almas que vão caminhantes pera eterna morada de Deus*",⁶ Severino, o peregrino moderno, almeja uma vida digna, em que se morre de velhice:

⁵ NETO, João Cabral de Melo. [online]. Disponível na internet: <<http://fredbar.sites.uol.com.br/mvsint.html>>

⁶ VICENTE, Gil. op. cit., p. 43.

" - Nunca esperei muita coisa,
digo a Vossas Senhorias.
O que me fez retirar
não foi a grande cobiça;
o que apenas busquei
foi defender minha vida
da tal velhice que chega
antes de se inteirar trinta;
se na serra vivi vinte,
se alcancei lá tal medida,
o que pensei, retirando,
foi estendê-la um pouco ainda."⁷

O sofrimento na Caatinga, que faz o nordestino morrer um pouco a cada dia, é o motivo dessa jornada a Recife, que nesta peregrinação configura-se como o local santo, onde se espera alcançar a vida. O título, aliás, desse poema dramático, apresenta ainda melhor o embate pela vida. Severino caminha lado a lado com a morte a todo momento, numa vida em que não se vive intensamente, é "*uma morte em vida, vida em morte*",⁸ que ele mesmo classifica como severina. Além disso, devemos atentar para o nome dado ao protagonista e sua relação com o clima inóspito da Caatinga, que obrigou o protagonista a imigrar. Em sentido etimológico, Severino é uma derivação do adjetivo latino *severus*, que significa rígido, rigoroso.⁹ Esse adjetivo severo dá origem ao substantivo severino (nome do personagem central), que, por sua vez, passando a adjetivo, caracteriza a vida do mesmo. É importante notar a escolha desses nomes, em razão do sofrimento em que é ambientada toda a trajetória. Embora seja um nome comum no Nordeste, esta opção marca o personagem Severino – e outros Severinos do texto – como o filho de uma terra seca, dura, ou melhor, rígida, rigorosa, que castiga os que nela nascem. Esse nome é uma espécie de predestinação que o autor insere no personagem; é a marca do sofrimento. Nosso personagem-protagonista é, nesse sentido, o representante de vários retirantes, filhos da seca, que buscam nas capitais, ou em outros estados, uma maneira de sobreviver, esticando o quanto podem a esperança de dias melhores.

Todavia, o embate com a morte se dá num plano físico, sem nenhuma perspectiva celestial. O corpo é o instrumento para se comprar a vida e, desta maneira, se dá destaque ao que somos neste mundo.

"Somos muitos Severinos
iguais em tudo na vida:

⁷ NETO, João Cabral de Melo. **Morte e vida severina...** op. cit., p. 62.

⁸ Ibid. p. 53.

⁹ CUNHA, Antônio Geraldo. op. cit., p. 719

*na mesma cabeça grande
que a custo é que se equilibra,
no mesmo ventre crescido
sobre as mesmas pernas finas,
e iguais também porque o sangue
que usamos tem pouca tinta.*¹⁰

A descrição de Severino é o testemunho de que nesse texto privilegia-se a condição de homem terreno, vítima de injustiças sociais, que precisa ser incluído socialmente. Por outro lado, no texto vicentino, vemos a importância que é dada à alma humana criada por Deus a sua imagem e semelhança:

*"Alma humana, formada
de nenhuma cousa feita,
mui preciosa,
de corrupção separada,
e esmaltada
naquela frágua perfeita
gloriosa."*¹¹

O corpo na Idade Média, portanto, era somente um veículo para a purgação dos pecados, sendo efêmero e perecível, como a vida. Além disso, a jornada terrena era breve e, para não cair em tentação, era preciso estar atento às investidas do diabo:

*"Alma bem-aventurada,
dos anjos tanto querida,
não durmais;
um ponto não esteis parada,
que a jornada
muito em breve é fenecida,
se atentais."*¹²

O diabo, na cultura medievá, era responsável pelo desvio de todas as almas. Representava o mal, o inferno, o destino para quem transgredisse os preceitos da Igreja.

*"Embora representasse o lado inimigo nas pregações
divinas, era exímio conhecedor do texto sagrado e, por isso,
a Alma deveria estar mais atenta ainda ao atraente
discurso desse sujeito, que fazia uso de passagens bíblicas a
seu bel-prazer, a fim de confundir e ganhar novas almas.
No Auto da alma, percebemos uma dessas estratégias do*

¹⁰ NETO, João Cabral de Melo. **Morte e vida severina...** op. cit, p. 46.

¹¹ VICENTE, Gil. op. cit., p. 46.

¹² Ibid. p. 47.

*diabo. A Alma dividida entre os prazeres da vida e a
Terra Prometida é tentada pelo que ouviu:
Todas as cousas com razão
têm sação,
senhora, eu vos direi
meu parecer.
Há i tempo de folgar,
e idade de crescer,
e outra idade
de mandar, e triunfar,
e apanhar,
e adquirir prosperidade
a que poder.*

*Ainda é cedo pera a morte;
tempo há de arrepender
e ir ao céu. " 13*

Nesse discurso, o diabo se vale de uma passagem da Bíblia, Eclesiastes 3, 1-8, para convencer a Alma de que na vida há tempo para tudo, de pecar e ser perdoada, contrariando o que o Anjo disse a ela sobre o tempo da peregrinação na terra e como devemos nos portar.

A presença do diabo em *Morte e Vida Severina* é descartada para dar lugar à morte, que apesar de não falar em nenhum momento com Severino, o confunde ao igualá-lo nas cenas de morte ao que ele já tem como sina. Isso acontece no primeiro encontro de Severino com a morte, quando um defunto também chamado Severino, nascido na mesma Caatinga, é levado a sua morada, o chão castigado do Nordeste. Os encontros desse retirante com a morte, contudo, não são poucos. Ele ainda encontra mais outro irmão de nome e de sina, o que o faz pensar em desistir da busca pela vida:

*" - Desde que estou retirando
só a morte vejo ativa,
só a morte deparei
e às vezes até festiva;
só morte tem encontrado
quem pensava encontrar vida,
e o pouco que não foi morte
foi de vida severina. " 14*

As dificuldades encontradas pelo caminho, no entanto, não são as mesmas nos dois textos. No *Auto da Alma*, a personagem central é tentada pelo diabo a viver os prazeres da vida, de bens materiais, e em

¹³ Ibid. p. 53.

¹⁴ NETO, João Cabral de Melo. *Morte e vida severina...* op. cit, p. 52.

Morte e Vida Severina a morte apresenta-se sempre como "a melhor saída"¹⁵ para quem vive uma meia-vida, uma morte em vida. Todavia, o desespero é o mesmo. A Alma, depois de ceder aos discursos do diabo, vê o seu caso sem solução:

"Senhor, ide-vos embora,
que remédio em mim não sento,
já estou tal".¹⁶

E Severino, por sua vez, não encontra forças para continuar lutando contra a morte:

"A solução é apressar
a morte a que se decida
e pedir a este rio,
que vem também lá de cima,
que me faça aquele enterro
que o coveiro descrevia".¹⁷

Por outro lado, a salvação da Alma e de Severino se dão da mesma maneira, visto que nos dois textos a cena final tem um apelo religioso. No *Auto da Alma*, esta é perdoada com a ajuda dos doutores da Igreja (Santo Agostinho, São Tomás, Santo Ambrósio e São Jerônimo) e do Anjo Custódio, que reafirmam em seus discursos a piedade e compaixão divina:

"Vedes aqui a pousada
verdadeira e mui segura
a quem quer vida.
Oh! Como vindes cansada
e carregada." ¹⁸

Já no texto cabralino, o discurso do Seu José, mestre carpina, pai da criança que nasce, homônimo de José, pai terreno de Jesus Cristo, o ajuda a resistir aos obstáculos da vida, apresentando a criança como a própria vida que se renova e anima a todos, até mesmo àqueles que vivem na miséria, numa vida severina. A cena, na verdade, resgata a noite do nascimento de Cristo, a qual celebramos há séculos como a renovação da esperança.

¹⁵ Ibid. p. 72.

¹⁶ VICENTE, Gil. op. cit., p. 56.

¹⁷ NETO, João Cabral de Melo. *Morte e vida severina...* op. cit, p. 69.

¹⁸ VICENTE, Gil. op. cit., p. 59.

O final de *Morte e Vida Severina*, embora mostre uma cena ligada a um tema cristão, não remete à redenção da alma, como no auto de Gil Vicente. O *homo viator*, nessa nova concepção, tem consciência dos problemas sociais que o afligem e luta por sua auto-realização, como homem. O lado espiritual, religioso, perde espaço num mundo em que o conhecimento humano reforça a idéia de que vivemos num universo físico e que, diferente do que foi pregado no *Auto da Alma*, podemos gozar de tudo que o homem com sua inteligência produz. O texto cabralino, portanto, é um canto à força de vontade humana, que, apesar de todas adversidades, não desanima.

Entre a norma e a insurreição: considerações sobre a aplicação do conceito bourdieuriano de "campo" ao universo religioso do Ocidente Medieval entre 1198 e 1215

Leandro Duarte Rust*

Na passagem dos séculos XII e XIII um agitado ambiente religioso pulsava por todo o ocidente medieval. As muralhas que recortavam os espaços urbanos não eram capazes de frear o fervilhar das iniciativas religiosas laicas, o clamor de pregadores itinerantes, as irrupções de heresias e outros movimentos religiosos de menor teor contestatório. Desta forma, nas palavras de André Vauchez, os meios eclesiásticos alimentavam a impressão de que um vasto "complô satânico" soerguia-se nos horizontes da cristandade ocidental para destruí-la. Todavia, outras "perturbações" emergiram: laicos tomavam para si as rédeas das cruzadas (empreendimentos originariamente pontifícios); práticas mágicas e superstições permeavam as celebrações litúrgicas em diferentes regiões; incursões do maravilhoso transcorriam nos círculos letrados... Em meio a este contexto tão heterogêneo, complexo e conturbado seria possível admitir a existência de um "*campo religioso*"? O trabalho que ora apresentamos tem por objetivo empreender algumas considerações a partir deste questionamento. Tomando por base as legislações conciliares de 1198 a 1215, buscaremos refletir sobre a validade da aplicação do conceito de "*campo*", estipulado por Pierre Bourdieu, ao universo religioso de então.

O aspecto fundamental apontado pelo sociólogo francês para a identificação da existência de um campo seria a emergência histórica de um universo "*capaz de inspirar ou de impor 'interesses' mais desinteressados*":¹ o aparecimento de uma totalidade social em que os agentes atuassem movidos por interesses específicos, fossem eles religiosos, políticos, literários... Estes interesses seriam as razões próprias e autênticas pelas quais os sujeitos efetivamente ingressam no jogo social, não sendo redutíveis a motivações subliminares (como o cálculo econômico) e nem mesmo funcionando por meio de um autocratismo agudo capaz de enjular sua compreensão em seus aspectos internos e formais, como se descolassem este "*campo*" do restante de uma sociedade. Deste modo, todo campo seria sustentado por uma crença especial (a crença no valor

* Mestrando do Programa de Pós-Graduação em História Comparada (PPGHC) da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

¹ BOURDIEU, Pierre. *As Regras da Arte*. São Paulo: Cia das Letras, 1996. p. 15.

dos bens aí produzidos, na necessidade de usufruir destes bens, na seriedade das rupturas e conflitos aí ocorridos, etc.), seria permeado por uma linguagem própria, geraria bens materiais e simbólicos específicos a esta crença, etc. Um exemplo: no que concerne ao campo religioso sua crença seria evidenciada pela importância atribuída a ritos de passagem/consagração como o batismo e a sagração ou pela gravidade e escândalo com que são recebidas as críticas ao religioso; sua linguagem seria revelada pelo gosto pela imitação transfigurada, pelo emprego deliberado de polinômios, ambigüidades, parábolas e profecias, pelo recurso sistemático à metáfora; os bens aí gerados compreenderiam desde a benção, a pregação e a absolvição até as propriedades e rendas religiosas.²

Dentre os elos apontados por Bourdieu para a estruturação de um campo, um em especial merecerá nossa atenção, trata-se da *diferenciação de um ou mais grupos de especialistas* em um campo, ou seja, peritos na apreciação, manipulação e concretização destes interesses específicos. Falamos de agentes sociais que se distinguem por sua capacidade de controlar a produção, a reprodução e a distribuição dos bens próprios a um determinado campo. No que concerne especificamente ao campo religioso, tal(is) corpo(s) de especialistas adquire contornos tangíveis através do controle das ofertas de salvação; da gestão das formas de contato com o sagrado; da apropriação dos mecanismos de manifestação do espiritual.. Nos deparamos, portando, com um processo de *divisão do trabalho religioso*, o qual ocorre em duas frentes: (1) o aniquilamento de "pequenas empresas de salvação", como o profeta ou o feiticeiro;³ e (2) a instauração de uma *ordem* pautada na definição (e no *distanciamento*) entre especialistas e leigos. Toma forma uma desapropriação religiosa dos outros segmentos sociais que até então travavam relações espontâneas com o sagrado: exige-se sua exclusão da administração dos bens religiosos e sua transformação em profanos, isto é, *consumidores* que desconheceriam o próprio processo de desapropriação a que estão submetidos.⁴

Desta forma, o funcionamento do campo se dá pela consolidação de relações também específicas a este, como as *transações* religiosas (as relações que ocorrem a partir das demandas de bens religiosos pelos consumidores) e as de *concorrência* religiosa (aquelas

² Idem. **O Poder Simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000. p. 64-72, Idem. **Meditações Pascalianas**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001. p. 209.

³ Idem. **Economia das Trocas Simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 1998. p. 32-33.

⁴ Ibid. p. 43, 50-57.

travadas entre os especialistas pelo governo dos bens religiosos - incluindo os já mencionados "peritos menores" nas empresas de imersão no espiritual).

Durante os séculos XII e XIII, uma multiplicidade de fatores poderia ser encaixada neste processo de diferenciação/identificação dos especializados do campo religioso; por exemplo, o usufruto de um estatuto jurídico privilegiado por parte dos clérigos, uma postura característica destes diante da sexualidade, ou ainda a aquisição de saberes específicos e o monopólio da escrita.⁵ Um aspecto em especial merecerá nossa atenção nas páginas que se seguem: a *distinção física* destes grupos especialistas no interior de uma sociedade.

No período que se estende de 1198 a 1215 observamos que a Santa Sé ambiciona a concretização desta separação entre especialistas e leigos. Um bom exemplo disso pode ser encontrado nas atas do sínodo diocesano de Paris, presidido, em 1212 ou 1213, por Robert Courson, cardeal presbítero *Sancti Stephanus in Coelio Monti*⁶

Dentre as quatro sessões que constituíram este sínodo, na primeira e na quarta podemos encontrar alguns traços gerais distintivos impostos ao clero secular: aos clérigos ficavam proibidas as comidas inconvenientes, os jogos de azar e as reuniões licenciosas que se estendiam em muitas casas clericais. Ficava interdita a posse de cães de caça e falcões. Não se admitiria que clérigos desconhecidos celebrassem missas.⁷ Os bispos levariam ampla tonsura circular, o comprimento, a largura e as cores de seus hábitos deveriam ser comedidos, que tivessem fisionomia séria, calma e palavra modesta; que se abstivessem de prestar juramentos e fossem capazes de palavras mansas. Que os bispos não se atrasassem para as matinas. Que nos dias de festas celebrassem eles mesmos os ofícios litúrgicos. Não seriam caçadores nem possuíam arminhos. Exerceriam a hospitalidade, tomariam as confissões e se confessariam. Que residissem em suas próprias igrejas. Não teriam escolta numerosa. Que seus familiares e servidores tivessem boa reputação. Que denunciassessem e impusessem severas sanções contra *natura* nos meios celibatários.⁸

⁵ SCMITT, J-C. Clérigos e Leigos. In: ____, LE GOFF, Jacques. **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. Bauru: EDUSC; São Paulo: Imprensa Oficial, 2002. p. 241-245.

⁶ A respeito destas atas conciliares e das outras citada ao longo deste texto ver: MANSI, J. **Sacrorum Conciliorum. Nova et Amplissima Collectio**. Graz: Akademische Druck, 1961. vol. 22; HEFELE, L.; LECLERQ, H. **Histoire des Conciles**. Paris: Letouzey et Ané, 1913. T. V.

⁷ Sessão 01. Cânones: 16, 03 e 09.

⁸ Sessão 04. Cânones: 01, 02, 03, 04, 06, 07, 09, 10, 11 e 20.

Estas proposições desvelam um modelo clerical soerguido por meio de algo próximo daquilo que Bourdieu chamou de *ritos de instituição*, mas como enunciados instauradores. Tal como um rito, estas postulações estariam investidas de uma "magia social" capaz de criar a *diferença ex-nihilo* ou de explorar algumas diferenças pré-existentes. Estas imposições ao clero indicavam uma definição social, a afirmação de uma identidade de especialistas. Identidade traduzia pela imposição de limites que, por sua vez, conspirariam para a manutenção de sua posição; distanciando especialistas/produtores e leigos/consumidores e, desta forma, desencorajando o grupo instaurado a cruzar o liame que o separa, a desertar de sua posição clara e "legitimamente" identificável.⁹

Por serem arremetidos de tamanha importância estes *traços instauradores* podem ser reencontrados não apenas nos concílios provinciais e diocesanos organizados pela Igreja romana entre 1198 e 1215, mas também no Concílio Universal de Latrão, celebrado em novembro de 1215.¹⁰ Vejamos as atas do Concílio Regional de Montpellier, realizado em janeiro de 1215 sob a autoridade do cardeal diácono *Sanctae Mariae in Aquiro* e legado papal Pedro de Benevento.¹¹ Os bispos deveriam sempre permanecer vestidos de batina e de um manto de linho. Nenhum clérigo deveria se servir de conjuntos de rédeas, freios e esporas dourados. Ficava-lhes interdito o uso de botas e hábitos vermelhos ou roxos e mesmo de argolas. A tonsura deveria ser redonda e o cabelo similar a uma coroa. O clérigo que não se vestisse convenientemente não teria benefício. Os bispos e clérigos não deveriam ter falcões de caça, nem jamais se dedicarem a ela. Todo o clérigo que em um prazo de 15 dias não se conformasse com as presentes ordenanças seria suspenso.¹²

O mesmo reaparece no Sínodo Provincial de Diocléa, realizado nos Balcãs em 1199 sob a presidência do legado papal João, abade de Casemari.¹³ Nesta assembléia, realizada para a implementação das normas eclesíásticas romanas nas igrejas da Dalmácia e da Sérvia, permitiu-se que clérigos casados antes de terem sido ordenados permanecessem à frente de suas igrejas, desde que suas esposas fizessem

⁹ BOURDIEU, Pierre. ***Economia das Trocas Lingüísticas***. op. cit., p. 100-101.

¹⁰ No que concerne ao IV Lateranense ver os cânones: 14, 15, 16 e 17, principalmente.

¹¹ Não temos certeza quanto ao posto cardinalício ocupado pelo assim chamado Pedro de Benevento.

¹² Cânones: 01, 02, 03, 04, 06, 07 e 09.

¹³ Cânone: 02.

votos de castidade entre as mãos do bispo. Caso contrário estes clérigos poderiam permanecer junto a suas esposas, mas de suas igrejas.

A concessão realizada neste sínodo - a permanência de clérigos casados em suas igrejas - não afetava a implementação de traços de diferenciação entre o clérigo e o leigo, pelo contrário, é um instrumento desta implementação. Se, de acordo com Bourdieu, levamos em conta que as formas de dominação exigem a *cumplicidade* dos dominados - isto é, que tenham seus interesses ao menos aparentemente atendidos -, perceberemos que a concessão é não incidente ou perda para a Cúria romana, mas condição para uma integração hierárquica, um mecanismo de incorporação da diversidade a um universo *normatizado*, garantindo a adesão dos clérigos a um preceito caro à ordem ambicionada: a castidade. O revés aparentemente infligido à "pureza" das normas clericais romanas revela-se um meio de impedir o afastamento dos membros a serem integrados, prevenindo que recorram a empresas religiosas concorrentes.¹⁴ A concessão seria um sintoma dos interesses propriamente religiosos.

A formação de um corpo de especialistas ultrapassa os projetos reformadores patrocinados pela Santa Sé, pois mesmo um segmento herético, como o dos cátaros, toma parte neste processo; atingindo, por volta de 1167, a organização de bispados heréticos.¹⁵ Não seria este o fundamento, ainda que em outra escala, da distinção entre *Perfecti* e *Credentes*? Não seria este o princípio dos "ritos de instituição" que norteariam a aplicação do *consolamentum*, este "batismo" conferido pela imposição das mãos que converte um crente (consumidor de bens religiosos) num perfeito (produtor/distribuidor de bens religiosos)? Por que, então, um segmento acentuadamente hostil a normatização romana professaria categorias de diferenciação entre crentes e perfeitos como a *convenientia*,¹⁶ e *endura*?¹⁷ ou o *servitium*?¹⁸

¹⁴ BOURDIEU, P. *Economia das Trocas Simbólicas*. op. cit., p. 67-68.

¹⁵ FABEL, N. *Heresias Medievais*. São Paulo: Perspectiva, 1977. p. 38.

¹⁶ *Convenientia*: designação para a condição do crente, a qual - em oposição à de perfeito - vive no mundo, que casa-se, que possui bens terrenos, que faz a guerra; ou seja, está submetido à "convenance de cette monde", e deve se engajar a receber o *consolamentum* antes de sua morte.

¹⁷ *Endura*: Após o recebimento do *consolamentum*, os perfeitos passam a rejeitar os laços de existência material (a comer carnes, a fazer juramentos, a possuir bens, etc.); e o momento "sublime" deste desprendimento da torpeza dos laços terrenos e de não mais ceder ao pecado é a opção espontânea do perfeito pela *endura* a morte por inanição.

¹⁸ *Servitium* ou *Appareillementum*: de acordo com Charles Hefele trata-se de um "rite analogue au sacrement de penitence": os crentes deviam se confessar regularmente - todos os

De acordo com Pierre Bourdieu, esta desapropriação - que converte extratos sociais religiosamente atuantes em leigos, isto é, em consumidores de bens religiosos - demanda um outro processo necessário à divisão do trabalho religioso: a *racionalização das práticas e crenças religiosas*.¹⁹ Por tal formulação entendemos uma sistematização de crenças e práticas, uma depuração das experiências religiosas; procedimentos que tenderiam a definir/restringir as relações com o espiritual e, assim, convertê-las em bens a serem consumidos. As manifestações do sagrado seriam circunscritas, transformadas em categorias culturais precisas e "naturalmente" reconhecíveis. Passemos a um exemplo: a afirmação doutrinária da transubstanciação da eucaristia (oficializada pelo IV Concílio de Latrão²⁰).

Para os mestres da Patrística como Agostinho de Hipona ou Jerônimo não havia distinção imediata entre o corpo eucarístico do Cristo e seu corpo comunal de fiéis, ou seja, a presença real de Cristo encontrava-se tanto no pão e vinho celebrados no altar como no corpo de fiéis que compunham a Igreja: a aliança entre Deus e os homens encontrava-se tanto no altar como no corpo de fiéis.²¹ Todavia, no século XIII o conjunto de cristãos converte-se na *Corpus Mysticum Christi*, o "corpo místico" (e não mais real) do Cristo; expressão que não fazia menção obrigatória à eucaristia, sendo apenas um nome próprio empregado para designar a noção corporativista de Igreja. Por sua vez, que a presença real de Cristo era encastelada na celebração litúrgica, na qual encontramos o *corpus verum* (isto é, o verdadeiro corpo).²² A crença na aliança celebrada entre o Cristo e os homens é depurada, definida, restringida, sofisticada, enfim, racionalizada. Para que tal processo pudesse ser encampado, o sacerdote fora revestido de uma prerrogativa especial: cabia a ele o poder de consagrar a eucaristia. O sacerdote não é mais, como na época patrística, um servidor da comunidade de cristãos, um personagem integrado e amalgamado ao corpo de fiéis do Cristo, detentor tão somente de um mistério e não de um poder específico; mas passava a situar-se acima desta comunidade. Colocado como uma realidade em si, independente, o sacerdote distinguia-se pelo poder *a ele*

meses - com os perfeitos; sendo que os graves pecadores deveriam se confessar em conjunto. HEFELE, L.; LECLERQ, H. op. cit., p. 1269.

¹⁹ BOURDIEU, P. *Economia das Trocas Simbólicas*. op. cit., p. 35-37.

²⁰ Cânone: 01.

²¹ BOYER, Charles. *Essais sur la doctrine de Saint Augustin*. Paris: Beauchesne, 1932. p. 28.

²² KANTOROWICZ, Ernest. *Os Dois Corpos do Rei*. São Paulo: Cia das Letras, 1998. p. 126-133.

investido de fazer com que o pão e o vinho fossem a presença real do Cristo humano, o *Corpus Christi*²³ Um longínquo sintoma deste processo pode ser encontrado na reforma papal chamada gregoriana, no seio da qual a validade dos sacramentos dependia da dignidade e da idoneidade da vida dos prelados que os celebravam²⁴ Reencontramos, então, a desapropriação do restante da sociedade em suas relações com o sagrado.

Este processo de racionalização (desapropriação) pode ser reencontrado nas atas conciliares de 1198 a 1215. O Sínodo Provincial de Westminster, presidido em 1200 por Hubert Walter, arcebispo de Canterbury, formulava nos seguintes termos a realização do batismo: o pai, a mãe, o padrasto e a madrastra não poderiam servir de padrinhos para a confirmação; se, em caso de necessidade, uma criança fosse batizada por um laico, o padre deveria suprir as cerimônias que seguiam a imersão, mas não as que a precederam²⁵ Essa última proposição "depurava" a prática batismal ao enquadrá-la num procedimento fixado *a priori* e independente dos fiéis; desautorizando práticas seculares segundo as quais os laicos ministravam o batismo. A partir de então cabia ao sacerdote, policiando as indicações prescritas pelo procedimento, o poder de ratificar a validade espiritual do sacramento. Definia-se uma manipulação legítima do batismo e uma "manipulação profanadora" que maculava sua essência espiritual.

Vejam os outros exemplos: o matrimônio. Nas mesmas atas de Westminster encontramos a seguinte prescrição: nenhum casamento seria concluído antes de ser anunciado três vezes na igreja; todo casamento devia ser público, em face à igreja e na presença de um sacerdote.²⁶ Reencontramos uma normatização do matrimônio que lhe atribuía procedimentos e lugares claros e previamente definidos para sua ocorrência. O teor impositivo do cânone - emblemático da desapropriação em curso - culminava na obrigatoriedade da presença sacerdotal para a validade espiritual dos laços matrimoniais e a definição dos locais autorizados para sua celebração. O que, por sua vez, desaprovava as práticas antigas em que o casamento era celebrado na esfera privada do lar, sob o controle das famílias. O já mencionado

²³ CONGAR, Yves. *L'Église: de saint Augustin à l'époque moderne*. Paris: Du Cerf, 1970. p. 167-173.

²⁴ MAYEUR, Jean-Marie (Dir.). *Histoire du Christianisme*. Paris: Desclée, 1997. Tomo V. p. 460.

²⁵ Cânone: 03.

²⁶ Cânone: 11.

sínodo diocesano de Paris postulava que o matrimônio seria precedido por três proclamações por parte do bispo.²⁷

Jane Sayers encara esta racionalização do universo religioso como um processo "autoritário": o processo de canonização, que por séculos fora informal e realizando-se por aclamação popular, era regulamentado sob a supervisão da Igreja romana; na passagem do século XII para o século XIII a imposição dos procedimentos legais de canonização permitia à Santa Sé apropriar-se da premissa de definir a demografia celestial. No que concerne às relíquias, tornava-se expressamente proibido venerar novas dessas sem a aprovação papal.²⁸

Desta forma, estes processos de racionalização/ normatização/ desapropriação seriam a chave da segunda exigência do pensamento de Bourdieu para a aplicabilidade do conceito de campo: o soerguimento de um *mercado de bens simbólicos*. Mercado capaz de fazer com que "a *salvação [dependesse] muito mais da recepção [isto é, do consumo] dos sacramentos e da profissão de fé do que da obediência às regras morais*".²⁹

Diante de tudo o que foi exposto, acreditamos poder admitir que o conceito de campo de Pierre Bourdieu pode ser aplicado ao referido contexto sob a ressalva de nos atermos ao argumento central de sua teoria geral da economia dos campos; ou seja, a fixação, em cada campo, de interesses específicos.³⁰

Todavia, acreditamos que a adoção deste conceito deva ser rigorosamente ponderada, uma vez que suscita uma série de questionamentos. Um deles seria a natureza *estruturada* atribuída ao campo.

Como tentamos demonstrar ao longo de todo o texto, um dos traços característicos da noção bourdieuriana de campo é a postulação de *fronteiras* (ver os termos grifados): fronteiras entre os agentes sociais, fronteiras dos bens culturais, enfim, as fronteiras do próprio campo. Acreditamos que a insistência de Pierre Bourdieu na natureza sistematizada do campo religioso, em seu funcionamento por meio de leis claras, na instauração de crenças, linguagens e práticas normatizadas, pode nos conduzir a um enrijecimento do contexto histórico. Tal possibilidade é tão acentuada a ponto de a sistematização do campo atingir uma eficiência capaz de fazer com que as rupturas se convertam

²⁷ Cànone: 14.

²⁸ SAYERS, Jane. **Innocent III: leader of Europe 1198 - 1216**. New York: Longman Publishing, 1994. p. 135.

²⁹ BOURDIEU, P. **Economia das Trocas Simbólicas**. op. cit., p. 62.

³⁰ BOURDIEU, Pierre. **O Poder...** op. cit., p. 69.

rapidamente em novos fechamentos do campo, deflagrando outros esforços de normatização. Os cismas e as heresias são trajetórias de novos ortodoxos:

*"toda seita que alcança êxito tende a tornar-se Igreja, depositária e guardiã de uma ortodoxia, identificada com as suas hierarquias e seus dogmas, e por essa razão, fadada a suscitar uma nova ordem."*³¹

Acreditamos que esta noção de um campo estruturado pode despertar no estudioso uma busca por uma ordem imperiosa, um roteiro bem organizado para realidade, atribuindo ao contexto histórico (no caso de 1198 a 1215) o peso de um recorte e de uma formatação que não lhe sejam próprios. Um sintoma do impacto desta premissa de "estruturado" revela-se na tentativa de encarar aos agentes históricos a partir do *locus* de onde se encontram, isto é, da condição de especialistas; atribuindo-lhe uma coesão e uma consistência de ação que lhe seja estranha.

Um caso ilustrativo do que temos argumentado refere-se à trajetória do cardeal presbítero *Sancti Chrysigoni* e arcebispo de Canterbury, Estevão de Langton. Estevão foi protagonista de um episódio marcante do governo de Inocêncio (1198 e 1216), o conflito pontifício com o rei plantageneta João Sem Terra, que impedira a posse do arcebispo consagrado pelo papa em 17 de junho de 1207 exilando-o em Flandres com uma série de outros bispos ingleses. Após um tortuoso conflito que se arrastou até 1213, o monarca se viu forçado à submissão ao papa que, dentre outras exigências, impôs-lhe a aceitação da consagração e das decisões do arcebispo. Todavia, se por um lado, Estevão revelar-se-ia um elo de destaque do programa reformador capitaneado por Inocêncio III, presidindo sínodos e publicando estatutos sinodais, por outro lado, o encontraremos - às expensas das advertências papais - à testa da nobreza inglesa que hostiliza incansavelmente as ações do monarca. As alianças de Estevão, repudiadas pelo papa e contrárias a princípios que animavam o programa reformador da Santa Sé, ultrapassam e desafiam as diretrizes do campo religioso, postuladas por Bourdieu. Tal atuação do cardeal fora tão persistente que o próprio papa ordenou sua suspensão em 04 de novembro de 1215.³² Estevão somente retornaria à sé de Canterbury pelas decisões do rei Henrique III, filho de João Sem Terra.

³¹ BOURDIEU, P. **Economia das Trocas Simbólicas**. op. cit., p. 60. Ver: Idem. **Le Sens Pratique**. Paris: Editions de Minuit, 1980. p. 111-133.

³² FLICHE, Agustín (Dir.). **La cristianda romana**. Valência: Edicep, 1975. p. 203.

Como demonstram diversos outros exemplos, uma fronteira - se se quer admiti-la -, costuma ser porosa, permeável, flexível, desloca-se e pode ser deslocada, podendo, mesmo, assumir uma aparência desconcertante aos olhos do estudioso. Afinal, a realidade "*mais se aparenta a uma nebulosa em perpétuo movimento do que a um sistema bem definido*".³³ Por vezes, a insurreição pode permear a própria norma.

³³ GRUZINSKI, S. ***O Pensamento Mestiço***. São Paulo: Cia das Letras, 2002. p. 48-52.

Conversões forçadas e resistência na obra de Maimônides (1135-1204): Um estudo sobre a intolerância religiosa medieval

Renata Rozental Sancovsky*

A Epístola do Extermínio - "*Iggeret Hashmad*"¹ e a Conversão dos Judeus

Entre os extensos conjuntos textuais rabínicos produzidos na Idade Média, a *Epístola do Extermínio* ou *Discurso sobre o Martírio e a Santificação do Nome de Deus* representa um dos pilares da literatura sefaradí sobre a temática da conversão.

Ao longo do século XII, o poder islâmico dos almôadas (1130-1269), cuja dominação incluiu Marrocos, Argélia, Tunísia e Espanha Muçulmana realiza diversas políticas de conversão forçada de judeus.²

Diante das adversidades, muitos judeus abriram mão de confortos pessoais, propriedades e bens, e escaparam às perseguições. Outros, submeteram-se aos juramentos de fidelidade a Maomé e passaram a externar, ainda que de forma precária, a fé na religião dominante, mantendo secretamente a fé judaica.

Nesta epístola, Maimônides, então com 30 anos de idade, diante dos inúmeros apelos vindos de diversas comunidades submetidas aos almôadas, discute sob ponto de vista talmúdico, se esses conversos seriam, ou não, considerados apóstatas. Sob quais condições seria permitido a um judeu abrir mão de parte de sua vida religiosa?

Encontraremos no Talmud diferenças cruciais entre os conversos que aparentemente abraçam a nova fé e aqueles que transgridem, sob coerção, aos mandamentos da Torá.

Neste tratado, Maimônides analisa, à luz talmúdica, o *status* e comportamentos judaicos em períodos de crise religiosa, resgatando, para tal, diversos tipos de procedimentos comunitários diante de episódios de perseguição maciça.

De acordo com a literatura rabínica medieval, não haveria dúvidas sobre a receptividade a ser oferecida ao converso pela sua comunidade de origem.³ Mesmo convertidos, os judeus não só poderiam como

* Mestre em História Social pelo Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Professora da Universidade Gama Filho. Doutoranda em História da Universidade de São Paulo.

¹ MAIMONIDES. *Epistles of Maimonides: crisis and leadership*. Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1985. Discussions by David Hartman.

² HOURANI, Albert. *Uma História dos Povos Árabes*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994. p. 100.

³ KATZ, Jacob. *Exclusiveness and Tolerance. Studies in Jewish-Gentile Relations in Medieval and Modern Times*. New York: Schocken Books, 1969. p. 68.

deveriam retornar ao Judaísmo, sem que tais conversões fossem interpretadas como apostasia ou idolatria. A situação tornava-se ainda mais iminente quando se tratava de processos de conversão forçada.⁴

No Reino Visigodo de Toledo, os decretos de conversão coletiva fizeram com que milhares de judeus ao longo do século VII abandonassem, ao menos aparentemente, suas crenças religiosas.

Entretanto, os graus de resistência judaica às determinações toledanas foram idealizados, ainda, séculos antes ao episódio visigodo. O Talmud, reafirmando a sua não passividade diante dos acontecimentos de seu tempo, admite a possibilidade dos *anusim*,⁵ serem reabsorvidos pelas *aljamas*, acompanhados dos perdão religioso nas liturgias sinagogaais.

Chega-se a atribuir ao período visigótico, o momento de elaboração de uma das mais nítidas referências litúrgicas à conversão judaica ao Cristianismo e à reintegração de suas vítimas à comunidade: o *Kol Nidrei*.

"(...) Em nome de Deus, conforme a Torá, nós permitimos votos e juramentos por meio dos quais o homem impõe, a si mesmo, alguma proibição ou interdição. Em princípio, nós permitimos a anulação de votos e juramentos que o homem faz, tão somente com respeito a ele próprio, mas Deus nos livre da suspeita que esta permissão se refira, de alguma maneira, às obrigações perante o governo e os tribunais, ou perante outra pessoa. E tudo que se refere a outrem, seja ele de uma ou de outra religião ou raça; estes votos, obrigações e juramentos – dos quais se diz na Torá que Deus não perdoará a seus transgressores – devem ser cumpridos rigorosamente; e todo aquele que os transgredir, será atingido pela ira de Deus, e para vergonha e desprezo eterno.(...) Nossos votos não são votos, nossos compromissos não são compromissos e nossos juramentos não são juramentos."⁶

A complexa operação de retorno à comunidade ou as tentativas de salvaguardar identidades judaicas em territórios longínquos foram circunstancialmente documentadas pelos Concílios Visigóticos de

⁴ Ibid.

⁵ Do hebraico, "aqueles que foram forçados". "(...) O termo aplica-se aos judeus da Península Ibérica convertidos aos Cristianismo à força." Cf.: SEREBRENIK, Salomão. **Glossário Etimológico de Nomes da História Judaica**. Rio de Janeiro: [s.n.], 1993. p. VI.

⁶ Na edição de 1982 do "Machzor de Yom Kippur", o Rabino Henrique Iusim defendeu a hipótese de que a "(...) **prece Kol Nidrei tem mais de mil anos**, mas adquiriu um significado particularmente intenso, durante o período de perseguições na Espanha, onde centenas de milhares de judeus foram forçados a abandonar sua fé e adotar uma nova religião. Muitos marranos frequentavam a sinagoga secretamente, arriscando suas vidas e usando o texto de Kol Nidrei como uma fórmula de renunciar aos votos...". IUSIM, Henrique. **Machzor de Yom Kippur**. São Paulo: Biblos, 1982. p.94a - 95a.

Toledo, reiterando a rede de desafios impostos ao projeto de unidade peninsular:

O IV Concílio, realizado em 633, discute a infidelidade dos judeus batizados:

*"(...) De los judíos que fueron cristianos y después se convirtieron a su primitiva fe. Muchos de los judíos que en otro tiempo fueron admitidos a la fe cristiana, ahora, blasfemando de Cristo no sólo practican los ritos judaicos, sino que se atreven a ejecutar las abominables circuncisiones. (...)."*⁷

Assim, na busca pelo restabelecimento de um equilíbrio espiritual perdido, a resistência pode ser considerada uma norma aceita e veiculada pela Halachá. Na Epístola sobre o Extermínio, Maimônides perpassa pelo questionamento às absolutizações depreciativas sobre os *anusim*, e reafirma que o Talmud compartilha das atitudes de reação incondicional à dominação ou à conversão, sem que se apele para ao suicídio ou à fuga.

Haveria, então, segundo a Halachá, outras alternativas "menos heróicas" de se escapar à opressão religiosa. O Talmud relata que no ano de 109 d.C, em meio ao mandato do Imperador Trajano (98-117) - conhecido por sua intolerância aos cristãos da Palestina - Rabi Eliezer é acusado de seguir o Cristianismo, sendo preso por um Governador romano. Durante seu interrogatório, Eliezer faz uso de palavras que possuem dupla significação. Ao Governador, faz parecer que o acusado reconhece seu erro e assume a culpa pela acusação. Na realidade, o verdadeiro sentido da fala de Eliezer é o diálogo imaginário que trava com seu falecido pai, responsável pelo ensino religioso que recebeu ao longo de sua vida.⁸

É interessante constatar que a ambivalência na linguagem e nas formas de comunicação, externadas no Talmud por Rabi Eliezer seriam uma constante na identidade marrana medieval.⁹ Maimônides sugeriria ainda tal criatividade comportamental enquanto paliativo para a difícil condição do converso em sociedade.

Vejamus como o tratado de Avodah Zarah (Idolatria) aborda este inusitado acontecimento:

"(...) When R.Eliezer was arrested because of Minuth [heresy] they brought him up to the tribune to be judged. Said the governor to him, "How can a sage like you occupy

⁷ VIVES, Jose (Ed.). **Concilios Visigóticos e Hispano-Romanos**. Madrid: CSIC. Instituto Enrique Florez, 1963. IV Concílio de Toledo, cânone LIX. p. 211.

⁸ Ibid. XII Concílio de Toledo, cânone IX. p. 396.

⁹ MAIMONIDES. The Epistle of Martyrdom. In: MAIMONIDES. op. cit., p. 54.

himself with those idle things?" He replied: "I acknowledge the Judge as right." The governor thought that he referred to him – though he really referred to his Father in heaven – and said, "Because thou hast acknowledged me as right, I pardon; thou art acquitted."¹⁰

Em outro relato do Avodah Zarah, encontramos o caso de Rabi Meir, que para salvar-se da perseguição romana, refugia-se na casa de uma prostituta e, para despistar seus perseguidores, finge alimentar-se com comida não-Kasher.¹¹

Como bem mostra Maimônides na Epístola, o tratado talmúdico Avodah Zarah abre inúmeras possibilidades de se esquivar de um processo persecutório, sem recorrer, no entanto, ao martírio (Kidush Hashem). Conforme relatos agádicos como os de Rabi Eliezer e Rabi Meir, Maimônides atesta os dilemas vivenciados por aqueles que, em decorrência de uma perseguição, são obrigados a agir de forma contrária aos seus princípios. Maimônides utiliza-se desses casos rabínicos para mostrar que mesmo alguém que sabidamente cometesse um delito religioso, deveria continuar a fazê-lo para salvar-se de uma situação ameaçadora.

Referindo-se aos episódios de conversão forçada de judeus, defende a condição dos conversos que optaram por soluções "não-heróicas", tais como a dissimulação e o falso juramento, elegendo a judaização como atitude preferencial nos casos de opressão religiosa.

"(...) But in this persecution to which we are subjected we do not pretend that we are idolaters, we only appear to believe what they assert. They fully understand that we do not mean it at all, and are simply deceiving the ruler. (...) Despite this, I have not come across anyone who named them wicked, gentiles, disqualified to give testimony. God did not charge them with the sin of idolatry, because they acted under duress. The sages put in this way, reflecting on the time of Haman: They only pretended, I also shall only pretend. That man, however, is undoubtedly God-fearing!"¹²

As diferenciações haláchicas entre os atos de profanação espontânea do nome divino e a profanação sob pressão, são apresentadas por Maimônides de forma a corroborar a flexibilidade do Judaísmo Rabínico diante de episódios coercitivos como a conversão.

¹⁰ **The Soncino Talmud.** Chicago: Davka Corporation/ Judaic Press, 1996. 1 disco compacto: digital. The CD-ROOM Judaic Classics Library. Avodah Zarah, 16b-18b.

¹¹ **Kasher**, adjetivo hebraico que caracteriza os alimentos lícitos pela lei judaica. Na Palestina e na Babilônia da Antiguidade a imensa maioria dos judeus respeitava as diretrizes do **Kashrut** – o conjunto de normas dietéticas da lei judaica.

¹² MAIMONIDES. The Epistle of Martyrdom. In: MAIMONIDES. op. cit., p. 20-21.

Ainda que se aconselhe a evitar quaisquer atos ilícitos contra a fé judaica, ao converso, a Halachá reserva um tratamento menos impiedoso, chegando a inocentar suas vítimas. Maimônides permeia pelo universo textual bíblico e talmúdico para provar a suma inocência do converso:

*"Only he who acts voluntarily is subject, as Scripture directs: But the person...who acts defiantly... that soul shall be cut off [Num. 15:30], but not of one who was forced. The Talmud often says: The Torah rules that the forced individual is not culpable, for this case is like that of a man attacking another and murdering him [Deut. 22:26], and frequently the ruling is repeated; a forced individual is excused by the Torah."*¹³

Como vemos, a inocência das vítimas de opressão é absolutamente definitiva na lei judaica. Não obstante a coerção religiosa e a concepção de um falso juramento ser considerado profanação, o Talmud aconselha o exercício secreto da fé judaica, e a quebra de todo e qualquer compromisso feito mediante governos ou poderes opressores. Eis os comentários de Maimônides:

*"(...) They know very well that we do not mean what we say, and that what we say is only to escape the ruler's punishment and to satisfy him with this simple confession."*¹⁴

Como eixo das reflexões talmúdicas sobre a conversão, encontramos a vulnerabilidade do ser humano. A dialética, metodologia essencial e direcionadora da espiritualidade judaica medieval, entendia que na conjuntura vivida pelos judeus da Europa Ocidental, não era possível se falar em um pluralismo religioso. O Judaísmo Rabínico assistia, principalmente na Península Ibérica, a incessante busca pela homogeneidade social pautada na fé cristã, amparada por projetos de tipificação, intolerância e exclusão de minorias étnico-religiosas.

Neste sentido, política e religião encontrariam-se correlacionadas não somente na trajetórias da Igreja Católica, como também, nas deliberações haláchicas dos Rabinos do Ocidente em suas *aljamas*.

Se, para o Judaísmo Rabínico, a questão central era garantir a preservação e a continuidade da existência histórica do povo judeu, inúmeras opções de preservação da memória judaica foram elaboradas. Se era possível de fato buscar desfechos menos drásticos, em substituição ao peso do *Kidush Hashem*, Maimônides questiona o poder

¹³ Ibid. p. 28-29.

¹⁴ Ibid. p. 30.

daquelas lideranças rabínicas que outrora depositaram dúvidas e desconfianças sobre a fidelidade de suas comunidades.

O Talmud alerta para que, em momento algum, condutas de submissão, falha ou desvio religioso fossem taxadas frontalmente como imperdoáveis. O converso, portanto, à luz da literatura rabínica, seria suscetível a um processo de renovação espiritual, livrando-se assim da dura qualificação de "maldade".

Tanto a Halachá quanto a Aggadah evidenciam, a partir do século IV d.C., uma maior plasticidade e flexibilidade rabínicas para lidarem com situações limite em suas congregações. Maimônides apela para a compreensão da natureza talmúdica: a não aplicação mecânica da lei, que deve estar em total interação com a dinâmica e a complexidade do cotidiano judaico. O Talmud exige dos Rabinos que o estudam e o aplicam, atos criativos, e não posturas de absolutização dogmática, isentas de questionamentos.

Maimônides revela assim, o real sentido do heroísmo religioso na Halachá. O *Kidush Hashem* deve ser visto antes como uma categoria haláchica de entendimento da fé religiosa, do que um ato puro e simples de suicídio santo. O heroísmo pode residir na dissimulação e na coragem de burlar as deliberações de dominadores. A devoção a Deus pode ser expressa por ações comuns do cotidiano do converso, fazendo de sua culpa, um elemento produtivo para a História Judaica.

Se os conversos fossem definitivamente execrados pelo Deus da Torah, não haveria segundo Maimônides, como garantir a auto-preservação judaica – pilar do Judaísmo Rabínico Medieval.

Estamos diante de uma inovação talmúdica na compreensão do converso, vítima de opressão. Considerado assim, um judeu que a qualquer momento poderia ser sociologicamente reintegrado.

Permeado de etnicidade, o discurso haláchico de Maimônides justifica o anti-semitismo pela crença judaica particular no Deus de Israel. A aliança e o conceito de "povo escolhido" teriam, segundo o Rabino, alimentado o ódio das nações, preteridas no pacto com a divindade. Revelando um surpreendente otimismo, Maimônides entendia que o Judaísmo, enquanto perseguido, constituía-se inabalável. Para isso, respalda-se no tratado talmúdico de *Kethuboth*, afirmando que não haveria perseguição que perdurasse eternamente.

Descrevendo os supostos enganos ou falhas de outras crenças, a Epístola do Iêmen, como vemos, é um apelo aos judeus de todas as regiões para que não abandonassem de forma alguma sua fé. Assim como pretendia na Epístola sobre o Extermínio, Maimônides sugere, ancorado na literatura talmúdica, a não submissão a quaisquer tentativas

de dizimação religiosa. No caso iemenita, então latente, o Rabino chega a indicar a fuga, a abstinência material e social:

"(...) Aqueles que estão sendo forçados à conversão devem fugir e continuar a ser fiéis a Hashem. Eles devem refugiar-se no deserto e esconder-se em lugares desabitados. Eles não devem pensar na separação da família e dos amigos ou ficar preocupados com a perda de rendimentos. Estas privações são somente um pequeno sacrifício e uma bagatela [que podemos oferecer] ao Rei dos Reis, o Sagrado, abençoado Seja. (...) Você pode confiar que Ele vai recompensá-lo neste mundo e no mundo vindouro."¹⁵

Permanecer no lugar onde a apostasia tornar-se-ia inevitável, seria o mesmo que transgredir aos preceitos da fé judaica. No texto, Maimônides não aborda explicitamente a questão da judaização, apenas recorre à idéia de que mesmo um convertido que se veja impossibilitado de sair do local da perseguição, não estaria livre para pecar. Um converso não seria, por assim dizer, isento de punições por transgressões religiosas que venha a cometer contra o Judaísmo.

Indiretamente, a todos aqueles que permaneceriam nas regiões onde a conversão fosse aplicada, o Rabino solicita a prática da judaização da melhor forma possível. Judaizar não representaria apenas uma estratégia de resistência, mas sobretudo, uma obrigação do judeu perseguido e convertido à força.

Portanto, a Halachá que orientou as reflexões rabínicas em todo o Ocidente preservaria também, no Judaísmo Ibérico Medieval, os princípios da livre crítica e do questionamento sobre as ordens políticas.

O converso, à luz desta mesma literatura, constitui-se de fato num problema religioso para as nações que o criaram, comprovando a insolubilidade da questão judaica no medievo.

Esta judaização obrigatória do converso, raiz do marranismo medieval, seria exatamente, como tratou Maimônides, um dos principais desafios enfrentados pelos poderes visigodos, ao longo de todo o projeto de conversão judaica ao Catolicismo, durante os séculos VI e VII d.C.

¹⁵ Para esta análise fizemos uso da edição brasileira, traduzida por Alice Frank. MAIMÔNIDES, Moses. **A Epístola do Iêmen**. São Paulo: Maayanot, 1996. p.5. Esta epístola encontra-se também publicada, em inglês, no mesmo volume do Tratado sobre o Extermínio In: MAIMONIDES. **Epistles of Maimonides: crisis and leadership...** op. cit.

O cavaleiro medieval no século XIX

Ivanise de Souza Santos*

Através dos enredos, gêneros e obras podemos ver o reflexo da dinâmica social existente entre a classe dominante e a classe dominada. Entretanto, não resta a menor dúvida de que a diretriz política que melhor ilumina a identidade do sistema social reproduzido pela obra literária acaba sendo a do herói. Através dele podemos observar claramente se a obra reflete os pensamentos da elite ou do povo, se é de direita ou de esquerda e se tem por finalidade modificar o sistema vigente ou fazer com que se mantenha o *status quo*.

No trabalho que estamos realizando, utilizaremos a figura do herói medieval como diretriz que nos guiará pelo do século XIX. Através da sua rerepresentação nesta fase, acompanharemos a evolução da literatura portuguesa em uma tentativa de resgatar a moral de seu povo perdida no passado.

Segundo Ramon Llull,¹ a lenda conta que o mundo se encontrava em um completo estado de caos e para tentar colocar ordem neste mundo tão perdido resolveu-se fundar então a Ordem da Cavalaria. Desta forma, em cada 1.000 homens, deveria ser eleito um que se destacasse em amabilidade, sabedoria, lealdade, coragem, ensinamentos e bons modos; e para este homem especial seria dado um cavalo, já que este era considerado a mais nobre besta. A este eleito passaram a chamar cavaleiro.

Como sabemos, na Idade Média o centro das atenções era a igreja, e como não poderia deixar de ser, além do cavaleiro, o outro ofício considerado mais nobre e mais honrado do mundo era o de clérigos. Como ambos tinham o mesmo dever – servir a Deus sobre todas as coisas – eles deveriam cultivar uma amizade inabalável, não devendo jamais um se opor ao outro, posto que os dois eram unidos por Deus.

Abaixo de Deus cabia ao cavaleiro manter e defender o senhor terreno, e após isso, as obrigações dos cavaleiros consistiam em assistir viúvas, órfãos, homens despossuídos, ir sempre ao socorro daqueles que estavam por debaixo em honra e em força. Em contrapartida, deveriam destruir os homens maus, traidores, ladrões, salteadores, sempre com

* Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Letras - Literatura Portuguesa da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

¹ LLULL, Ramon. **O Livro da Ordem de Cavalaria**. São Paulo: Giordano, 2000.

justiça e humildade, pois injustiça, orgulho e luxúria eram contrárias à Cavalaria.

A idade e a forma física também eram importantes, devendo ter a idade conveniente e ser perfeito fisicamente, para que pudesse desta forma cumprir adequadamente as suas obrigações. O cavaleiro também deveria ser rico, para que não corresse o risco de ser corrompido, e também pertencer a uma linhagem, já que linhagem era considerada como "continuada honra anciã".

O importante para a Cavalaria não era a quantidade de cavaleiros existentes, mas sim que todos os eleitos amassem indubitavelmente a nobreza de coragem e de bons modos. O perfeito cavaleiro não podia se vangloriar ou ser adulator, orgulhoso, mal ensinado, sujo em suas palavras e em suas vestimentas, com cruel coração, avaro, mentiroso, desleal, preguiçoso, irascível, luxurioso, alcoólatra, perjuro ou possuidor de outros vícios. Para que o escudeiro recebesse a cavalaria, ele primeiro deveria se oferecer ao presbitério, que está no lugar de Deus, isto é, era imprescindível crer nos 14 artigos da Igreja Católica, nos 10 mandamentos e, por fim, cumprir os 7 sacramentos.

A mais significativa obra literária que relata feitos de Cavalaria da Idade Média sem sombras de dúvidas é a *Demanda do Santo Graal*². A novela relata a busca do Graal pelos cavaleiros da Ordem do Rei Artur, objeto sagrado cuja posse proporcionaria gozos inefáveis a quem o encontrasse.

Dentre homens especiais que compunham a Ordem do Rei Artur, Galaaz viria a ser o mais perfeito de todos, não havendo, na literatura, cavaleiro que melhor representasse os ideais da Ordem de Cavalaria: no tocante a sua linhagem, era filho de Lancelote, o mais valente e famoso guerreiro da corte arturiana, além de ser também descendente da alta linhagem do rei Davi e de José de Arimatéia, referências que satisfaz tanto à nobreza quanto à Igreja. Jovem, belo, e corajoso, honra a Deus sobre todas as coisas e, na esfera terrestre, se coloca como vassalo do Rei Artur.

Toda a ação de Galaaz se desenvolve em perfeita coerência com os índices de sua eleição: após ter sentado na cadeira do predestinado, mostrando já ser o eleito, retira a espada da pedra, o que só poderia ser feito pelo melhor cavaleiro do mundo, e segue na demanda sem cometer nenhum desvio de conduta. Defendendo sempre os mais necessitados e as

² NUNES, Irene Freire (Org). *A Demanda do Santo Graal*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1995.

damas aflitas, nunca entra em confusão gratuitamente nem se vangloria após vencer uma batalha. Mantém-se puro e casto resistindo às tentações que lhe são enviadas, e tudo isto sempre em nome de Deus, que o guia e o orienta, inclusive proporcionando intervenções milagrosas para salvar o seu protegido. Após conseguir, por ser o mais puro dos puros, vislumbrar o objeto sagrado, ascende aos céus levado por anjos, livrando-se deste mundo de pecados, prêmio que recebe por sua total dedicação a Deus.

Chegando no século XIX, a literatura conhecerá o Romance Histórico, um gênero criado pelo Romantismo que, como todos os outros gêneros românticos, tinha a intenção de enaltecer a pátria do autor. Como forma de crítica aos fatos que aconteciam na época, os romancistas históricos adotaram o procedimento de retornar ao passado, em especial à idade média, onde acreditavam encontrar modelos de caráter que deveriam servir de exemplo para os seus compatriotas.

Uma grande fonte de vida medieval era as novelas de cavalaria, porém estas apresentavam um problema: estavam repletas de acontecimentos maravilhosos e inacreditáveis, dados que já não mais agradavam às exigências realistas dos leitores da época. Desta forma, os escritores tiveram de iniciar um minucioso estudo sociológico da época como se tivessem presenciado o momento, para assim poder retratar de forma mais real possível as histórias narradas. O romancista português não deveria divagar no passado, ele deveria limitar-se a transcrever a verdade histórica, reproduzindo o mais fielmente possível o glorioso passado português, para que assim reascendesse a apagada moral portuguesa. Portador de um imenso sentimento de nacionalismo, Alexandre Herculano se encaixou perfeitamente dentro destas expectativas. O que na realidade o autor visava era, através da sua arte, produzir uma literatura didática, cultuando personagens históricas que remontavam à origem da nação, cujo caráter modelar serviria de exemplo ao povo.

O romance histórico de Alexandre Herculano, *Eurico, o Presbítero*,³ terá como base histórica a reconquista da Península Ibérica em uma época em que Portugal e Espanha ainda não eram independentes. O modelo que o autor utilizará para alcançar seu objetivo será o do herói medieval. O protagonista desta obra reunirá tanto um aspecto guerreiro quanto religioso: Eurico é um cavaleiro valente que após uma desilusão amorosa se entrega ao serviço da igreja, mas ao ver sua nação decaindo, e

³ HERCULANO, Alexandre. *Eurico, o Presbítero*. São Paulo: Ática, 1996.

com ela a sua fé, retorna aos campos de batalha para defender seu rei e sua religião que se encontravam ameaçados pelos árabes.

O protagonista é um jovem soldado que, ao lado de seu melhor amigo Teodomiro, formava a melhor dupla de combatentes que uma pátria poderia desejar. Jovem, valente e fiel ao rei, apresenta todas as características necessárias para formar um perfeito cavaleiro. Porém, ao retornar de uma gloriosa batalha conhece Hermengarda, uma heroína tipicamente romântica pela qual se apaixona loucamente. Essa paixão, impedida pelo pai da dama que não considerava o soldado à altura de sua filha, faz com que nosso jovem cavaleiro se afaste de sua vida de glórias e se refugie precocemente em um ambiente tipicamente romântico, onde, isolado do mundo e cercado pela natureza, mantém apenas um contato superficial com a vida através da igreja em que passou a exercer a função de presbítero.

Anos mais tarde, ao ver que sua pátria estava sendo entregue aos árabes e que sua religião corria risco de desaparecer, visto que os próprios compatriotas, incluindo-se entre eles alguns representantes da Igreja, estavam se aliando ao adversário, Eurico volta para combater ao lado de seu amigo, que sozinho já não conseguia mais resistir aos ataques. Envolto na figura do Cavaleiro Negro, Eurico retorna como um perfeito herói, manejando com destreza e coragem ilimitada todas as armas que compunham a imagem do cavaleiro medieval. Combatendo com bravura ele salva seu exército de difíceis situações, tornando-se lendário pelos seus feitos sobre-humanos:

*"Um cavaleiro de estranho aspecto era o que assim corria. Vinha todo coberto de negro: negros o elmo, a couraça e o saio; o próprio ginete murzelo: lança na mão não trazia. Pendia-lhe da direita da sela uma grossa maça ferrada de muitas puas, espécie de clava conhecida pelo nome de borda, e da esquerda a arma predileta dos godos, a bipene dos francos, o destruidor franquisque. (...) Como um rochedo pendurado sobre as ribanceiras do mar, que, estalando, rola pelos despinhadeiros e, abrindo um abismo, se atufa nas águas, assim o cavaleiro desconhecido, rompendo por entre os godos, precipitou-se para onde mais cerrado em redor de Teodomiro e Muguite fervia o pelejar."*⁴

Ao afastar-se do amigo, por não mais confiar em seu caráter, Eurico junta-se a Pelágio, irmão de Hermengarda, que junto com outros companheiros formavam um grupo de resistência à invasão da Península.

⁴ Ibid. p. 58

Neste grupo mantém-se incógnito, mostrando assim que, em nenhum momento, seus feitos tinham como finalidade reconhecimento pessoal, mas, como um bom cavaleiro, não possuía vaidades e lutava apenas pela libertação de seu reino.

O socorro à dama indefesa também aparece em sua trajetória. Após descobrir que Hermengarda havia sido seqüestrada, como não podia deixar de acontecer, vai resgatá-la, colocando por diversas vezes sua própria vida em risco para salvar aquela que, além de ser sua amada, era também a irmã daquele que seria a esperança de sua nação. Ao se reencontrar com a heroína descobre que esta sempre o amara, mas como já havia feito votos religiosos e não poderia quebrar seu juramento, este amor permanece impossível, e sua palavra inabalada. Diante disto, os amantes encontram seu final romântico com Eurico entregando-se a uma batalha mortal e Hermengarda enlouquecendo.

O herói ideal de Herculano é justamente este que reúne o amor à pátria com a fidelidade à Igreja. Eurico é uma personagem linear cujo traço dominante é a rigidez moral. Mesmo percebendo que se havia precipitado ao se entregar ao presbitério, não existe a hipótese de um recuo. A renúncia a um destino pessoal e a entrega a um final trágico fazem do romance uma novela de cavalaria com final de epopéia, exemplo perfeito para o conturbado povo português.

Diferente dos românticos, os realistas não tinham por objetivo enaltecer a pátria, mas sim, muito pelo contrário, queriam apontar todas as deficiências existentes nas instituições sociais para que, desta forma, a humanidade percebesse suas falhas e tentasse concertá-las. Nesta fase, o herói romântico idealizado foi abandonado, dando lugar para uma figura mais verossímil, mais próxima da realidade, com direito a problemas existenciais, dúvidas e pecados. No lugar do herói surgiu o homem real.

Participante ativo desta geração que queria mudar os padrões políticos, econômicos e religiosos de sua época, Eça de Queirós foi o grande representante do Realismo Português, acabando por se tornar um dos maiores e mais lidos escritores de todos os tempos. Seu romance *A Ilustre Casa de Ramires*⁵ nos apresenta duas narrativas simultâneas: a primeira, e principal, conta a história de Gonçalo Mendes Ramires, fidalgo descendente da mais pura e antiga linhagem portuguesa que, a convite de um amigo, começa a escrever um romance histórico para tentar fazer renascer o sentimento nacionalista português; e a segunda, justamente este romance histórico escrito por Gonçalo, uma espécie de

⁵ QUEIRÓS, Eça de. *A Ilustre Casa de Ramires*. São Paulo: Martin Claret, 2000.

novela inspirada na vida do seu antepassado Trutesindo Mendes Ramires, um protótipo do herói medieval e um perfeito modelo de conduta a ser seguida pelos portugueses do século XIX.

Trutesindo corporifica a imagem estereotipada do Portugal grandioso. Personagem linear cujas qualidades estão na mais perfeita coerência com o que se espera de um romântico herói nacional, será retratado como um fiel vassalo que lutará para manter a palavra empenhada a seu rei de proteger suas filhas e suas terras, mesmo que para isso ponha em risco a própria vida. Por outro lado, Gonçalo não possuirá nenhuma destas características heróicas de seu antepassado: covarde e mentiroso, passa a vida a comer e beber, vivendo do prestígio alcançado pelos seus antepassados, representando o oposto do herói medieval.

Algumas das características anti-heróicas do nosso fidalgo vão sendo ironicamente retratadas pelo narrador no decorrer do romance. Começando pela sua descrição que nos dá a idéia de uma pessoa frágil, delicada e sensível, perfil altamente oposto aos pré-requisitos do aspirante a cavaleiro. A coragem não fazia parte de seus dons, e a única arma que nosso protagonista utiliza é a palavra, e mesmo assim só a usa para, através de um jornal, agredir seu inimigo com ironias e degradações; não sendo valente o suficiente para se identificar, assina com um pseudônimo.

Outro contraponto existente entre os protagonistas é a relação que os dois estabelecem com a questão da honra familiar. Enquanto Trutesindo assiste à morte do filho em prol de manter limpa a sua linhagem, Gonçalo fecha os olhos ao romance da irmã casada, introduzindo o amante no seio de sua casa em troca de favores políticos.

A situação financeira de Gonçalo também não poderia ser menos indicada para um cavaleiro que, como já vimos anteriormente, deveria possuir riquezas para não se tentar pela corrupção. Totalmente endividado, o fidalgo possui apenas uma quinta hipotecada em Praga, e as terras arrendadas onde morava em Santa Irinéia, e passa todo o romance tentando ascender socialmente para alcançar um rentável cargo público que lhe permitisse viver na capital.

Ao mesmo tempo em que observamos estes deslizes de caráter, algumas características positivas vão sendo contrapostas, fazendo desta figura uma personagem muito especial e nada trivial. O seu lado humano é tão sincero, e o seu desprendimento dos bens materiais e dos preconceitos sociais mostra que, por trás do vaidoso fidalgo, uma personalidade pura e quase infantil também existe, deixando entrever seu caráter heróico.

Gonçalo não se prende a detalhes de uma sociedade hipócrita que dá valor mais ao nome de famílias ilustres do que às pessoas. Independente das diferenças sociais, valoriza a companhia de seus amigos, mantendo por eles uma sincera amizade, mesmo que estes não sejam pessoas influentes. Além de possuir essa natureza contraditória, a personagem de Eça também não será nada plana, sofrendo uma brusca alteração de caráter no decorrer da narrativa. O momento desta reversão se dá quando, ao tentar mais uma vez ascender socialmente através de métodos fáceis, a sua moral finalmente entra em conflito com a sua ambição.

Vendo na possibilidade de casamento com uma rica viúva de deputado uma boa maneira de ganhar dinheiro, o fidalgo começa a pensar na possibilidade de uma união com esta senhora. Porém, ao descobrir que a mesma era dada a amantes, acaba por apagar esta idéia de sua cabeça.

Após esta nova decepção, começa a se sentir um fracassado, percebendo que sempre algo sujo se escondia por trás de tudo o que planejava. Ao parar para analisar sua vida, enxerga que fora apenas um fraco cuja vida havia sido só de humilhações e que a tão famosa honra dos Ramires não cabia em sua pessoa. Através de um sonho, entra em contato com seus antepassados, que o acalentam e, de certa forma, acabam por lhe passar um pouco de bravura. Após este sonho, aliás um recurso tipicamente medieval que aqui Eça utiliza sutilmente, nosso herói ganha alma nova e coragem para enfrentar seus problemas pessoais, começando a encarar a vida sob outro ângulo

Ao deparar-se com o camponês que o atormentava, este novo Gonçalo enfrenta-o, surra-o e ao seu companheiro. Esta reação lhe rende grande fama e muda completamente a sua vida, pois pela primeira vez sente o gosto de ganhar valor pelos seus próprios feitos. Entretanto, o que justamente fará de Gonçalo um herói muito especial é que o lado humano da personagem não desaparece, e mesmo com todo orgulho e euforia que sente diante desta nova situação, continua caridoso, mostrando-se preocupado com as vítimas e não alimentando nenhuma intenção de vingança .

Disposto a assumir um papel diferente, muda todas as suas atitudes, tornando-se um homem mais honrado, sentindo-se agora realmente um Ramires. Nas eleições, ao ver todo o povo indo às urnas para o eleger, percebeu que era querido e admirado por todos pelo que realmente era, e que não precisava ter-se sujado tanto para alcançar um cargo no qual agora, pensando melhor, não via a menor grandeza.

Ao concluir seu romance, a idolatria que sentia por Trutesindo também diminui, pois começou a perceber que debaixo de uma máscara de valente guerreiro havia um homem sem piedade e sem sentimentos, que cometia atos de atrocidade desnecessários em nome de uma suposta verdade, começando a duvidar se realmente Trutesindo seria o exemplo que uma nação deveria seguir:

"Mas agora, abandonada a banca onde tanto labutara, não sentia o contentamento esperado. Até esse suplício do bastardo lhe deixara uma aversão por aquele remoto mundo afonsino, tão bestial, tão desumano! Se ao menos o consolasse a certeza de que reconstituira, com luminosa verdade, o ser moral desses avós bravios... Mas quê! Bem receava que sob desconcertadas armaduras, de pouca exatidão arqueológica, apenas se esfumassem incertas almas de nenhuma realidade histórica!..."⁶

Através da ascensão de Gonçalo simultânea à queda de Trutesindo, podemos ler nas entrelinhas uma crítica do autor ao herói romântico. Eça deixa claro que, para ele, o verdadeiro herói não era aquele cuja grandeza de seus feitos estava acima de tudo, mas sim aquele cuja grandeza da alma vinha em primeiro lugar. O novo herói agora era um ser humano que, apesar de possuir fraquezas e defeitos, possuía acima de tudo sensibilidade e caridade no coração.

Eça de Queirós conclui seu romance comparando Gonçalo Mendes Ramires a Portugal, mostrando que por trás de toda a imperfeição existente na nação, por baixo de todo este sentimento de insegurança do povo português, existe um grande país com muitas outras qualidades, que é capaz de dar a volta por cima e mudar o presente, ao invés de viver eternamente de glórias passadas.

No passeio feito neste estudo pudemos claramente observar as alterações sofridas pelo herói medieval no decorrer do século XIX. Tomando como base a perfeição de Galaaz, herói já devidamente adequado à Idade Média, percebemos seu perfil moldar-se às intenções românticas de Herculano quando este, ao criar um modelo a ser seguido pelos portugueses do início do século, fez surgir o herói idealizado na personagem de Eurico. A evolução continua ainda em Eça, com a desconstrução deste herói idealizado juntamente com a construção da figura de Gonçalo, um herói mais humanizado e menos perfeito, criado já dentro dos padrões do Realismo do final do mesmo século.

⁶ Ibid. p. 257

Alexandre Herculano cria na personagem de Eurico tudo o que era esperado e desejado no compatriota revolucionário que levantaria Portugal da decadência em que o país se encontrava. O herói apresentava o caráter que satisfaria tanto ao reino quanto à Igreja, era aquele que dava sua vida pelo seu rei e pela sua fé, enfim, o que era condizente com os ideais românticos e didáticos do autor.

N' *A Ilustre Casa de Ramires* Eça de Queirós consegue, através de Gonçalo Mendes Ramires, formar um novo tipo herói que, embora continuasse apresentando algumas características relativas ao herói medieval, reunisse a estas a realidade do homem do século XIX. Usando como subterfúgio a novela *A Torre de D. Ramires*, o autor desconstrói a imagem de perfeição do herói medieval, mostrando o lado frio e desumano de suas personagens. Além disto, Eça ainda aproveita para criticar ironicamente os romancistas históricos, pelos mesmos se apegarem a estes modelos de homens já ultrapassados e totalmente fora da realidade portuguesa.

Wolfram von Eschenbach e sua obra *Parzival*: questionamentos acerca da apropriação do texto literário pela historiografia

Daniele Gallindo Gonçalves e Souza*

Introdução

A Baixa Idade Média, no que tange à boa parte das literaturas européias em vernáculo, verá surgir um tipo de produção literária que representará em muito os *bellatores* e em cujo centro estes ver-se-ão representados.

Os romances de cavalaria em médio-alto-alemão, a partir da segunda metade do século XII até o terceiro quarto da centúria posterior, veiculam em seus textos o *modus cogitandi* e o *modus faciendi* da alta nobreza feudal do *Heiliges Römisches Reich Deutscher Nation*.¹ Mais especificamente a partir do século XII, em virtude do enriquecimento das cortes proveniente das cruzadas; do desenvolvimento e afirmação da escolástica como sistema propedêutico, que viria a ser empregado nas universidades, novos centros de saber que se desenvolvem no século XIII; do fenômeno do trovadorismo, que proporcionou uma maior divulgação do ideal cortês, criam-se as condições para a afirmação da cultura caval(h)eiresca. Assiste-se ao florescimento em terras germanófonas de romances de aventuras e *Epen* como, por exemplo, *Erec*, *Iwein* e *Der arme Heinrich*, de Hartmann von Aue; *Parzival*, *Titurel* e *Willehalm*, de Wolfram von Eschenbach; *Das Nibelungenlied*, anônima; *Tristan und Isolde*, de Eilhart von Oberg; *Tristan*, de Gottfried von Strassburg, dentre outros.

Em *Parzival*, escrito entre 1197 e 1210, Wolfram utiliza-se de uma obra inacabada de Chrétien de Troyes – *Li Contes del Graal* – que fora composta aproximadamente em 1180.² *Parzival* é um romance de cavalaria que faz parte do "ciclo arturiano", pois a história se passa na corte de Arthur. Este mesmo rei sagra Parzival cavaleiro e constatamos a presença de personagens comuns em diversas narrativas contemporâneas à obra de Wolfram que fazem parte das histórias que têm como centro a Távola Redonda. Sendo assim, podemos incluí-la na "matéria da Bretanha", pois tanto as histórias de Arthur, quanto o Graal com seu

* Mestranda do Programa de Pós-Graduação em História Comparada (PPGHC) da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

¹ Leia-se: Sacro Império Romano-Germânico.

² Entretanto deve-se lembrar que em sua obra, Wolfram nos fala de um "**Ur-Parzival**" (Parzival original), que fora encontrado em Toledo por um "*renomado mestre*" chamado Kyot, e que fora redigido por um pagão – Flegetanis. (Cf.: ESCHENBACH, Wolfram von. *Parsifal*. São Paulo: Antroposófica, 1995. P. 291) Contudo a identidade e a autenticidade do mencionado monge Kyot permanecem uma incógnita.

aspecto pagão de caldeirão da abundância possuem fundamento céltico.³ Contudo, deve-se lembrar que, ao longo da narrativa, aparecem elementos que são inerentes, exclusivamente, ao mundo germânico, como é o caso da reação feminina de arrancar os cabelos diante da morte do amado e a figura da tília – árvore tanto dos encontros amorosos, quanto da coita de amor.⁴

O texto, estruturalmente, apresenta-se em versos. Divide-se em 827 estrofes, sendo cada uma constituída por 30 versos, o que resultaria na existência total de 24 810 versos. Os mesmos encontram-se divididos em 16 livros, não sendo estes uniformes quanto ao número de estrofes que os constituem. Os livros são subdivididos de acordo com a temática abarcada por cada estrofe: *Erstes Buch (Prolog, Gachmurets Ritterfahrt zum Baruc, Gachmurets Fahrt zu Belakane, Gachmurets Eintreffen in Zazamanc, Belakane empfängt Gachmuret, Kampfvorbereitung, Belakane besucht Gachmuret, Gachmurets Kämpfe vor Patelamunt, Liebeslohn – Friedensverhandlungen, Gachmuret verläßt Belakane, Geburt des Feirefiz, Gachmurets Aufbruch nach Sevilla)*⁵ e assim por diante.

As questões que mais nos intrigaram, na obra em questão, foram os excursos⁶ do poeta e suas intromissões enquanto narrador no decorrer do texto. Com a finalidade de fazer de sua narrativa um *locus* real, afirma constantemente que todo o fato narrado foi presenciado por ele e, quando não presenciado, foi contado por alguém, em quem certamente acreditava e confiava, que o colocava a par da aventura.

³ Em torno da questão do fundamento celta da chamada "matéria da Bretanha" criou-se toda uma discussão, pois alguns estudiosos afirmam que as lendas em torno de Arthur e seus cavaleiros tem fundamentação na Bretanha francesa e outros, no País de Gales. Cf.: BUESCU, M. G. **Perceval e Galaaz, cavaleiros do Graal**. Lisboa: Bertrand, 1991. p. 35-41.

⁴ A imagem da tília, enquanto local dos encontros amorosos, pode ser verificada nas poesias de **Niedere Minne** de Walther von der Vogelweide. Para tanto consultar: SELANSKI, Wira. **A poesia de niedere minne de Walther von der Vogelweide**. Rio de Janeiro: Velha Lapa, 1997. p. 30. Já quanto à referência ao local da coita de amor, ver Livros III e V do Parzival.

⁵ Primeiro Livro (Prólogo, Viagem do cavaleiro Gachmuret a Baruc, Viagem de Gachmuret à Belakane, Chegada de Gachmuret em Zazamanc, Belakane recebe Gachmuret, Preparativos para o combate, Belakane visita Gachmuret, As lutas de Gachmuret diante de Patelamunt, Recompensa amorosa – Negociações de Paz, Gachmuret abandona Belakane, Nascimento de Feirefiz, Partida de Gachmuret para Sevilla)

⁶ Entendemos por excursos do poeta as divagações do narrador acerca das relações de poder, do papel feminino, do ideal caval(h)eiresco referentes ao Sacro Império Romano Germânico do século XIII e de sua condição sócio-cultural e político-econômica.

Os estudos literários nos falam de três instâncias distintas: autor, narrador e personagem.⁷ O autor, na perspectiva chartiana, é o "*princípio fundamental de determinação dos textos*",⁸ ou seja, o autor é aquele que escreve textos e não livros, pois estes são fabricados, no caso medieval, por copistas. Chartier, ao discorrer sobre a "*função-autor*" utiliza como base algumas reflexões de Michel Foucault,⁹ dentre elas a de que esta é "*uma função classificadora maior dos discursos*".¹⁰

"... - a "função-autor" é (...) característica do modo de viver da circulação e do funcionamento de alguns discursos no interior de uma sociedade" - e pressupõe um estado de direito que reconheça a responsabilidade penal do autor e o conceito de propriedade literária ("a função-autor está ligada ao sistema jurídico e institucional que encerra, determina e articula o universo dos discursos"). (...), a função - autor é o resultado de "operações específicas e complexas" que atribuem a inscrição histórica, a unidade e a coerência de uma obra (ou de um conjunto de obras) à identidade de um assunto construído."¹¹

A definição do conceito de narrador deve partir, primeiramente, do pressuposto que autor e narrador são instâncias distintas e que, comumente, podem ser confundidas entre si. O narrador é uma "*entidade fictícia a quem, no cenário da ficção, cabe a tarefa de enunciar o discurso, como protagonista da comunicação narrativa*".¹²

"(...) se tentássemos assimilar a personalidade individual de um narrador ficcional à personalidade do autor para salvaguardar a clareza e fidedignidade da narrativa, renunciaríamos à mais importante função própria do teor mediato da narrativa: revelar a natureza inviada da nossa experiência da realidade".¹³

⁷ Cf.: LOPES, Ana Cristina M., REIS, Carlos. **Dicionário de teoria da narrativa**. São Paulo: Ática, 1988, ou ainda, FORRADELAS, Joaquín, MARCHESE, Angelo. **Diccionario de retórica, crítica y terminología literaria**. Barcelona: Ariel, 1986.

⁸ CHARTIER, Roger. **A ordem dos livros: leitores, autores e bibliotecas na Europa entre os séculos XIV XVIII**. Brasília: UnB, 1999.

⁹ FOUCAULT, Michel. Qu'est ce qu'un auteur? *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, tomo LXIV, p. 73-104, jul.-set./ 1969.

¹⁰ CHARTIER, Roger. op. cit., p. 36

¹¹ Ibid. p. 36

¹² LOPES, Ana Cristina M., REIS, Carlos. op. cit., p. 61.

¹³ Ibid. p. 61-62.

Com a finalidade de distinguir as entidades autor e narrador, Forradelas e Marchese estruturaram um quadro em que lançam mão das principais características que imprimem as diferenças entre ambas.¹⁴

Instâncias	Emissão	Mediação	Recepção
Níveis			
Comunicação Intratextual	Narrador Autor implícito	Narração Código	Narratário Destinatário
Comunicação Extratextual	Autor ideal Escritor	Código Texto	Leitor ideal Leitor empírico

A narrativa gira em torno de um ou mais personagens, em outras palavras, a personagem é o "*elemento motor da ação narrativa*."¹⁵ Devemos ressaltar ainda, que a personagem possui um caráter fictício, sendo resultado de uma representação de características físicas e psicológicas de indivíduos. As personagens podem ser qualificadas e classificadas: quanto ao relevo ("*protagonista, secundária ou mera figurante*"); à composição ("*plana ou redonda*") e à modulação ("*coletiva/tipo*").¹⁶

*"Manifestada sob a espécie de um conjunto descontínuo de marcas, a personagem é uma unidade difusa de significação, construída progressivamente pela narrativa [...]. Uma personagem, pois o suporte das redundâncias e das transformações semânticas da narrativa, é constituída pela soma das informações facultadas sobre o que ela é e sobre o que ela faz."*¹⁷

Conforme o exposto acima, podemos afirmar que estas três instâncias podem não estar ligadas entre si, sendo cada uma independente e completamente distinta da outra, mas no caso do *Parzival*, de Wolfram, estas confundem-se e fundem-se, a ponto de não sabermos quem é quem. Wolfram, ao mesmo tempo em que é o autor da narrativa, também se insere como narrador e personagem da mesma.

Contudo, sabendo que o narrador de *Parzival* faz o possível e o impossível para que sua narrativa seja encarada como a pura verdade, ou seja, um acontecimento passível de ser histórico, Wolfram também apresenta-se na mesma sob a figura de uma personagem, que recria uma

¹⁴ FORRADELAS, Joaquín, MARCHESE, Angelo. p. 277.

¹⁵ "... *el elemento motor de la acción narrativa*." Cf.: Ibid. p. 316.

¹⁶ LOPES, Ana Cristina M., REIS, Carlos. op. cit., p. 217-218.

¹⁷ Ibid. p. 216.

pretensa autobiografia do autor. Certamente, *Parzival* fora uma personagem criada pelos trovadores da época, assim como outras tantas,¹⁸ para encarnar o ideal do gentil-homem, da honra da cavalaria, legitimando o discurso idealizado da nobreza. Em um ambiente quase todo ficcional,¹⁹ temos, enquanto pesquisadores, o dever de aceitar ou não a verossimilhança dos fatos relativos à biografia do autor Wolfram, constantes em *Parzival*, e se esta efetivamente é (re)construída através de falas inseridas no texto.

O conceito de verdade que aqui utilizaremos não está vinculado a qualquer doutrina filosófica. Nosso conceito de verdade apóia-se nas palavras de Detienne, ao apontar o "*segundo nível*" daquela, isto é, de "*conformidade com o real, sendo, desse modo, inseparável das idéias de demonstração, verificação e experimentação.*"²⁰ Contudo, não podemos afirmar que a verdade seja única. As verdades são tantas quanto o número de argumentações passíveis de comprová-las.

Em seu diálogo *Sobre a verdade e a verossimilhança da obra de arte* (*Über Wahrheit und Wahrscheinlichkeit der Kunstwerke*),²¹ Goethe assevera que a ópera possui uma verdade intrínseca, inerente àquilo que o público assiste, acreditando que seja verdade e realidade. A verossimilhança²² decorre da compreensão de verdade, enquanto aceitação do público.

*"Advogado. (...), quando o senhor vai ao teatro, então não espera que tudo, que lá verá deva ser verdadeiro e real?
Espectador. Não! Eu exijo apenas que, no mínimo, tudo deva me parecer verdadeiro e real."*²³

¹⁸ Dentre elas: *A Demanda do Santo Graal*, *La búsqueda del Santo Grial* e *Perlesvaus o El alto libro del Graal*.

¹⁹ Dizemos "quase todo ficcional", pois mais adiante será mencionada a destruição dos Vinhedos de Erfurt, que possui comprovação histórica.

²⁰ Sendo o primeiro nível o de "*conformidade com alguns princípios lógicos.* ..." Cf.: DETIENNE, Marcel. **Os mestres da verdade na Grécia Arcaica**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998, p. 13.

²¹ GOETHE, Johann Wolfgang von. *Über Wahrheit und Wahrscheinlichkeit der Kunstwerke: ein Gespräch*. In: EINEM, Herbert von (Hrsg.) **Goethes Werke**. Hamburg: ChristianWegner Verlag, 1956. Band XII. Schriften zur Kunst, Schriften zur Literatur, Maximen und Reflexionen. p. 67-73.

²² "O verossímil é aquilo que, numa obra ou num discurso, não contradiz qualquer destas autoridades. O verossímil não corresponde necessariamente ao que foi (pois não pertence à história) nem ao que deve ser (pois não pertence à ciência), mas simplesmente àquilo que o público julga possível e que pode ser totalmente diferente do real histórico ou do possível científico." BARTHES, Roland. **Crítica e verdade**. Lisboa: Edições 70, 1997.

²³ "Anwalt. (...), wenn Sie ins Theater gehen, so erwarten Sie nicht, daß alles, was Sie drinnen sehen werden, wahr und wirklich sein soll?/ Zuschauer. Nein! Ich verlange aber, daß mir wenigstens alles wahr und wirklich scheinen solle." GOETHE, Johann Wolfgang

Embora Goethe nos fale da ópera, por extensão, concluímos que suas elucubrações aplicam-se a toda e qualquer obra de arte. O texto literário é verossímil se não contradisser sua verdade interna, ou seja, se o discurso instaurado pelo mesmo for encarado como coerente pelo leitor.

"(...) *Se a ópera é boa, ela certamente constitui um pequeno mundo para si, no qual tudo ocorre conforme certas leis, que será sentido de acordo com suas próprias características.*"²⁴

A partir dos questionamentos acima expostos, o nosso trabalho propõe as seguintes problemáticas:

1ª) Discutir a origem sócio-econômica, a formação intelectual e o papel artístico de Wolfram, a partir de uma problemática dentro de estratégias no campo literário.

2ª) Verificar os limites existentes, nos excursos do *Minnesänger*²⁵ de Eschenbach em *Parzival*, entre as três instâncias do campo literário (narrador-autor-personagem) e, em que medida os recursos literários por ele utilizados podem figurar como *topoi* provenientes da literatura clássica.

Revisão bibliográfica

O romance *Parzival* apresenta uma variedade temática extremamente constante, em linhas gerais, na produção acadêmica sobre o baixo medievo.²⁶

Uma só obra teórica que abarque a tríade narrador-autor-personagem e que analise a mesma dentro da produção literária no século XIII nos é desconhecida.²⁷ Para tanto, procuramos nos apoiar em pesquisadores tanto de história quanto de literatura medieval, cujas proposições teóricas nos podem ser úteis para a elaboração deste projeto.

O mais reconhecido pesquisador de Wolfram von Eschenbach e suas obras é Joachim Bumke, que publicou sua primeira obra acerca do

von. Über Wahrheit und Wahrscheinlichkeit der Kunstwerke: ein Gespräch... op. cit., p. 67.

²⁴ "(...) Wenn die Oper gut ist, macht sie freilich eine kleine Welt für sich aus, in der alles nach gewissen Gesetzen vorgeht, die nach ihren eignen Eigenschaften gefühlt sein will" Ibid. p. 70.

²⁵ Correlato ao trovador das cantigas galego-portuguesas.

²⁶ Tópicos como a cavalaria, a religiosidade, o Graal e a representação feminina aparecem com frequência em publicações sobre a época medieval.

²⁷ Além do mais, é preciso salientar que o presente projeto relaciona intrínseca e interdisciplinarmente História e Literatura, lançando mão de abordagens comparativas ainda não muito usuais dentro do universo das Ciências Humanas e das Letras.

assunto nos anos 60, sendo uma das maiores autoridades no campo da *Germanistische Mediävistik*.²⁸ *Wolfram von Eschenbach*, título da obra de Bumke, passou por uma considerável revisão e foi reeditada em 1997, sendo inseridos vários capítulos em relação à primeira edição. O capítulo que aqui nos interessa é o terceiro, onde o teórico discorre, superficialmente, sobre a obra *Parzival*, dedicando o item três ao narrador na obra (*3. Der Erzähler am Werk*).²⁹ Resumidamente, nos fala acerca do papel deste narrador na obra: a figura do narrador (*Die Erzählerfigur*), os discursos do narrador (*Die Erzählerreden*), recursos do narrador (*Erzählmittel*) e estratégias do narrador (*Erzählstrategien*).

Quanto à figura do narrador na obra, lança duas hipóteses. A primeira seria a de que narrador e autor são a mesma instância, ratificando assim a idéia de que a obra é uma biografia de Wolfram. Já a segunda vai ao encontro de nossas ponderações durante a pesquisa, pois explicita que autor e narrador se distanciam, configurando um lugar comum às inserções na obra da questão da pobreza e do não letramento do autor enquanto narrador. Estas hipóteses não são exauridas em suas temáticas, ficando a cabo do leitor tirar suas próprias conclusões.

Outra obra fundamental para o projeto aqui proposto seria *The art of recognition in Wolfram's Parzival*,³⁰ de Dennis H. Green, publicada na década de 80. No primeiro capítulo (*1. Possibilities*), o autor faz um resumo do enfoque que será dado, no decorrer do livro, no que tange à análise da obra *Parzival*. Serão utilizadas cinco abordagens diferentes: o ponto de vista da técnica do narrador, a recepção medieval de *Parzival*, a técnica da revelação enquanto ocultação, a técnica de nomear e o tema do reconhecimento.

De acordo com Green, Wolfram seria engenhoso em sua técnica. A questão do cunho biográfico ou não dos excursos do poeta ao longo da narrativa instauraria, segundo o autor, o que denominou de "*ironia medieval*". O ponto de vista de Green une-se, de certa forma, ao nosso, na medida em que desenvolve a temática dos *topoi*, mais especificamente o *topos* da ironia, que faz parte da retórica clássica. Por outro lado sua pesquisa difere-se da nossa, pois o *topos* da ironia será ratificado em passagens pré-definidas da obra, que não são as mesmas priorizadas por nós.

²⁸ Leia-se: *Medievística Germanística*. Termo cunhado para especificar a ciência que pesquisa a literatura em língua alemã medieval, em uma perspectiva interdisciplinar, onde a história e a antropologia têm destaque.

²⁹ BUMKE, Joachim. ***Wolfram von Eschenbach***. Weimar: J. B. Metzler, 1997. p. 128-151.

³⁰ GREEN, Dennis H. ***The art of Recognition in Wolfram's Parzival***. London: Cambridge, 1982.

Contraopondo-se às nossas hipóteses, apresentamos a obra de Eberhard Nellmann, que nos anos 70 pesquisou a técnica narrativa de Wolfram, mais especificamente enfocando a função do narrador (*Wolframs Erzähltechnik. Untersuchungen zur Funktion des Erzählers*).³¹

Segundo Nellmann, as instâncias literárias, narrador e autor podem ser identificadas como sendo uma só, ou seja, Wolfram enquanto autor insere-se na obra como narrador. Sendo assim, todos os excursos do poeta são fatos verídicos e avalizariam nossa idéia, de que com isso se instauraria a biografia do autor. O autor não distingue, assim, narrador enquanto uma figura fictícia e autor enquanto figura verdadeira. A hipótese de que Eberhard lança mão é a da recepção da obra pelo público, isto é, para que *Parzival* fosse recebida como uma obra de qualidade e crível, Wolfram não poderia se abster da verdade em relação aos fatos relativos a sua biografia. Se Wolfram mentisse sobre sua vida, certamente não se poderia acreditar no que escrevera.

A tese de doutoramento de Linda B. Parshall,³² publicada pela Cambridge University Press, traz à tona nosso principal questionamento acerca do indivíduo Wolfram von Eschenbach enquanto *Minnesänger*. O estudo de Parshall tem como *corpora documentais* duas importantes obras do século XIII germânico: a primeira, *Parzival*, de Wolfram von Eschenbach e a segunda, *Jüngerer Titurel*, de um não tão conhecido autor, mas seguidor de Wolfram, que se apresenta com o nome de Albrecht. Embora o segundo texto seja escrito de forma a imitar a obra de Wolfram, há muitas características que o enquadram como um produto de uma era posterior (final do século XIII): estrutura formal, técnica narrativa e um insistente tom moralizante. Ao comparar os dois textos, Parshall delinea mudanças na arte da narração e nas atitudes em relação à tradição literária durante o século XIII.

Já na introdução, Linda assevera que há uma grande probabilidade de Wolfram von Eschenbach ter sido conscientemente irônico e capaz de reconhecer e explorar as distinções entre narrador e autor. Este ponto de vista será desenvolvido durante a tese, principalmente no Capítulo 4 ("4 – *The role of the narrator*"), em que discorrerá sobre o papel do narrador dentro da narrativa de ambos os *Minnesänger*.³³

Uma opinião, não desenvolvida, de Zumthor sobre o assunto pode também colaborar em certa medida para o desenvolvimento de

³¹ NELLMANN, Eberhard. **Wolframs Erzähltechnik** Untersuchungen zur Funktion des Erzählers. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1973. XII.

³² PARSHALL, Linda B. **The art of narration in Wolfram's 'Parzival' & Albrecht's 'Jüngerer Titurel'**. London: Cambridge University Press, 1981.

³³ *Ibid.* p. 6.

nossa dissertação, pois vai ao encontro da comprovação de nossas hipóteses.

"(...), quando Wolfram no *Parzival* gaba-se de ser iletrado, eu entenderia que ele finge banir uma concepção totalizante da letra – o que esse autor logo comenta (115.21 a 116.4), denegando ao seu poema o estatuto de livro."³⁴

Podemos ainda destacar um grupo de críticos literários e de historiadores, que ao se referirem à biografia do *Minnesänger*, apropriam-se de fragmentos da obra, em que o narrador discorre sobre sua condição enquanto indivíduo, e os aceitam como uma verdade factual. Dentre estes podemos citar Helmut de Boor e Werner Schröder.

Seja qual for a hipótese levantada pelos pesquisadores, a verdade é que todos partiram inicialmente de um só teórico, Joachim Bumke, e conforme a datação destes estudos, pode-se averiguar que se utilizaram da edição ainda não revisada do teórico alemão. Isto poderia implicar em determinados conceitos teóricos, hoje, já superados, repensados e substituídos por outros.

Conclusão

O texto aqui escrito é um resumo do nosso projeto de mestrado. Desta forma, não pretendemos exaurir todas as questões por nós propostas. O intuito deste artigo é trazer à luz estas questões, para que outros pesquisadores possam tomar conhecimento dos estudos realizados dentro do campo da *Germanistische Mediävistik*.

As verdades aqui construídas não são, de forma alguma, as únicas e podem também, ao longo de nossa pesquisa, tomar um rumo distinto do agora exposto. *A priori*, as hipóteses são:

1ª) O recurso aos *topoi* (da falsa modéstia, da pobreza, da ironia, dentre outros) e a construção da narrativa evidenciam a origem sócio-econômica de Wolfram, seu grau de erudição, a "apropriação" literária e a habilidade do autor, enquanto conhecedor das normas retóricas da Arte Clássica na composição de seus textos literários.

2ª) Narrador, autor e personagem são construções do campo literário e não coincidem com o indivíduo histórico Wolfram von Eschenbach.

³⁴ ZUMTHOR, Paul. **A letra e a voz: a "literatura" medieval**. Tradução de Amálio Pinheiro et Jerusa Pires Ferreira. São Paulo: Companhia das Letras, 1993. p. 273.

A Idade Média nas relações entre Cinema e História

Fernando Gralha de Souza*

Introdução

Desde muito tempo, a História vem servindo de inspiração para muitas formas de representação, sejam elas lendárias, teatrais, literárias, plásticas e várias outras. Com o surgimento do cinema e sua rápida popularização,¹ essa característica teve um grande aumento de suas possibilidades, podemos observar isto ao percebermos o elevado número de filmes com referencial histórico na produção mundial.

Dito isto, podemos considerar que o "filme histórico", como possuidor de um discurso sobre o passado, coincide com a História no que se refere à sua condição discursiva. Portanto, não seria um exagero considerar que o autor cinematográfico, quando produz um "filme histórico", ganha contornos de historiador, mesmo não carregando consigo o rigor metodológico do trabalho historiográfico.

A proposta aqui é que se "re-pense" a História dentro dos novos valores, que já não tão recentemente, estão surgindo, no sentido de transformá-la. Estamos falando aqui da necessidade de se incorporar o universo da emoção (que é o âmago da linguagem audiovisual) ao processo de análise historiográfica para que ela se liberte do domínio da razão e que possa dar vazão a um debate mais participativo, problematizador e instigador.

O grande público, atualmente, tem mais contato com a História por meio das telas de cinema e vídeo do que através da leitura ou mesmo do ensino nas escolas secundárias. Essa é uma verdade inegável no mundo contemporâneo, que tem como uma de suas características a predominância da imagem no cotidiano do indivíduo urbano. E, em grande parte, esse fato se deve ao surgimento e popularização do cinema.

Fazendo uma analogia numa perspectiva de comparação histórica, podemos dizer que a imagem está para o mundo contemporâneo como a religião está para o mundo medieval. Trabalhar com imagens e, principalmente aproveitar as suas possibilidades na função de pesquisador e professor, são encargos do historiador atual; não só como um simples instrumento mas também no intuito de transcendê-la para um fundamento do processo educativo. Mas para

* Graduado em História pelas Faculdades Integradas Simonsen. Pós-Graduando do curso de Especialização da Universidade Cândido Mendes.

¹ Leia-se transformação dos meios de comunicação de massa.

tanto, refletir a função da educação e pensar a relação cinema-história são passos indispensáveis desse trabalho ainda pioneiro, mas que tende a se expandir.

Segundo Marc Ferro, qualquer reflexão sobre a relação cinema-história toma como verdadeira a premissa de que todo filme é um documento, desde que corresponde a um vestígio de um acontecimento que teve existência no passado, seja ele imediato ou remoto?

O valor documental de cada filme está intimamente ligado com o olhar e a perspectiva adotados pelo "analista". Um filme diz tanto quanto for questionado. São múltiplas as possibilidades de leitura de cada filme. Algumas obras, por exemplo, podem ser de grande utilidade na reconstrução do gestual, do vestuário, do vocabulário, da arquitetura e dos costumes do período retratado. Mas, para além da representação desses elementos audiovisuais, elas "refletem" a mentalidade da sociedade, incluindo a sua ideologia, através da presença de elementos dos quais, muitas vezes, nem mesmo aqueles que produziram essas películas têm consciência, constituindo-se, assim, como sentença Marc Ferro, em "*zonas ideológicas não-visíveis da sociedade*".³ Conclui-se, assim, que um filme, seja ele qual for, sempre vai além do seu conteúdo, escapando mesmo a quem faz a filmagem.

O cinema só começou a ganhar importância histórica e historiográfica no final da década de 1960, com o desenrolar de um processo de renovação dos objetos de estudo do historiador, iniciado na França e que foi intitulado de "Nova História". O principal precursor deste projeto foi o historiador Marc Ferro, primeiro a teorizar e aplicar o estudo da relação cinema-história. Esta empreitada foi marcada pela publicação de um artigo chamado "*O filme: uma contra-análise da sociedade*", na obra coletiva *Faire de l'histoire*, dirigida por Jacques Le Goff e Pierre Nora.⁴

Neste artigo Marc Ferro elaborou a definição dos dois métodos de leitura do filme acessíveis ao historiador: a leitura histórica do filme e a leitura cinematográfica da história. A primeira corresponde à leitura do filme à luz do período em que foi produzido, ou seja, o filme lido através da história, e a segunda à leitura do filme enquanto discurso sobre o

² FERRO, Marc. **Cinema e História**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

³ Ibid.

⁴ LE GOFF, Jacques, NORA, Pierre. **Faire de l'histoire: Nouveaux objets**. Paris: Gallimard, 1974.

passado, isto é, a história lida através do cinema e, em particular, dos "filmes históricos".⁵

Nosso objetivo neste texto é dar visibilidade à relação cinema-história, centrando nossa análise sobre o chamado "filme histórico". Olhá-lo e utilizá-lo é o desafio que se coloca a todos os que estão preocupados com o processo de aprendizagem contemporâneo, professores e agentes culturais da comunidade.

Entretanto, esses filmes encontram uma certa resistência por parte do público dito "culto", e podemos incluir neste grupo uma boa parcela dos historiadores, que vê nestas obras somente um meio de vulgarização da História, o que não se constitui, na sua totalidade, numa crítica verdadeira. Contrariando esta posição, o historiador não deve desprezar, nem se colocar à margem desse meio de propagação do saber histórico através do filme, mas sim aproveitar o seu potencial didático, contribuindo, dessa forma, para o desenvolvimento de uma leitura cinematográfica da história eficiente e formadora de conhecimento científico e consciência histórica.

O filme é um recurso que toma de assalto os indivíduos e suas razões, envolvendo-os na trama do real. Somente a disciplina e o afastamento conscientemente elaborados permitem analisá-lo minuciosamente. Ao emocionar os estudiosos, o filme obriga-os, do mesmo modo, à busca do método científico como condição *sine qua non* da superação das dúvidas e da construção do distanciamento histórico como único meio possível a uma compreensão objetiva. É exatamente dessa maneira que a emoção pode e deve-se ligar à razão. Ao fazer com que estudantes sintam necessidade de refletir sobre a vida, a partir de obras cinematográficas, vincula-se, *acto continuum*, a constatação do inevitável: pensar a história como ação inerente ao homem. Como retratar a vida sem refletir a história? Através da vida representada numa tela, se é lançado para outros tempos e espaços, a exemplo do que acontece em filmes como *O Nome da Rosa* (de Jean-Jacques Annaud) em que os espectadores são transportados, para os subterrâneos dos mosteiros medievais, onde a mão de ferro obscurantista da Santa Inquisição domina implacavelmente. Filme este, que não por acaso, selecionamos para ilustrar, a título de exemplo, as possibilidades que a análise de "filmes históricos" pode proporcionar.

⁵ Aqueles em seu enredo se reporta à épocas passadas.

O Filme

O filme *O nome da Rosa* traz em si uma carga de credibilidade historiográfica que por si só já bastaria para justificar a sua utilidade como fonte secundária, pois se não bastasse ser baseado no não menos famoso livro, de mesmo título, de Umberto Eco, um dos maiores intelectuais e medievalistas contemporâneos, o diretor Jean-Jacques Annaud teve como consultor outro grande medievalista, ninguém menos que o eminente historiador francês Jacques Le Goff, que definiu e coordenou sob rigorosa pesquisa a confecção de objetos de cena, mobiliário, música e vestuário de toda a produção, além de ajudar na escolha das locações e mesmo da fotografia que foi realizada em tons lúgubres para dar um tom escuro e úmido ao mosteiro; todas estas características nos servem de referência para que possamos analisar o domínio cristão no medievo.

A película tem como personagens principais o monge Franciscano William de Baskerville (Sean Connery) e seu noviço e pupilo de Adso de Melk (Christian Slater), e se passa no ano de 1327; o local um mosteiro Beneditino no norte da Itália. E neste cenário estão ocorrendo dois fatos que servirão de pano de fundo para o desenrolar do filme: 1º: O debate entre Frades franciscanos e delegados representantes do Papa, cujo tema, as posses de Jesus Cristo e da Igreja, foram de extrema relevância no período; 2º: monges beneditinos aparecem mortos em circunstâncias estranhas. Até então, uma única possibilidade de interpretação é colocada na atuação do demônio. William de Baskerville conhecido por sua argúcia, passa a tentar desvendar o mistério. São colocados em oposição a verdade revelada a partir da interpretação bíblica e a verdade alcançada com base na razão. A história é contada pelo discípulo do frade franciscano.

Desta forma o filme faz um recorte espaço-temporal que limita nossa análise a apenas uma das três ordens do mundo medieval,⁶ a dos oratores – os clérigos. Ordem esta que vivia um momento de crise, onde o mundo medieval assistiu um grande debate filosófico-religioso. De um lado os humanistas racionalistas como o Frei Guilherme de Ockham, intelectual alentado e de grande influencia, apartou fé e razão e apontou o caminho do progresso das ciências naturais com sua ênfase sobre a extensa distinção entre o homem e o incognoscível e onipotente Deus. Do outro os místicos que defendiam a justificação da fé pela própria fé e

⁶ DUBY, Georges. *As três ordens ou o imaginário do feudalismo*. Lisboa: Estampa, 1982.

asseguravam a legitimidade suprema da experiência íntima, tentando apreender a essência divina ou realidade última das coisas e, de imediato, consumir a comunhão com o Criador

No filme este confronto é representado metaforicamente nos personagens Willian de Baskerville, numa clara alusão a Guilherme de Ockham, e os monges Beneditinos com destaque para o Frei Jorge de Burgos. A diferença de atitude do recém-chegado William que nos lança numa investigação em busca de provas, de evidências dos crimes contrasta com a atribuição a forças do além dos beneditinos.

Dispondo de recursos "sofisticados" para os padrões da época (a seqüência em que William cobre seus instrumentos é extremamente significativa pois peças como o astrolábio e o quadrante que eram utilizadas pelos mouros e desconhecidas da maioria dos cristãos tem "participações especiais" no filme), utilizando-se de uma lógica aparentada a de Sherlock Holmes (não é a toa o sobrenome) muito tempo antes do nascimento do criador do imortal detetive, sir Conan Doyle e baseando suas ponderações nos princípios aristotélicos, William de Baskerville se contrapõe ao personagem Jorge de Burgos, personagem este que tem uma relação quase que simbiótica com outro personagem do filme, a biblioteca do mosteiro, ambos representam o pensamento dominante, que queria continuar dominante, que o acesso ao conhecimento fosse impedido a quem quer que seja, salvo os escolhidos. Em *O nome da Rosa*, a biblioteca era um labirinto e quem conseguia chegar no final sem a devida autorização geralmente era morto. Só alguns tinham acesso. É uma alegoria de Umberto Eco, que tem a ver com o pensamento dominante da Idade Média, dominado pela igreja. A informação restrita a alguns poucos representava dominação e poder. O seguinte diálogo ocorrido no filme dá uma idéia do perigo que representava, na visão da Igreja, a livre circulação de cultura:

"Por que estes livros estão escondidos?", pergunta Adso. "Porque contém uma sabedoria diferente da nossa, que poderiam nos fazer duvidar da infalibilidade da palavra Deus. E a dúvida é inimiga da fé", responde seu mestre.

O rigor do controle da Igreja era evidenciado nos julgamentos feitos pelo Santo Ofício, que examinava o caráter herético ou não das obras. De acordo com o veredicto, os livros eram colocados no *Index*, lista de obras proibidas. Se a leitura fosse permitida, a obra recebia a chancela *Nihil obstat* (nada obsta), quando o caso era considerado grave o próprio autor era julgado.

Este controle fica evidente a partir da segunda metade do filme, quando a Santa Inquisição surge juntamente com o personagem de

Bernardo Gui, e aqui cabe um parênteses para citar um artifício usado por Umberto Eco, mais uma vez dando um ganho de credibilidade à obra que foi o de compor o grupo de figuras dramáticas com personagens fictícios e reais como Ubertino de Casale e próprio Bernardo Gui, que tem fundamental participação tanto na trama como na história, pois o Frade Dominicano que atuou como inquisidor em Toulouse desde 1307 até meados de 1320, produziu um opúsculo por volta de 1325, chamado *Prática da Inquisição na Perversidade Herética*. É a mais importante de suas obras escritas, consolidando os procedimentos da Inquisição, sua justificação, além de fornecer esclarecimentos acerca das crenças de valdenses, cátaros, beguinos e judeus.⁷ O opúsculo não é de toda produção original, pois muito foi aproveitado de outros autores que versaram sobre o tema, mas a experiência prática de Bernardo adicionou componentes impressionantes à descrição da temida e arbitrária instituição. Todo este currículo justifica no filme o domínio total da situação pelo personagem, a forma como age, as decisões que toma e principalmente o temor que provoca em todos à sua volta, ou seja tanto no filme como na historiografia Bernardo Gui foi a figura personificada do Santo Ofício.

Outro fator interessante da película é o motivo inicial da presença dos monges franciscanos: "*Jesus possuía ou não todas as roupas que vestia?*" Resposta do delegado papal. "*A questão não é se Cristo era ou não pobre, mas se a Igreja deve ser pobre. Vocês querem que a Igreja distribua suas riquezas, mas estarão privando a Igreja dos recursos para combater os infiéis!*". O tipo de conclave que ocorre na trama, para decidir se a Igreja deve doar parte de suas riquezas, era um procedimento relativamente comum à Igreja católica, que em um primeiro momento, antes de classificar como heresia, tentava trazer as heterodoxias para dentro da doutrina, da ortodoxia católica, ou quando muito uma adaptação, que foi o que acabou acontecendo com os franciscanos, ou seja, o voto de pobreza foi permitido a Ordem enquanto para a Igreja como um todo continuava a ser lícito o direito de propriedade. No filme o debate, apesar de não terminar devido aos crimes ocorridos e ao incêndio na biblioteca, fica bem caracterizado, pois toda liturgia e tensão do processo é demonstrada no decorrer do enredo.

Além destes outro temas podem ser abordados através da obra realizada em conjunto pelo escritor Umberto Eco, pelo historiador

⁷ COULTON, G.G., *Inquisition and Liberty*, 1938. In: LOYN, H.R.(Org.). **Dicionário da Idade Média**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

Jacques Le Goff e o diretor de cinema Jean-Jacques Annaud, como por exemplo o papel da mulher na sociedade medieval, a situação contrastante do camponês em relação ao clero, os signos que indicavam a presença do demônio naquela sociedade, a prática da tortura nas confissões, o papel do medo como evidenciado no diálogo entre Willian e Jorge de Burgos:

*"-O que há de tão errado com o riso?" Venerável Jorge –
"O riso acaba com o medo. Sem medo não pode haver fé. Se
não houver medo do Diabo, Deus não precisa mais existir."*

Portanto, *O Nome da Rosa* constitui-se igualmente em uma grande aula de história e de filosofia e nos permite transitar por um diversificado leque de tópicos e etapas da história, tratando inclusive, além das outras já mencionadas possibilidades de estudo, dos fatores que levaram ao surgimento da Reforma do século XVI. Leva-nos a percorrer a filosofia antiga, medieval e antever a moderna. Apresenta perspectivas para buscar na literatura do período as fontes de compreensão dessa fase tão rica que é a Idade Média. Além do que, a trama policialesca criada por Umberto Eco dá sustentação para um grande filme de suspense.

É inevitável o percurso se existe motivação e condições minimamente favoráveis. Da vida à história, passa-se à história da vida, que deve pulsar nos livros e nas discussões, onde a emoção converte-se num veículo valiosíssimo, dependente da razão, da análise e da síntese, altamente disciplinada. Portanto, a relação cinema-história tem um relevante papel no sentido de desenvolver instrumentos do trabalho intelectual, universais ao processo de elaboração do conhecimento e à sua difusão.

O herói medieval revisitado na narrativa galega contemporânea

Maria Carolina Viana Vieira*

O presente estudo visa a examinar alguns elementos que permitem um esboço do perfil heróico em narrativas que remontam ao século XIII e se ocupam da chamada matéria de Bretanha. Em seguida, pretendemos verificar os vestígios do herói medieval na literatura contemporânea galega, através da figura de Galvam, no romance *Galvan em Saor*, cujo autor é Dario Xoán Cabana. Para tanto, fez-se necessário um mapeamento da figura deste personagem em obras medievais como *A Demanda do Santo Graal*, de autoria anônima e *Perceval* ou *Romance do Graal*, de Chrétien de Troyes e na narrativa galega citada. A partir de então, observaremos as divergências de representação temática do herói cavaleiresco.

O personagem que escolhemos é um dos cavaleiros da corte arturiana, sobrinho do rei Artur, que empreende com(o) os demais uma peregrinação que objetiva a busca do Graal, objeto sagrado e enigmático que revela imagens equívocas e obscuras como o destino do homem. A personalidade e o caráter deste herói revelar-se-ão mais à frente, quando nos depararmos com suas ações e as conseqüências destas nas narrativas mencionadas. Por ora, é interessante que falemos um pouco sobre o mito do Graal nos dois textos medievais e sua importância, pois independente da forma como é abordado, veremos que é o eixo dos encantamentos da Bretanha. Possui, indiscutivelmente, um significado transcendente e sobrenatural que condiciona as ações dos cavaleiros, à medida em que é objeto de motivação da Demanda.

O tema do Graal surge pela primeira vez em Chrétien de Troyes, no seu romance *Perceval* e é apresentado como um objeto maravilhoso, de origem desconhecida, guardado por um rei mutilado de um reino estéril. Perceval, outro cavaleiro de Artur, integrante da Távola Redonda, falha sua missão de libertador por todos esperado pois, por ignorância e discrição, guarda silêncio na presença do Graal, em lugar de formular a pergunta que levaria ao término da maldição. O conto interrompe-se (pela morte do autor) sem que o personagem volte a encontrar o castelo do Graal. A lenda, repleta de paganismos, é cristianizada. O Graal, que outrora pode ter sido um caldeirão mágico (tradição celta pagã), é agora o Santo Vaso da Última Ceia, onde é recolhido o sangue de Cristo por

* Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Letras - Literatura Portuguesa da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

José de Arimatéia. Perceval, aliás, e convenientemente, é descendente desta linhagem de José, logo, o predestinado.

É através da versão galego-portuguesa da *Demanda* que a matéria arturiana chega à Península Ibérica. Os feitos de cavalaria, assim como o enredo do Graal foram adaptados a uma intenção religiosa. Tanto em *Perceval* quanto na *Demanda*, o Graal é o vaso que continha o sangue de Cristo, transportado por José de Arimatéia, de Jerusalém à Bretanha, guardado pelo rei Pescador, misteriosamente doente. Somente o predestinado, o cavaleiro perfeito, virtuoso e livre dos pecados teria o poder de romper o encantamento do vaso e atingir a graça da vida espiritual, antes de se desprender da terra e das coisas mundanas. Aqui, este cavaleiro é Galaaz, filho de Lancelot, da linhagem do rei Bam. Ele se revela como predestinado desde o início da história e da primeira aparição do Graal na corte do rei Artur, no dia de Pentecostes, onde todos o reconhecem como tal. A partir desta primeira aparição maravilhosa do vaso (que depois desaparece novamente), os cavaleiros empreendem sua busca à procura de redenção para suas culpas e imperfeições e pureza para que pudessem se tornar dignos da salvação.

De todos os que se dedicam à empreitada, apenas três resistem à busca: Galaaz, Perceval e Boors. Destes, só Galaaz pode contemplar o Vaso. Contudo, o prazer que sente ao vislumbrar o objeto é tão grande, a ponto de lhe provocar um êxtase místico, ilimitado, incapaz de ser mediado pela linguagem. Daí o desprendimento que se dá entre a alma e o corpo e que o leva aos céus, em uma espécie de graça divina. Perceval, após algum tempo, morre, é enterrado em uma ermida e Boors retorna a Logres para dar notícias ao rei Artur, ao que logo depois, torna-se ermitão.

Notamos que, no romance francês, é Perceval o escolhido, o esperado para cumprir a missão, no entanto, falha. Já na *Demanda*, Galaaz é o verdadeiro herói, o que corresponde às expectativas do início ao fim. A escolha do herói em ambos os casos (tanto no texto francês quanto no português) não foi aleatória. Os dois cavaleiros são os que realmente se aproximam mais dos ideais da Ordem de Cavalaria. Além disso, corre em suas veias um sangue nobre, vindo de alta estirpe. Conseguem, cada qual em seu contexto, cumprir as maiores missões de um cavaleiro: pacificar os homens, manter e defender o cristianismo, honrar e respeitar donzelas, ser prudente e justo nas batalhas e, em caso de triunfo sobre o adversário, saber aceitar pedido de clemência, poupando o mesmo da morte, olhar pelos menores e despossuídos, combater ladrões e

salteadores, ser humilde, leal, combater apenas quando o mais não for possível, dentre outras.

Levando em consideração o conceito de virtude na época medieval – sinônimo de força, poder, eficácia, algo merecedor de admiração – notamos que, em ambos os cavaleiros, tanto Galaaz como Perceval, prevalecem as virtudes teológicas: fé, esperança e caridade, mencionadas por São Paulo, em sua *Primeira Epístola aos Coríntios*. Contudo, também podemos observar neles outros pontos referenciais para a potência do homem, os quais eram utilizados por todos os pensadores medievais. Trata-se das quatro virtudes cardeais, caracterizadas por Platão como: prudência, justiça, fortaleza e temperança, reforçadas por Tomás de Aquino como virtudes perfeitas, uma vez que exigiam a disciplina dos desejos.

Para todas as virtudes existem os vícios ou sete pecados capitais. É neste ponto que retomamos o personagem com o qual iremos trabalhar, pois ao contrário dos quais já falamos, ele encontra-se distante de muitas dessas virtudes, na medida que não se mantém incorrupto e livre das tentações ao longo de sua busca. Muito pelo contrário, ele é o verdadeiro transgressor de muitos dos ideais da Ordem de Cavalaria, o que, no entanto, não impede que seja um herói de grandes feitos, respeitado por muitos de seus companheiros e amado por seu tio, o rei Artur, o qual teme por sua vida nas duas versões (tanto em *Perceval* quanto na *Demanda*). Tendo por base o pensamento de Campbell, em *O herói de mil faces*,¹ segundo o qual são heróis os homens que se distinguem pela coragem, pela força e pelo empreendimento, podemos dizer que Galvam, a priori, preenche esta condição.

Evidentemente, ele não é o ideal de homem, de cavaleiro. Como um ser em contradição, ele ora apresenta-se como praticante de ações dignas, ora de ações vis. Devemos nos lembrar de que um verdadeiro herói, para não cair na trivialidade, precisa reunir qualidades positivas e negativas, representando a verdade do destino humano. Daí a importância deste personagem. Tanto em Chrètiens de Troyes quanto no texto português, o lugar que ocupa na narrativa é muito significativo, embora na *Demanda* seja mais privilegiado seu aspecto negativo. Vejamos um pouco de sua atuação nas duas versões.

No texto francês, Galvam ocupa junto a Perceval um lugar de destaque na narrativa, mas não faz parte do grupo de cavaleiros que se lançam a buscar o Graal, tanto que, ao se apresentar a uma rainha cujo

¹ CAMPBELL, Joseph. *O herói de mil faces*. São Paulo: Cultrix, 1998.

castelo acaba de salvar de encantamentos, confessa-lhe que, embora seja da casa de Artur, não pertence à Távola Redonda, de cujos cavaleiros são os mais honrados do mundo: "*Senhora, diz ele, não ousaria dizer que sou dos mais prezados. Não me creio dos melhores, mas tampouco sou dos piores*".² Esta atitude atesta-lhe a nobreza de caráter e acentua sua franqueza, virtudes que devem acompanhar um cavaleiro.

O herói é marcado pelas aventuras nas quais se envolve para afirmar sua coragem sem limites, sua força, sua capacidade e superioridade sobre os demais com os quais trava batalha. Por sinal, é vencedor em todas elas, atingindo glória e poder em decorrência disto. Galvam apresenta-se extremamente vaidoso ao apreciar demais o sabor da vitória: "(...) *está repleto de júbilo em vê-las, porque são bonitas e o têm como senhor e príncipe. Jamais algo o deixou tão feliz quanto essa honra feita por Deus*"³ e soberbo, pois sempre sabe instintivamente que vencerá os desafios. Também é imprudente, à medida em que sua teimosia faz com que nunca se esquive dos danos corporais e espirituais que podem acometê-lo em uma batalha "(...) *não vim para ir embora. Poderiam exprobar-me por mui baixa covardia. Homem não toma um caminho se não pretende ir até o fim. Avançarei até saber e ver por que não poderia retornar*"⁴ Como pode ser observado, Galvam não mede as conseqüências de seus atos. Contudo, no fim das contas, esta ousadia sem limites, leva-o sempre à vitória, em favor não apenas de si, mas do bem coletivo. Podemos dizer que os defeitos que lhe foram apontados acima não impedem seu heroísmo, uma vez que as virtudes também são muitas. Desde o momento em que surge na narrativa, são destacadas suas qualidades. É cortês: "(...) *trarei de volta o cavaleiro, se a cousa estiver em meu poder, podeis crer. Digo que não me custará nem braço quebrado nem clavícula. Tais moedas eu não prezo!*"⁵ Além disso, sua valentia permite que cinja "*a espada que possui estranhos adornos*",⁶ ou seja, Excalibur. Também se põe a serviço dos necessitados inúmeras vezes e, antes de combater, vai "*ao mosteiro ouvir cantarem a missa*".⁷

Sua última e mais desafiante aventura lhe traz muitas revelações. Depois de livrar um lindo e rico castelo de encantamentos, por meio, principalmente, de sua coragem e audácia, descobre que a rainha do

² TROYES, Chrétien de. *Perceval ou O Romance do Graal*. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 135.

³ *Ibid.*, p. 133.

⁴ *Ibid.*, p. 114.

⁵ *Ibid.*, p. 82.

⁶ *Ibid.*, p. 86.

⁷ *Ibid.*, p. 98.

mesmo, a quem também liberta é sua avó, Igraine, mãe do rei Artur. Percebe que a filha desta, que também encontra neste castelo, é sua mãe. Mal acaba esta aventura, vê-se envolvido em outra, em que tem de duelar com um corajoso senhor que o desafia. Manda um mensageiro à corte de Artur para pedir que este esteja presente na batalha. Neste ponto, o conto termina, interrompido pela morte do autor. O fato de encerrar com os feitos de Galvam, reitera a importância deste no enredo. A sucessão de acontecimentos e o curto intervalo entre um e outro podem funcionar como um espelho da personalidade do personagem, o qual se apresenta sempre ávido pelo desconhecido. A formação deste sujeito só acontecerá a partir de seu desempenho satisfatório em suas constantes atuações.

Na *Demanda*, o Graal representa o chamado para a aventura, mas não com um sentido espiritual, no qual o sujeito procurará converter suas ações em atos positivos que lhe permitam crescer moral e espiritualmente. Galvam age em interesse próprio e acredita ser ele mesmo seu próprio Deus, pois priorizará suas vontades, tentando obter vantagens e poder. Seu egocentrismo se transformará, então, em um monstro, já que o verdadeiro sentido da peregrinação é substituído por interesses pessoais. Aqui, Galvam segue uma trilha inversamente proporcional a de Galaaz. Enquanto este é identificado pelo epíteto "*cavaleiro desejado*", aquele chega a ser denominado como "*cavaleiro do diabo*". Observamos essas dualidades comportamentais por toda a obra. É, no mínimo, curioso o fato de ser Galvam o cavaleiro que propõe a demanda e o único a não fazer o juramento antes que a busca iniciasse.

Enquanto a intenção de todos os que empreendem a busca é a salvação, a redenção para que atinjam a glória divina, a de Galvam parece ser a da dispersão, fuga dos princípios cavaleirescos e ruína. Tanto assim, que acaba sendo o único expulso da Távola Redonda, pela morte de Erec. Ora, a perda desta posição implica duas faltas: uma para com o seu senhor terreno – o rei – e outra para com o Senhor celeste, prova de deslealdade e ingratidão.

O comportamento e as atitudes de Galvam parecem passar por um processo cada vez maior de decadência: desde a primeira falha – desobediência ao seu tio e soberano, que pede que não vá à Demanda – até as ações que vão gradativamente aumentando em crueldade e desrespeito e diminuindo em grandeza de caráter e de lealdade. Galvam permite que um de seus companheiros morra queimado vivo e nada faz para impedir tal acontecimento, nem se compadece da tragédia; mata Patrides, sabendo que é seu companheiro da Távola Redonda e injúria o

preceito de "cortesia" da Ordem ("*Maldito seja tal costume (...) e quem no ora mantevesse*").⁸ Invoca cínica e mentirosamente as normas da Távola Redonda para se recusar a bater-se com Estor de Mares quando, na verdade, teme a coragem do contedor e, finalmente, estimula o tio à guerra, lembrando-lhe da traição de Lancelot e de Genevra, contribuindo, assim, para a destruição do reino de Logres.

Podemos notar que enquanto Galaz se aproxima, durante toda a Demanda, da figura de Cristo, resistindo às tentações e combatendo as injustiças, Galvam representa o extremo oposto: é pecaminoso, desleal e traçoeiro, assim como o Demônio. Vemos, portanto, que as aventuras pelas quais passam os cavaleiros são movidas por uma forte intenção pedagógica, doutrinária, uma vez que nos são apresentadas as duas vertentes que permeiam e condicionam as ações dos homens: a do bem e a do mal, cabendo a cada um, através do livre arbítrio, a escolha por uma delas. Mas, fica claro qual delas convém.

Agora podemos nos perguntar por que um autor – galego-retomaria esta tradição arturiana em pleno século XX, utilizando um personagem que se nos apresenta tão contraditório – haja vista as diferentes versões nas quais é abordado sob pontos de vista distintos – e, por vezes, não é tido por herói.

Primeiramente, temos de pensar na importância da tradição celta para os galegos e da literatura medieval, em particular. O longo período de opressão e dominação cultural de Castela, a partir do século XIV, fez com que a língua deste povo, tão cultivada pelos trovadores no século XII, assim como as particularidades dos mesmos fossem substituídas por uma outra língua que lhes era estrangeira, bem como os aspectos culturais.

É justamente a partir de um intenso processo de revalorização da língua, iniciado no século XVIII e melhor desenvolvido nos posteriores, visível, principalmente, nas inúmeras produções literárias escritas em galego, que não só o idioma, mas a literatura e a cultura são resgatadas como marcas de uma identidade verdadeiramente galega.

Assim, escritores como Darío Xoán Cabana retomam estes temas ligados à tradição arturiana para marcar um passado glorioso e independente da tradição de Castela. É uma forma de afirmar a idiosincrasia nacional, tendo em vista um possível contexto mítico em

⁸ NUNES, Irene Freire (Ed.). *A Demanda do Santo Graal*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1995. p. 121.

comum com o povo celta. Os próprios escritores vêem neste mundo mítico uma forte afinidade com a sua disposição imaginativa.

Em seu romance, *Galván en Saor*, Cabana recria o personagem da Távola Redonda.⁹ Nele, Galvam é o protagonista e porta-se como um herói sensato, corajoso e leal, embora apresente alguns defeitos (que são, inclusive, reconhecidos pelo mesmo). O autor apresenta-nos um Galvam cansado de tantas aventuras à procura de um vaso excessivamente místico, fato que o leva a exilar-se por um tempo em terras galegas em busca de paz e harmonia consigo. O herói fala de seus companheiros Galaaz e Percival, predestinados pela tradição textual à contemplação do vaso como se fossem dois alienados e fanáticos religiosos: "*era bem melhor que xentes coma Perceval e Galaaz entrasen num mosteiro e non quixesen convertelo mundo em convento de alucinados (...)*".¹⁰ Estes, não podem ter lugar nem destaque neste mundo pragmático que se apresenta. E, ao se referir à demanda e ao Graal afirma: "*Algo creo (...)* e estou case seguro de que algo hai ou houbo nalgures, pero nom onde andan buscando".¹¹ O espírito aventureiro, assim como o respeito às regras e cortesias cavaleirescas marcam fortemente as ações do personagem, imprimindo ao mesmo uma fortaleza e sapiência que só podem ter sido adquiridas por meio de muita experiência, valentia, coragem, dificuldades e conquistas, frutos de uma longa jornada.

Nos tempos de agora deparamo-nos com heróis modernos, os quais apresentam problemas como todos os seres humanos, são vulneráveis, falhos e cheios de fragilidade. Há neles uma consciência de que podem errar, dada a natureza contraditória do homem. E é isso que observamos neste Galvam, de Dario. Embora ele apresente as principais virtudes que o caracterizam como cavaleiro, também possui defeitos. Nesta narrativa, o personagem parece ter sofrido o processo de evolução. As desgraças que ocorreram outrora, configuraram-se como um aprendizado da condição humana, tornando o herói mais digno e maduro para atuar no mundo em que se insere. Tanto que neste texto, Galvam é contemplado com a visão do objeto maravilhoso, na Galícia. A

⁹ Em virtude de a pesquisa a qual realizamos, no Programa de Mestrado em Literatura Portuguesa, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, estar em fase de desenvolvimento, faz-se necessário salientar que esta abordagem reflete algumas impressões da narrativa galega em questão, de uma forma mais abrangente. Um estudo mais apurado e atencioso, entretanto, estará sendo feito este ano, corroborado por mais leituras de materiais em galego.

¹⁰ CABANA, Dario Xoán. *Galván en Saor*. Vigo: Edicións Xerais de Galicia, 1989. p. 17.

¹¹ Ibid.

busca continua sendo uma constante na vida do herói, o que comprova a ressonância do tema da peregrinação, provindo da Demanda.

A nosso ver a escolha por Galvam e não por qualquer outro herói virtuoso (em versões anteriores) condiz com o esteriótipo de herói exigido hoje. Em narrativas medievais já havia (embora superficialmente), um personagem contraditório, que lembrava a natureza humana. Desta forma, torna-se mais interessante apropriar-se de uma figura como esta para que possamos refletir criticamente, redescobrimo a necessidade de relativizar conceitos tão cristalizados e imutáveis como, por exemplo, as imagens arquetípicas do herói. Cabana nos mostra que, se a vitória do herói é total, não é definitiva, como nada na vida. Subvertendo um pouco o padrão, ele nos oferece uma nova possibilidade de heroísmo. A cada leitor, o herói da sua conveniência.

A teoria ockhamista da conotação

Guilherme Wyllie*

A teoria medieval da conotação desenvolveu-se a partir da noção aristotélica de paronímia¹ e da doutrina agostiniana segundo a qual alguns termos designariam objetos apenas se tais objetos existissem, ao passo que outros termos só designariam algo, caso fossem observados certos requerimentos adicionais.² Entretanto, o pleno estabelecimento da noção de conotação ocorreria somente no século XIV, não obstante Anselmo ter abordado questões de grande interesse para o referido assunto.³

Ockham elabora sua teoria da conotação mediante a distinção entre termos absolutos e termos conotativos. Ambos, porém, foram inicialmente caracterizados conforme seus modos de significação.

"Os nomes puramente absolutos são aqueles que não significam algo principalmente e algo distinto, ou o mesmo, secundariamente, mas o que quer que seja significado por este nome também é significado primariamente, assim como é evidente quanto ao nome 'animal', que não significa senão os bois, os asnos e os homens, e assim quanto aos outros animais (...) Por outro lado, um nome conotativo é aquele que significa algo primariamente e algo secundariamente."⁴

Para esclarecer tanto a noção de significação primária quanto a noção de significação secundária mencionadas acima, cumpre examinar os quatro sentidos do verbo 'significar' apresentados por Ockham.⁵

Em sentido estrito, um termo significa algo se ele pode ser verdadeiramente predicado de um nome próprio ou de um pronome demonstrativo numa proposição categórica afirmativa singular no presente cuja cópula seja 'é'. Assim, 'homem' significa Sócrates se e somente se 'Sócrates é homem' é verdadeira.⁶ Segundo tal acepção, o

* Professor da Universidade Católica de Petrópolis. Doutorando em Filosofia na PUC-Rio.

¹ Cf.: ARISTÓTELES. *Cat.* 1a12-15.

² Cf.: AGOSTINHO. *De moribus ecclesiae catholicae*, I, 4; *Id. De civitate dei*, XIX, 3.

³ Cf.: ANSELMO. *De casu diaboli*, 11; *Id. De grammatica*, XII-XV.

⁴ GUILHERME DE OCKHAM. *Summa logicae*, I, 10: '*Nomina mere absoluta sunt illa quae non significant aliquid principaliter et aliud vel idem secundario, sed quidquid significatur per illud nomen, aequè primo significatur, sicut patet de hoc nomine 'animal' quod non significat nisi boves, asinos et homines, et sic de aliis animalibus (...). Nomen autem connotativum est illud quod significat aliquid primario et aliquid secundario.*

⁵ GUILHERME DE OCKHAM. *Summa logicae*, I, 33. Há uma paráfrase desta passagem nos *Quodlibeta septem*, V, q. 16.

⁶ *Ibid.* I, 33: '*Significare' multipliciter accipitur apud logicos. Nam uno modo dicitur signum aliquid significare quando supponit vel natum est supponere pro illo, ita scilicet quod de pronome demonstrante*

significado dos termos poderia mudar na medida em que o domínio dos objetos significados restringir-se-ia ao que é atual.⁷ Por tal razão, Ockham raramente emprega 'significar' no sentido referido,⁸ embora ele corresponda a influente noção de apelação (*apellatio*) concebida pelos lógicos do século XIII.⁹

A fim de evitar as dificuldades inerentes a aceção anterior, Ockham apresenta um sentido mais amplo de 'significar' segundo o qual um termo significa algo se ele pode ser verdadeiramente predicado de um nome próprio ou de um pronome demonstrativo numa proposição categórica afirmativa singular cuja cópula seja 'pode ser'. Nesta aceção, o significado dos termos seria fixo, uma vez que o domínio dos objetos significados encerraria o que é ou poderia ser tanto no presente quanto no passado ou no futuro.¹⁰

Finalmente, os outros sentidos de 'significar' caracterizados por Ockham dizem respeito aos termos que também significam objetos dos quais não podem ser verdadeiramente predicados. Neste caso, 'branco' significa ou é verdadeiramente predicado dos objetos brancos e também significa a brancura, apesar de não ser verdadeiramente predicado dela.¹¹

illud per hoc verbum 'est' illud nomen praedicatur. Et sic 'album' significat Sortem; haec enim est vera 'iste est albus', demonstrando Sortem. Sic 'rationale' significat hominem; haec enim est vera 'iste est rationalis', demonstrando hominem. Et sic de multis aliis concretis'.

⁷ *Ibid.* I, 33: 'Accipiendo 'significare' primo modo et 'significatum' sibi correspondens, per solam mutationem rei frequenter vox et etiam conceptus cadit a suo significato, hoc est, aliquid cessat significari quod prius significabatur'.

⁸ BOEHNER, P. Ockham's Theory of Signification. *Franciscan Studies* 6, 1946, p. 168; SPADE, P. V. *Thoughts, Words and Things*, p. 149. Disponível em <<http://pvspade.com/Logic>>. Acesso em 20/11/2003; NORMORE, C. Some Aspects of Ockham's Logic. In: SPADE, P. V. (Ed.). **Cambridge Companion to Ockham**. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 34.

⁹ Por exemplo, Cf.: PEDRO HISPANO. *Tractatus*. p. 209.

¹⁰ GUILHERME DE OCKHAM. *Summa logicae*, I, 33: 'Aliter accipitur 'significare' quando illud signum in aliqua propositione de praeterito vel de futuro vel de praesenti vel in aliqua propositione vera de modo potest pro illo supponere. Et sic 'album' non tantum significat illud quod nunc est album, sed etiam illud quod potest esse album; nam in ista propositione 'album potest currere', accipiendo subiectum pro eo quod potest esse, subiectum supponit pro his quae possunt esse alba'. Note que Ockham parece comprometer-se com uma ontologia dos *possibilia* ao permitir que pronomes demonstrativos assinalem objetos inexistentes.

¹¹ GUILHERME DE OCKHAM. *Summa logicae*, I, 33: 'Aliter accipitur 'significare' quando illud dicitur significari a quo ipsa vox imponitur vel illud quod primo modo significatur per conceptum principalem vel vocem principalem. Et sic dicimus quod 'album' significat albedinem, quia 'albedo' significat albedinem, pro Qua tamen albedine non supponit hoc signum 'album'. Sic 'rationale', si sit differentia, significat animam intellectivam. Aliter accipitur 'significare' communissime quando aliquod signum quod est natum esse pars propositionis vel natum est esse propositio vel oratio aliquid importat, sive principaliter sive secundario, sive in recto sive in obliquo, sive det intelligere connotet illud, vel quocumque alio modo significet, sive significet illud affirmative sive negative, et hoc nomen 'caecus' significat visum, quia negative, et hoc nomen 'immateriale' significat negative materiam, et hoc nomen

Consoante o que foi dito, verifica-se que a significação primária concerne aos primeiros sentidos do verbo 'significar', ao passo que a significação secundária refere-se somente aos sentidos restantes.¹²

Na *Summa logicae*, Ockham aprofunda um pouco mais a distinção entre os termos absolutos e os termos conotativos salientando que estes possuem uma definição nominal (*definitio exprimens quid nominis*), mas não podem ter uma definição real (*definitio exprimens quid rei*), ao passo que aqueles podem ter uma definição real, mas não possuem uma definição nominal.¹³

"Pelo contrário, propriamente falando, tais nomes [i. e. nomes absolutos] não têm uma definição nominal, porque, propriamente falando, há [somente] uma definição nominal de um nome que tem uma definição que o explica, assim sabe-se que de tal nome não há diversas orações constituídas de partes distintas que o explicam, das quais uma significa algo que não é adotado do mesmo modo por outra parte de outra oração. Porém, tais [nomes], quanto aquilo que os explica, podem, de algum modo, ser explicados por várias orações que não significam as mesmas coisas segundo as suas partes, e, por isso, nenhuma delas é propriamente uma definição nominal. (...) Por outro lado, um nome conotativo é aquele que significa algo primariamente e algo secundariamente. É tal nome tem propriamente uma definição nominal, e, frequentemente, é preciso pôr uma [parte] dessa definição no nominativo e outro no oblíquo."¹⁴

'nihil' sive 'non-aliquid' significat aliquid, sed tamen negative; de quo modo significandi loquitur Anselmus, De casu diaboli.

¹² Tal afirmação baseia-se no fato de que ao sustentar que os termos absolutos significam primariamente e que 'animal' é um exemplo desse tipo de termo, porque significa bois, asnos, homens e todos os outros animais, Ockham sugere que os termos absolutos significam exatamente os objetos dos quais podem ser verdadeiramente predicados. Cf.: SPADE, P. V. Ockham's Distinctions between Absolute and Connotative Terms. *Vivarium*, 13, 1975, p. 61.

¹³ Em primeiro lugar, cabe ressaltar que alguns termos conotativos não significam primariamente. Ademais, também é importante notar que a definição real foi atribuída aos termos absolutos e desvinculada dos termos conotativos de maneira indireta, porque Ockham diz apenas que os termos conotativos possuem definição nominal. Todavia, considerando que o referido autor distingue somente dois tipos de definição, isto é, a real e a nominal, poder-se-ia concluir que só os termos absolutos possuem uma definição real Cf.: SPADE, P. V. *Thoughts, Words and Things*. op. cit., p. 202-205.

¹⁴ GUILHERME DE OCKHAM. *Summa logicae*, I, 10: *'Immo, proprie loquendo talia nomina non habent definitionem exprimentem quid nominis, quia proprie loquendo unius nominis habentis definitionem exprimentem quid nominis est una definitio explicans quid nominis, sic scilicet quod talis nominis non sunt diversae orationes exprimentes quid nominis habentes partes distinctas, quarum aliqua significat aliquid quod non eodem modo importatur per aliquam partem alterius orationis. Sed talia quantum ad quid nominis possunt aliquo modo pluribus orationibus non easdem res secundum suas partes significantibus explicari, et ideo nulla earum est proprie definitio exprimens quid nominis. (...) Nomen autem connotativum est illud quod significat aliquid primario et aliquid secundario. Et tale*

Antes de interpretar tal passagem, seria conveniente examinar os dois tipos de definição concebidos por Ockham.

Geralmente, as definições reais são expressões que revelam a estrutura essencial do que elas definem. Neste caso, 'O homem é um animal racional' e 'O homem é uma substância composta de um corpo e de uma alma intelectiva' são exemplos do referido tipo de definição em virtude de exprimirem aspectos essenciais dos seres humanos.¹⁵ Porém, o fato do significado de qualquer expressão depender da soma do que seus categoremias significam,¹⁶ acarreta que tais exemplos não significam exatamente os mesmos objetos, visto que o primeiro significa todos os animais e tudo o que é racional, ao passo que o último significa todas as substâncias e algo mais. Com efeito, poder-se-ia dizer que as definições reais são expressões conotativas que significam primariamente os mesmos objetos significados pelos termos que elas definem, não obstante também poderem significar secundariamente outros objetos.¹⁷

De acordo com Ockham, há dois sentidos segundo os quais as definições reais podem ser tomadas. Em sentido estrito, uma definição real caracteriza-se por expressar a natureza do objeto definido e, por tal razão, ela pode ser uma definição metafísica, se incluir apenas termos no caso nominativo, que exprimam os aspectos essenciais do que é definido, ou uma definição natural, se abranger somente expressões no caso oblíquo, que expressem os aspectos essenciais do objeto definido.¹⁸ Por outro lado, uma definição real em sentido amplo encerra as próprias definições reais em sentido estrito e as definições descritivas, que

nomen proprie habet definitionem exprimentem quid nominis, et frequenter oportet ponere unum illius definitionis in recto et aliud in obliquo.

¹⁵ Cf.: GUILHERME DE OCKHAM. *Summa logicae*, I, 26.

¹⁶ O princípio segundo o qual uma expressão significa exatamente o que seus termos categoremáticos significam é tacitamente aceito por Ockham. Cf.: GUILHERME DE OCKHAM. *Summa logicae*, I, 26; SPADE, P. V. Ockham's Distinctions between Absolute and Connotative Terms, op. cit., p. 58; Id. Thoughts, Words and Things., op. cit., p. 163-165.

¹⁷ Cf.: SPADE, P. V. William of Ockham, nota 11. **Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Disponível em <<http://plato.stanford.edu/entries/ockham/>> Acesso em 25/11/2003.

¹⁸ Cumpre notar que os exemplos mencionados por Ockham na *Summa logicae*, I, 26 insinuam que a presença de termos conotativos nas definições metafísicas também permitiria distingui-las das definições naturais. Cf.: ADAMS, M. M. **William Ockham**. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1989. V. II. p. 323-324; SPADE, P. V. Thoughts, Words and Things., op. cit., p. 206-207.

exprimem tanto os aspectos essenciais, quanto os acidentes do que é definido.¹⁹

No que diz respeito às definições nominais, cabe ressaltar que elas são expressões esclarecedoras do que deve-se entender pelo termo definido. Além disso, tais definições também significam tudo que é significado pelos termos categoremáticos que a compõem.²⁰ Estritamente falando, porém, uma ou mais expressões que expliquem o que é significado por determinado termo serão consideradas definições nominais se e somente se elas significarem os mesmos objetos exatamente da mesma maneira,²¹ isto é, se elas forem sinônimas.²²

¹⁹ GUILHERME DE OCKHAM. *Summa logicae*, I, 26: '*Definitio exprimens quid rei dupliciter accipitur, scilicet large, et sic comprehendit definitionem stricte sumptam et etiam descriptivam definitionem. Aliter accipitur hoc nomen 'definitio' stricte, et sic est sermo compendiosus, exprimens totam naturam rei, nec aliquid extrinsecum rei definitae declarans. Hoc autem dupliciter fieri potest. Nam quandoque in tali sermone ponuntur casus obliqui exprimentes partes rei essentielles, sicut si definiam hominem sic dicendo 'homo est substantia composita ex corpore et anima intellectiva'; isti enim obliqui 'corpore et anima intellectiva' partes rei expriment. Et ista potest vocari definitio naturalis. Alia est definitio in qua nullus ponitur differentia, vel ponuntur differentiae exprimentes partes rei definitae, ad modum quo 'album' exprimit albedinem. Et ideo sicut 'album' quanvis exprimat albedinem non tamen supponit pro albedine sed tantum pro subiecto albedinis, ita differentiae illae quanvis expriment partes rei non tamen supponunt pro partibus rei sed praecise pro toto composito ex partibus illis. Talis est ista definitio hominis 'animal rationale' vel ista 'substantia animata sensibilis rationalis'. Nam istae differentiae 'animata', 'sensibilis', 'rationalis' supponunt pro homine, quia homo est rationalis, animatus et sensibilis, tamen important partem hominis, sicut abstracta correspondentia eis important partem vel partes hominis, quanvis non eodem modo. Et ista potest vocari definitio metaphysicalis, quia sic metaphysicus definit hominem'; Ibid. I, 28: '*Descriptiva autem definitio est mixta ex substantialibus et accidentalibus. Verbi gratia 'homo est animal rationale, erecte ambulativum, latas habens ungues', secundum Damascenum, ubi prius. Ex quo patet quod aliquis sermo praecise componitur ex praedicalibus per se primo modo, et ille est definitio; aliquis ex illis quae non praedicantur per se primo modo, et ille aliquando est descriptio; aliquis componitur ex utrisque, et ille est descriptiva definitio. Quia tamen omnis definitio et omnis descriptio et omnis descriptiva definitio est sermo, ideo nulla talis est eadem realiter cum definito vel descripto, quanvis significant idem.*' Cf.: Ibid. III, 2; Ibid. III, 3; Idem. *Quodlibeta septem*, V, q. 19; ADAMS, M. M. op. cit., p. 323-324; SPADE, P. V. *Thoughts, Words and Things*. op. cit., p. 206-207.*

²⁰ Cf.: GUILHERME DE OCKHAM. *Summa logicae*, I, 10: '*Immo, proprie loquendo talia nomina non habent definitionem exprimentem quid nominis, quia proprie loquendo unius nominis habentis definitionem exprimentem quid nominis est una definitio explicans quid nominis, sic scilicet quod talis nominis non sunt diversae orationes exprimentes quid nominis habentes partes distinctas, quarum aliqua significat aliquid quod non eodem modo importatur per aliquam partem alterius orationis. Sed talia quantum ad quid nominis possunt aliquo modo pluribus orationibus non easdem res secundum suas partes significantibus explicari, et ideo nulla earum est proprie definitio exprimens quid nominis. (...) Nomen autem connotativum est illud quod significat aliquid primario et aliquid secundario. Et tale nomen proprie habet definitionem exprimentem quid nominis, et frequenter oportet ponere unum illius definitionis in recto et aliud in obliquo.*'

²¹ Cf.: GUILHERME DE OCKHAM. *Summa logicae*, I, 10.

²² Essa interpretação foi originalmente elaborada por Spade e ratificada por Adams, não obstante Panaccio rejeitá-la em razão das dificuldades inerentes à redução semântica dos termos relacionais. Contudo, ela foi posteriormente reabilitada por Tweedale que demonstrou a improcedência das críticas de Panaccio. Cf.: SPADE, P. V. Ockham's

Com efeito, se todas as expressões que esclarecem o significado de um termo forem sinônimas, então esse termo é conotativo. Entretanto, se tais expressões não forem sinônimas, o termo em questão é absoluto e poderá ou não possuir uma definição real.²³ Por outro lado, consoante a afirmação de Ockham segundo a qual as definições nominais significam os mesmos objetos que os termos que elas definem,²⁴ poder-se-ia também supor que os próprios termos conotativos são sinônimos das suas definições.²⁵ Neste caso, se alguns termos conotativos ocorressem numa definição nominal de outro termo conotativo, então seria possível substituir os termos da respectiva definição pelas suas próprias definições nominais até que restasse uma definição nominal plenamente ampliada e constituída apenas de termos

Distinctions between Absolute and Connotative Terms, op. cit., p. 65-66; ADAMS, M. M. **William Ockham**, II, cap. IX; SPADE, P. V. Ockham, Adams and Connotation: A Critical Notice of Marilyn Adams, William Ockham. *Philosophical Review*, 99, p. 602-606, 1990; PANACCIO, C. Connotative Terms in Ockham's Mental Language. *Cahiers d'épistémologie*, 9016, 1990; TWEEDALE, M. Ockham's Supposed Elimination of Connotative Terms and His Ontological Parsimony. *Dialogue*, n. 31, p. 431-444, 1992.

²³ Tal afirmação remete a uma ampla discussão sobre a presença de termos conotativos simples na linguagem mental. Enquanto Spade sustenta que termos conotativos simples não poderiam compor a linguagem mental, porque, do contrário, eles seriam sinônimos de suas definições nominais, Panaccio assinala que tais termos existiriam na referida linguagem, mas não seriam sinônimos de suas definições nominais. A despeito desse conflito, cabe ressaltar tanto a proposta de Chalmers que afirma ser possível conciliar as duas interpretações, restringindo a amplitude da tese segundo a qual não há sinonímia na linguagem mental, quanto o argumento de Klima que emprega a distinção entre simplicidade sintática e complexidade semântica para legitimar as teses de Spade e de Panaccio, sustentando que a simplicidade sintática dos conceitos não acarretaria sua simplicidade semântica. Cf.: SPADE, P. V. Synonymy and Equivocation in Ockham's Mental Language. *Journal of the History of Philosophy*, n. 18, p. 9-22, 1980; PANACCIO, C. op.cit.; CHALMERS, D. Is There Synonymy in Ockham's Mental Language? In: SPADE, P. V. (Org.) **The Cambridge Companion to Ockham**. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. p. 76-99; KLIMA, G. Semantic Complexity and Syntactic Simplicity in Ockham's Mental Language. [online]. Disponível em: <<http://www.fordham.edu/gsas/phil/klima/>>. Acesso em: 29 jan. 2003; ZHENG, Y. Ockham on Connotative Terms. [online]. Disponível em: <<http://www.bu.edu/wcp/Papers/Medi/MediZhen.htm>>. Acesso em: 29 jan. 2003; SPADE, P. V. Thoughts, Words and Things. op. cit., p. 222-239.

²⁴ Cf.: GUILHÉRMÉ DE OCKHAM. *Summa logicae*, I, 26: 'Et sic 'vacuum', 'non ens', 'impossibile', 'infininitum', 'hircocervus' habent definitiones, hoc est, istis nominibus correspondent aliqua orationes significantes idem quod istae dictiones'.

²⁵ Essa interpretação é defendida por Spade, não obstante ser rejeitada tanto por Panaccio, quanto por Tweedale. Porém, creio que o argumento elaborado por Chalmers legítima a referida interpretação e atenua os motivos que levaram ambos os autores a contestá-la. Cf.: SPADE, P. V. Synonymy and Equivocation in Ockham's Mental Language. op. cit.; PANACCIO, C. Connotative Terms in Ockham's Mental Language. op. cit.; SPADE, P. V. Thoughts, Words and Things. op. cit., p. 222-239; TWEEDALE, M. op. cit.; CHALMERS, D. op. cit..

absolutos.²⁶ Portanto, dado que um termo significa secundariamente determinado objeto se e somente se ele significa tal objeto num caso oblíquo,²⁷ segue-se que os termos conotativos significarão secundariamente o que for significado primariamente pelos termos categoremáticos que ocorrem na sua definição nominal plenamente ampliada num caso oblíquo.²⁸

²⁶ Cf.: MOODY, E. *The Logic of William of Ockham*. New York: Russell & Russell, 1965, p. 55-57; SPADE, P. V. *Synonymy and Equivocation in Ockham's Mental Language*. op. cit., p. 69-70.

²⁷ Note que ao sustentar que os termos absolutos significam primariamente e que 'animal' é um exemplo desse tipo de termo, porque significa bois, asnos, homens e todos os outros animais, Ockham sugere que os termos absolutos significam exatamente os objetos dos quais podem ser verdadeiramente predicados. Cf. SPADE, P. V. *Ockham's Distinctions between Absolute and Connotative Terms*. op. cit., p. 61.

²⁸ Apesar de plausível, essa interpretação pode ser contestada na medida em que Ockham inclui termos transcendentais, como 'uno', que pode ser verdadeiramente predicado de qualquer objeto, e termos fictícios, como 'quimera', que não pode ser verdadeiramente predicado de nenhum objeto, na classe dos termos conotativos. A fim de evitar tais dificuldades, Spade elabora uma interpretação *ad hoc* segundo a qual um termo significa secundariamente determinado objeto se e somente se ou ele significa tal objeto num caso oblíquo ou ele significa o referido objeto, mas não o faz conforme o modo de significação primária. Cf.: GUILHERME DE OCKHAM. *Summa logicae*, I, 26; *Ibid.* II, 12; *Ibid.* II, 14; *Ibid.* III-3, 26; Cf.: SPADE, P. V. op. cit., p. 71-76; Id. *Thoughts, Words and Things*. op. cit., p. 218-220.