

PROGRAMA DE ESTUDOS MEDIIEVAIS

POR UMA LONGA DURAÇÃO:
PERSPECTIVAS DOS ESTUDOS MEDIIEVAIS NO BRASIL



ATAS DA VII SEMANA DE ESTUDOS MEDIIEVAIS

BRASÍLIA, 03-06 DE NOVEMBRO DE 2009

As informações contidas neste volume são de inteira responsabilidade dos autores. Os textos, assim como as imagens reproduzidas, objetivam a divulgação dos trabalhos apresentados no decorrer da VII Semana de Estudos Medievais (novembro de 2009, na Universidade de Brasília/UnB, Brasil) e não visam a quaisquer fins lucrativos ou comerciais.

Copyright 2010 by Programa de Estudos Medievais – PEM/Universidade de Brasília.

Editores: Celso Silva Fonseca
 Maria Eurydice de Barros Ribeiro
 Maria Filomena Coelho

Capa: Alécio Nunes Fernandes/ PEM-UnB

Impresso no Brasil

Por uma longa duração: perspectivas dos estudos medievais no Brasil.
VII Semana de Estudos Medievais
Brasília, 2010
Palavras-chave: Idade Média, longa duração, história da arte, história do Brasil colonial, antiguidade tardia.

Textos de conferências, mesas redondas e comunicações apresentadas na VII Semana de Estudos Medievais, promovida pelo Programa de Estudos Medievais (PEM/UnB) com o apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), do Conselho Nacional de Pesquisa Científica (CNPq), do Programa de Pós-graduação em História (PPGHis-UnB).

Brasília, 3-6 de novembro de 2009

ISSN

**Anais da VII Semana de Estudos Medievais
Por uma longa Idade Média:
perspectivas dos Estudos Medievais no Brasil.**

Brasília, 3-6 de novembro de 2009

Sumário

Apresentação	11
Maria Eurydice de Barros Ribeiro Maria Filomena Pinto Da Costa Coelho	
<i>Conferências</i>	
O Medievo na origem do constitucionalismo espanhol	15
José Manuel Nieto Soria	
Arte e <i>environnement</i>: entre arte medieval e arte contemporânea	37
Jean-Claude Bonne	
<i>Mesas Redondas</i>	
<i>Mesa Redonda. A “longa Idade Média”: de Portugal medieval ao Brasil colônia</i>	
A “longa Idade Média”: reflexões e problemas	57
Maria Filomena Coelho	
O conceito de “colonial” e suas diferentes temporalidades	75
Maria Fernanda Bicalho	
<i>Mesa Redonda. A Antiguidade Tardia</i>	
A “longa Antiguidade Tardia”: problemas e possibilidades de um conceito historiográfico	99
Renan Frighetto	
Permanências de longa duração na literatura apocalíptica e na historiografia antiga	121
Vicente Dobroruka	

<i>Mesa Redonda. Arte e religião: o passado e o presente nas representações e objetos de arte</i>	
Proxêmica e interação de sistemas semióticos no espaço expositivo: hibridação ou anti-moderno	137
Elisa de Souza Martinez	
Entre Bizâncio e a América Portuguesa: a apropriação de idéias e práticas sobre imagens cristãs.	155
Maria Beatriz de Mello e Souza	
De intercessões e interseções: as imagens-relicários e a longa duração	177
Maria Cristina Pereira	
<i>Mesa Redonda. Arte e literatura. Uma longa Idade Média</i>	
O bestiário medieval e a gravura de cordel no Nordeste do Brasil.	201
Maria Eurydice de Barros Ribeiro	
Os bestiários nos relatos de viajantes sobre o Brasil: permanências medievais nas imagens da modernidade	211
Carmen Lícia Palazzo	
<i>Comunicações Coordenadas</i>	
<i>Primeira sessão</i>	
O <i>Directorium Inquisitorum</i> e os Regimentos da Inquisição portuguesa: a longa duração de uma justiça que criminalizava o pecado	223
Alécio Nunes Fernandes	
O rei e sua graça: a construção da imagem do monarca nos sermões de Antônio Vieira	231
Marcelo Tadeu dos Santos	
<i>Segunda sessão</i>	
Entre a “longa Idade Média” e a Antiguidade Tardia: reflexões sobre continuidade e ruptura no processo histórico	243
Eduardo Fabbro	

Seguindo a estrela: um percurso da representação dos três reis magos do medievo ao espaço cibernético	251
Cíntia Falkenbach	
O herói e o dragão no Nordeste Brasileiro	261
Fábio Fonseca	
A imagem de Betsabéia: um olhar sobre a nudez feminina, da iluminura à gravura	273
Isabel Candolo	
<i>Comunicações Individuais</i>	
O papado medieval em uma longa duração aparente: para uma crítica da memória reformadora romana	281
Leandro Duarte Rust	
A construção da identidade <i>española</i> no reinado de Afonso X	301
Leonardo Augusto Silva Fontes	
Saúde e sexualidade na obra médica de Pedro Hispano (século XIII)	313
Catarina Stacciarini Seraphin	
O medievo nos Sermões Vicirenses: uma reflexão sobre o sermão “Pelo bom sucesso das armas de Portugal contra as da Holanda” pela ótica da longa duração	323
Raquel Drumond Guimarães	
“Mulher do Padre”: o concubinato clerical em uma perspectiva de longa duração (séculos XII/XVIII)	343
Edlene Oliveira Silva	
O <i>ciborgue</i> gastronômico na cozinha medieval: o hibridismo alimentar nas receitas do Anônimo Toscano	353
Lisa Minari	
Sob o céu das valquírias: conceitos de heroísmo, honra e cavalheirismo dos pilotos de caça da Grande Guerra (1914-18)	363
Delmo de Oliveira Argüelhes	

PROGRAMAÇÃO:

Terça-feira, 03 de novembro de 2009

- 08:00** Retirada do material e recepção dos participantes
- 10:30** Abertura do Encontro: Maria Eurydice de Barros Ribeiro (UnB)
- 10:45** Conferência:
O medievo na origem do constitucionalismo espanhol
José Manuel Nieto Soria (Universidad
Complutense - Madrid)
Coordenação: Maria Filomena Coelho (UnB)
- 11:30** Debate
- 12:00** Encerramento
- 14:30** Mesa Redonda: *A "longa Idade Média": de Portugal medieval ao Brasil colônia*
Coordenação: Celso Silva Fonseca (UnB)
- A "Longa Idade Média": reflexões e problemas*
Maria Filomena Coelho (UnB)
- O conceito de "colonial" e suas diferentes temporalidades*
Maria Fernanda Bicalho (UFF)
- 15:15** Debate
- 16:00** Pausa (café)
- 16:30** Mesa Redonda: *A Antiguidade Tardia*
Coordenação: Cláudia Brochado (IESB)
- A "longa Antiguidade Tardia": problemas e possibilidades de um conceito historiográfico*
Renan Frighetto (UFPR)
- Permanências de longa duração na literatura apocalíptica e na historiografia antiga*
Vicente Dobroruka (UnB)

Quarta-feira, 04 de novembro

- 10:00** Conferência:
Arte e "environnement": entre arte medieval e arte contemporânea
Jean-Claude Bonne (École des Hautes Études en Sciences Sociales - Paris)
Coordenação: Maria Eurydice Ribeiro (UnB)
- 11:00** Pausa (café)
- 11:15** Debate
- 14:30** Mesa Redonda: *Arte e religião: o passado e o presente nas representações e objetos de arte*
Coordenação: Elisa de Souza Martínez (UnB)
- Proxêmica e interação de sistemas semióticos no espaço expositivo: hibridação ou anti-moderno*
Elisa de Souza Martinez (UnB)
- Práticas com imagens na América Portuguesa e suas raízes no cristianismo medieval*
Maria Beatriz de Mello e Souza (UFRJ)
- De intercessões e interseções: as imagens-relicários e a longa duração*
Maria Cristina Pereira (UFES)
- 16:30** Mesa Redonda: *Arte e literatura. Uma longa Idade Média*
Coordenação: Maria Beatriz Mello e Souza (UFRJ)
- O bestiário medieval e a literatura de cordel no Nordeste Brasileiro*
Maria Eurydice Ribeiro (UnB)
- Os bestiários nos relatos de viajantes sobre o Brasil: as permanências medievais nas imagens da modernidade*
Carmen Lícia Palazzo (UniCEUB)
- 18:00** Debate

Quinta-feira, 05 de novembro

10:00 Comunicações coordenadas
Coordenação: Maria Filomena Coelho (UnB)

Entre a “longa Idade Média” e a Antiguidade Tardia: reflexões sobre continuidade e ruptura no processo histórico
Eduardo Fabbro (UnB)

O Directorium Inquisitorum e os Regimentos da Inquisição portuguesa: a longa duração de uma justiça que criminalizava o pecado
Alécio Nunes Fernandes (UnB)

O rei e sua graça: a construção da imagem do monarca nos sermões de Antônio Vieira
Marcelo Tadeu dos Santos (UnB)

11:30 Debate

12:00 Encerramento

14:30 Comunicações coordenadas
Coordenação: Maria Eurydice Ribeiro (UnB)

Seguindo a estrela: um percurso da representação dos três reis magos do medievo ao espaço cibernético
Cíntia Falkenbach (UnB)

O herói e o dragão no Nordeste Brasileiro
Fábio Fonseca (UnB)

A imagem de Betsabéia: um olhar sobre a nudez feminina, da iluminura à gravura
Isabel Candolo (UnB)

16:00 Debate

16:15 Comunicações individuais

Coordenação: Celso Silva Fonseca (UnB)

Saúde e sexualidade na obra médica de Pedro Hispano (século XIII)
Catarina Stacciarini Seraphin (UFGO)

“Mulher do Padre”: o concubinato clerical em uma perspectiva de longa duração (séculos XII/XVIII)
Edlene Oliveira Silva (UnB)

O medievo nos Sermões Vieirenses: uma reflexão sobre o sermão “Pelo bom sucesso das armas de Portugal contra as da Holanda” pela ótica da longa duração
Raquel Drumond Guimarães (UFRS)

18:00 Debate

Sexta-feira, 06 de novembro

10:00 Comunicações individuais
Coordenação: Carmen Lícia Palazzo (UniCEUB)

O papado medieval em uma longa duração aparente: para uma crítica da memória reformadora romana
Leandro Duarte Rust (UFF/UFMT)

A construção da identidade “espanhola” no reinado de Alfonso X
Leonardo Augusto Silva Fontes (UFRJ)

O ciborgue gastronômico na cozinha medieval: o hibridismo alimentar nas receitas do Anônimo Toscano
Lisa Minari (UnB)

Sob o céu das Valquírias: conceitos de heroísmo, honra e cavalheirismo dos pilotos de caça da Grande Guerra (1914-18)
Delmo de Oliveira Argüelhes (UniCEUB)

12:00 Debate

13:40 Encerramento

APRESENTAÇÃO

A **VII Semana de Estudos Medievais**, realizada em novembro de 2009, elegeu como tema central a “longa duração”. Organizada pelo Programa de Estudos Medievais (PEM) da Universidade de Brasília, teve como principal objetivo promover o debate sobre a construção e a utilização do conceito de “longa duração”, vinculado à História e à História da Arte Medieval. No encontro reuniram-se estudiosos e pesquisadores de diversas instituições brasileiras, dois medievalistas estrangeiros cujas pesquisas expressam preocupação com a temática proposta, José Manuel Nieto Soria e Jean-Claude Bonne, além de possibilitar a doutorandos e mestrandos, oriundos de diversos Programas de Pós-graduação a apresentação de seus trabalhos.

Procurou-se definir os limites do debate, insistindo na reflexão sobre algumas questões que nos pareceram essenciais, como os recortes cronológicos ainda restritos aos limites ‘oficiais’ do Medievo (séculos V-XV), conforme demonstra a historiografia que se vale dessa perspectiva temporal; a nova abordagem da alta Idade Média, que prefere entender esse período dentro das lógicas do Império Romano e das influências orientais na história da Europa, ou seja, a “Antiguidade Tardia”; ou, ainda, seguindo essa mesma tendência, compreendeu-se o quanto seria profícuo esticar o olhar da plena e da baixa Idade Média até o final do Antigo Regime, batizado por Jacques Le Goff de “longa Idade Média”.

Pareceu-nos, que, se verificamos em ambos os casos um deslocamento cronológico importante de grande impacto sobre a divisão do tempo histórico no Ocidente – que se enfrentou à tradição historiográfica –, por outro lado, as implicações conceituais que tais abordagens provocam têm sido muito pouco discutidas. Este último aspecto do debate é especialmente importante para o estudo da América colonial, como já o demonstraram François-Xavier Guerra, com relação às colônias hispânicas, e António Manuel Hespanha, no que diz respeito ao Império Português. Constata-se, porém, que essa é uma preocupação que afeta mais modernistas do que medievalistas. Só recentemente, Jérôme Baschet trouxe o debate para o medievalismo, ao propor e desenvolver o conceito de “civilização feudal” que se estende até a América.

Comprometidos com a proposta da **VII Semana de Estudos Medievais**, os participantes discutiram sobre a pertinência da mudança cronológica, considerando a duração desta nova temporalidade. Problematicando os conteúdos que sustentam os conceitos, avaliaram diversos aspectos das sociedades antiga, medieval e moderna que permitem compreender as continuidades, mas sem descurar a importância das rupturas que, muitas vezes, são apenas aparência (atualização do antigo). O discurso historiográfico dos séculos XVIII e XIX, fundador de uma tradição persistente de explicação do poder político, foi amplamente debatido com o propósito de elaboração de uma crítica.

O debate suscitado pelas propostas das conferências, mesas-redondas e comunicações, longe de apresentar conclusões, apontou para a necessidade de se continuar. Afinal, muitas foram as questões levantadas e outras permaneceram abertas, convidando a prosseguir a reflexão.

O encontro entre historiadores e historiadores da arte demonstrou a importância do diálogo entre as duas disciplinas, levando em conta que as imagens, quando incorporadas às interpretações da história, permitem a visualização das continuidades e das rupturas. No processo da longa duração, o tempo da imagem diverge do da história, fazendo com que esta não constitua simples reflexo das sociedades, como de forma errônea se costuma pensar. Enfim, os problemas e as abordagens decorrentes da proposta do evento permitiram o diálogo interdisciplinar, contemplando a filosofia, a literatura e o direito.

A nossa iniciativa não teria sido possível sem o entusiasmo e a dedicação da Comissão Organizadora, da qual participaram, Alécio Nunes Fernandes, Cíntia Falkenbach, Eduardo Fabbro, Fábio Fonseca, Isabel Candolo, Marcelo Tadeu dos Santos, Roberto Lyra e Thiago Chaves. Essencial foi o financiamento das agências de fomento, Conselho Nacional de Pesquisa (CNPq) e Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), da Embaixada da Espanha no Brasil, do Programa de Pós Graduação em História (PPGHIS -UnB), e do Centro de Seleção e de Promoção de Eventos (CESPE-UnB). A todos, os nossos sinceros agradecimentos.

Somos gratas igualmente a todos os participantes da VII Semana de Estudos Medievais que atenderam o nosso convite e que, enviando os textos de suas apresentações, permitiram a organização dos Anais.

As páginas que se seguem tornam públicos os resultados obtidos. Oxalá elas possam continuar inspirando os nossos encontros e agregar novos participantes.

Brasília, novembro de 2009.

Maria Eurydice de Barros Ribeiro

Maria Filomena Pinto Da Costa Coelho

Coordenadoras – Programa de Estudos Medievais
(PEM /UnB)

O Medievalo na origem do constitucionalismo espanhol

José Manuel Nieto Soria
(Universidad Complutense de Madrid)

1. O passado está em toda parte

Afirmar como ponto de partida da análise, sobre algumas manifestações do Medievalo abordadas sob a perspectiva da longa duração, que o passado está em toda parte, parece-me uma opção realmente adequada para este caso. Em um livro, que foi para mim revelador, cujo tema central era precisamente a longa duração e o sentido atual do passado, intitulado, *The past is a foreign country*, editado pela primera vez pela Cambridge University Press, em 1985, David Lowenthal sublinhava logo no início:

El pasado está en todas partes. A nuestro alrededor encontramos formas que, al igual que nosotros y nuestros pensamientos, tienen antecedentes más o menos reconocibles. A la larga, todas las huellas particulares del pasado acaban pereciendo; sin embargo, si las consideramos de forma conjunta son inmortales. Da igual si lo celebramos o lo rechazamos, si le prestamos atención o lo ignoramos: el pasado se encuentra omnipresente.¹

De acordo com essas considerações, creio, além de subscrever a afirmação inicial, “o passado está em toda parte”, que convém destacar tal distinção sob duas perspectivas diferentes para entender a tal onipresença do passado, que supõe de fato possibilidades de sobrevivência diferentes para cada uma delas: uma perspectiva, aquela que busca a detecção das “marcas particulares”, a outra, a que constata a presença do passado como “forma conjunta”.

As marcas particulares estão condenadas ao desaparecimento ou, então, a um certo nível de desbotamento depois de transcorrido algum tempo. Entre outras coisas, porque são sempre o resultado de um contexto concreto e, portanto, apesar de sua conservação, desaparecido o contexto, a percepção de sua lembrança estará limitada pelo diálogo que mantiverem com aquelas circunstâncias históricas atuais por meio das

¹ LOWENTHAL, David. *El pasado es un país extraño*. Madrid: Akal, 1998, p. 5.

quais se percebe seu reflexo. Esta seria uma questão que deveríamos necessariamente conectar com o conhecido e discutido problema da contínua reescritura da história e a contemporaneidade de toda tentativa de reconstrução de qualquer época passada.

A consideração da onipresença do passado a partir dessa “forma conjunta”, tal como assinalava Lowenthal, facilita a identificação de indícios de um passado geralmente conservado sob sinais de identidade que talvez pudéssemos classificar como tópicos, que permitem que certo sintoma atual se possa classificar como medieval ou como feudal, não tanto como resultado de uma análise precisa do que contém de medieval ou de feudal, mas como consequência da associação de certos indícios ao que topicamente, com base em nossas próprias categorias mentais, identificamos como medieval ou como feudal. Deste modo, tornam-se especialmente factíveis umas longas, às vezes longuíssimas durações, sobretudo, quanto mais superficial e imprecisa for essa “forma conjunta” de representação do passado.

Ademais, como sublinha o próprio autor, a distância entre passado e presente não foi sempre a mesma. Tal como assinala,

a lo largo de la mayor parte de la historia los hombres apenas han diferenciado el pasado del presente, e incluso se han referido a acontecimientos remotos, si lo han hecho, como si estuvieran ocurriendo. Hasta el siglo XIX, aquellos que dedicaban alguna reflexión al pasado histórico se lo imaginaban similar al presente.²

Esta circunstância, sobre a que nos oferecem abundantes exemplos a historiografia medieval, a renascentista, assim como a ilustrada, possibilitava a percepção sob um prisma de atualidade de experiências históricas remotas que adquiriam desta forma enormes possibilidades de influência sobre a resolução dos desafios presentes e imediatos. Poderíamos dizer que o presentismo historicista foi parte durante muito tempo do modo como grande número de sociedades se relacionava com seu passado.

Sobre isso podemos encontrar um exemplo bem palpável num momento decisivo da história da Espanha como foi o que correspondeu à origem de sua história constitucional, que se traduziu na Constituição de Cádiz, de 1812, que veio a exercer tanta influência em muitos outros

² LOWENTHAL, *op.cit.*, pp. 6-7.

textos constitucionais posteriores. Em seu processo de elaboração revelar-se-ia como pedra angular de legitimação histórica a representação do que se estava fazendo, ou seja, a criação desse texto constitucional que de fato supunha a fundação de um novo modelo de estado, como se, na realidade, ao invés de inovar, se estivesse levando a cabo a restauração de um passado medieval que naquele instante se compreendia útil e que nunca tinha desaparecido completamente. Acreditou-se encontrar nesse passado medieval a resposta às inquietações do momento. Frente a qualquer suspeita de inovação perigosa, pode-se apresentar a nova constituição, que estava realmente repleta de novidades que alguns compreendiam de maneira revolucionária, como o resultado direto da recuperação de “aquellas saludables instituciones en tiempos más felices”³ e como “lo que no ha estado en uso de algunos siglos a esta parte”. Definitivamente, o que na realidade era um avanço histórico de primeira magnitude que suporia na prática o ponto de arranque do estado contemporâneo, para muitos de seus protagonistas não parecia significar outra coisa do que o resgate de princípios medievais cuja vigência se reclamava como urgente.

A análise desta medievalização do debate constitucional e de seus precedentes eruditos, intelectuais e políticos imediatos, foi o que me permitiu falar de um *Medievo constitucional*⁴, tema de que me ocuparei em seguida, como expressão de um claro exemplo de longo Medievo, que, visto na perspectiva da longa duração, oferece a possibilidade de medir sua importância e influência no próprio arranque da contemporaneidade política no caso espanhol.

2. O Medievo nas origens da Espanha contemporânea

É fato bem conhecido o peso que a história teve no contexto da

³ Em 22 de maio de 1809 publicava-se, pela Junta Suprema Central, importante acordo que, sob o título de *Decreto sobre restablecimiento y convocatoria de Cortes*, se identifica com o que, de fato, se conhecerá como o decreto da *Consulta al País*, pois um de seus efeitos práticos mais importantes foi o envio de um questionário a várias instituições e personalidades de todo o reino, a fim de sondá-las sobre suas opiniões em vista dos debates das Cortes que conduziriam à aprovação de uma constituição. ARTOLA GALLEGO, Miguel. *Orígenes de la España Contemporánea*, I, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1975, p. 295 - ...

⁴ NIETO SORIA, José Manuel. *Medievo constitucional*. Historia y mito político en los orígenes de la España contemporánea (ca. 1750-1814). Madrid: Akal, 2007.

Ilustração espanhola. Mal começado o século XVIII, houve uma reivindicação constante do conhecimento histórico, colocado com decidida vontade de superação do legado historiográfico recebido das gerações anteriores, que se entendia como pouco fiável e mais próximo da lenda do que da narração histórica.⁵ Nas primeiras décadas do século XVIII já se começaria a falar de uma denominada história-verdade, rapidamente reclamada como antídoto frente ao predomínio absoluto dos chamados velhos cronicões, interpretados como sinónimo de narração lendária.⁶ Em síntese, essa atenção ilustrada à história resume-se bem da seguinte maneira:

Puede decirse que es en el siglo XVIII cuando nacen con carácter científico las ciencias históricas. Hasta ahora, la historia había venido siendo una actividad más bien literaria, narrativa, que estudiaba al pasado, bien con intención pragmática, o bien para revivir los hechos de otras épocas, satisfacer la curiosidad por lo antiguo o fijar, simplemente, el recuerdo. Pero ahora, en el siglo XVIII se intentará, primero, echar las bases científicas de la historia, tras el estudio de las fuentes y preparación de la base documental necesaria, como primera etapa para sobre ésta elevar la necesaria interpretación o entendimiento de estos datos, de los hechos. Por lo que, se unen así los dos elementos indispensables para la elaboración científica de la historia. Surge también una nueva metodología e incluso toda una filosofía, base de lo que desde entonces se llamará filosofía de la historia, cuyo objeto es el de dar sentido al conocimiento de los hechos pasado.⁷

Essa sensibilidade histórica, tão característica da ilustração hispânica e europeia, aprofundou-se por meio de criações institucionais típicas do ‘fazer intelectual’ daquele mundo, como academias régias, sociedades, foros e corporações profissionais.⁸ A essas acrescentaram-se

⁵ MESTRE SANCHÍS, Antonio. Conciencia histórica e historiografía. In: La época de la Ilustración, vol. I: *El Estado y la cultura (1759-1808)*, tomo XXXI/1 de la *Historia de España* dirigida por Ramón Menéndez Pidal, Madrid, 1987, pp. 300-345.

⁶ MESTRE, Antonio. Crítica y apología en la historiografía de los Novatores. In: *Studia Historica. Historia Moderna*, 14 (1996), pp. 14-62.

⁷ MORENO ALONSO, Manuel. *Historiografía romántica española*. Introducción al estudio de la historia en el siglo XIX. Sevilla, 1979, p. 135.

⁸ VELASCO MORENO, Eva. *La Real Academia de la Historia en el siglo XVIII*. Una institución de sociabilidad. Madrid: BOE, 2000.

iniciativas individuais protagonizadas por intelectuais das mais diversas áreas, que se mostraram interessados pelo passado pátrio. Ademais, unir-se-ia também o interesse manifestado pela própria monarquia de dispor de informações históricas que pudessem ser utilizadas com vantagem no contexto de reivindicações políticas concretas, do que é bom exemplo a presença de historiadores colocados à frente de responsabilidades ministeriais, entre os quais se destacou Pedro Rodríguez Campomanes, quem também ocuparia o cargo de director da *Real Academia de la Historia*.⁹ Campomanes simboliza a frequente e estreita conexão que se estabeleceu na época entre erudição histórica e utilitarismo político, assim como o peso crescente que o período medieval vai adquirindo nessa relação entre ambos interesses.¹⁰

Tudo isso nos situa ante um contexto de profusa erudição histórica, intensamente preocupado em estabelecer critérios metodológicos fiáveis e em realizar recompilações e edições documentais sistemáticas. Entretanto, segundo nos aproximamos do final do século, constata-se uma tendência cada vez mais evidente à politização e à mitificação do passado medieval. Progressivamente, vai se concedendo um papel relevante ao peso das inquietudes políticas do momento como referencial de recondução do interesse com relação aos saberes históricos, propiciando a expansão de novos processos de mitificação que se acrescentam a muitos outros preexistentes e que não foram erradicados, apesar de terem sido combatidos pela erudição ilustrada.¹¹

Parece-me especialmente relevante esse contraste entre erudição e mitificação como duas formas de apresentar o longo medievo nas origens da Espanha contemporânea. Apesar do avanço espetacular que se produziu sobre o conhecimento rigoroso do medievo no transcurso do

⁹ Ejemplos do trabalho historiográfico de Pedro Rodríguez Campomanes: *Dissertaciones históricas del orden y cavallería de los templarios*, Madrid, 1747, reimp., Barcelona, 1975 y Vigo, 1994; *Escritos regalistas. I. Tratado de la regalía en España*, edic. de S. M. Coronas González, Oviedo, 1993 y *Tratado de la regalía de amortización*, Madrid, 1765.

¹⁰ ALVAREZ REQUEJO, Felipe. *El conde de Campomanes*. Su obra histórica. Oviedo: 1954; ALVAREZ DE MORALES, Antonio. *El pensamiento político y jurídico de Campomanes*. Madrid: INAP, 1989; GIL, Luis. *Campomanes, un helenista en el poder*. Madrid: Fund. Univ. Española, 1976; LADERO QUESADA, Miguel Angel. Campomanes medievalista. In: ANES ALVAREZ DE CASTRILLÓN, G. (coord.) *Campomanes en su II Centenario*. Madrid: RAH, 2003, pp. 35-116.

¹¹ MESTRE SANCHÍS, Antonio. *Apología y crítica de España en el siglo XVIII*. Madrid: Marcial Pons, 2003.

século XVIII, bastou que surgisse um contexto político especialmente conflitivo, como o associado à Guerra da Independência e à conseguinte crise do modelo monárquico, para que sobre essa erudição se levantasse rapidamente uma mitificação utilitarista do medievo com efeitos extremamente criativos do ponto de vista político, mas que mediou por muito tempo as possibilidades de aproximação aos séculos medievais.

Assim, do trabalho historiográfico de Ferreras, de Burriel ou de Flórez, autores especialmente interessados no expurgo documental do passado medieval, não demorou muito para passar-se ao historicismo utilitarista de Campomanes, de Forner¹², ou de Jovellanos.¹³ Este último já seria coetâneo daqueles que dariam um passo adiante na trilha mitificadora que se começou a percorrer rapidamente ante a urgência dos acontecimentos de 1808. Então, chegaríamos a autores como Capmany¹⁴, Martínez Marina¹⁵ ou Argüelles¹⁶, nos quais erudição e mitificação caminham juntas. Com eles, e com muitos outros autores, se poderá comprovar que a evocação do medievo podia ser tão útil e conveniente à construção de novos projetos políticos de acordo com o liberalismo emergente, como à reivindicação de um tradicionalismo político radicalmente conservador.

Dentro da recuperação do medievo ilustrado houve três níveis de reflexão claramente preeminentes: o da identificação de uma nação originária, associada a um conceito de monarquia fundacional; o de uma

¹² LÓPEZ, François. *Juan Pablo Forner (1756-1797) y la crisis de la conciencia española*. Valladolid: Junta de Castilla y León, 1999.

¹³ BARAS ESCOLÁ, Fernando. Política e historia en la España del siglo XVIII: las concepciones historiográficas de Jovellanos. In: *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 191 (1994), p. 369; CORONAS GONZÁLEZ, Santos M.. El pensamiento constitucional de Jovellanos. *Historia Constitucional. Revista electrónica de Historia constitucional*, 1 (2000).

¹⁴ JURETSCHKE, Hans. La contestación de Capmany a Cadalso y su discurso de ingreso en la Academia de la Historia. In: *Revista de la Universidad de Madrid*, XVIII, nº 69 (1969), pp. 203-221.

¹⁵ BERMEJO CABRERO, José Luis. Tríptico sobre Martínez Marina. *Anuario de Historia del Derecho Español*, 65 (1995), pp. 219-265. FERNÁNDEZ ALBADALEJO, Pablo. *Observaciones políticas*: Algunas consideraciones sobre el lenguaje político de Francisco Martínez Marina. In: *Estat, Dret i Societat al segle XVIII. Homenatge al Prof. Joseph M. Gay i Escoda*, edic. de A. Iglesia Ferreirós, Barcelona, 1996, pp.691-714.

¹⁶ ARGÜELLES, Agustín. *Discurso preliminar a la constitución de 1812*. Madrid: Ed. de L. Sánchez Agesta, 1981.

constituição histórica; o de direitos de representação política que se colocavam como embrião da soberania nacional.

Tratava-se de sinais de identidade que, em cada um dos níveis de reflexão que se acabam de enumerar, ficaram vinculados à reivindicação de um mito gótico. Este, a partir dessas reconstruções neomedievais, supunha que com os visigodos se constatava nitidamente, por primeira vez na península, a presença de um povo livre, soberano e independente, que se identificava com a totalidade do espaço peninsular, articulada politicamente numa monarquia apresentada com traços exemplares. Neste sentido, sua extensa e – para muitos ilustrados – vigente produção legislativa, bem podia fundamentar a identificação de direitos cidadãos acordes à afirmação de uma certa forma de soberania nacional, que podia representar a solução e via de superação do esgotamento do despotismo ilustrado bourbônico, percebido por muitos nas últimas décadas do XVIII.

Essa monarquia goda, à qual insistentemente se remetia boa parte das evocações medievalizantes, teria contado com um instrumento de representação plasmado em assembléias políticas. Com elas, segundo este processo de rememoração, ao mesmo tempo que se tornavam presentes os interesses da totalidade do reino, assegurava-se uma limitação eficaz ao poder do rei. Portanto, garantia-se o que os ilustrados conceituavam como uma “monarquia moderada e mista”, o que acabava por traduzir-se em solução equilibrada entre aristocracia e democracia, no sentido aristotélico destes termos, ou seja, como formas mais aperfeiçoadas do bom governo.¹⁷ Ademais, aquela monarquia visigoda exemplar disporia de um texto legal que se interpretava como uma espécie de código perfeito, pleno de vigência e de sugestões: o *Fuero Juzgo*. Este convertia-se, então, na chave pela qual se sustentava a constituição histórica, ao mesmo tempo que os godos, como povo repleto de virtudes, pasavam a ser considerados a nação originária.

Esse mito gótico não se esgotava nele mesmo, pois, apesar da invasão sarracena, o espírito de seus princípios políticos teria permanecido sem alteração significativa nos distintos estados medievais que, deste modo, eram contemplados como transmissores de essências imprescindíveis. Somente a chegada de uma dinastia estrangeira, como a dos Áustrias, identificada com os traços mais absolutistas, e o posterior despotismo dos Bourbons, teria favorecido o esquecimento desses sinais

¹⁷ MARTÍNEZ MARINA, Francisco. Prologo. *Teoría de las Cortes o Juntas Nacionales*. Madrid: Ed. de J. Martínez Cardós, 1968-9, § 65-68.

de identidade da nação originária, que teriam sido reduzidos ao conhecimento exclusivo de alguns eruditos, embora pudessem ser facilmente recuperáveis, uma vez que se percebiam como, em certa medida, geneticamente impressos nos espanhóis, de cuja memória coletiva fariam parte de forma irrenunciável.

Cabe pensar que a incidência da Revolução Francesa não foi pequena em todo esse processo, contribuindo para sua própria potencialização. Sob a influência de Voltaire, inclinado à repulsa mais radical com relação a uma Idade Média identificada com a anarquia feudal e com a submissão do vassalo ao senhor¹⁸, na França revolucionária condenava-se ao esquecimento o medievo na busca de referenciais legitimadores das novas aspirações políticas. Assim, nessa França revolucionária, cuja atração ou repulsa resultava inevitável no debate político e intelectual espanhol, se apresentava a revolução como o definitivo sepultamento da etapa medieval como época histórica influente, com cujas experiências não cabia nenhuma forma de negociação possível, localizando-se a digna nação originária nos gauleses premedievais.

Na Espanha, ao contrário, predominava a reivindicação da estreita conexão histórica com o medievo. Se encontrava precisamente nesse medievo rechaçado na França, que não necessariamente devia ser absorvido pela recordação da anarquia feudal, a inspiração de princípios políticos que configuravam uma constituição histórica com base na qual se podia reformar ou, se isso não fosse possível, abater definitivamente o despotismo monárquico.

Enquanto a Revolução Francesa não cessava de criar em curtos espaços de tempo novos marcos constitucionais, na Espanha podia-se confiar no valor definitivo da constituição histórica de origem medieval, cuja ocultação e falta de observância teria levado os governos despóticos ao extremo oposto da monarquia moderada protagonista do mito gótico.

Com isso, o século XVIII deixava assentados os pilares do medieval revival, expressão utilizada por Derek Flitter¹⁹, para referir-se ao enorme papel de influência do Medievo na história intelectual do XIX. Tal influência permitiria a transição na Espanha entre ambas as centúrias, ou entre Ilustração e prerromanticismo, passagem que se produzira,

¹⁸ LAFARGA, Francisco. *Voltaire en España (1734-1835)*. Barcelona: Universidad de Barcelona, 1982.

¹⁹ FLITTER, Derek. *Spanish Romanticism and the Uses of History*. Ideology and the Historical Imagination. Londres: David Brown Book Co., 2006.

tanto do ponto de vista da historiografia, como da construção dos mitos políticos, com uma extraordinária suavidade, em contraste com a tensa e tumultuada evolução histórica daquelas décadas.

O imaginário medieval transformou os primeiros debates políticos decimonônicos, tal como já se podia perceber no processo constitucional gaditano, em um patrimônio comum, embora de sentido diametralmente oposto, de conservadores e liberais, tal como, em grande medida, sucederia ao longo da maior parte do século XIX. Na realidade, durante essa centúria muitos dos problemas políticos mais candentes contaram com alguma forma de imaginário medieval em seu horizonte histórico ou, mais habitualmente, mítico. Boa parte dos traços mais característicos desse imaginário medieval tinha-se forjado na erudição histórica do século XVIII.²⁰

Entretanto, embora para conservadores e liberais fosse necessário evocar alguma forma de medievo, nem sua lembrança, nem seus efeitos políticos podiam apontar na mesma direção, muito embora, como frequentemente ocorria, se aludisse aos mesmos fatos históricos.

Na perspectiva reacionária, o medievo era a origem e a justificativa de um modelo de relações sociais e políticas que, na medida em que fossem afetadas com respeito ao que se identificava como medieval, havia que restaurar de acordo a como se recordava aquela experiência remota. Entre suas lições mais marcantes assinalava-se o estabelecimento de uma sociedade estamental como garantia de ordem, o respeito aos privilégios e o protagonismo de uma monarquia absoluta.

Da posição liberal, via-se no medievo mais a utilidade de uma inspiração, do que de uma restauração. Com base nessa inspiração era possível levar a cabo a transformação de um presente insatisfatório que, à luz de certa visão do passado medieval, podia mudar sem que tal transformação fosse compreendida sob a suspeita de se estar executando um processo revolucionário. Neste caso, entre as principais lições a recordar estava a participação política, o direito de representação, o protagonismo político das assembleias nacionais e das cortes compatível com uma monarquia limitada.

Assim, pois, os séculos medievais transformavam-se em um espaço de sonho, onde em algum momento ter-se-iam realizado com plenitude os projetos políticos que, de campos ideológicos antitéticos, agora se queriam deslanchar.

²⁰ FERNÁNDEZ SEBASTIÁN, Javier. Política antigua / política moderna. Una perspectiva histórico-conceptual. *Mélanges de la Casa de Velásquez*, 35-1 (2005), pp. 166-167.

Parece evidente que essa relação com o medievo supunha maior dificuldade e risco no caso liberal do que no conservador. O medievo dos liberais devia submeter-se a um esforço especial de atualização, que permitisse aplicá-lo à construção de novas realidades. Na ótica conservadora²¹ não se necessitava muito mais do que demonstrar a origem medieval de certas situações de privilégio, geralmente associadas a uma interpretação estamental da política que, de fato, mantinha quase total vigência de acordo a cânones tardomedievais. Do mesmo modo, tratava-se de dar base histórica a um autoritarismo carente de freio legal e político da monarquia. Para isso, não era necessário ir muito além de certas constatações que facilmente apareciam relativas a muitos textos legais e documentos legados pela historiografia ilustrada. Isso não impedia que inclusive se forçasse a lembrança de certas práticas medievais. Assim sucedia, por exemplo, ao apresentar o modelo hereditário régio como jamais alterado - não por escolha -, afim de acomodar tal questão às máximas exigências de um modelo de absolutismo que não permitisse hipotecar a autoridade pessoal do rei.

A partir das próprias origens do liberalismo decimonônico, especialmente para os liberais moderados, compreendeu-se que, apesar de todas as dificuldades, qualquer projeto político viável de progresso devia conseguir uma adequada conexão entre determinada rememoração do passado medieval e a resolução dos conflitos em curso. Renunciar a isso era aceitar que essa opção de progresso somente era possível mediante um processo revolucionário que muitos não estavam dispostos a assumir e que desembocaria em novas rupturas sociais e políticas.

Em boa medida, a evocação do medievo a partir da perspectiva das origens do liberalismo espanhol atuaria como instrumento de extraordinária eficácia na hora de favorecer um certo processo de aceleração histórica das transformações projetadas, ao justificar mudanças que podiam ser apresentadas como restauração de direitos subjugados. Ao mesmo tempo, a evocação mitificada do medievo abria possibilidades políticas mais amplas, associadas ao protagonismo da nação que, às vezes, podia entender-se como incompatível com o da própria monarquia.

De fato, o protagonismo da nação, agora reclamado com base no medievo, era um exemplo das suas possibilidades para transformar o presente e imaginar um futuro diferente, embora oferecido como restauração de experiências passadas. Assim, o passado medieval ir-se-ia

²¹ HERRERO, Javier. *Los orígenes del pensamiento reaccionario español*. Madrid: Cuadernos para el diálogo, 1971.

afirmando como um tempo para a criatividade política, chamado a desenhar novos projetos, até se transformar esse potencial criador em um dos traços mais característicos do horizonte cultural do romanticismo.²²

Tamanho foi o valor político desse imaginário que, da mesma maneira que a partir dele e da tradição historiográfica ilustrada se pode construir determinado conceito de nação originária de caráter centrípeto, à medida em que foi avançando a nova centúria, foi também possível a construção de distintas nações originárias de efeito centrífugo e, portanto, dissolventes do valor integrador daquela. Então, a invocação do medievo, do mesmo modo que se revelara útil para o conservadorismo como para o progressismo político, com o avançar do tempo, seria, quer utilizado para reivindicar a unidade imemorial da nação espanhola, quer para dar fundamento a nações alternativas livres e independentes como a basca ou a catalã.²³

3. Mil anos de constituição antes da Constituição

Abordando já a questão concreta da importância da evocação do medieval no processo de elaboração constitucional, há que começar por chamar a atenção para alguns antecedentes que nos remetem ao que, em coerência com a terminologia de um erudito ilustrado, poderíamos enunciar como mil anos de constituição antes da Constituição.

A consideração da atualidade política e legal de uma constituição histórica ou nacional, especificamente espanhola, originada na evolução dos tempos medievais foi uma ideia central que percorreu o conjunto do pensamento político ilustrado espanhol da segunda metade do século XVIII. Assim, chegaria com pleno vigor como assunto de debate intelectual e político ao momento decisivo da discussão constitucional de 1812. Então, era já tão considerável o volume de reflexão que se tinha acumulado a respeito, que as possibilidades de interpretação política e constitucional que oferecia este assunto apontavam, tal como de fato se comprovou, para opções bem diversas. Por isso, tanto na opção liberal mais avançada, como na mais conservadora, se pode dispor de argumentos históricos abundantes para respaldar cada uma das posições no

²² MORENO ALONSO, Manuel, op.cit.. Idem. *La generación española de 1808*. Madrid: Alianza, 1989.

²³ MORALES MOYA, Antonio. *Nacionalismos e imagen de España*. Madrid: España Nuevo Milenio, 2001.

desenvolvimento dos debates constitucionais.²⁴

Na evolução da ideia da constituição histórica ou nacional encontramos uma das manifestações mais rotundas de como a dinâmica de investigação erudita do passado histórico chegou a influenciar no debate dos projetos de reforma lançados por diferentes intelectuais. Consequência disso seria essa erudição exercer finalmente alguma influência significativa, embora sob novos interesses e interpretações, sobre os deputados gaditanos em momento tão decisivo do devir histórico espanhol como o que eles protagonizaram naqueles anos convulsionados quando se estava construindo um novo modelo de estado.

Em 30 de setembro de 1751, mais de meio século antes da Constituição gaditana e várias décadas antes da explosão revolucionária na França, no contexto dos trabalhos eruditos de recolheção documental para a negociação da concordata com Roma, promovidos como consequência de uma encomenda governamental, dirigia Andrés Marcos Burriel uma carta²⁵ a Juan Ortiz de Amaya²⁶ que acabaria exercendo grande influência na evocação de um medievo constitucional que ainda se anunciava vivo. Nela, desenvolvia, através de mais de 300 fólhos, documentadíssimas reflexões sobre a legislação antiga espanhola. Na realidade, centrava-se quase exclusivamente na origem castelhana, como, em geral, será nota predominante naqueles anos.

Em sua carta, Burriel abordava com todo detalhe o que se referia, tal como ele o interpretava, à formação do direito espanhol, prestando especial atenção àquelas que considerava fontes originárias de um direito castelhano, que formaria, segundo sua visão, o núcleo do direito espanhol antigo, e que definiu como a *constitución de los mil años*. Esta expressão converter-se-ia na forma particular de Burriel para aludir ao que será continuamente retomado pelos ilustrados como o problema da constituição histórica espanhola. Ressaltava Burriel, ademais, que as leis da originária Castela eram o resultado do que seus primitivos povoado-

²⁴ Com relação ao papel da reflexão sobre a constituição histórica no processo de configuração ideológica do pensamento liberal, ver: ELORZA, Antonio. *La ideología liberal en la ilustración española*. Madrid: Tecnos, 1970.

²⁵ Conserva-se na Biblioteca Nacional de Madrid, Ms. 9.715.

²⁶ Juan Ortiz de Amaya era advogado dos *Reales Consejos*, jurado de Sevilha, catedrático de leis da Universidad de Sevilla; entrou em 1748 na *Real Academia de la Historia como primero supernumerario*, passando a ocupar lugar de *numerario* em 1750, até seu falecimento em 1765. VELASCO MORENO, *op.cit.* p. 305.

res, que identificava coletivamente como de condição fidalga, se tinham outorgado a si próprios. Assim, oferecia uma certa imagem republicana da Castela condal, ao descrever uma Castela foral cujo direito não somente era o produto da magnanimidade régia, mas, sobretudo, o resultado de uma iniciativa prévia de caráter coletivo que só posteriormente se veria confirmada pela sanção dos monarcas.

Burriel resumia desta maneira a questão da constituição histórica, enunciando a existência dessa legislação originária nos seguintes termos.

a los dos Fueros primitivos de los dos Reinos de Castilla y de León, que a mi parecer son los dos más antiguos Cuadernos de leyes generales de la Monarquía de España restaurada: los dos Códigos fundamentales de la Corona y las basas de los derechos de ella, así por el lado de los Reyes, como por parte de los vasallos con los Reyes y entre sí mismos.²⁷

Mas, além disso, Burriel não se limitava a colocar uma questão puramente erudita sobre a localização histórica das leis das que podia arrancar a tradição legal no marco peninsular. Pelo contrário, suas considerações adquiriam uma atualidade política de primeira ordem, com algumas implicações inquietantes na perspectiva governamental, tal como se comprovará adiante. Isso sucedeu quando reclamava, para o que ele considerava como legislação fundamental, uma plena, ativa e indiscutível vigência. Já então suas reflexões incidiam fortemente no terreno das propostas políticas:

pero dirá alguno que ya estas leyes de ordenamiento y fueros antiguos no sirven ni tienen valor y que están derogadas per non usum. Eso es de lo que tratamos, y esa es la question en que yo pretendo probar que (...) todas las leyes y cuadernos de que he hablado estan en vigor y fuerza actualmente, cada qual en grado confirmados de nuevo por difunto rey.²⁸

Os anos que se seguiram ao trabalho de Burriel foram muito prolíficos na edição de textos legais, destacando-se neste tipo de labor Ignacio Jordán de Asso e Miguel de Manuel, cujas edições de leis me-

²⁷ PORTILLO VALDÉS, José María. *Revolución de nación*. Orígenes de la cultura constitucional en España, 1780-1812). Madrid: BOE, 2000, pp. 71-73.

²⁸ VALLADARES DE SOTOMAYOR, Antonio (ed.). *Cartas eruditas y críticas del P. Andrés Marcos Burriel de la extinguida compañía de Jesús*. Madrid: 1778, p. 205.

dievais ainda se usam hoje nos meios acadêmicos. Assim, sucederam-se as publicações de alguns códigos fundamentais da legislação castelhana, como o *Fuero Juzgo*, *Fuero Viejo*, *Fuero Real*, *Ordenamiento de Alcalá*²⁹, ou a edição revista de *Las Partidas*, entre outros marcos desta intensíssima atividade, à qual tanta importância se concederia no processo de preparação da Constituição gaditana.³⁰

À medida que nos aproximamos da virada do século, vai se afirmando o papel inspirador da legislação medieval.³¹ Por um lado, tal função inspiradora se reconhece na legislação histórica castelhana no que diz respeito a normas e códigos concretos. Por outro lado, isso ocorre igualmente com relação à legislação histórica aragonesa no que se refere preferentemente aos procedimentos legislativos. Todo esse passado legislativo medieval identificar-se-á como leis fundamentais da nação ou constituição histórica. Sua recuperação se percebia cada vez mais valorizada e influente, sobretudo, do ponto de vista de suas possibilidades políticas, pelo protagonismo do pacto político como eixo articulador do modelo legislativo.

Desta maneira, essa perspectiva tornava possível vislumbrar transformações políticas de fundo, tal como se confirmará logo a partir de 1810. É quando as circunstâncias do reino permitirão que esses prenúncios de mudança se transformem em fundamento legitimador decisivo do processo constituinte, no qual a referência a um historicismo legislativo medieval se situava na própria base do processo, como instrumento de superação aos entraves legais que podiam pô-lo em questão. Então, as leis fundamentais, com sua crescente mitificação historicista justificadora de um ideal pactista cada vez mais reclamado, se converteriam em mecanismo de peso, até mesmo decisivo, de transformação política.

4. O Medievalo na Constituição de 1812.

Tal como apontamos, a partir de 1808 é evidente que os temas

²⁹ Sobre este texto, assim como sobre a contextualização histórico-jurídica da edição de textos históricos normativos na Espanha da Ilustração: CONDE NARANJO, Esteban. *Medioevo ilustrado*. La edición erudita del Ordenamiento de Alcalá (1774). Sevilla: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1998.

³⁰ PORTILLO VALDÉS, op.cit, p. 73-74.

³¹ CORONAS GONZÁLEZ, Santos M. Las Leyes Fundamentales del Antiguo Régimen (Notas sobre la Constitución histórica española). *Anuario de Historia del Derecho Español*, 65 (1995), p. 127-217.

políticos mais decisivos são três: a monarquia, as cortes, o modelo legislativo. Também se comprova que nenhum desses temas pode ser resolvido satisfatoriamente pelas óticas ideológicas dominantes sem recorrer à evocação de certos aspectos da evolução medieval diretamente associados a cada uma dessas três questões. Isto não significava necessariamente que se tivesse como objetivo sujeitar o presente ao modelo resultante de tal evocação. Mas é preciso entender como consequência que dita evocação alcança um papel inspirador e legitimador, mais ou menos relevante, na formulação de soluções.

Essas soluções poderão pensar-se sob a forma de liquidação sistemática de tudo o que se intui como medievalizante, mediante a construção de opções antitéticas ao que se interpreta como de origem medieval³², ou então, pelo contrário, mediante o recurso à conservação radical do que, por sua caracterização como medieval, se interpreta como intocável, por seu valor de genuinamente representativo das essências pátrias originais e, portanto, do historicamente imutável.³³ Assim, “era preciso recurrir a tiempos remotos, inventados como pasado de la nación, para legitimar lo que se hacía en el presente, esto es, constituir un nuevo Estado sobre la nación limitando los poderes de la Corona”³⁴

Consequentemente, abundarão os que se preocupem em dotar com a maior urgência possível as Cortes de legitimidade histórica, ante o risco de prováveis questionamentos quanto à sua legitimidade, tal como se podia colocar a partir da constatação de sua convocação excepcional no transcurso de todo o século XVIII. De fato, nesta centúria só tinham sido reunidas em cinco ocasiões e, além disso, com fins meramente protocolares.³⁵ Então, apelou-se a uma intensa atividade de

³² Assim, por exemplo, o procurador geral do Principado de Astúrias, Alvaro Flórez Estrada, autor de *Constitución para la nación española* (Birmingham, 1810), cuja posição se situa nessa perspectiva de ruptura com soluções impostas pela estrita adaptação a certos modelos históricos.

³³ Uma manifestação significativa dessa tendência, é o deputado das Cortes por Valência, Joaquín Lorenzo Villanueva, ao que se atribui a autoria de *Las angélicas fuentes o El tomis-ta en las Cortes*, Cádiz, 1811, reeditado em Madri, 1849. Já em 1793 publicara, em Madri, seu *Catecismo de estado según los principios de la religión* (reimpresso em 1807), *El Kempis de los literatos*, Madri, 1807.

³⁴ SANTOS JULIÁ. *Historia de las dos Españas*. Madri: Taurus, 2005, p. 24.

³⁵ FUSI, Juan Pablo. *España*. La evolución de la identidad nacional. Madri: Temas de hoy, 2000, p. 160.

teorização sobre a origem e o desenvolvimento histórico das Cortes a partir de sua experiência medieval, que se via como diretamente conectada com os novos desafios políticos do momento.

Tal procedimento de transferência das inquietações políticas atuais ao contexto medieval, para devolvê-las resolvidas ao debate político em curso ou, então, para recolocá-las, tinha múltiplas consequências frente à própria percepção das realidades presentes imediatas. Assim, podia contribuir decisivamente para conferir certos traços épicos ao cotidiano. Tais aspectos épicos eram reclamados pela perspectiva liberal. Para esta³⁶, a experiência daqueles anos poderia interpretar-se como a representação de um povo que luta por sua liberdade e independência, renovando antigas instituições. Contribuía-se a dar sentido aos próprios sofrimentos resultantes da guerra e a justificar a construção de um novo Estado, ao qual se salvaguardava em sua gênese de qualquer crítica de ruptura com antigas raízes históricas. Com isso, se preservava o processo de uma imagem com perfil revolucionário.

Foi consubstancial ao processo de formulação dos sentimentos patrióticos, sobre os que se assentou no essencial o debate constitucional, a presença de abundantes ecos medievais. Com eles parecia conseguir-se uma certa sensação de pisar terra firme quando se reivindicava a soberania nacional, tal como sucedia con relação a tantas outras inovações políticas resultantes das Cortes gaditanas.³⁷

Dentro desses ecos medievais, o mito gótico foi chamado a desempenhar um protagonismo decisivo na perspectiva de afirmação patriótica que demandavam as circunstâncias. Com os godos, os espanhóis ter-se-iam constituído como nação livre e independente; isso estava fora de discussão para Agustín Argüelles ou para Martínez Marina.³⁸ Assim mesmo, a constituição histórica, tal como afirmava, entre muitos outros, José Ruiz y Román³⁹, tinha sua origem nas leis godas, entre as que ocu-

³⁶ SANTOS JULIÁ, *op. cit.*, p. 28-29

³⁷ Ver: ALVAREZ JUNCO, José. *Mater dolorosa*. La idea de España en el siglo XIX. Madrid: Taurus, 2001, pp. 119-134.

³⁸ SANTOS JULIÁ, *op.cit.* p. 32.

³⁹ RUIZ Y ROMÁN, José. Discurso sobre la constitución y la monarquía. In: *Suplemento a la Gazeta del Comercio de Cádiz*, 10, 17, 24 e 27 de agosto e 7 e 21 de setembro de 1810. Ver a respeito, sua perspectiva gótica da constituição histórica, PORTILLO VALDÉS, *op. cit.*, p. 281.

paria lugar central o *Fuero Juzgo*.

A constituição gaditana teve como instrumentos prévios, e ao mesmo tempo muito influentes do ponto de vista de sua considerável caracterização historicista, o que se conhece como a *Reunión de las leyes fundamentales de la Monarquía española* e o *Discurso preliminar*. Neste último, sublinha-se especialmente o trabalho de recompilação legal de textos normativos sobretudo de época medieval que precedeu a elaboração do texto constitucional. Dava-se utilidade política tangível à intensa atividade erudita de edição de textos medievais que teve lugar sob a inspiração ilustrada daquela história-verdade superadora dos velhos cronicões.

A *Reunión de las leyes fundamentales*, resultante dos trabalhos da denominada *Junta de Legislación*⁴⁰, que tinha constituído a *Comisión Constitucional de las Cortes*, e que haveria de ser apresentada por Antonio Ranz Romanillos⁴¹, designado para esta tarefa por acordo de 29 de outubro de 1809⁴², se beneficiou, em grande medida, do intenso desenvolvimento observado durante o século precedente em tudo o que se referia à recuperação e conhecimento do que repetidamente fora interpretado como leis fundamentais, constituição histórica ou nacional.

Dividido o material legal e reunido em três partes, a primeira incluía as *Leyes pertenecientes a los derechos de la nación*, procedendo em sua maioria do *Fuero Juzgo* e de *Las Partidas*, dando também aporte menor a *Nueva Recopilación*.⁴³ A segunda parte⁴⁴ reunia as *Leyes pertenecientes a los derechos del Rey*, sendo a que oferecia uma procedência legal mais diversa: o *Fuero Juzgo*, o *Fuero Viejo*, o *Fuero Real*, *Las Partidas*, o *Ordenamiento de Alcalá*, as *Ordenanzas Reales*, a *Nueva Recopilación* e alguns

⁴⁰ Sobre as atividades e significado desta Junta de Legislación e a colaboração de Argüelles e Ranz Romanillos, assim como sobre a dimensão historicista da Constituição, ver: TOMÁS Y VALIENTE, Francisco. Génesis de la Constitución de 1812. De muchas Leyes fundamentales a una sola Constitución. In: *Anuario de Historia del Derecho Español*, 65 (1995), p. 13-125.

⁴¹ Sua relação completa em: CORONAS GONZÁLEZ, Las leyes fundamentales..., p. 213-218.

⁴² *La Constitución de Cádiz (1812) y Discurso preliminar a la constitución*, edic. de A. Fernández García, Madrid, 2002, p. 206. Há uma análise detalhada destes trabalhos prévios à redação da Constituição em *Ibid.*, pp. 206-212.

⁴³ *Ibid.*, pp. 213-214.

⁴⁴ *Ibid.*, pp. 216-218.

Autos Acordados. Finalmente, a terceira parte⁴⁵ reunia *Leyes pertenecientes a los derechos de los individuos*, procedendo do *Fuero Juzgo*, *Partidas*, *Ordenanzas Reales e Nueva Recopilación*, constatando-se que não se incluíam textos daqueles territórios que mantinham uma tradição foral própria ou constituição particular, cuja vigência, não obstante, era preciso ter em conta. Consequentemente, o peso da tradição legal medieval, principalmente castelhana, era avassalador.

Quanto à sua redação concreta, a Constituição gaditana está precedida de uma peça única na perspectiva do aproveitamento do passado medieval como instrumento ao serviço da legitimação da obra constitucional. Trata-se do denominado Discurso preliminar. Nele plasma-se com toda evidência a utilização do material legal a que se acaba de fazer referência.

Com o mencionado *Discurso*, se leva a cabo um processo de constitucionalização do que se apresenta como traços essenciais, plenamente atuais, da experiência medieval. Ao mesmo tempo, esta converte-se em pedra angular da própria Constituição que, graças a essa peça política e literária, pode ser oferecida como uma restauração de direitos e referenciais jurídicos arraigados na mesma essência da nação originária, que reclama sua reatualização. Deste modo, salvaguardava-se a Constituição gaditana de qualquer acusação de inovação revolucionária, inserindo-a nas exigências de reposição de uma suposta constituição histórica, cuja invocação se interpreta como consubstancial à própria salvação da pátria, no momento em que se aborda o processo de elaboração constitucional.

Este *Discurso preliminar* bem pode considerar-se, no marco do trabalho constitucional, como a representação mais tangível do alto valor outorgado à evocação de certas experiências medievais no imaginário político do momento.

O *Discurso* oferece uma peculiaridade evidente por seu amplo conteúdo, tratando-se de um texto de enorme extensão em comparação con similares destinados a introduzir outras constituições. De fato, tal como assinalou um de seus principais comentaristas, Sánchez Agesta, “es algo más que un preámbulo [...] es un estudio analítico y persuasivo que señala la divisoria de dos regímenes políticos”⁴⁶, podendo ser inclusive considerado como “notoriamente superior a la Constitución en la que se inspiró”. Tal valoración, já por si, outorga à obra uma rele-

⁴⁵ *Ibid.*, pp. 216-218.

⁴⁶ Agustín Argüelles, *Discurso preliminar a la constitución de 1812*, edic. de L. Sánchez Agesta, Madrid, 1981, p. 63.

vância verdadeiramente extraordinária pelo que vem a representar dentro do conjunto da história do constitucionalismo. Ademais, é inegável seu valor como manifestação intelectualmente notável e historicamente decisiva da significação do medievo nas próprias origens do imaginário político contemporâneo.

Portanto, ao *Discurso* se lhe atribui uma função decisiva para prover a Constituição de uma aparência de restauração daquelas essências pátrias imprescindíveis e com capacidade por elas mesmas de repôr a dignidade da nação e ocultar qualquer aparência revolucionária ou de inovação estranha. Ao mesmo tempo, fazia história, e era avalizado pela história, legalmente factível, o que, de fato, vinha a representar a Constituição como conjunto de novidades legais e políticas. Estas novidades, de acordo com as argumentações do *Discurso*, podiam apresentar-se como implícitas, em certa medida, na sacralizada constituição histórica. Deste modo, com base no *Discurso*, se podia oferecê-la como resultado do respeito à tradição, o que sem recorrer ao referido texto poder-se-ia interpretar como expressão de ruptura revolucionária.

Entre os diferentes referenciais normativos aos que se recorre como fonte de direito das que emana a própria Constituição, ocupa lugar preeminente o *Fuero Juzgo*⁴⁷, sendo a este código visigodo que se faz alusão preferencial para garantir que as previsões legais da Constituição estejam na linha da mais estrita tradição legal espanhola. Encontrar-se-ão raciocínios deste teor: “para comprobar esta aserción, la Comisión no necesita más que indicar lo que dispone el Fuero Juzgo sobre los derechos de la Nación, del Rey y de los ciudadanos acerca de las obligaciones recíprocas entre todos de guardar las leyes, sobre la manera de formarlas y ejecutarlas”.

Com o destacado peso específico que adquire o *Fuero Juzgo* na justificação do legislativo, se reconhecia o papel determinante que se lhe outorgava como fundamento da nação, a visigoda, ou seja, a espanhola, concebida já em sua origem como possuidora de direitos políticos equiparáveis ao que agora, vários séculos depois, se enunciava como soberania nacional.⁴⁸ Com a referência ao *Fuero Juzgo*, entendia-se que a nova constituição tornava-se inatacável, ao achar-se implícita na raiz fundacional do que se identificava como a “nação originária”.

Essa “nação originária” teria mantido sua razão de ser e seu sentido histórico ao longo de toda a evolução medieval, embora seus mem-

⁴⁷ *La Constitución de Cádiz (1812) y Discurso preliminar a la constitución*, pp. 198-199.

⁴⁸ *La Constitución de Cádiz (1812) y Discurso preliminar a la constitución*, p. 206.

bros “estuvieron libres divididos en diferentes estados en que fueron más o menos independientes”.

Então, o papel que ocupa na legitimação da iniciativa constitucional o *Fuero Juzgo* é verdadeiramente chave, pois nele se simboliza o que se interpreta como a expressão de um modelo legislativo que se identifica com os ideais de liberdade e justiça, que, ademais, remitia às próprias origens da nação espanhola concebida, já de pleno direito, como nação livre e independente e com plenos direitos de participação política no seio de uma monarquia limitada.

A cada passo do *Discurso preliminar* se fazia presente a vontade de alcançar uma síntese perfeita das principais contribuições das experiências institucionais medievais, para produzir uma espécie de atualização sublimada de um modelo constitucional que pudesse ser recebido como a consequência natural do mais seletivo daquelas experiências medievais. Por exemplo, se compatibilizava a prática das Cortes aragonesas, com o que se interpretava como a tradição constitucional medieval castelhana e navarra. Isto não impedia que se reconhecessem suas diferenças. Entre elas se destacava que “Aragón fue en todas sus instituciones más libre que Castilla”; se bem que, “a pesar de esta imperfección, la Constitución de Castilla es admirable y digna de todo respeto y veneración”⁴⁹. Pretendia-se deste modo oferecer uma imagem do labor dos redatores constitucionais como se se tratasse do simples esforço de “entresacar con gran cuidado y diligencia las leyes puramente fundamentales y constitutivas de la monarquía”. O trabalho das Cortes constituintes teria suposto a mera recompilação sistematizadora, aplicada “sobre las leyes, fueros y privilegios”, que estariam “dispersos entre una multitud de otras leyes puramente civiles y reglamentarias en la inmensa colección de los cuerpos del Derecho que forman la jurisprudencia española”.⁵⁰ Não se criava nada novo, só se recuperava uma memória coletiva quase perdida que agora se reclamava como salvação da nação em suas horas de maior tribulação.

As novidades introduzidas pela Constituição não seriam de fundo, mas tão somente de forma, limitando-se a afetar a ordem e o método expositivo: “extrayendo, por decirlo así, de su doctrina los principios inmutables de la sana política, ordenó su proyecto, nacional y antiguo en la sustancia, nuevo solamente en el orden y método de su disposición”.⁵¹ Deste modo, se assentava a ideia de que se respondia às necessidades

⁴⁹ *La Constitución de Cádiz (1812) y Discurso preliminar a la constitución*, p. 201.

⁵⁰ *Idem*, p. 204-205.

políticas atuais com as respostas que se lhes oferecia por meio da mais estrita experiência histórica.

Mediante este protagonismo decisivo que exerce no *Discurso preliminar a las Cortes de Cádiz de 1812* um medieval revisitado e transformado agora em imaginário político, o *Discurso* e a própria Constituição que o seguia podiam interpretar-se como o efeito prático com que se coroavam longas décadas de trabalho erudito dedicado à reconstrução de um medieval cheio de atualidade. Alcançada esta meta, a partir desse momento, tal como sucederia, com efeito, nos anos seguintes, os séculos medievais podiam alimentar novas mitificações no marco das emergentes inquietações românticas e das demandas políticas de diversa índole que haveriam de caracterizar a centúria que começava. Por isso, no devir das décadas imediatas as *ensoñaciones* medievais teriam uma influência crescente, embora nem sempre com sentido unívoco. Assim, além de constituir-se em amplo e cultivado repertório de argumentos literários, tanto serviriam para alimentar o imaginário histórico e político do pensamento reacionário, como do progressismo liberal; como, também, para respaldar a ininterrupta permanência de uma nação espanhola, ou para reclamar outras realidades nacionais alternativas.

5. Conclusões

Começava minha exposição aludindo a certa interpretação de David Lowenthal na que se sublinhava como até o século XIX não havia uma consciência demasiadamente precisa de separação concreta entre passado e presente. Desta forma, não eram nada raras as manifestações de um presentismo histórico que permitiam extrapolar facilmente para o presente experiências remotas. O passado sancionava o presente e determinadas iniciativas podiam interpretar-se como oferendas inadiáveis que eram exigidas por antecessores longínquos.

Com base nessa perspectiva, o caso concreto que se acaba de analisar oferece um valor paradigmático. Em um contexto como o da ilustração, no qual em boa parte da Europa houve uma prevalência da admiração pela Antiguidade, frente ao evidente desprezo pela época medieval, no caso concreto da ilustração espanhola, as novas inquietações eruditas da historiografia do dezoito apontavam com especial

⁵¹ Idem., p. 207.

atenção para a recuperação de um medievo em que se percebiam valores diretamente conectados com algumas das principais inquietudes sociais, políticas e legais do momento. Durante um longo tempo, sobretudo durante a primeira metade do século XVIII, os interesses propriamente científicos e eruditos predominaram numa obscura tarefa de recompilação documental e de expurgo de fontes medievais. Entretanto, a partir de meados desse século, foi se tornando cada vez mais evidente a incidência de um afã utilitarista, promovido às vezes por meios governamentais, que encontravam no medieval justificativas para seus próprios projetos e aspirações.

Com isso foi se promovendo um processo de ideologização do passado medieval que ficou particularmente patente quando a crise política que se seguiu ao começo da Guerra de Independência ofereceu o cenário adequado para levar a cabo um processo de refundação do Estado e da nação. A partir daí acelerou-se rapidamente a transformação da erudição em mitificação, dando origem a tantos medievos como as demandas ideológicas que se apresentavam no imediatismo da atualidade mais exigente.

Com estas últimas considerações deixo formulada uma das possíveis chaves de debate com base na qual creio que cabe abordar, entre outras, a aproximação a qualquer expressão de um longo medievo. Me refiro a como este tende a construir-se com frequência a partir da tensão entre erudição e mitificação, ou, o que é o mesmo, a partir da tensão entre o que o conhecimento do passado pode oferecer e as urgências que os conflitos de poder demandam.

Arte e *environnement*: entre arte medieval e arte contemporânea¹

Jean-Claude Bonne
EHESS-Paris

Creio que para começar é necessário precisar o vocabulário, porque no título em francês da minha conferência, a palavra *environnement* gera um problema de tradução. Enquanto o português dispõe apenas da expressão ambiente (ou meio ambiente), o francês distingue os termos *environnement*, que designa em geral um entorno de natureza física e espacial, que se poderia traduzir com a expressão “mundo espacial ambiental”, de Hélio Oiticica, e *ambiance* que evoca a atmosfera psicológica ou moral emanada por um lugar ou situação. Sem dissociar estes dois sentidos, mas considerando a natureza sensível da arte, tomaremos aqui o aspecto físico de um ambiente como fundador de suas múltiplas implicações sociais e culturais. Geralmente, as produções artísticas – expressão que eu prefiro, ao invés da noção moderna de arte – sempre estiveram ligadas – salvo, justamente, durante um período dos tempos modernos – aos arranjos ambientais dos lugares naturais, tais como as paredes das grutas pré-históricas, ou artificiais, como os muros das igrejas ou dos edifícios públicos. De uma maneira geral, considerar uma arte sob o ângulo ambiental é se interessar pelas suas relações com o meio que ela ocupa.

Os desenvolvimentos artísticos de numerosos edifícios religiosos medievais e de certas grandes instalações de artistas contemporâneos possuem o traço comum de poderem ser qualificados de ambientais, num sentido particularmente denso, que será o único que eu levarei em consideração. Eles não se apresentam sob a forma de obras isoladas, a serem consideradas por elas próprias, como em um museu ou em um lugar de exposição, nem mesmo como obras feitas para um lugar determinado, mas ocupando aí somente um lugar limitado, como um retrato de família na sala de visitas. Eles formam conjuntos artísticos integrando

¹ Título Original: *Art et environnement. Entre art médiéval et art contemporain*. Tradução de Maria Eurydice de Barros Ribeiro.

NT: Na tradução do texto procurou-se preservar o pensamento do autor. Neste sentido a tradução foi submetida pessoalmente ao mesmo e revista por Maria Cristina Pereira que trabalhou com o ele no decorrer do seu doutorado na EHESS. Na tradução dos nomes próprios manteve-se a tradução ou preservação no original observada anteriormente, pela maioria da editoras brasileiras.

elementos diversos e bastante amplos que nos permitem deslocarmos-nos através delas. Eles se articulam ainda, com os lugares em que intervem para constituir meios de vida, de experiência ou de atividade com as quais se pode interagir diversamente e cuja natureza transborda o domínio estritamente artístico.

Não é, provavelmente, por acaso, que a noção de “arte ambiental” tenha aparecido nos anos sessenta do século XX e de uma forma explícita em Hélio Oiticica, numa época em que a palavra “ambiente” adquiriu uma conotação ecológica cada vez mais forte.² Nos dois casos, trata-se de ultrapassar uma separação, ou mesmo uma oposição percebida como prejudicial entre o homem e a natureza, por um lado; e entre a obra de arte e aquilo que se situa fora de seu campo, por outro.

Por isso, não consideraremos como ambiental a imensa série das Ninfas de Claude Monet (1914-1926) que formam, no entanto, nas paredes das duas grandes salas elípticas arranjadas para este fim no Museu de l’Orangerie em Paris, uma espécie de ambiente quase integral para o espectador (os painéis de dois metros de altura desdobram-se, respectivamente, por 40m e 51m de comprimento).³ Essa obra submerge o visitante, que não pode ser mais do que um simples espectador, numa *espacialidade* totalmente pictórica e à escala das salas, cuja natureza contemplativa é notadamente destinada a excluí-lo totalmente do ambiente exterior (o universo urbano esgotado pelo trabalho).⁴ Os painéis de Monet são uma decoração de evasão. Oporemos ao deleite simplesmente estético de obras semelhantes, não importa o quanto vastas sejam elas, a apropriação mais ativa e pragmática de um lugar e das atividades que nele são desenvolvidas, como é o caso das igrejas medievais ou de certas instalações contemporâneas. Apropriação que, de sua parte, Hélio Oiticica chamava de “participação ambiental”.

Não é por acaso que o latim medieval não possui uma palavra

² É impossível tratar aqui a história da noção de *environnement* relativa às práticas artísticas norte-americanas (advindas notadamente, da Pop Art) e européias (associando, exemplo, luz e movimento) nos anos 60. No que diz respeito às relações (ainda pouco desenvolvidas hoje) entre a arte contemporânea e a ecologia (*Green Art*, *Bio Arte*, *Eco-Arte*), ver o artigo de LA-GEIRA, Jacinto. “Quelles relations de l’art avec l’environnement”, *Dictionnaire d’esthétique de l’art*, Jacques Morizot e Roger Pouivet, Paris: Atmand Colin, 2007, p. 162-165.

³ Sendo impossível reproduzir as fotos de todas as obras citadas, conferir as imagens mencionadas na *Web* (onde a maioria delas se encontra disponível).

⁴ Apesar dos seus limites, o círculo das Ninfas não deixou de ter um papel histórico importante para muitos artistas do século XX que passaram a se dedicar à instalação.

para nomear o que os modernos chamaram de “arte” e “artista”. Expressões como *pictura* ou *sculptura* designam técnicas ou objetos, nada indica que sejam artísticos. *Figura* – ou *imago*, quando se remete a um objeto visual – tem um sentido mais figural do que figurativo, na medida em que se trata de tornar sensível através de uma transposição, que não se fundamenta sobre uma *mimesis* das aparências, uma realidade possuidora de uma dimensão transcendente e não figurável. As pregas da roupa de Cristo com espirais bastante gráficas em um dado tímpano românico ou sua mandorla de nuvens onduladas e multicores em um esmalte de Limoges são claramente artefatos ornamentais, quase abstratos, destinados a fazer ver, ou melhor, a fazer experimentar pela sua dinâmica formal e cromática seu poder sobrenatural.

Na Idade Média, como de forma geral nas sociedades tradicionais, as imagens, os objetos e os lugares glorificados por seus traços estéticos, pela preciosidade de seus materiais ou por suas qualidades arquitetônicas são partes integrantes das atividades rituais de uma comunidade, nas quais elas compõem o ambiente sensível e simbólico imediato. As imagens constituem então, aí, uma estrutura “fazem corpo” com os objetos e as construções, cujas funções se intrincam ou interferem com suas funções de imagem – ao ponto de se poder falar de *imagens-objetos* e mesmo de *imagens-lugares*.⁵ Um exemplo de um lugar de imagens que contém imagens-objetos são os afrescos e os vitrais do coro da Santa Cruz de Florença, com o seu altar retabular e o grande crucifixo pintado. Nas igrejas, todas essas imagens-objetos ou esses lugares de imagem formam um ambiente multimídia inscrito em um ambiente arquitetônico destinado ao desenvolvimento de todas as práticas culturais, que se poderiam qualificar como ambiente cerimonial. O lugar dos lugares por excelência para as imagens e os objetos de culto, o coração do ambiente medieval, é a igreja-edifício. É dela, portanto, que partiremos, atendo-nos mais a uma análise funcional, que a uma descrição fenomenológica.

Um importante livro de Dominique Iogna-Prat, *La Maison Dieu*⁶, mostrou o longo processo através do qual a Igreja-comunidade espiritual terminou por se *territorializar* sacralizando a igreja-edifício. Não houve aí nenhuma predestinação. Muito pelo contrário, isto não

⁵ BASCHET, Jérôme. *L'iconographie médiévale*. Paris: Gallimard, 2008, p. 25-64. Esta obra foi importante para a elaboração dos parágrafos referentes à imagem medieval.

⁶ IOGNAT-PRAT, Dominique. *La maison de Dieu. Une histoire monumentale de l'Eglise au Moyen Age*. Paris: Ed. du Seuil, 2006

se fez sem resistência. O cristianismo, na medida em que se pretende, com efeito, uma religião universal de salvação no além, é fundamentalmente, *desterritorializante*: ele exclui um povo e uma terra de eleitos. Se o Filho de Deus desceu à terra, isso foi para todos os homens. Dominique Iogna-Prat observa que, “nas origens da Igreja, a fundação terrena da comunidade cristã é um problema secundário”.⁷ Já que a Cidade terrestre não possui nenhuma justificativa a não ser possibilitar a ascensão à Cidade celestial, “o lugar da assembléia” – seja qual for seu valor monumental e simbólico, como se pode ver nas primeiras grandes basílicas cristãs – “não possui valor em si mesmo”. Ou seja, “ele não era considerado como componente necessário, não para a vida, mas para a definição da comunidade”.⁸ Como mostra a célebre planta do mosteiro de Saint-Gall, onde está registrado o uso de todos os lugares representados, surgiu, desde o período carolíngio, a necessidade de associar a vida monástica a um complexo arquitetônico multifuncional. É também a partir do século IX que a palavra *ecclesia*, que significa assembléia, impôs-se para designar o edifício em que ela se reúne, e que é doravante consagrado por um ritual de dedicação. Uma lenta evolução conduzirá a Igreja a dar um novo sentido a sua implantação terrestre nos lugares de culto. Na primeira metade do século XI, um importante movimento de construção é iniciado pelos grandes abades no contexto da Reforma da Igreja. No curso dos séculos XI e XII, as próprias paróquias adquirem um papel social maior devido à reorganização geral da sociedade a que Robert Fossier⁹ nomeou de “*encelulamento*”, por que ela visou, com a fragmentação do poder, o reagrupamento e a fixação do habitat nas aldeias que gravitavam em torno de sua igreja (como se pode ilustrar com esta foto do sítio de Nossa Senhora d’Orcival, datada do primeiro quarto do século XII e importante igreja de peregrinação no Auvergne). É nessa época que se conclui uma transformação completa da concepção de lugar de culto. Uma estreita conjunção se estabelece entre o edifício e os rituais que nele são realizados. A igreja-edifício é compreendida como um lugar sagrado por que ela é consagrada ao exercício das funções sacramentais que, do nascimento à morte, e além, asseguram a

⁷ *Ibid* p. 18

⁸ Os parágrafos sobre o assunto basearam-se em IOGNA-PRAT, Dominique. *op. cit.*, p.17-18 e seq.

⁹ A análise desenvolvida inspirou-se em J. Baschet, *Op. cit.*, p.68 e seq.

reprodução espiritual e a coesão da Igreja, isto é, da sociedade entendida como a comunidade dos batizados. Essa comunidade é certamente universal, mas está situada localmente sob a proteção especial de um santo padroeiro, do qual a igreja-edifício, por possuir suas relíquias, é sua morada. Esta pode ser arranjada de forma a assegurar a circulação dos peregrinos que vêm venerar. A igreja local que assegura naturalmente o culto universal do Cristo e da Virgem ganha a segurança de poder se beneficiar plenamente da graça divina nesse lugar. Vem-se, pois, em peregrinação ao santo cujo nome se associa algumas vezes ao lugar, como a Santa Fé *de Conques*, e também à Virgem, como na Majestade de Nossa Senhora de *Orcival*. Quanto à casta sacerdotal, fortemente *sacralizada* (em especial pela reforma gregoriana), ela acentua sua dominação em razão da exclusividade que ela tem de ministrar os sacramentos neste lugar. Essa *territorialização* de seu poder é reforçada pela fé que termina por impor-se, após muitas controvérsias, sobre a presença real de Cristo nas hóstias eucarísticas consagradas no altar pelo padre durante a missa (o termo transubstanciação aparece em torno de 1140). Tudo isso se contextualiza, no espaço eclesial, sob a forma de bi ou tripartição axial, dinâmica e polarizada que conduz da parte da nave reservada aos leigos, a oeste, até o coro, vasto espaço litúrgico reservado ao clero, separado do espaço precedente por uma alta cancela, integrada a um espaço mais eminente, o santuário, que abriga o altar mor, onde é celebrada a eucaristia.¹⁰ Se formos do ambiente mais exterior ao mais interior, temos a aldeia agrupada em torno de um espaço sagrado, cujo perímetro foi estabelecido em torno da igreja pelo *circuitus* de sua consagração, que se efetuava com as relíquias; este perímetro engloba o cemitério, espaço de ancestralidade, reagrupado agora, também, em torno da igreja, como em São Pedro d'Aunay. Depois, passa-se por uma série de soleiras, do portal ao santuário propriamente dito. Na paisagem rural ou urbana, a igreja se ergue, sob todos os pontos de vista, como um “edifício de exceção”, mais segura de sua perenidade do que a morada senhorial, da qual ela torna-se mais ou menos a rival.

Não é certamente um acaso se, paralelamente à *territorialização* da Igreja sacramental na igreja-edifício, o período dos séculos XI a XIII conheceu um considerável florescimento das imagens e da decoração das igrejas, após um período mais restritivo. Não se pode, examinar aqui em detalhes as relações entre a decoração exterior e interior da igreja,

¹⁰ Ibid, p. 73

com a organização espacial dessa e com as práticas rituais, questão sobre as quais os estudos têm se multiplicado.¹¹ Limitar-me-ei a algumas breves observações. A partir da época românica, o portal, e algumas vezes a fachada, conhecem uma amplificação da decoração esculpida (por exemplo, em toda a fachada de *Angoulême*); é uma forma da igreja se voltar amplamente para o exterior e convidar a entrar. A simbólica geral da porta, significada pela fórmula do Cristo, “Eu sou a porta”, entra em ressonância com todos os temas iconográficos evocando o tímpano como uma passagem, como o acesso dos eleitos ao paraíso, através da figuração do juízo final. Este próprio tema entra em ressonância com o fato de que o portal é também o lugar em que se exerce a justiça episcopal. A repartição da decoração interna, e mais especialmente a constituição de diferentes núcleos ou redes de capitéis, contribuem para diferenciar os lugares no interior da igreja, assim como as seqüências e as possibilidades de percurso, da entrada ao deambulatório e até o pólo central do santuário. Para evocar de forma bem esquemática esse aspecto notar-se-á, por exemplo, que na igreja de *São Nectaire* (na Auvégne) existem alguns capitéis historiados que se espalham nas proximidades da entrada sul, reservada aos laicos. Mas os capitéis dos pilares da nave têm quase todos, grandes folhas simples, enquanto que no hemiciclo do santuário, se desenvolve, em oito capitéis circulares do hemiciclo, um ciclo cristológico e hagiográfico complexo. Na abóbada da abside figurava, provavelmente, como em numerosas igrejas românicas, uma visão teofânica de Deus cercado por uma liturgia celeste, para significar que a finalidade da liturgia terrestre encontra-se no além. Ainda que tardia (c. 1475), uma das iluminuras das *Riquíssimas Horas do Duque de Berry* constitui um raro testemunho detalhado da celebração da missa no coro gótico da Santa-Capela.

¹¹ BASCHET, Jérôme, op. cit. p. 67-101

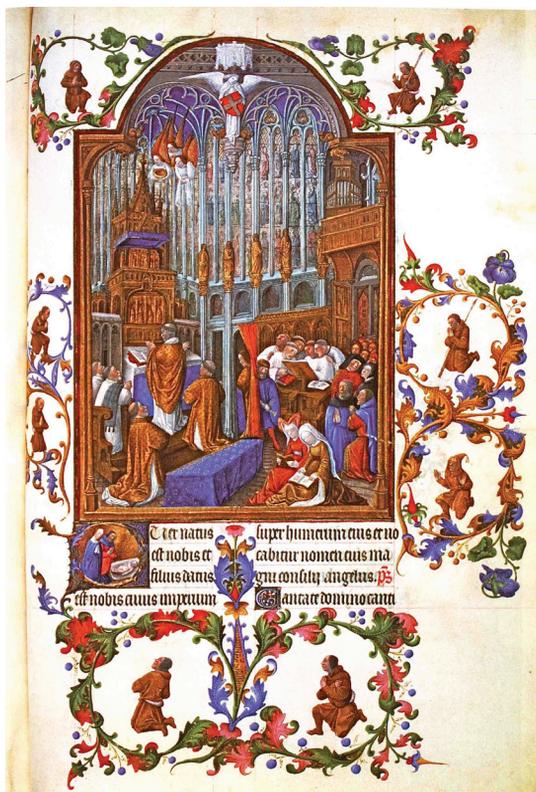


Figura 1. A missa. Fonte: “As muito ricas Horas do Duque de Berry”. Herbert Kessler, *Seeing Medieval Art*, Peterborough Broadview Press, (Canadá), 2004. Fotografia do autor a partir da obra.

Além do quadro arquitetônico, todas as demais mídias participam da decoração e do fausto ritual: as estátuas, os vitrais, os tecidos, o relicário com sua rica ourivesaria sobre o altar-mor, assim como o mobiliário, os instrumentos, as vestimentas litúrgicas e os gestos do clero, mas também os cantores e, no que concerne aos participantes laicos, as vestes, os lugares e as posturas das diferentes classes sociais.

Tudo o que isso comporta de artístico preenche dois tipos de função distintos, que emergem de duas abordagens diferentes e que não implicam em absoluto a mesma relação com o ambiente. Inicialmente, se encontram as funções que dependem da contemplação, ou dito

de outra forma, da concentração do olhar sobre o que há de imagem propriamente dita nas imagens-objetos ou nos lugares de imagens. As funções tradicionais da imagem são as de instruir, edificar, suscitar a *memoria*, sensibilizar, elevar em direção a Deus... Mesmo nos casos em que a iconografia de uma imagem liga-se tematicamente ao seu objeto ou ao seu lugar de culto, não podendo ser dele separada, a inteligência de seu conteúdo e os aspectos estéticos que a sustentam precisam ser também considerados em si mesmos – o que supõe que nos afastemos por um momento do ambiente. O segundo tipo de função não é mais de ordem contemplativa, mas decorativa: ele concerne naturalmente todos os elementos figurativos e não-figurativos ligados aos objetos, às pessoas e aos lugares rituais, mas é também um modo de apreensão possível das imagens que se fazem contemplar. Enquanto estas últimas requerem atenção, os valores decorativos são percebidos apenas *en passant*, sem que o olhar se detenha especialmente sobre eles. O decorativo qualifica os dispositivos artísticos de qualquer natureza enquanto indissociáveis das formas de habitar, viver e se comportar em um determinado ambiente. Ele se inscreve, por excelência, na dinâmica dos rituais, nos quais ele é um intensificador ao mesmo tempo sensorial e motor, como se diz de um canto que exalta e envolve. Na Idade Média, todo ambiente de culto recebia uma decoração, por menor que ela fosse. O vocabulário do latim medieval possui dois termos próximos – *decor* e *decus* – que esclarecem perfeitamente esta conjunção. Eles não significam “adorno” ou “decoração”, no sentido corrente que estas palavras são hoje entendidas, ou seja, um embelezamento ou um acréscimo artístico a alguma coisa sem relação intrínseca com a função da mesma. Em latim, *decor* designa o que é belo juntamente com a idéia de que essa beleza deve convir (em latim *decet*) esteticamente ao objeto ou à pessoa em questão, para estar de acordo com a dignidade de sua função ou de seu estatuto – dignidade que conota o termo *decus*. Quanto às palavras da família de *ornare*, tais como *ornatus* e *ornamentus*, elas também não remetem à idéia de uma decoração superficial e secundária, mas, conforme o sentido do latim clássico, elas designam o equipamento que permite a uma coisa cumprir plenamente sua função. Assim, no *De Administratione*, o abade Suger de Saint Denis empreende sob a denominação de “ornamento da igreja” (*De ecclesiae ornatu*) a descrição de tudo o que ele foi o comanditário ou o idealizador na renovação do edifício da abadia, e nomeou de “os ornamentos da Igreja” (*De ornamentis ecclesiae*) a descrição de seu abundante material de culto que ele doou (altares, relicário, cruzes e crucifixos tra-

balhados em metais e pedras preciosos, vasos sagrados, vitrais, etc).¹² É diante da visão do “esplendor multicolorido das gemas” mais preciosas que Suger sente que sua alma se eleva a uma região intermediária entre a terra e o céu, de onde, através de um movimento que ele chama de anagogia, ela pode voltar-se para Deus. Ele explica que para servir a Deus¹³, da maneira mais conveniente (*decentissime*), uma festa litúrgica importante (como a consagração da abadia) deve “ser bela pelos seus ornamentos”, ou seja, por tudo o que seu ofício requer, “ilustre pelas pessoas”, ou seja, os celebrantes, e unir à “pureza interior” a “nobreza exterior” (*nobilitas exterioris*).¹⁴ O belo associando, pois, *decor* e *decus* nos ornamentos (*ornamentis*) e nas pessoas (*personnis*), é a honra estética devida à sua função, para que ela seja dignamente exercida.¹⁵ É isso, pois, que também contribui para sua eficácia ou, de preferência, para a crença nela. O relicário, por exemplo, é uma peça essencial no conjunto dos processos discursivos e não-discursivos que conferem a uma relíquia seu estatuto de relíquia venerável – quanto mais rico e precioso, mais ele sublinha a eminência do santo, mais ele convida à devoção. Suger torna claramente sensível a diferença entre as duas funções, que se qualificou de contemplativa e decorativa, quando, a propósito dos novos vitrais de Saint Denis, ele descreve, por um lado, “sua admirável variedade” ou a “esplêndida e ininterrupta luz” com a qual brilham na “coroa de oratórios” da abside¹⁶ e cujas cores deveriam deslumbrar a circulação dos peregrinos; e por outro, ele cita o texto dos versos muito eruditos dos

¹² *Gesta Suggesti Abbatis*, II, § 1 svv. et § 8 svv. (obra mais conhecida como *De Administratione*). Suger, *Œuvres*, tome I, texto editado traduzido e comentado por Françoise Gaspari, Paris: Les Belles Lettres, 1996, p. 110 seg. et p. 122. seg.

¹³ *Ibid.*, II, § 13, op. cit., p. 134. Para Suger, é o amor do ornamental à glória de Deus — precisamente, « *ex dilectione decoris domus Dei* » — que é o principal vetor da anagogia e não apenas as imagens alegóricas. Sobre a diferença entre estas duas anagogias, cf. BONNE, Jean-Claude « Pensée de l’art et pensée théologique dans les écrits de Suger ». In: DES-CAMPS, Christian (org.). *Artistes et philosophes : éducateurs?*. Paris: Éditions du Centre Georges Pompidou, 1994.

¹⁴ Respectivamente *Scriptum consecrationis ecclesie Sancti Dionysii*, § 7, em Suger, *Œuvres*, t. I, op. cit., p. 26 - 28, e *Gesta Suggesti Abbatis*, II, § 13, op. cit., p. 138.

¹⁵ A conveniência do ornamental com funções litúrgicas se exprime no fato que Suger qualifica, por exemplo, uma mesa de altar de pórfiro de « bem adaptada (*satis aptus*) tanto pela qualidade da cor quanto pela amplitude de suas dimensões.

¹⁶ *Scriptum consecrationis ecclesie Sancti Dionysii*, § 7, op. cit., p. 26.

medalhões das cenas alegóricas que ele fez figurar nesses vitrais, e cuja exegese visual e textual devia requerer a total atenção de alguns clérigos, os únicos a quem esta mensagem espiritual era acessível.¹⁷

Quanto à arte da corte e ao fausto decorativo do qual ele se cercava, também estavam associados aos cerimoniais destinados a celebrar a soberania de um poder temporal e dar o sentimento de que era inerente a ele. O banquete ilustrando o mês de janeiro no calendário das *Riquíssimas Horas do Duque de Berry* oferece uma boa imagem. Em uma grande sala cujos muros são integralmente cobertos por uma tapeçaria que celebra alguma façanha guerreira, o duque, com seus brasões sob um dossel e cercado por uma multidão com roupas ricamente coloridas e ocupada ao seu serviço, é valorizado pela tela de vime trançada que o protege do calor da chaminé, e sobre o fundo da qual ele se destaca, quase como um Cristo em sua mandorla.

*

O desenvolvimento a partir do Renascimento, de certas formas de arte onde as finalidades estéticas são mais afirmadas e as finalidades simbólicas (mas não necessariamente decorativas) são mais destacadas, das atividades rituais, contribuiu a distender, sem romper totalmente, o vínculo das produções artísticas com um ambiente específico, particularmente em razão do desenvolvimento da pintura de cavalete, que não está mais ligada a um lugar determinado. Nos tempos modernos, certas formas de arte pretenderam até mesmo abstraírem-se não apenas de qualquer objeto explícito, mas também de todo contexto exterior e de todos os laços com as outras mídias, para reivindicar uma especificidade formal e uma autonomia de pensamento fundada em critérios estéticos e sobre uma ideologia *essencialista* (teorizada com o nome de “modernismo” pelo crítico americano Clement Greenberg). Para se opor a este purismo e a este isolamento, certas formas de arte contemporânea retomaram seus vínculos com as práticas ambientais nas quais os espectadores são convidados a se tornarem participantes ativos. Essa orientação foi desenvolvida de uma forma exemplar por alguns brasileiros, em especial por Lygia Clark e Hélio Oiticica, a partir dos anos 60, e por Ernesto Neto atualmente. Estes são os exemplos que evocarei. Mas se poderiam citar outros.

Na Europa, o principal iniciador deste movimento no século XX foi Matisse. Ele atingiu uma concepção plenamente decorativa e am-

¹⁷ *Gesta Sugerii Abbatis*, II, § 18, *op. cit.*, p. 146-150. (Mas, Suger não deixa de lembrar, nesta ocasião, o esplendor maravilhoso dos vitrais).

biental da sua arte com papéis coloridos recortados com tesoura, com os quais ele cobriu diretamente as paredes de seu apartamento. A Piscina (1952), juntamente com a capela de *Vence* para a qual ele concebeu todos os elementos (arquitetura, vitrais e iluminação, mobiliário, decoração de cerâmica pintada), estão entre os melhores exemplos. Matisse nos servirá de mediação entre a arte medieval e a arte ambiental contemporânea. Ele declarava, “Sempre me senti à vontade no mundo dos medievais. São elas que traduzem da forma mais direta os meus sentimentos”.¹⁸ Essa afinidade com a Idade Média e o estímulo que ele dizia ter recebido da mesma fundavam-se sobre o princípio de que também para ele, “Um quadro deve ser sempre decorativo”.¹⁹ Foi na prática das cores, que ele descobriu na época do fauvismo, que conduziu Matisse a uma concepção decorativo-ambiental de sua arte. O que Matisse descobriu com o fauvismo (em 1905) foi que as cores são fundamentalmente forças que exprimem “um sentimento da vida”. A expressão do quadro residirá, pois, na construção a mais energética possível das forças vitais imanentes às cores: “Para mim, a cor é uma força. Meus quadros são compostos de quatro ou cinco cores que se entrecrocavam entre elas, que transmitem sensações de energia”.²⁰ Consequentemente, o quadro não deve mais fundamentar sua construção em um desenho prévio, nem ser concluído como uma pura composição formalmente e tematicamente auto centrada sobre si mesma. As *cores-forças* funcionam aquém das formas figurativas ou abstratas à maneira de tensores que as animam ou as impulsionam mais do que as colorem. Este construtivismo energético das cores faz com que a expressão do quadro não seja nem puramente ótica, nem psicológica ou “expressionista”, nem simbólica, mesmo se o quadro também “trabalha” com tudo isso, ele é essencialmente vital – vital e não apenas pictórico (como na arte abstrata). Nessa construção, porque ela é enérgica, “deve ter uma força de expansão que vivifica as coisas que a cercam”.²¹ Esta força de expansão das cores conduzirá Matisse a deixar a pintura de cavalete e passar a uma arte mural que “tome

¹⁸ Entrevista com Régine Pernoud, 14 outubro 1950. MATISSE, Henri. *Ecrits et propos sur l'art*, Paris: Hermann, 1972, p. 230.

¹⁹ Declaração feita em 1913, a Clara MacChesney, *ibid*, p.308, n.31.

²⁰ Declaração feita a Pierre Courthion, por volta de 1942. In: COURTHION, Pierre. *Mémoire d'un critique d'art*. Genebra: La Baconnière Arts, 2004, p.173

²¹ *Ibid*, “Notes d'un peintre”, 1908, p.43

corpo com a arquitetura”. Para fazer isso, a pintura procederá através do ou aplainamento das cores, evitando assim qualquer ilusionismo que poderia dar a impressão de que ela abre uma janela ao mundo imaginário à maneira da perspectiva. A organização de uma obra é decorativa, segundo Matisse, quando ela possui uma dupla *expansividade*, interna e externa, *all-over* e *all-around*: ela deve assegurar uma circulação rítmica ou sem foco através de si (nenhuma parte deve subordinar-se a outra) de forma que ela irradie sobre o ambiente que a cerca para estimular o sentimento vital do espectador. O vitral *As Abelhas*, (ver figura 2) em que as abelhas, de abelhas só têm o nome, e que foi concebido para a sala de brinquedos das crianças da escola maternal de Cateau-Cambresis, no norte da França (1952-1955), exprime perfeitamente esta dupla *expansividade* decorativa. E isso ainda mais pelo fato de Matisse ter concebido a arquitetura da sala e a aproximação do vitral, de forma que ele se faz descobrir apenas progressivamente, da esquerda para direita, no sentido de seu desenvolvimento, até o momento em que este cobre a totalidade da parede dos fundos.

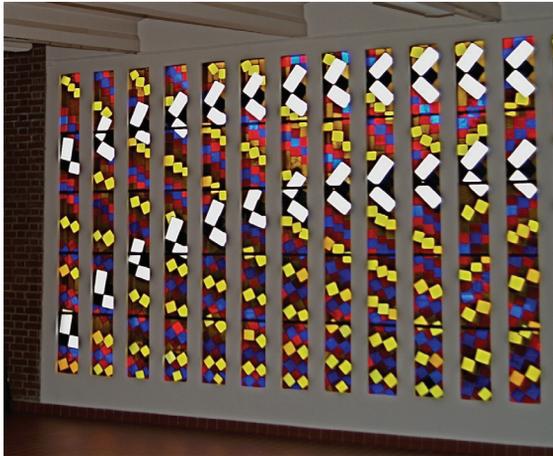


Figura 2. Matisse As Abelhas, vitrais. Escola Maternal de Cateau-Cambresis, norte da França, 1952-1955 (foto do autor).

Como pensar a relação entre tal obra de arte e um vitral medieval e, através deste exemplo, com a arte da Idade Média? Matisse declarou

que em Chartres ele teve a “revelação do vitral”²², isto é, ele explica, da “cor pura com sua intensidade e reações sobre as cores vizinhas”. E acrescenta essa precisão capital: “é a proporção da cor que lhes dá (aos vitrais) sua qualidade”.²³ Matisse verifica na arte medieval o princípio fundamental de sua arte, a saber, que são as proporções recíprocas das quantidades intensivas (como a saturação ou a luminosidade) e das quantidades extensivas (como a superfície) das cores puras que fazem a qualidade dessas, e não alguma propriedade cromática intrínseca. Ele acrescenta: “Em Chartres, o vitral é ao mesmo tempo luz e cor; em seguida, sentiu-se a necessidade... de narrar histórias; aí se perdeu o espírito essencial do vitral. O vitral deve ter a expansão de um canto de órgão sem que se tenha necessidade de palavras”.²⁴ Vê-se bem o que aproxima e separa Matisse de Suger. Este último certamente subscreveria a idéia de uma *expansividade* irradiadora das cores, mas queria também que os vitrais de *Saint-Denis* contivessem inscrições relacionadas com a significação simbólica daquilo que eles figuravam, enquanto que para Matisse, “expressão e decoração são apenas uma e mesma coisa”.²⁵ Por outro lado, a finalidade do decorativo não tem mais nada, em Matisse, de ritual ou de honorífico, ele não é mais colocado a serviço de valores hierárquicos. Trata-se de liberar a vitalidade imanente às cores numa construção expansiva que associa a obra ao seu entorno e estimula aqueles que vivem nele. A decoração não é mais submetida em Matisse a uma finalidade externa, mas não se fecha tampouco numa finalidade interna (como aquela zelosamente reivindicada pela arte modernista). Ela ressalta a oposição tradicional (e metafísica) do interno e do externo por que é de seu próprio movimento que, sem renunciar a si mesmo, a arte saia de si mesma. Mas a arte ambiental de Matisse, por mais expansiva e vivenciada que seja, permanece, antes de tudo, de expressão mural.

*

Os artistas brasileiros se encontram entre os primeiros a conceber, no início dos anos 60, uma arte ao mesmo tempo ambiental e participativa tomando posse do espaço fisicamente, como na Idade Média, apelando também para práticas diversas, mas que não mais de ordem

²² Entrevista a Régine Pernoud, op.cit., p.130

²³ “Notes sur la couleur” 1962, ibid, p.206

²⁴ Entrevista a Régine Pernoud, op. cit, p.130

²⁵ Declaração a Georges Duthuit, ibid, p.308, n.31

ritual. Sua filiação com a Europa não passou por Matisse, mas prioritariamente pelo *neoplasticismo*, interpretado de acordo com as intenções do próprio Mondrian, em termos de tensões e não de formas puramente perceptivas, geométricas e estáticas. De uma maneira geral, a abstração dita “geométrica” europeia havia sido objeto de uma importante recepção na América Latina quando, em meados dos anos 50 (Matisse morreu em 1954), Lygia Clark e Hélio Oiticica resolveram jogar, de uma forma explicitamente “vital” e anti-formalista, com as potencialidades expansivas e dinâmicas das abstrações pictóricas e construtivistas ocidentais (Mondrian, Albers, Malevitch).²⁶ De acordo com uma expressão de Lygia Clark, esta iniciativa fez completamente “explodir o núcleo” do plano retangular do quadro, antes de lançar os planos no espaço. Lygia Clark foi assim conduzida a construir seus célebres “Bichos”, *assemblages* de planos metálicos articuladas por dobradiças que lhes permitiam engendrar múltiplas combinações pela simples manipulação. Estes “Bichos” foram os protótipos de uma longa série de obras que ela qualificará de “não-objeto”²⁷ por significar que não se trata de esculturas, mas de proposições abertas à intervenção gestual dos manipuladores. Passou-se de uma estética a uma “*estésica*” e a uma “*cinestésia*” (uma prática fundada sobre o sentido interno do corpo e de seus movimentos). A obra torna-se, assim, completamente participativa: “O gesto [...] faz com que o homem comum se aperceba imediatamente da vivência do seu sentido interior. A obra cria uma espécie de exercício para desenvolver esse sentido expressivo dentro dele. [...] O espectador já não se projeta e se identifica na obra. Ele vive a obra. Quando o homem brinca com os *Bichos* ele começa a aventura de se desligar [...] com tudo que é fixo e morto. Ele brinca com a vida, ele se identifica com ela e com o seu sentido na sua totalidade”.²⁸ Esse texto é particularmente importante por exprimir bem o sentido que tem aqui a palavra “vivência”, e o seu papel determinante para todos os artistas brasileiros dos quais falo. Sobre este termo,

²⁶ Sobre Ligia Clark e Mondrian, Cf. OITICICA, Hélio. *Aspiro ao grande labirinto*, 13 de agosto de 1961, Rio de Janeiro: Ed. Rocco, 1986, p. 56 e seg.

²⁷ Cf. Lygia Clark assim como os demais artistas citados, in: Catálogo de exposição, Fundação Antonio Tapies, Barcelona, MAC, galerias contemporâneas do Museu de Marselha, Fundação de Serralves, Porto, Sociedade das exposições do Palácio de Belas Artes de Bruxelas, organizada pela Fundação Antonio Tapies, (outubro de 1997 - setembro de 1998), Reunião dos Museus Nacionais, 1998, p.139-142.

²⁸ Id. “Do Ritual”, *op. cit.* 1960, p. 122-23.

Guy Brett diz que ele traduz “o aspecto mais brasileiro da obra” de Lygia Clark e que “significa aproximadamente a experiência da vida como uma totalidade *psico-corporal*”. Este conceito, ele acrescenta, reenvia-nos a Fernando Pessoa: “Tudo que em mim sente, está pensando”.²⁹ Lygia Clark não hesita em qualificar estas experiências sensorio-motrices de “cósmicas”, porque elas não procedem de uma pura vivência individual, mas, através da multiplicidade modificadora de seus aspectos subjetivos, da vitalidade da vida que nos habita, e de seu fluxo que nos atravessa. Com estas experiências: “mergulhamos na totalidade do cosmos”.³⁰ E ainda, “eu penetro no ritmo total do mundo”.³¹ Poderíamos dizer, na linguagem de Bergson, que se trata de ter acesso à experiência intuitiva do *élan* vital trans-individual. É essa, exatamente, a concepção que Matisse tinha da função da arte, mesmo que ele não tenha levado a sua arte até formas tão fisicamente engajadas de participação. Em seguida, Lygia Clark orientou-se cada vez mais para a concepção de propostas de ações corporais *multi-sensoriais*, utilizando artefatos diversos que ela compunha com materiais comuns: máscaras, pequenos fios, combinações, chapéus, sacos plásticos cheios de água ou de ar, cordas, etc.

Se Lygia Clark trabalhou bastante sobre as relações participativas deste tipo, Hélio Oiticica desenvolveu práticas ambientais mais amplas. Foi em 1969, na Whitechapel Art Gallery de Londres, que ele realizou sua mais ambiciosa instalação, que se poderia qualificar como experimentação ambiental total.³²

Examinarei apenas um de seus elementos, a maquete de um conjunto arquitetônico intitulado “Projeto Cães de Caça”, que data de 1961. Ainda que este projeto não tenha sido jamais realizado, ele pode dar, numa escala reduzida, uma idéia da amplitude do “programa ambiental”³³ de Oiticica. É certamente por isso que essa maquete abria a exposição de Londres. Trata-se de um vasto passeio público em forma

²⁹ BRETT, Guy “Lygia Clark: six células”, *ibid*, p.32.

³⁰ CLARK, Ligia “A morte do plano”, Livro-obra, Rio de Janeiro, 1983, *op cit*. p. 117.

³¹ “Do Ato”, *ibid* p.165.

³² FIGUEIREDO, Luciano ; BRETT, Guy. *Oiticica in London*, edited by guy Brett and Luciano Figueiredo. Londres: Tate Publishing, 2007.

³³ OITICICA, Hélio. “Programa Ambiental”. In: *Aspiro ao Grande Labirinto*, *op. cit*, p.103.

de “grande labirinto” ou de jardim arquitetônico com muros coloridos ao ar livre, para que a luz e o ar o invadissem completamente. Calçadas de mármore branco deveriam dar acesso ao labirinto, mas, para evitar uma ruptura brutal com o exterior, Oiticica explica, “o problema da relação com a natureza, já que o projeto é construído nela - foi resolvido” dispondo-se ao longo do seu acesso “areia penteada com ancinho e misturada com diferentes pedrinhas, dando-lhe assim certa coloração, mas muito tênue”.³⁴ Da mesma forma, os primeiros muros são simplesmente pintados de amarelo limão. Eles formam ângulos retos abertos e desarticulados, como se fossem longas cancelas, as quais é preciso percorrer e contornar para penetrar em seu interior (existem três entradas ou saídas). O tempo necessário ao percurso faz parte intrinsecamente da experiência. O interior é composto de cinco estruturas não hierarquizadas que Oiticica chama de “Penetráveis”. Ele já tinha realizado algumas verdadeiras com painéis de madeira suspensos entre as quais se podia circular livremente. O “Penetrável” é totalmente ambiental, no sentido em que, segundo uma importante fórmula de Oiticica, “o espaço ambiental o penetra e envolve num só tempo”.³⁵ Os dois primeiros “Penetráveis” do “Projeto Cães de Caça” são eles próprios labirintos. Suas paredes não formam um muro contínuo, mas cancelas abertas. Suas superfícies se oferecem ao desenvolvimento da cor, entre o amarelo limão e o vermelho, passando pelo alaranjado e o rosa lavanda. A luz também penetra pelas fendas na base dos ângulos das paredes, que são escavados. Com o estreitamento do espaço, o efeito da cor torna-se mais intenso e o seu ritmo mais acelerado. A circulação nestes labirintos anima as cores, que não têm nada de um objeto contemplativo ou decorativo, numa espécie de dança giratória, que se desenrola em tempos variáveis para cada um. Num espaço real, isto poderia estimular, por sua vez, os eventuais participantes - vestidos de “capas” flutuantes “que se constituem de camadas de pano de cor”³⁶ nomeadas por Oiticica de Parangolés, em forma de dança, segundo uma proposição feita aos visitantes em outra secção da exposição de Londres. Estas danças permitem imaginar como tal lugar poderia ser percorrido, habitado, animado, para favorecer o mais que

³⁴ Id. “Sobre o “Projeto cães de caça”, 28 de agosto de 1961, in: *Aspiro ao Grande labirinto*, op.cit. 57-58.

³⁵ Id. 5 de junho de 11962, op.cit. p. 60.

³⁶ OITICICA, Hélio. “Anotações sobre Parangolé”, Exposição “Opinião 65” op. cit, p. 93. As demais citações pertencem à mesma bibliografia, p. 93-96.

possível esta “vivência” à qual Oiticica também aspirava. Diversamente de um ritual ou de uma coreografia regulamentada, o uso dos Parangolés não é determinado. Ele não é um objeto, mas uma “obra-ação” que “requer a participação corporal direta (...) numa vivência total do espectador, que chamo agora de “participante”. A única instrução que lhe é dada é “mexer-se”: dançar, envolver-se, correr, dobrá-lo e desdobrá-lo de todas as maneiras, sem impor figura. Ele só existe na ação. Os Parangolés podem ser também bandeiras, tendas, luzes que se agitam; alguns são feitos de sacos costurados juntos e podem trazer um slogan. Eles foram essencialmente inventados por Oiticica para “performances livres”, numa época em que ele havia estabelecido laços estreitos com os moradores de uma favela do Rio e participantes de uma escola de samba. Os Parangolés são sempre associados a “uma participação coletiva”, onde se podia ser tanto espectador como ator, mas, neste último caso, implicado no espetáculo, como seu espectador e agente em potencial. A performance deve, enfim, permitir o estabelecimento de relações entre a “estrutura-ambiental” do Parangolé e as “outras estruturas características do mundo ambiental”, seja ele urbano, rural ou outro. Trata-se de fazer surgir, se possível, o que Oiticica chama de “vivência-total Parangolé”, que seja como um momento de verdade criativa, de “dilatação interior”³⁷, porém, ligado a um “clímax corporal”³⁸ – que a exposição de Londres caracterizou com o termo *Crelazer*. Os outros Penetráveis da maquete do “Projeto Cães de Caça” tinham divisórias móveis, de forma que aquele que os atravessava teria efetuado seu próprio labirinto ao fazê-las girar. No final dos anos 70, Oiticica criou em Nova York algumas maquetes dos Penetráveis com tabiques móveis pintados com cores primárias, que chamava de *magic squares* (um *magic squares* de tabiques fixos foi realizado no Museu do Açu, no Rio de Janeiro, a partir de uma maquete de Oiticica).

As categorias de “participação”, de “ambiental” e de “performance” foram amplamente banalizadas desde os anos 90. Passados os anos pioneiros 1960-1970 – aqueles de Lygia Clark e de Hélio Oiticica no Brasil – a maior parte das práticas que reivindicam estas noções têm em geral mais de animação cultural e *instrumentalização* da arte com fins de integração e de *normatização* social do que de qualquer outra coisa

³⁷ Id. “O aparecimento do Suprasensorial na arte brasileira” GAM, Rio de Janeiro, n. 13, 1968, Op. cit. p. 130

³⁸ Id “Parangolé Síntese”, Nova York, 26 de julho/26 de dezembro de 1972, op. cit. p. 166

(é o que se chama de estética relacional). Oitícica, ao contrário, concebia que a arte ambiental face à formação cultural e sócio - política dos cidadãos tinha que ter uma função crítica e libertadora, permitindo que estes deixassem de ser apenas simples receptor-consumidores de uma experiência estética para se tornarem agentes criadores das experiências sensório-motrizas que ele lhes propunha, mas sem os “pré-formatar”. Oitícica chegou mesmo a qualificar sua arte de “anti-arte-ambiental”, mas não queria criar “uma nova estética da anti-arte”.³⁹ Ligya Clark teve, desde 1971, uma visão premonitória da recuperação das práticas mais inovadoras de seu tempo: “Agora que o artista de fato perdeu seu papel de pioneiro na sociedade atual, ele é cada vez mais respeitado pelo organismo social em decomposição. [...] A sociedade [...] já encontrou para ele um título e uma ocupação burocráticas: ele será o engenheiro dos lazeres do futuro... Atividade que em nada afeta o equilíbrio das estruturas sociais”.⁴⁰ São propósitos que o presente apenas confirma. Quanto a Hélio Oitícica, ele defendia que sua arte ambiental era apenas “a partida para todas as modificações sociais e políticas, ou ao menos o fermento para tal”.⁴¹

Se, a arte medieval, e, certas formas mais inventivas de arte contemporânea, partilham, pois, o fato de serem participativas e ambientais ao mesmo tempo, elas não o são, de modo algum, da mesma maneira: trata-se, num caso, de uma decoração estética e simbólica certamente total e perpetuamente inventiva, mas, com finalidade cultural e hierárquica sob a autoridade do clero; e no outro, de um espaço comum, propositivo de uma experiência vital da liberdade, igualmente aberto a todos, porém frágil. O princípio ambiental fundamental é, na Idade Média, a criação, destinada à redenção após a queda por um criador transcendente; enquanto na arte contemporânea aqui analisada, este princípio é imanente à vida.

Gostaria de concluir evocando muito brevemente um último exemplo brasileiro, bem contemporâneo e particularmente interessante para os nossos propósitos por ser um caso de confrontação, melhor dizendo, de afrontamento direto entre aqueles dois tipos de ambientes.

³⁹ Id. “Programa Ambiental” op. cit. (JdP, p.103)

⁴⁰ CLARK, Ligya. “O homem, estrutura biológica de uma arquitetura biológica e celular”. In: *Superfícies moduladas/Bichos/Manifestações*, Galeria Ralph Camargo, São Paulo, 1971 (LG, p.248).

⁴¹ OITÍCICA, Hélio. “Programa ambiental” op. cit. p. 103.

Trata-se da gigantesca instalação ambiental intitulada *Leviathan Thot*, realizada por Ernesto Neto no *Panthéon* de Paris para o Festival de Otono, em 2006.⁴² O *Phantéon* não é uma igreja medieval, mas uma igreja do século XVIII consagrada à *Sainte-Geneviève*, da qual a Revolução Francesa se apropriou para transformar em templo republicano. Ele constitui um momento importante na longa duração do debate entre poder religioso e poder temporal que remonta, no mínimo, a Constantinópole. É ao mesmo tempo um lugar de memória e o coração simbólico da Nação, onde estão enterrados os grandes homens que a tornaram ilustre. Tomar posse deste lugar se reveste, pois, de uma dimensão política considerável. No imenso vazio e na frieza sepulcral do *Panthéon* surgiu uma suspensão numerosa e aérea, de quase-colunas feitas com um tecido branco e leve (de poliamida extensível), cujas bases estiradas e estufadas por um lastro ligeiramente perfumado descem aleatoriamente em diversos níveis ou caem até o solo. Essa forma de floresta invertida é presa às abóbadas, como um monstruoso parasita, em contraponto ao severo alinhamento das colunas. No alto, estes cipós-colunas suspensos atravessam as aberturas da imensa toalha de poliamida recortada, estendida entre os quatro braços do *Panthéon* em uma rede sinuosa, desnivelada, sulcada por longos bolsos planos, comprimidos ou dilatados, aos quais os troncos vêm também dependurar-se. Na realidade, nenhum tipo de metáfora (vegetal, arquitetônica, paisagista, animal, biológica) pode fazer jus a este corpo que não é a imagem de nada e que nem mesmo se constitui em um organismo ou uma totalidade funcional.

Quando o espectador o percorre, ele se torna um componente sensorio-motor integral deste corpo que o ingere e no qual ele se enreda, fazendo um curto-circuito de todo tipo de “espaço antropológico”. Ele experimenta de forma sinestésica e *cinestésica* o que se define não através das formas propriamente ditas, mas pelo conjunto de tensões que animam o espaço de operações (trações, suspensões, estiramentos, enchementos, contrabalanceamentos), cujas metáforas evocadas anteriormente devem ser compreendidas como os vetores topológicos ao nível discursivo. Mas não se deve enganar: a deambulação não é uma

⁴² *Leviathan Thot*, Ernesto Neto, com texto de Jean-Marc Prevost, Franck Leibovici et Ernesto Neto, Éditions du Regard, Paris, 2006. Sobre esta instalação, cf. Eric Alliez e Jean-Claude Bonne, « Corps sans organes, corps sans image. L'anti-Léviathan d'Ernesto Neto », in: *A culpa civilizada*. Ernesto Neto, Catalogo da exposição, Museu de Belas Artes de Nantes, Lyon, Fage Éditions, Lyon, 2009, p. 15-35. Na web pode-se encontrar numerosas fotos desta instalação (por exemplo, no Google imagens).

forma de experimentar a *imediatez* bruta da presença sensível e nua de um corpo suspenso no espaço ou as propriedades de um material híbrido que nos levaria aos efeitos especiais de uma *materia informis*, de maneira que, pelo menos no sentido original de uma apreensão sensível, ela não é portadora de uma experiência estética. Ela é muito mais a forma pela qual experimentamos imediatamente, independentemente de toda espécie de mediação discursiva ou de transporte imaginário, um potencial energético e mobilizador que age sobre aquele que o deambula como se fosse um campo de forças. A instalação de Neto constitui uma operação dupla, negativa em relação ao *Panthéon*, na qual ela opera uma *desconstrução* simbólica, e positiva com relação à intensiva recodificação intensiva bio-energética que ela lhe opõe. Evocarei o aspecto mais central dessa *desconstrução*. Do alto do cruzamento do transepto coberto por uma gigantesca cúpula, pende uma espécie de cilindro alto e largo de tecido, formando um vasto reticulado cujas células são fortemente retorcidas pelo estiramento, que as dilata até ao solo, onde quatro prolongamentos extremos em forma de bolsos lastreados, amontoados no solo, vêm ancorar-se, separando-as em torno do pêndulo de Foucault. A estrutura reticulada e estática da cúpula, ela própria uma anamorfose da grade que comanda nos alicerces o plano inteiro do *Panthéon*, como um princípio de racionalização *more geometrico*, é assim capturada por um jogo de forças deformadoras e potencialmente dilaceradoras. Observemos que a estrutura da cúpula arqueada do *Panthéon* não deixa de ser análoga ao frontispício desenhado para o *Léviathan* de Hobbes por Abraham Bosse. A disposição dos arcos evoca, com efeito, a dos sujeitos anônimos representados de costas, cujas cabeças convergem para o soberano, de acordo com uma perspectiva “igualitária”, igualitariamente calculada. Neste sentido, a instalação de Neto opera uma subversão rizomática e bio-política da Imagem do Estado-Máquina, da *Forma-Estado*. O que nos é permitido experimentar, em nosso próprio movimento, da potencialidade das forças que nos envolvem, é o que se deveria chamar de *poderosa vida inorgânica transindividual*, que “transborda” a experiência imanente, porém limitada, relançada sem cessar, mas sempre fugidia que, nos possui, ou melhor, que nos atravessa. É uma experiência limite que Neto, um brasileiro herdeiro de Lygia Clark e de Hélio Oiticica, qualifica, ele também, de *vivência*.

A “longa Idade Média”: reflexões e problemas

Maria Filomena Coelho (UnB)

A longa duração há muito faz parte das preocupações teóricas dos historiadores. A História Nova, filha de uma reflexão antropológica da história, permitiu que os historiadores pensassem mais em termos estruturais, ou seja, em estruturas que se estendem no tempo. Neste sentido, a História Cultural aprofundou essa tendência com base no estudo das práticas sociais e dos discursos que as explicitam.

Para o período medieval, a longa duração faz-se presente por meio dos conceitos “Antiguidade Tardia” e “longa Idade Média”. As reflexões teóricas sobre o primeiro são abundantes, com referência obrigatória a Peter Brown e a Henri-Irénée Marrou¹, cujas obras inspiram uma série de estudos históricos que se preocupam em explicar o mundo romano a partir do século III e, em alguns casos, chegando até o século IX, dentro de uma perspectiva imperial de tipo oriental que engloba Roma, Mesopotâmia e Pérsia. Mas é sobre o segundo conceito que nos debruçaremos ao longo das próximas páginas.

1. A “longa Idade Média” de Jacques Le Goff

A “longa Idade Média” tem uma história. Em 1990, Jacques Le Goff, em entrevista à revista francesa *L'Histoire*, anunciou que a Idade Média ia até 1800, ao que o entrevistador reagiu: “a ideia é no mínimo surpreendente...”² Ela subverte a cronologia oficial, que localiza a Idade Média entre os anos 476 (queda do Império Romano do Ocidente) e 1453 (queda do Império Romano do Oriente). Entretanto, é preciso lembrar que há algum tempo essa periodização sofria pequenos abalos devido às especificidades geográficas, como no caso da Península Ibérica, que considerava a descoberta da América, 1492, a melhor data para encerrar o período medieval. De qualquer forma, trata-se de avanços ou recuos que são vistos como pequenos ajustes à cronologia tradicional.

¹ BROWN, Peter. *Genèse de L'Antiquité Tardive*. Paris : Gallimard, 1983. MARROU, Henri-Irénée. *Décadence romaine ou Antiquité Tardive?* Paris : Le Seuil, 1977.

² LE GOFF, Jacques. Le Moyen Âge s'achève en 1800. In : *Un long Moyen Âge*. Paris : Tallandier, 2004, p. 57-70.

Não é o caso da proposta de Le Goff. Ele empurra as fronteiras da Idade Média para o limiar do século XIX, passando por cima de uma longa tradição historiográfica que interpreta a Idade Moderna como um período de constantes revoluções e rupturas. É, portanto, com perturbação, que o entrevistador de *L'Histoire* ouve semelhante proposta, reação compartilhada por muitos historiadores.

Jacques Le Goff nunca se preocupou em desenvolver essa teoria. Na referida entrevista, ele apenas esclarece os eixos fundamentais que sustentam a sua ideia. Ao analisar o período da Revolução Francesa, é perceptível a força paradigmática que o regime feudal e a igreja secularizada exercem sobre os revolucionários; perseguem-se os maus costumes e a política religiosa revolucionária inspira-se diretamente nos movimentos heréticos medievais que condenavam a mundanização da Igreja e ofereciam uma alternativa radical de virtude e perfeição. Tal constatação evidencia a presença de valores (referências) que permanecem por longos períodos e é esse aspecto que deve conduzir a interpretação. Entretanto, Le Goff alerta que isso não significa que se ignorem todas as mudanças que ocorreram entre o reinado de s. Luís e o de Luís XVI, que se afirme que essas sociedades fossem idênticas, ou que se negue a ruptura que supôs a Revolução Francesa com relação à Idade Média. Não. O que essa interpretação destaca é a proximidade entre a ideia de Homem que revolucionários de 1789 e 'revolucionários' medievais compartilhavam.

Simplemente, a ideia de Homem que dirige os atores da Revolução, os conceitos em que se apoiam, estão ainda próximos das referências de um Arnaud de Brescia (executado em 1155), que sublevoou Roma contra a dominação política do papa, de um Étienne Marcel (1316-1385), que sonhava dar a Paris uma Constituição comunal, ou de um Jan Hus (1369-1415), que esboçava a ideia de uma nação tcheca.³

Outro ponto importante sublinhado por Le Goff diz respeito ao problema da ruptura. Normalmente entende-se o Renascimento como a ruptura da Idade Moderna com relação ao período anterior. Mas a própria ideia de renascimento é profundamente medieval, constituía um dos pilares desta cultura, pois se acreditava que para inovar era preciso recuar no tempo. Foi nos tempos antigos que os medievais encontraram a autoridade para justificar as inovações e as adaptações que as circuns-

³ LE GOFF, *op.cit.* p. 59.

tâncias exigiam. Retornar a Roma e à Grécia não foi um movimento típico/exclusivo dos séculos XV/XVI. Muito antes, Carlos Magno, entre os séculos VIII e IX, liderou um movimento de caráter humanista cristão que se apoiava na renovação da cultura antiga, e, posteriormente, no século XII, a escola de Chartres aprofundará essa tendência, com um novo renascimento. As mudanças aparecem igualmente no campo político, com a construção do “Estado” cristão na França, na Inglaterra, no Império Hohenstaufen, como resultado do equilíbrio entre os poderes temporal e espiritual. O fundamental a reter é que a cada renascimento correspondem formas econômicas, sociais, institucionais, sem que os valores tradicionais sejam modificados.

Nove anos depois, também em entrevista, Jacques Le Goff voltava a reafirmar sua convicção de que a delimitação que o século XIX havia criado para a Idade Média, “da queda do império romano e do mundo antigo, no século V, até o triunfo do humanismo, no final do século XV”, era um “monstro cronológico”. O Renascimento não foi uma ruptura total, decisiva; há uma “longa Idade Média” que se estende até o final do século XVIII. “Pode-se dizer que a Idade Média só termina com a Revolução Francesa e com a revolução industrial”.⁴ Le Goff insiste igualmente sobre a necessidade de se perceberem as estruturas e os conteúdos que formavam o pensamento dos homens e mulheres do passado, e a importância que nesse sentido adquire uma história dos valores. Para a Idade Média, os valores característicos são a fidelidade, a hierarquia e a honra, que se espalham por todas as categorias sociais.

Brevemente, esses foram os dois momentos específicos nos quais Jacques Le Goff escreveu explicitamente sobre a “longa Idade Média”. Sem dúvida, é muito pouco se considerarmos que se pretende entender isso como um conceito. Mas analisando o conjunto da obra de Le Goff, sobretudo seus artigos relativos às problemáticas da história, do início da década de 1980, compreende-se que o diálogo entre temporalidades longas e curtas é uma constante. Filho dos *Annales*, as estruturas fazem parte de sua forma de pensar a história, sem perder de vista as conjunturas, os contextos, as especificidades históricas.⁵ Para ele, a história “pode e deve ser a ciência tanto daquilo que dura como daquilo que muda, tanto das estruturas como

⁴ LE GOFF, Jacques. *Le Moyen Âge de Jacques Le Goff*. In : *Un long Moyen Âge*. Paris : Tallandier, 2004, p. 27.

⁵ Por exemplo: LE GOFF, Jacques. *Tempos breves, tempos longos : perspectivas de investigação*. In: *O maravilhoso e o quotidiano no ocidente medieval*. Lisboa: Ed. 70, 1985, pp. 201-219.

dos acontecimentos”.⁶ E, posteriormente, dá uma pista do que na década de 1990 ajudaria a configurar os valores da “longa Idade Média”, ao interpretar a sociedade camponesa medieval não como imóvel, mas conservadora, uma cultura que embora rejeite as rupturas da história, situa-se na história.

Em termos metodológicos, há uma pergunta essencial: “o que é que na história, e mais especialmente na história medieval, muda rapidamente e o que é que muda lentamente?”.⁷ A técnica muda lentamente, assim como as mentalidades. Mudanças requerem experimentação e autoridade que as implementem e, sobretudo, lhe dêem lastro. As novidades são mal vistas porque desordenam e ameaçam o mundo. Precisam, portanto, de uma autoridade que garanta seu caráter benéfico, ou seja, antigo. Como exemplo, Le Goff lembra os artifícios que a Escolástica criou para legitimar as novidades que seu pensamento introduzia no século XII, como os *magistri*, rapidamente transformados em autoridade intelectual. As mudanças relativas ao tempo breve, as crises, devem ser entendidas como epifenômenos reveladores dos embates ou das inadequações ao nível da estrutura. Neste sentido, o mundo urbano medieval deve ser estudado em suas profundas relações com o mundo rural, embora apresente um ritmo mais acelerado com relação às mudanças. O historiador depara-se com diferentes ritmos históricos, ritmos de mudança. Há aspectos que mudam rapidamente e, outros, que parecem imutáveis, como as mentalidades. Aqui, ganha especial relevância o verbo atualizar que na Idade Média tratava de dar uma aparência tradicional às mudanças; recuperar e renascer são sinônimos desse mesmo verbo.

Não existe, para Le Goff, incompatibilidade entre história/mudança e antropologia/permanências. Em seu artigo sobre a história política, mostra como a partir de 1960 alguns antropólogos, contaminados pela história, observaram estruturas de desequilíbrio e conflito em sociedades que eram ditas “sem história”, abrindo as portas para que também elas pudessem ter uma história política. No campo dos historiadores, esse movimento possibilitou que não se visse mais a “história social dinâmica” como incompatível com uma ótica antropológica das sociedades. Na realidade, é necessário conhecer “o peso exercido pelas formas políticas na dinâmica da história”.⁸ Para além da antropologia, a nova história política é também, ou principalmente, devedora da so-

⁶ Idem, p. 205.

⁷ Ibidem, p. 210.

⁸ LE GOFF, Jacques. A política será ainda a ossatura da história? In: *O maravilhoso e o quotidiano no ocidente medieval*. Lisboa: Ed. 70, 1985, pp. 235-236. Tradução nossa.

ciologia que lhe forneceu a chave para traduzir política por poder; uma história do poder. Nesta história as estruturas têm uma dinâmica, que são reveladas pelos episódios, pelas crises, pelos personagens.

Mais recentemente, Jacques Le Goff voltou ao problema da periodização e esclareceu que privilegia a ideia de continuidade/"tournant" sobre a noção de ruptura.

A história ocorre de forma contínua. Uma série de mudanças – que frequentemente não são simultâneas – marcam evoluções. Quando um certo número dessas mudanças afetam domínios tão diferentes como a economia, os costumes, a política ou as ciências; quando essas mudanças acabam por interagir umas com as outras a ponto de se constituírem em sistema, ou em um novo quadro, então, sim, nós podemos falar de uma mudança de período. Definitivamente, nenhuma mudança pode resumir-se a uma única data, a um único fato, a um só lugar, a um único domínio da atividade humana".⁹

Assim, ele falou outra vez de uma "longa Idade Média" que, em alguns aspectos de nossa civilização, perdura e ultrapassa as datas oficiais. Do ponto de vista da economia, não se pode falar de mercado antes do final do século XVIII, assim como o vocabulário político e econômico só muda definitivamente com a Revolução Francesa e a Revolução Industrial. Do mesmo modo, nesse momento a ciência deixa realmente de ser medieval. As reformas e renascimentos da Idade Moderna são movimentos tipicamente medievais, mas que foram radicalmente transformados em novidade e ruptura, graças a uma historiografia posterior, sobretudo a do século XIX, da qual Burckhardt é sem dúvida o maior representante. A história de Burckhardt diz muito sobre as aspirações culturais germânicas de sua época; uma busca apaixonada das origens, fundamento do nacionalismo. O ano zero é o Renascimento e Lutero.¹⁰

É também sob o signo da civilização que Le Goff formula, na sua "busca pela Idade Média", a longa duração. Essa sociedade forma um "corpo" de grande coerência, fenômeno que se percebe a partir dos séculos VI e VII, se remata por volta do XIII, e começa a desfazer-se ao longo dos séculos XVI, XVII e XIX. Seguindo o espírito da abordagem de Marc Bloch, ele sublinha que esse longo período tem uma percep-

⁹ LE GOFF, Jacques. *À la recherche du Moyen Age*. Paris : Ed. Louis Audibert, 2003, p. 40.

¹⁰ Idem, p. 46-47.

ção de espaço e de tempo comum, que se traduz “weberianamente” por concepção de mundo. Mais do que uma cultura (no sentido germânico), trata-se de uma civilização, que harmoniza diferentes experiências de vida: nobres, camponesas, rurais, citadianas. A criação divina é o ponto de partida, que se liga à concepção de deus, da natureza e do homem, cuja coerência é mantida, pensada, arranjada, rearranjada, por um organismo também coerente: a Igreja. A essa realidade corresponde uma sociedade hierarquizada, que se centra no *dominium*, ou seja, na dominação, no senhorio. “O *dominium* insere – encarna – a função divina na sociedade humana”.¹¹ De qualquer forma, é uma hierarquia que deve, ao mesmo tempo, promover a descida do Céu à Terra, bem como a divinização do homem. Em termos políticos, significa que a autoridade (o monarca, o senhor) está ao alcance do vassalo que se lhe dirige diretamente. Portanto, diferente da concepção hierárquica absolutista, muito mais rígida. Com relação ao tempo, a Ressurreição do Cristo põe ao alcance do homem a recuperação do Paraíso no fim dos tempos, e, então, o que há de vir não é o futuro no sentido moderno, mas o estabelecimento de uma direção. O cristão caminha para o Juízo Final.

Mesmo que Jacques Le Goff nunca tenha desenvolvido o conceito “longa Idade Média”, o certo é que, de tudo o que disse a respeito, podemos concluir que sua preocupação é deixar claro que a história somente se compreende na longa duração. Herdeiro dos *Annales*, identificado pela historiografia como integrante da Terceira Geração, Le Goff afirmou inúmeras vezes seu compromisso com o diálogo entre o presente e o passado, mas sem cair na armadilha de buscar nesse passado o começo do hoje. O passado é uma alteridade. Por outro lado, o conjunto de sua obra é eloquente sobre a forma como apresenta o ‘passar do tempo’ com apurado sentido da historicidade. A longa duração não é uma ‘longa continuidade’, mas, ao contrário, um jogo complexo entre continuidade e ruptura, percebido por ele como tensões próprias do universo medieval (o homem e Deus, a razão e a fé, a alma e o corpo, a guerra e a paz, a dor e o prazer) e dos limites impostos pelos poderes (Igreja, monarquias, senhorios, universidades). Vista dessa forma, a interpretação da história escapa aos velhos clichês de progresso, estagnação, declínio, e, sobretudo, à “história em migalhas”. A Idade Média multiplica-se, segundo Le Goff, em uma miríade de heranças. Enfim, é preciso explicar as relações entre continuidade e mudança, até mesmo ruptura.

¹¹ *Ibidem*, p. 97.

Embora as reflexões de Le Goff sejam pertinentes e instigadoras, o fato é que deixam muitas dúvidas do ponto de vista conceitual. A escolha da terminologia, longa Idade Média, coloca uma série de problemas, sobretudo quando o próprio nome do período foi amplamente criticado pela historiografia, por não refletir a historicidade desses mil anos. Afinal, o que é que se alonga no tempo e chega até o final do século XVIII? Certamente, não é a Idade Média como um todo. Os medievalistas, há algum tempo dividem a cronologia em, pelo menos, alta (até o ano mil) e baixa Idade Média (até o século XV), podendo ainda acrescentar-se a plena Idade Média ou Idade Média central (entre os séculos XI e XIII). Tal divisão tem por objetivo destacar uma transformação ocorrida por volta do século XI e que, aos olhos dos historiadores, é um marco: a feudalização da sociedade cristã ocidental.

2. Os seguidores da “longa Idade Média”

Jérôme Baschet é provavelmente o historiador que, de forma mais ampla, adotou o conceito “longa Idade Média” em seus estudos. Discípulo de Le Goff, Baschet publicou, em 2004, “A civilização feudal. Do ano mil à colonização da América”.¹² Na introdução à obra, ele problematiza a periodização:

A longa Idade Média, em seu conjunto, é um período de profundas transformações quantitativas e qualitativas e, quanto a esse aspecto, não há mais diferenças entre os séculos XVI e XVII e os séculos XI a XIII do que entre estes e a Alta Idade Média. Se todas essas evoluções são capitais, o conceito de longa Idade Média convida a prestar atenção à unidade e à coerência desse período de quase quinze séculos. As continuidades são múltiplas, dos ritos da realeza sagrada ao esquema das três ordens da sociedade, dos fundamentos técnicos da produção material ao papel central exercido pela Igreja. Sobretudo, uma análise global leva a concluir que os quadros dominantes da organização social não são questionados, de modo que “as mesmas estruturas fundamentais persistem na sociedade europeia do século IV ao século XIX”. Nessa perspectiva – e sem negar suas profundas transformações, nem, sobretudo, a dinâmica que a caracteriza

¹² BASCHET, Jérôme. *A civilização feudal. Do ano mil à colonização da América*. São Paulo: Globo, 2006.

-, a longa Idade Média, assimilada ao feudalismo, estende-se entre uma Antiguidade escravagista e as primícias da Revolução Industrial e do modo de produção capitalista.¹³

Desse ponto em diante, Baschet retoma as reflexões de Jacques Le Goff, para reafirmar a necessidade de se romper com as “ilusões do Renascimento e dos Tempos Modernos”, aos quais não se pode aplicar o conceito de modernidade, por se tratar de épocas nas quais se observa uma ideia de tempo voltada para o passado e para a tradição. E, como Le Goff, sublinha a necessidade de que nessa longa duração se percebam as transformações.

Interessa-nos agora pinçar do trecho citado, a associação que Baschet estabelece entre “longa Idade Média” e feudalismo, o que, em termos conceituais, dá uma pista esclarecedora. É o feudalismo que se alonga no tempo e não a Idade Média. Mas, não podemos deixar de notar que ele também diz que as estruturas fundamentais persistem entre os séculos IV e XIX, o que contradiz a tal associação de conceitos.

Ao explicar o conceito de feudalismo, o autor segue a historiografia mais recente, destacando como características fundamentais o *dominium*, que vincula os homens à terra, e a Igreja que, com sua crescente *auctoritas* e *potestas*, comanda a territorialização e transforma as lógicas do parentesco. A profunda interrelação entre as duas características é visível a partir do século XI. No que tange ao *dominium*, os senhores não exercem apenas direitos sobre homens, mas sobre vassalos assentados na terra. O domínio que os senhores detêm sobre esse espaço territorial ou o vínculo que submete os dependentes a essa mesma terra, torna-se cada vez mais signo de identidade, de pertença. A Igreja teve papel protagonista na transformação. Os referenciais da espacialização são fornecidos pelas unidades paroquiais e a difusão do novo modelo de parentesco, que sobrepõe os laços familiares espirituais (artificiais) aos biológicos, desenham um novo panorama social e político.

Estamos diante, portanto, de um feudalismo clerical, ou de um feudoclericalismo. Em suma, de um feudalismo que não pode ser compreendido separadamente do modelo político que a *ecclesia* do século XI em diante desenvolveu. Evidentemente, a proposta desloca a abordagem para o campo político, afasta-se do exclusivismo explicativo econômico centrado no modo de produção, mas também é diferente daquela que reduzia tudo aos vínculos institucionais ‘tipicamente’ feudais que criavam os laços de vassalagem dos grupos superiores. Tanto nas interpreta-

¹³ Idem, p.44.

ções que se apoiaram no modo de produção feudal, quanto naquelas de viés institucionalista, a Igreja tem papel de destaque, mas sempre como a autoridade que fornece o discurso que legitima ora a exploração por parte dos poderosos, ora os privilégios e direitos desses mesmos senhores. Ou seja, em ambos os casos, a feudalização é levada a cabo por laicos e por religiosos que exercem igualmente como senhores feudais; a Igreja entra como coadjuvante, ainda que de grande importância. A proposta de se entender o feudalismo pelo viés clerical é diferente. Nele, é a Igreja que assume o protagonismo, como agente social de um modelo político que ela mesma engendrou e que ganha realidade institucional a partir do final do século XI, com a reforma papal.

O modelo político feudo-clerical não é completamente novo. Ele baseia-se, por exemplo, no estreito vínculo entre serviço e benefício (feudo) que desde a alta Idade Média dá sentido às relações sociais, mas a inovação está na progressiva intromissão da Igreja na ressignificação do vínculo. Serviço e benefício serão incorporados à dinâmica do parentesco artificial, de forma que o pertencimento à família (senhorial, monástica, catedralícia...) pressuponha a disposição do 'filho' em servir com fidelidade e a do 'pai' em recompensar com justiça. A primazia do parentesco de sangue, dos clãs biológicos endogâmicos dos senhores da guerra, cede lugar a outra lógica parental promovida pela Igreja e sobre a qual ela se esforça em monopolizar a validação dos laços.¹⁴ Outro pilar, cuja realidade é anterior, assenta-se no domínio dos poderosos sobre homens e territórios mas que, a partir do século XI, a Igreja canalizará a seu favor, por meio da difusão do sistema de paróquias que irá se sobrepondo como referência de territorialização dos homens àquela das linhagens. A centralidade da Igreja é, para Baschet, o ponto que permite entender a "longa Idade Média", coisa que, de resto, também entenderam Voltaire e Rousseau: era a Igreja a responsável pelo obscurantismo medieval, era ela que impedia a modernidade.¹⁵

Enquanto Le Goff pensou numa "longa Idade Média" em terras europeias, Baschet estende a periodização até a América. Há uma forte continuidade entre

¹⁴ É interessante notar que a aristocracia laica absorve a proposta do parentesco artificial, mas consegue, em muitos casos, prescindir da intermediação da Igreja; a exceção fica por conta das alianças matrimoniais, sobre as quais a Igreja consegue o monopólio da validação.

¹⁵ BASCHET, *op.cit.*, p. 25

[...] um fenômeno tipicamente medieval como a Reconquista e um outro fato, a viagem para o Oeste e a conquista americana, que é geralmente considerada profundamente moderna. Nesse sentido, 1492 não é uma linha divisória entre duas épocas tão estranhas uma à outra, como o dia e a noite, mas sim o ponto de junção de dois momentos históricos dotados de profunda unidade. É verdade que a Conquista não é uma reprodução idêntica da Reconquista, mas ela é seu inegável prolongamento.¹⁶

Na América, os homens da Conquista não descobrem o novo; esforçam-se em confirmar 'o que já sabiam', dedicam-se a traduzir o que se lhes apresenta aos olhos à luz das antigas teorias. E, o mais importante, conquistam-se terras e povos com os objetivos tradicionais: conseguir riquezas para difundir e consolidar a verdadeira fé. O acúmulo de riquezas, mesmo a individual, somente se justifica se for colocada a serviço da causa comum. Concomitantemente ao discurso desenrolava-se a vida social na América, que teve na Igreja seu principal defensor e executor, agindo diretamente sobre a territorialização, o parentesco e, obviamente, sobre as diversas formas de religiosidade.

3. O problema da “herança medieval”

Sobrevivências e heranças medievais e/ou feudais na Europa Moderna e na América Colonial não são novidade. Existe uma vasta historiografia que há muito destacou essas permanências de longa duração, cuja identificação serviu, por exemplo, para explicar o atraso da Península Ibérica e da ibero América com relação à modernidade, com reflexos determinantes na posição que essas regiões ocupariam, posteriormente, no mundo capitalista.

Tais interpretações, no geral, desenham panoramas sociais, econômicos e políticos, para os séculos XVI, XVII e XVIII, nos quais se percebe uma acirrada luta entre as forças progressistas, com lógicas capitalistas, e as retrógradas feudais/medievais, que teimam em sobreviver, incapazes de compreender seu anacronismo. A lista bibliográfica é extensa e bastante conhecida para nos determos nos autores. Destacaremos apenas que o principal problema dessa percepção é, para o período em questão, atribuir mentalidade capitalista e anti-tradicional aos atores sociais ligados a atividades comerciais e manufatureiras do mundo urbano, que se opõe de forma radical a uma mentalidade feudal/medieval e anti-moderna típica

¹⁶ Idem, p. 27.

das aristocracias rurais. Essa estratégia explicativa impede que se entenda a maneira complexa como ocorre a convivência entre a tradição e a modernidade e, sobretudo, cria a falsa impressão de que a sociedade compunha-se de dois grupos mentais, nos quais os indivíduos agiam e pensavam de forma puramente capitalista/moderna ou feudal/tradicional. Perde-se, em definitiva, a riqueza cultural da sociedade e a forma intrincada como diferentes historicidades convivem e se amalgamam não somente entre grupos sociais e entre indivíduos, mas, principalmente, dentro de um mesmo grupo e até dentro de um mesmo indivíduo.

Ainda no que se refere às heranças medievais, apontamos outro problema, que é o de identificar, na longa duração, uma lista de sobrevivências daquela época que chegam aos dias de hoje. No que se refere ao período colonial americano, a listagem é imensa bastando com citar, as capitânicas hereditárias, as sesmarias, a *encomienda*, a ideia de sociedade corporativa, a Igreja, a monarquia, o governo municipal, os tipos de sociabilidade, os laços de parentesco e de dependência, as lógicas discursivas. Embora seja parte importante do trabalho do historiador a ação de identificar, entretanto, esse não é o objetivo final. Não se pode abdicar da explicação, da interpretação.

Tomemos como exemplo a ideia de sociedade corporativa e a concepção tripartite/funcional. Não basta identificar sua longa sobrevivência na linha do tempo e, sobretudo, é um contrasenso chegar à conclusão de que sua estrutura ideológica engessou a sociedade medieval e foi o principal entrave para o deslanchar da sociedade moderna. Ora, as estruturas longevas são justamente aquelas que se revelam suficientemente orgânicas e que permitem adaptações e atualizações frente às infundáveis situações do cotidiano. Elas não imobilizam a sociedade; elas fornecem um referencial aparentemente imutável, mas que permite intermináveis apropriações e leituras. Só assim se explica a longa duração. Se o historiador se limita a identificar a herança/sobrevivência e esquia o esforço de explicar as diferentes maneiras como a herança é vivida e compreendida nas diversas geografias e temporalidades, faz um trabalho a-histórico. Por outro lado, o alerta vale igualmente para o período medieval. Continuando com a teoria da sociedade corporativa, não está demais lembrar que é fundamental compreender a história de sua difusão, apropriação e utilização, que acompanha a construção da autoridade cristã no ocidente medieval. O modelo corporativo de sociedade não foi entendido sempre da mesma maneira durante a Idade Média; sofreu atualizações segundo as necessidades que o cotidiano impunha, mas sem que essas transformações ameaçassem sua validade ex-

plicativa e referencial. É preciso que se compreenda esse caráter elástico do modelo corporativo ao longo da Idade Média, para que não diagnostiquemos as ‘repentinas’ exigências de mudança ‘típicas’ da Idade Moderna como o vírus que levaria à sua morte. Mais precisamente, referimo-nos àquilo que a historiografia interpreta como a irrupção dos grupos sociais ligados às atividades comerciais e manufatureiras que não encontraram lugar no modelo tripartite - ou, pelo menos, não um lugar condizente a suas aspirações -, pelo que este se revelou importante fator de entrave à modernidade, sendo portanto combatido e substituído por outro modelo explicativo.

Nessa interpretação historiográfica reside o problema que apontávamos de recorrer à idéia de herança/sobrevivência, uma vez que reforça a falsa percepção de que o modelo da sociedade corporativa foi substituído porque não tinha capacidade para absorver novos grupos sociais. Ora, ao longo da Idade Média o modelo corporativo é uma história de incorporações, permitindo que as novidades sociais encontrassem lugar dentro da velha tradição e possibilitando, inclusive, a ascensão social. No caso de comerciantes e mercadores, é bem conhecida sua importância na sociedade medieval, uma presença que se intensifica a partir do século XII, e cujas atividades serão classificadas e hierarquizadas de acordo à tradição corporativa. Assim, as famílias de grandes comerciantes, que se colocam a serviço do bem comum, que vivem como aristocratas, que participam do governo municipal, acabarão por conseguir em duas ou três gerações um título de nobreza. Do mesmo modo, a Igreja e a universidade constituem canais que possibilitam a incorporação social às ordens superiores. Essa dinâmica, longe de ser exclusiva da Idade Média, estende-se à Idade Moderna, quando se constata seu pleno vigor. Nos séculos XVI e XVII, inclusive na América, é pela lógica corporativa e funcional que se acomodam as novidades e que se dá vazão às demandas de ascensão. Entretanto, parece-nos que o século XVIII apresenta um panorama diferente, no qual se observa um endurecimento quanto às possibilidades de promoção social, sobretudo de acesso à alta nobreza, o que certamente contribuiu para difundir a ideia de que o modelo corporativo engessava a sociedade. Pensamos que seria mais acertado dizer que foi a interpretação pouco flexível do modelo no século XVIII, por parte daqueles que detinham o monopólio sobre as instâncias de legitimação e reconhecimento dos processos de promoção social, que tornou o modelo caduco.

Assim, voltando ao problema de se utilizar a ideia de herança é que ela implica na noção de sobrevivência, portanto da sobrevivência de um discurso e/ou de uma prática que resiste teimosamente dentro de uma

sociedade e de um tempo que pensam e agem de forma diferente, mas que não conseguem livrar-se daqueles resquícios. No caso da “herança” medieval que historiadores, como Luís Weckmann¹⁷, identificaram na ibero América da Idade Moderna, contrariamente, cremos que não se trata de sobrevivências, mas de valores e práticas vivamente impregnados de sentido.

4. Por uma história de valores

De tudo o que se disse até aqui, esperamos ter apontado para a dificuldade de conseguir descobrir um fio condutor que nos transporte de forma segura pela longa duração da Idade Média. O tema apresenta sérios problemas que nos colocam diante de desafios, mas que devem ser enfrentados. Desta forma, queremos sugerir a pertinência de se intensificarem as abordagens de longa duração que incidam sobre os valores da sociedade, sobre a sua cultura política. Ainda assim, caímos novamente no problema do adjetivo. Valores medievais ou valores feudais? O medieval, como sugerimos anteriormente, é demasiadamente vago e dificilmente conseguiremos apagar seu sentido cronológico, pelo que talvez seja melhor o adjetivo feudal.

Aqui cumpre dizer que entendemos por feudal uma certa maneira de organização da vida humana que tem no cristianismo o seu pilar fundamental.¹⁸ A partir da certeza de que o Cristo nasceu, morreu e ressuscitou, a existência humana é condicionada pela inexorabilidade do Juízo Final, que permitirá, finalmente, alcançar a felicidade suprema: a entrada no Paraíso e a reunião definitiva com Deus. Para isto fomos criados: para voltar a Deus. O método para percorrer esse caminho vai sendo modelado ao longo de muito tempo. Embora o feudalismo tenha sido, para alguns, somente a expressão política e institucional desse método, hoje compreendemos que ele extrapolou essa esfera e que se converteu em uma autêntica gramática que dava sentido a todos os aspectos da vida e que percorria de alto a baixo a pirâmide social, chegando a integrar o plano terrestre com o sobrenatural. A partir de uma compreensão hierarquizada da sociedade, que é reflexo da própria hierarquia celestial, acredita-se que é desejável que os mais preparados conduzam a humanidade nessa *pere-*

¹⁷ WECKMANN, Luís. *La herencia medieval de Mexico*. México: Ed. Colegio de México, 1983. WECKMANN, Luís. *La herencia medieval del Brasil*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

¹⁸ Este aspecto foi desenvolvido em COELHO, Maria Filomena. *A justiça d'além-mar*. Lógicas jurídicas feudais em Pernambuco (século XVIII). Recife: Ed. Massangana, 2009.

grinatio pela Terra. Uma caminhada que terá que ser feita com a ajuda de vários agentes, cuja legitimidade será necessariamente medida pelo ideal cristão. Tanto a Igreja, quanto a monarquia – com diferentes pesos políticos, segundo as circunstâncias – serão as fontes legitimadoras dessa medida. As leis e normas que vão emitindo refletem um profícuo diálogo, como resultado da amálgama entre a vontade de realizar o projeto e a imposição do cotidiano. As normas não são só as escritas, mas também aquelas que o costume consagrou. Tendo como objetivo o bem da *Respublica Christiana*, regula-se a vida em todos os aspectos: sociais, econômicos e políticos, configurando uma complexa cultura cristã. Assim, dentro da cultura cristã-feudal, a sociedade se hierarquiza, para permitir que o todo funcione de maneira orgânica e que cada parte do corpo social reconheça facilmente qual a sua função na grande tarefa da Salvação. Neste particular, o privilégio, a graça e o dom permitem àqueles que detêm o poder ir premiando os indivíduos que devem ser reconhecidos ao longo da caminhada. A guerra e as alianças matrimoniais são motores importantes que perpassam todos os aspectos da vida, e, portanto, dentro da lógica da hierarquização, transformam-se também em fatores de distinção social. No que respeita à economia, tanto a riqueza como as transações comerciais, como a remuneração do trabalho serão reguladas pelo bem comum, ou seja, pela lógica cristã-feudal. O campo da política, que tem no exercício da justiça sua principal área de atuação, norteia-se pela máxima do Digesto: a cada um o que lhe é de direito. Uma filosofia que entronca perfeitamente com a concepção de uma sociedade assentada na hierarquia e no privilégio. Reconhecemos ainda uma linguagem própria do feudalismo que tem na vassalagem e na fidelidade suas expressões mais significativas. É precisamente com base nessas realidades que a idéia da feudalidade se espalha por todos os níveis da pirâmide social, quer verticalmente, quer horizontalmente, e converte-se no vocabulário que expressa as mais valorizadas formas de relações: entre o homem e a divindade, entre iguais, entre senhores e camponeses, ou mesmo entre amantes.¹⁹

¹⁹ Embora não seja objetivo deste trabalho traçar as diferenças entre regime feudal e regime senhorial, não podemos deixar de esclarecer que nossa abordagem tende a reuni-los, seguindo o próprio espírito medieval e moderno. Não está demais recordar que, em 1789, a Assembléia Nacional Constituinte, na França revolucionária, não aboliu os direitos senhoriais e, sim, os direitos feudais, muito embora a maior parte da historiografia insista em que naquele momento se tratava mais dos primeiros do que dos segundos. O fato é que a experiência e o cotidiano absorveram a terminologia feudal e a transformaram no vocabulário que traduzia as suas relações de dependência, e nós só podemos concordar... Também não está demais lembrar que sem o vocabulário feudal não existe senhorio.

Portanto, o conceito feudal encerra um valor cristão, dominado pelo discurso da Igreja, sobretudo, a partir do século XI, que se funda na economia moral de serviço e de benefício, e que ata os homens entre si por meio de laços de dependência, cujas referências são cada vez mais territorializadas. Receber um feudo, significa receber um benefício, pelo qual se presta um serviço. Não é uma lógica de pagamento por determinado trabalho cumprido, mas de criação de laços duradouros entre homens, pois a idéia do serviço cristão explica-se menos pelo que já se prestou e mais pela disponibilidade do vassalo em estar disposto a sempre servir. À fidelidade do vassalo corresponde a justiça do senhor. Este é um valor feudal que podemos encontrar na longa duração e que, sem dúvida, se estende até o final do Antigo Regime. Mas insistimos em que é preciso dar-lhe historicidade e acompanhar as diferentes formas como esse valor feudal que envolve o serviço e o benefício vai sendo entendido e vivido, por exemplo, na ibero América.

Outro valor feudal de longa duração é a honra das ordens superiores. Ser honrado é ter vergonha, ou seja, consciência de estado e da correspondente responsabilidade social. À nobreza correspondem privilégios justamente porque sua honra lhe exige o papel de comando e de proteção sobre o resto da sociedade. Tal compreensão, que justifica a função superior que essa ordem ocupa no corpo social, bem como os direitos que lhe são inerentes, constitui um valor de longa duração.

A questão do público e do privado no mundo feudal, inspirou muitos trabalhos historiográficos que identificaram a patrimonialização ou a privatização como um valor de longa duração. A explicação do fenômeno é sobejamente conhecida: o enfraquecimento da autoridade pública teria propiciado que os senhores incorporassem a seus patrimônios fatias importantes não somente de territórios mas também de direitos que antes eram privativos do estado e que muitas vezes lhes foram entregues como benefício temporário. Há autores que chegam mesmo a entender que o feudalismo típico não comporta a existência da autoridade pública, uma vez que esta teria sido aniquilada, ou então duramente submetida, pelos senhores da guerra. Embora reconheçamos que a patrimonialização é um valor feudal, e de longa duração, entretanto cremos que o tema merece algumas reflexões, especialmente no que tange ao aspecto da privatização. Ao contrário do que comumente se afirma, pensamos que longe de se poder falar de uma privatização que anula a dimensão pública, seria melhor entender que se trata da invasão do privado pelo público, a ponto de praticamente eliminar a possibilidade de que os indivíduos

tivessem uma vida privada. Neste sentido, a Igreja tem um papel fundamental, principalmente a partir do século XI, com um longo processo de fortalecimento de sua autoridade, que lhe permite invadir o espaço doméstico e ter o direito de julgar todas as ações dos cristãos. Tudo o que se faz ou deixa de fazer, individualmente, tem fortes implicações para a *respublica christiana*. Pela lógica cristã, tudo é público. Os poderosos que patrimonializam os benefícios públicos, não o fazem no intuito de usufruir privadamente, ou egoistamente, desses recursos, mas têm a obrigação de circular a riqueza seguindo as normas e os costumes feudo-cristãos. A generosidade que se exige ao senhor justifica amplamente que ele se ‘aproprie’ da coisa pública. Nesse sentido, portanto, é anacrônico falar de vida privada anteriormente à vitória do individualismo; quando muito, podemos unicamente pensar em vida doméstica.

Em termos de valores, acreditamos, juntamente com Jacques Le Goff, que fidelidade, hierarquia e honra podem ser um bom início de reflexão sobre a longa Idade Média. Mas parece-nos que é preciso aprofundá-los e colocá-los na perspectiva da feudalidade. Afinal, as três palavras certamente também formaram parte do léxico político de outras sociedades. Entretanto, havia uma forma particular, feudo-cristã, de ser fiel, de se submeter à hierarquia e de viver a honra que se arrasta até o final do século XVIII. Poder-se-iam talvez acrescentar outros valores, ou, como prefere Aaron Gurevich, outras categorias: espaço, tempo, riqueza, trabalho, justiça.²⁰

Ao pensar na possibilidade de se aplicar à América colonial, hispânica e portuguesa, o conceito da “longa Idade Média”, esses valores poderiam constituir um bom roteiro. Para tanto, faz-se necessário compreender o que permanece no tempo como definidor de fidelidade, de hierarquia, de honra, de espaço, de tempo, de riqueza, de trabalho, de justiça. Numa sociedade circulam e se relacionam de forma tensa, ideias, valores, crenças, normas e sentimentos. Dar conta de todos esses aspectos e, ainda, vislumbrar como eles interagem é uma tarefa complexa que desafia o historiador.

Para terminar deixo o seguinte testemunho, que estudei há alguns anos no âmbito de uma pesquisa mais ampla sobre as lógicas jurídicas feudais no Brasil colônia.²¹ Em 1749, a coroa portuguesa foi informada

²⁰ GUREVICH, Aaron. *Categories of medieval culture*. London: Routledge & Kegan Paul, 1985.

²¹ COELHO, op.cit., p. 142.

de mais um caso de descaminhos da fazenda em Pernambuco. O almo-xarife, mancomunado com o próprio provedor, Francisco do Rego Bar-ros, fugiu, deixando para trás uma dívida colossal. Inicia-se um processo de devassa, que se arrastou por anos, ao longo do qual registra-se desde o acosso de testemunhas à leniência dos oficiais régios com os acusados e, finalmente, chegou o parecer conclusivo do Conselho Ultramarino: apesar do histórico da família Rego Barros, que há várias gerações patri-monializara o ofício de provedor da Fazenda, com sucessivos desvios de dinheiro, ainda assim, em Lisboa, se crê, que é melhor passar o ofício ao primogênito do acusado, que morrera entretanto, pois “acreditamos no interesse que terá o filho em limpar a honra do pai”.

* * *

A título de síntese, sublinho que pensar a história na longa du-ração somente faz sentido se o historiador o entender como um jogo de tensões entre aquilo que dura e o cotidiano que é de curta duração, particular e específico. Do mesmo modo, virar-se para o específico, para a ruptura, desconhecendo o que se alonga, é desprezar a própria ideia de civilização.

Em termos estritamente terminológicos, provavelmente “longa Idade Média” não seja um bom nome, mas, antes de nos apressarmos em mudar o continente, é fundamental discutir o conteúdo.

O conceito de “colonial” e suas diferentes temporalidades

Maria Fernanda Bicalho (UFF)

Em artigo denominado La “*cuestión colonial*”, Annick Lempérière discute – e questiona – o uso ao mesmo tempo a-crítico e mecânico do adjetivo “colonial”, para qualificar e descrever não apenas as sociedades, mas qualquer fenômeno histórico ocorrido nas Américas no período anterior às independências. Pergunta-se: colônia é um conceito? “Colonial” é uma categoria descritiva, analítica, axiológica? Propõe-se a repensar os usos que nós historiadores fazemos do referido termo, assim como as implicações deste uso.¹

Sua intenção, da qual compartilho, centra-se no fato de que a categoria ou, como prefere a autora, o *adjetivo ‘colonial’* particulariza excessivamente não apenas as sociedades que se constituíram nas Américas nos séculos XVI, XVII e XVIII, mas também a historiografia que as tem por objeto. Em outras palavras, a utilização deste conceito cria uma dupla ruptura, um fosso, uma *décalage* (um deslocamento no espaço e no tempo). No que diz respeito à historiografia ibero-americana, a singularidade do objeto “colonial” impede-nos de dialogarmos com outros grandes processos, estruturas, conjuntos, modelos, representações e práticas tratados por historiadores que se dedicam contemporaneamente à história europeia medieval e moderna.²

A primeira crítica de Lempérière ao conceito de “colonial” refere-se à sua “coisificação”. Diz respeito ao fato de ele ser usado de forma reificada, aplicado a épocas e contextos distintos ao longo de um extenso período que, certamente, passou por inflexões e mudanças, apesar das muitas permanências e atualizações.³ Por outro lado, em nossas sociedades atuais, a palavra “colônia” encerra em si valores, pré-conceitos,

¹ LEMPÉRIÈRE, Annick. La ‘cuestión colonial’. In: *Nuevo Mundo, Mundos Nuevos*, 2004, pp. 1-2. Disponível em: <http://nuevomundo.revues.org>. Acesso em: 19 mai. 2009.

² Não apenas em relação à história europeia. A autora usa como exemplo o império otomano. A seu ver, “apesar de que es contemporáneo del império español, los latinoamericanistas lo ignoramos soberanamente a la hora de analizar un fenómeno tan relevante para nosotros como, por ejemplo, la creación de un conjunto político basado en sociedades sumamente heterogéneas, diseminadas a lo largo de territorios muy extensos, cuya convivencia conoció una duración plurisecular.”. *Idem*, p. 2.

³ Crítica o esquecimento, especialmente por parte dos historiadores, de que “los conceptos

pré-juízos, e é carregada de ideologias. Ainda segundo Lampérière, de colônia e colonial se passou, no século XIX, a colonialismo, com o qual a “questão colonial” entrou no campo da ideologia e da política.

Para nós historiadores da “história colonial” do Brasil, ou da América espanhola, “colonial” não é apenas um conceito que designa um período determinado – entre os séculos XVI e inícios do XIX –, mas tornou-se também um adjetivo muito pouco elucidativo. Falamos em “regime colonial”, que pouco explica sobre as relações sociais, o sistema político ou as relações de poder nas sociedades que estudamos. Remetemo-nos à “arte colonial”, à “arquitetura colonial”, termos generalizantes e muito pouco elucidativos daquilo que estamos tratando.

Na historiografia brasileira, o termo “exploração colonial” tornou-se um axioma utilizado, ainda hoje em dia, em muitos dos nossos trabalhos acadêmicos, e totalmente hegemônico na maioria de nossos livros didáticos. Esse conceito tem uma história, e certamente, um “regime de historicidade”.⁴ Tratarei deles brevemente aqui.

No capítulo “O sentido da Colonização” do livro, “Formação do Brasil Contemporâneo”, publicado em 1942, Caio Prado Júnior, historiador marxista, considerado um marco na historiografia brasileira sobre o “Brasil colonial”, lê-se:

Realmente a colonização portuguesa na América não é um fato isolado, a aventura sem precedente e sem seguimento de uma determinada nação empreendedora; ou mesmo uma ordem de acontecimentos, paralela a outras semelhantes, mas independentes delas. É apenas a parte de um todo, incompleto sem a visão deste todo.⁵

Note-se que o autor não isola o processo de colonização nos Tempos Modernos de um movimento mais amplo que se origina e se desdobra desde a Europa. A seu ver,

y categorías no son esencias y substancias eternamente iguales a si mismas, sino que tienen una historia, cargan una memoria y ostentan unos significados tan distintos como las formaciones sociales em las cuales nacieran y se siguen empleando”. Idem, p. 2.

⁴ HARTOG, François. Ordres du temps, regimes d'historicité. In: *Regimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*. Paris: Éditions du Seuil, 2003.

⁵ PRADO JÚNIOR, Caio. O sentido da Colonização. In: *Formação do Brasil Contemporâneo*. 15ª edição. São Paulo: Editora Brasiliense, 1977, p. 20.

A expansão marítima dos países da Europa, depois do séc. XV, expansão de que o descobrimento e colonização da América constituem o capítulo que particularmente nos interessa aqui, se origina de simples empresas mercantis, levadas a efeito pelos navegadores daqueles países”. “Em suma e no essencial, todos os grandes acontecimentos desta era, que se convencionou com razão chamar dos ‘descobrimentos’, articulam-se num conjunto que não é senão um capítulo da história do comércio europeu.⁶

Distingue “duas áreas diversas” de colonização europeia nas Américas, “que correspondem respectivamente às zonas temperadas, de um lado; tropical e subtropical, do outro”.⁷ Os trópicos não ofereceram nada de muito interessante ao colonizador europeu, submetendo-se, por muito tempo, à exploração de produtos espontâneos. O povoamento das zonas temperadas deveu-se “a circunstâncias muito especiais”, em particular às lutas político-religiosas e às transformações ocorridas nos campos da Inglaterra que provocaram um deslocamento populacional em massa tanto para as cidades, quanto para a América.⁸ Enquanto os trópicos deram origem a “um tipo de sociedade inteiramente original”, de caráter acentuadamente mercantil, constituir-se-ão, nas zonas temperadas, “colônias de povoamento”.⁹ O próprio autor diz ter recorrido a um conceito já consagrado pelo clássico trabalho de Leroy-Beaulieu, *De la colonisation chez les peuples modernes*, publicado em 1874. Conceito caro, portanto, ao contexto do imperialismo do século XIX, e talvez impróprio, já em meados do século XX, para caracterizar as nascentes sociedades no século XVI.

Caio Prado era um historiador não só marxista, mas afinado com as teses do Partido Comunista Brasileiro de meados do século XX. Seu livro, além de militante – como bem assinalou José Roberto do Amaral Lapa,¹⁰ é tributário de uma perspectiva histórica – de um

⁶ *Ibidem*, pp. 21 e 22.

⁷ *Ibidem*, p. 25.

⁸ *Ibidem*, p. 26.

⁹ *Ibidem*, p. 31.

¹⁰ Segundo o autor, Caio Prado Jr, “parece superar as obras dos demais autores que também se utilizaram do marxismo para tentar decifrar a realidade brasileira, sempre com o objetivo de mudá-la”. LAPA, José Roberto do Amaral. Caio Prado. Formação do Brasil Contemporâneo. In: MOTTA, Lourenço Dantas (org.). *Introdução ao Brasil*. Um banquete no trópico. São Paulo: Ed. SENAC, 1999, p. 259.

“regime de historicidade”, para usar o conceito de François Hartog – própria de seu contexto de produção.

Em finais da década de 1970, Fernando Novais publica a tese que ainda hoje inspira inúmeras gerações de historiadores brasileiros. No segundo capítulo do livro “Portugal e Brasil na crise do Antigo Sistema Colonial (1777-1808)”, Novais sistematiza a noção do sentido mercantil da colonização, vinculada às transformações por que passava a Europa. Historiador marxista, privilegia o econômico para compreender a formação da sociedade nas Américas entre os séculos XVI e XVIII:

No universo da vida econômica, entre a dissolução paulatina da estrutura feudal e a eclosão da produção capitalista, com persistências da primeira e elementos peculiares da segunda, configura-se a etapa intermediária que já se vai tornando usual chamar-se de capitalismo mercantil, pois é o capital comercial, gerado mais diretamente na circulação das mercadorias que anima toda a vida econômica.¹¹

O capitalismo mercantil só se desenvolveria plenamente em consonância com o estado absolutista, pois, segundo o autor, pressupunha “um certo grau de integração do estado nacional para que se pudesse executar”. Ambos decorrem do mesmo processo, ou seja, da “fase crítica de ultrapassagem da estrutura feudal”.¹² Para ele o Antigo Regime era uma “etapa intermediária entre a desintegração do feudalismo e a constituição do capitalismo industrial”¹³ Não é à toa que a historiografia da década de 1970 cunhou igualmente o conceito de transição do feudalismo para o capitalismo, ao se referir aos Tempos Modernos. Nos termos de Novais,

o Antigo Regime político – essa estranha e aparente projeção do poder para fora da sociedade – representou a fórmula de a burguesia mercantil assegurar-se das condições para garantir sua própria ascensão e criar o quadro institucional do desenvolvimento do capitalismo comercial. Tratava-se, em última instância, de subordinar todos ao rei, e orientar a política da realeza no sentido do progresso burguês, até que, a partir da Revolução Francesa e pelo século XIX afora, a burguesia pudesse tornar-se, como diria

¹¹ NOVAIS, Fernando. *Portugal e Brasil na crise do antigo sistema colonial (1777-1808)*. São Paulo: Hucitec, 1979, p. 62.

¹² *Idem*, p. 63.

¹³ *Id. ibidem*, p. 68

Charles Mozaré, ‘conquistadora’ e modelar a sociedade à sua imagem, de acordo com os seus interesses e segundo seus valores.¹⁴

Novais cunha dois novos conceitos, o de “Antigo Sistema Colonial” e de “pacto colonial”. Ambos possuem como eixo central a idéia e a prática do monopólio – o exclusivo metropolitano – mecanismo essencial de explicação da relação de dependência e subordinação da colônia à metrópole, de organização das atividades produtivas, das relações de produção coloniais – baseadas no escravismo – e de favorecimento dos grupos de comerciantes reinóis no processo de “acumulação primitiva de capital” que marcou a economia mercantilista dos estados europeus nos Tempos Modernos.

Se Caio Prado utilizava o conceito de “colônias de povoamento”, Novais acrescenta: “a categoria de colônias que se lhe contrapõe, as colônias de exploração [conceito cunhado pelo mesmo Leroy-Beaulieu, em 1874], têm uma economia toda voltada para o mercado externo, metropolitano, e a produção se organiza na grande propriedade escravista”. Assim,

se o Brasil-colônia se enquadra como colônia de exploração nas grandes linhas do Antigo Sistema Colonial, não quer isso dizer que todas as manifestações da colonização da América Portuguesa expressem diretamente aquele mecanismo; mas, mais uma vez, os mecanismos do sistema colonial mercantilista constituem o elemento básico do conjunto, a partir do qual deve pois ser analisado.¹⁵

Esta tradição historiográfica privilegia, em sua análise do processo de colonização, o econômico. Embora atenta aos aspectos políticos e administrativos da América portuguesa,¹⁶ trata-se de uma vertente historiográfica que, de cunho sistêmico, estrutural e marxista, relegou a um plano subordinado: 1) a análise da cultura política e das relações de poder que não apenas uniam “metrópole” e “colônia”, como engendravam a própria sociedade “colonial”; 2) o processo de negociação entre “colônia” e “metrópole”, ou seja, entre os “colonos” e a Coroa, o que silencia a possibilidade de múltiplas escolhas por parte agentes “coloniais”, suas estratégias individuais e coletivas, sua co-participação na tessitura da política ultramarina; 3) as diversidades e singularidades regionais e temporais do

¹⁴ Id. *ibidem*, p. 67.

¹⁵ Id. *ibidem*, p. 71.

¹⁶ Estes são discutidos por Novais na segunda metade do século XVIII, no terceiro capítulo de seu livro, “Os problemas da colonização portuguesa”. Id. *ibidem*, p. 117-211.

que se convencionou chamar de “*Brasil-colônia*”¹⁷, 4) a tessitura de redes de poder, interesses, clientelas, negócios e parentesco que ligavam as várias regiões do ultramar português entre si e com o centro da monarquia, aspecto fundamental para a configuração da dinâmica imperial.¹⁸

Porém, sabemos que diferentes momentos históricos implicam em diferentes questionamentos que resultam em perspectivas historiográficas distintas. Já em 1949, Lucien Febvre afirmava que

A história não apresenta aos homens uma coleção de fatos isolados. Ela organiza esses fatos. Ela explica-os e, portanto, para os explicar, transforma-os em séries, a que não presta igual atenção. Porque, quer queira quer não – é em função das suas necessidades presentes que ela recolhe sistematicamente, e em seguida classifica e agrupa os fatos passados. É em função da vida que ela interroga a morte.¹⁹

Em coletânea organizada pelos historiadores norte-americanos Jack Greene e Amy Turner, *Negotiated Empires. Center and Peripheries in the Americas*, publicada em 2002, os conceitos de “centro” e “periferia” são analisados para a compreensão do relacionamento entre as monarquias européias e seus territórios ultramarinos. Na introdução ao livro, os organizadores discutem os argumentos de Immanuel Wallerstein na obra com a qual Fernando Novais dialogou para elaboração de sua tese: “O Moderno Sistema Mundial”, publicado entre 1974 e 1989.²⁰

Na perspectiva de Wallerstein um núcleo europeu composto de “estados centrais”, com máquinas político-administrativas poderosas, integrava “culturas nacionais” e complexas economias que incorporaram e dominaram “áreas periféricas” com “estados fracos”, ou não existentes, e economias simples, baseadas no trabalho compulsório empregado na mineração, na agricultura, na exploração de recursos naturais. Nesse modelo – ou “sistema” –, o “centro” dominava a “periferia”, embora ele

¹⁷ Para uma análise do conceito de região colonial afinada com a tese da colonização de exploração nos quadros do Antigo Sistema Colonial, cf. MATTOS, Ilmar R. de. *O Tempo Saquarema*. São Paulo: Hucitec, 1987, pp. 24-25

¹⁸ Cf., a respeito, BICALHO, Maria Fernanda. Da colônia ao império: um percurso historiográfico. In: SOUZA, Laura de Mello e; FURTADO, Júnia Ferreira & BICALHO, Maria Fernanda (orgs.). *O Governo dos Povos*. São Paulo: Alameda, 2009.

¹⁹ FEBVRE, Lucien. Caminhando para uma outra História. In: *Combates pela História II*. Lisboa: Editorial Presença, 1977, pp. 225-226.

²⁰ WALLERSTEIN, Immanuel. *The Modern World-System*, 3 vols. New York: Academic Press, 1974-1989.

próprio não fosse necessariamente estável, uma vez que mecanismos estruturais da “economia-mundo” poderiam empurrar alguns “estados centrais” para um status periférico ou semi-periférico.

De acordo com Greene e Turner, apesar de Wallerstein ter desenvolvido essas categorias para facilitar a análise do processo que teve suas origens nos Tempos Modernos, e embora historiadores da América Latina utilizem a perspectiva de “sistema-mundial”, da “economia-mundo” em combinação com a “teoria da dependência” – muito popular na América Latina nas décadas de 1950/70 – para explicar o subdesenvolvimento, essa conceituação do relacionamento centro-periferia tem sido superada por uma nova historiografia latino-americana que se dedica ao período colonial. O “sistema” de Wallerstein confere muito poder aos núcleos europeus, é exclusivamente focado na criação de engrenagens internacionais de comércio, apresentando uma visão por demais generalista para ser proficuamente aplicada à análise das múltiplas e complexas estruturas imperiais que emergiram, tanto nas Américas, quanto em regiões da África e do Oriente ao longo da Época Moderna.²¹

Em um dos artigos do mesmo livro, Greene critica o uso indiscriminado de um modelo coercitivo e centralizado de organização imperial, no qual poderosos “Estados-Nações” exploram “colônias”, em que a autoridade flui de cima para baixo, do centro sobre as populações sujeitas nas distantes e distintas periferias. A seu ver, os impérios da Época Moderna possuíam uma soberania fragmentada, e as periferias podiam deter considerável autoridade e um alargado campo de negociação.²²

O que tem sido a linha de argumentação aqui desenvolvida é que novas questões vêm se impondo na aurora deste novo milênio. Em decorrência de um conjunto de transformações econômicas, políticas e culturais vividas nas últimas décadas, a estabilidade e a coerência do

²¹ DANIELS, C & KENNEDY, M. (ed.). *Negotiated Empires. Centers and Peripheries in the Américas, 1500-1820*. New York / London: Routledge, 2002.

²² GREENE, J. *Transatlantic Colonization and the Redefinition of Empire in the Early Modern Era*. The British-American Experience. In: DANIELS & KENNEDY, *op. cit.*, pp. 267-282. Greene desenvolve sua argumentação baseando-se na experiência da América inglesa, cuja singularidade, e diferença em relação à espanhola e à portuguesa têm que se levadas em conta. Para uma análise cujo foco é o império português cf. RUSSELL-WOOD. Centro e periferia no mundo luso-brasileiro, 1500-1808. *Revista Brasileira de História*, vol. 18, n.º 36. São Paulo: ANPUH / Humanitas, 1998; FRAGOSO, João, BICALHO, Maria Fernanda & GOUVÊA, Maria de Fátima S. (orgs.). *O Antigo Regime nos Trópicos: a dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

“Estado-nação”, convencionalmente tomado como uma ruptura em relação à Idade Média e uma criação da “modernidade” europeia, não é mais tão evidente quanto fora há meio século atrás.

Mesmo na Europa, o processo de centralização monárquica, as iniciativas de integração e subordinação à autoridade de um centro político levaram a uma grande interdependência entre o rei e as elites locais, cuja lealdade foi, não raro, ganha e mantida por meio da conquista, de pactos de sujeição e de lealdade, da justiça distributiva, do binômio serviço/benefício, das mercês, da patronagem e do clientelismo. Em contrapartida, estas mesmas elites – senhoriais ou urbanas – podiam exercer maior pressão sobre a Coroa e, simultaneamente, estender seu domínio social e econômico sobre a própria comunidade. Em outras palavras, o fortalecimento das monarquias europeias deveu-se menos ao uso exclusivo da força, a progressos institucionais ou a aperfeiçoamentos burocráticos impostos de cima para baixo, do centro sobre as localidades, do que à resposta a solicitações das elites regionais e locais interessadas em usar os mecanismos instituídos pelo centro em benefício próprio. Nesse sentido, entre o poder central e os poderes locais havia uma densa rede de relações, interesses e pactuações.²³

Em artigo intitulado, *A Europe of Composite Monarchies*, J. H. Elliot discute a sobrevivência, no século XX, da interpretação historiográfica que surgiu no século XIX na conjuntura de fortalecimento dos “Estados-Nações” e que, voltada para a compreensão desse processo, projetou retroativamente suas origens para as nascentes monarquias em formação nos primórdios dos tempos modernos. O autor afirma que, se por um lado a Europa no século XVI era constituída por monarquias compósitas, coexistindo com uma miríade de unidades territoriais e jurisdicionais independentes, por outro, estas monarquias não devem ser entendidas como um meio-caminho político e cultural necessário, embora incompleto e insatisfatório, no lento e sempre contínuo processo de formação de estados unitários. A linha inexorável e evolutiva de consolidação dos estados, traçada desde o século XVI até o século XIX, deve – e tem sido – questionada e revista por historiadores contemporâneos.²⁴

Pedro Cardim, por exemplo, ao analisar o tema da centralização política e do surgimento do estado na recente historiografia sobre Por-

²³ PUJOL, Xavier Gil. Centralismo e Localismo? Sobre as Relações Políticas e Culturais entre Capital e Territórios nas Monarquias Europeias dos Séculos XVI e XVII. *Penélope. Fazer e Desfazer a História*, n° 6, p. 129-30, 1991.

²⁴ ELLIOTT, John H. A Europe of Composite Monarchies. *Past and Present*, n. 137, p. 48-71, 1992.

tugal no Antigo Regime identifica visões dissonantes acerca do papel que este teria desempenhado no período moderno. Afirma que

Aqueles que asseveram a presença da entidade ‘Estado’ dão continuidade à historiografia que, a partir de meados do século XIX, retratou o passado português como um caso singular e precoce de concentração do poder político, primeiro nas mãos do monarca e, mais tarde, de um Estado centralizado. Nascida após as revoluções liberais, até há relativamente pouco tempo esta tese gozou de um aparente consenso, pois quase todos os trabalhos relacionaram este processo de centralização, iniciado alegadamente no século XVI, com a gestação do Estado, uma entidade que se apoderou dos mecanismos de dominação e que promoveu a integração, sob a sua alçada, do espaço e da população portuguesa.²⁵

São essas interpretações do “Estado” português que, ao incluírem na análise da expansão ultramarina e do processo de colonização, negam, por um lado, a relação de mera coerção e exploração da “metrópole” sobre a “colônia”, e, por outro, denunciam a ineficiência da aplicação, numa via de mão única, de políticas e determinações legais metropolitanas à “realidade” colonial, tida por inorgânica.²⁶ Também no que diz respeito ao tema da política, os estudos hoje considerados clássicos sobre o poder e as práticas administrativas na América portuguesa – como os de Caio Prado Jr, Raymundo Faoro e, mais recentemente, Arno Wehling²⁷ – partem, em geral, de uma dualidade constituída por duas “realidades” distintas e, por vezes, contraditórias: a “metropolitana” e a

²⁵ CARDIM, Pedro. Centralização Política e Estado na Recente Historiografia sobre o Portugal do Antigo Regime. *Nação e Defesa*, 2ª série, vol. 87, p. 129-158, outono de 1998.

²⁶ Para uma análise dessa categoria na obra de Caio Prado Júnior, cf. DIAS, Maria Odila L. da Silva. Impasses do Inorgânico. In: D’INCAO, Maria Ângela (org.). *Ensaio sobre Caio Prado Júnior*. São Paulo: Editora Brasiliense/ Ed. UNESP/ Secretaria de Estado da Cultura, 1989, p. 377-405.

²⁷ Caio Prado Júnior. Administração. In: *Formação do Brasil...*, op. cit., pp.298-340; FAORO, Raymundo. *Os Donos do Poder*. Formação do Patronato Político Brasileiro, vol. 1, 6ª ed. Porto Alegre: Ed. Globo, 1984; WEHLING, Arno; WEHLING, Maria José C. *Formação do Brasil Colonial*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1994. As visões dos autores foram recentemente discutidas por SOUZA, Laura de Mello e. Política e administração colonial: problemas e perspectivas. In: *O sol e a sombra*. Política e administração na América portuguesa do século XVIII. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, pp. 27-77. Cf., também, BICALHO, Maria Fernanda. Centro e Periferia: pacto e negociação política na administração do Brasil colonial. *Leituras. Revista da Biblioteca Nacional*, Lisboa, série 3, nº 6, abril-outubro 2000, pp. 17-39.

“colonial”. Ambas, em vez de compartilharem de uma mesma cultura política, basearam-se em práticas e experiências dissonantes, a ponto de justificarem o tão propalado abismo entre o formalismo da legislação portuguesa e a caótica realidade dos trópicos.

Nas últimas décadas, assim como os paradigmas historiográficos vêm sofrendo sensível mutação, uma nova história política vem ganhando terreno no seio da historiografia brasileira.²⁸ Porém, se grande parte dos estudos sobre a política e a administração do “Brasil-colonial” – ou do império português, como preferem muitos, inclusive eu – tem se renovado a partir de novos paradigmas, ainda encontramos resistências a essa renovação com base nas antigas teses do “Sistema Colonial”.

Em livro recentemente publicado – “O sol e a sombra. Política e administração na América portuguesa” – Laura de Mello e Souza faz um balanço dos problemas e perspectivas sobre “política e administração colonial”. Constata, salvo raros exemplos – entre eles Caio Prado Júnior, Raymundo Faoro e Sérgio Buarque de Holanda –, que grande parte dos estudos sobre o tema é de autoria de historiadores estrangeiros pertencentes à tradição anglo-saxônica: Charles Boxer, Stuart Schwartz, Dauril Alden, Russell-Wood. Além da forte tradição do império – no caso, da experiência do império britânico do século XIX – na cultura anglo-saxônica, a autora afirma que: “O ressentimento pós-colonial [nosso, dos brasileiros] deixou livre o caminho para que historiadores estrangeiros traçassem suas hipóteses e preenchessem lacunas óbvias, desimpedidos que estavam do peso de um passado que não era o seu e contra o qual não precisavam acertar contas”.²⁹ Constata, nos últimos anos, o que chamou de “uma nova voga do império”,³⁰ que engolfou uma ampla gama de historiadores, de nacionalidades, matrizes teóricas e tradições historiográficas distintas, com o intuito de demonstrar que “o Estado esteve indiscutivelmente presente na colonização e na administração das possessões ultramarinas”.³¹ Chega, enfim, ao cerne da sua questão: a considerável ressonância que as análises de António Manuel

²⁸ Cf. Apresentação. In: SOIHET, Rachel; BICALHO, Maria Fernanda & GOVÊA, Maria de Fátima S. (orgs.) *Culturas Políticas*. Ensaios de história cultural, história política e ensino de história. Rio de Janeiro: Mauad/Faperj, 2005, pp. 7-18.

²⁹ SOUZA, *op. cit.*, p. 29.

³⁰ *Idem*, p. 41 e seq..

³¹ *Id. ibidem*, p. 51.

Hespanha vem alcançando na produção acadêmica brasileira recente.³² Afirma não serem “poucos os problemas que a aplicação indiscriminada da análise de Hespanha ao contexto brasileiro pode trazer”:

Primeiro, porque a corrente à qual se filia – dos estudos da historiografia constitucional alemã à discussão mais contemporânea, voltada para a revisão daquilo que se convencionou chamar de Estado moderno – tem por objeto as manifestações eminentemente européias do fenômeno. O que lhes interessa (...) é evidenciar a indistinção entre público e privado própria ao mundo do Antigo Regime, bem como as especificidades de uma ordenação social estamental e corporativa.³³

Neste ponto de minha reflexão – baseando-me nos argumentos de Hespanha, uma vez que sou confessadamente uma das seguidoras de suas idéias³⁴ – enfrento mais diretamente o tema deste seminário: por uma longa duração de práticas e representações da Idade Média no mundo moderno, e, em particular no Brasil. Não só António Manuel Hespanha – mas muitos outros historiadores europeus, de várias filiações teóricas e pertencentes a diferentes correntes historiográficas³⁵ – ao se dedicarem à análise da cultura política e da tomada de decisões das monarquias dos tempos modernos admitem que não existiu uma única instância normativa, e sim uma pluralidade de espaços de decisão, um aglomerado heterogêneo de corpos, corporações, estados que se constituíam em pólos de poder com relativa autonomia entre si, cada um dotado de um campo de ação ou jurisdição. Muito se tem escrito sobre o paradigma jurisdicionalista e a estrutura sinodal ou poli-sinodal de governo em sociedades de matriz corporativa, como as do Antigo Regime, nas quais a centralidade do rei – cujo principal papel era exercer a justiça – não significava centralização absoluta do poder em suas mãos. Ao contrário, a compreensão da função do rei como “cabeça do reino” aponta para uma concepção limitada do poder régio, segundo a qual ele

³² *Id. ibidem*, p. 52.

³³ *Idem*.

³⁴ Cf. FRAGOSO, João; BICALHO, M. Fernanda & GOUVÊA, M. Fátima (orgs.). *O Antigo Regime nos Trópicos: a dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

³⁵ Um exemplo, entre muitos outros, é o livro de LADURIE, Emmanuel Le Roy. *O Estado Monárquico*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967.

representa simbolicamente o todo e a hierarquia do corpo social, não podendo, no entanto, substituir suas distintas funções. De acordo com essa concepção, longe de sua concentração total na figura do rei, o poder era por natureza repartido. Essa partilha traduzia-se na autonomia político-jurídica dos corpos e estados constituintes da sociedade, dos magistrados e das instituições, o que conferia às monarquias ibéricas uma experiência política plural e policêntrica.³⁶

O terceiro problema – pois deixo o segundo para mais adiante – identificado por Laura de Mello e Souza em relação à ressonância da obra de Antônio Manuel Hespanha na historiografia brasileira reside na especificidade da sociedade “colonial” frente às européias, uma vez que “a América portuguesa se assentou na escravidão”.³⁷

Este fato não pode ser e não tem sido esquecido, e não se contrapõe às análises que privilegiam a permanência de uma cultura e de práticas políticas de Antigo Regime nos trópicos. Mesmo no interior da historiografia de cunho marxista, encontramos interpretações mais inovadoras, ou seja, afinadas com esta perspectiva. É o caso do também hoje clássico estudo de Stuart Schwartz, “Segredos Internos. Engenhos e escravos na sociedade colonial”, publicado originalmente em inglês, em 1985. Nele o autor, apesar de defender que “o escravismo criou os fatos fundamentais da sociedade brasileira”, afirma que

O Brasil-colônia foi uma sociedade escravista não meramente devido ao óbvio fato de sua força de trabalho ser predominantemente cativa, mas principalmente devido às distinções jurídicas entre escravos e livres, aos princípios hierárquicos baseados na escravidão e na raça, às atitudes senhoriais dos proprietários e à deferência dos socialmente inferiores.³⁸

E acrescenta:

Essa sociedade herdou concepções clássicas e medievais de organização e hierarquia, mas acrescentou-lhes sistemas de gradação que se originaram da diferenciação das ocupações, raça,

³⁶ Entre inúmeros livros e artigos, cf. HESPANHA, Antônio Manuel. *As Vésperas do Leviathan*. Instituições e Poder Político. Portugal. Século XVII. Coimbra: Livraria Almedina, 1994.

³⁷ SOUZA, “Política e administração...”, *op. cit.*, p. 56.

³⁸ SCHWARTZ, Stuart. *Segredos internos*. Engenhos e escravos na sociedade colonial, 1ª reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, p. 209.

cor e condição social, diferenciação esta resultante da realidade vivida na América. Foi uma sociedade de múltiplas hierarquias de honra e apreço, de várias categorias de mão de obra, de complexas divisões de cor e de diversas formas de mobilidade e mudança: contudo, foi também uma sociedade com forte tendência a reduzir complexidades a dualismos de contraste – senhor/escravo, fidalgo/plebeu, católico/pagão – e a conciliar as múltiplas hierarquias entre si, de modo que a graduação, a classe, a cor e a condição social de cada indivíduo tendessem a convergir.³⁹

O desenvolvimento da economia baseada na escravidão africana acarretou, igualmente, a multiplicação de reciprocidades entre as elites senhoriais e seus escravos. Sem dúvida tais negociações ocorriam em meio a conflitos entre ambos, a revoltas escravas, à formação de quilombos e à repressão dos mesmos. No entanto, os escravos participavam nas lutas entre partidos – ou “bandos” – da elite colonial, assim como se uniam a ela na defesa da “colônia” e de seus patrimônios familiares, quando ameaçados por nações inimigas.⁴⁰ O caso da valorosa participação de Henrique Dias e de seu “exército” de negros livres e cativos na restauração de Pernambuco é emblemática nesse sentido.⁴¹ Portanto, alianças com seus pares e negociação com outros estratos sociais eram duas estratégias dos senhores de engenhos na manutenção não apenas de seu poder, mas em sua aspiração pelo “viver ao modo da nobreza”.⁴²

Nos últimos anos os estudos sobre a escravidão colonial têm sido desenvolvidos numa perspectiva que conecta práticas e representações do Antigo Regime europeu à dinâmica colonial – ou imperial – portuguesa. De acordo com Sílvia H. Lara, o grande desafio aberto a nós, historiadores, é “conectar historiografias”, uma vez que “a presença maciça da escravidão diferenciava a experiência colonial da metropolitana, redimensio-

³⁹ *Idem*, p. 209-210.

⁴⁰ Cf. FRAGOSO, João. A nobreza vive em bandos: a economia política das melhores famílias da terra do Rio de Janeiro, século XVII. Algumas notas de pesquisa. In: *Revista Tempo*, vol. 8, n° 15, julho – dezembro de 2003, pp. 30-32.

⁴¹ Cf. MELLO, José Antônio G. de. *Henrique Dias: governador dos crioulos, negros e mulatos do Brasil*. Recife, 1988; MATTOS, Hebe. Henrique Dias: expansão e limites da justiça distributiva no Império português. In: VAINFAS, Ronaldo; SANTOS, Georgina da S.; NEVES, Guilherme Pereira das. *Retratos do Império*. Trajetórias no mundo português nos séculos XVI a XIX. Niterói: Eduff, 2006, pp. 29-46.

⁴² SCHWARTZ, *op. cit.*, capítulos 9 e 10.

nando e dando novo significado às práticas hierárquicas que ordenavam as sociedades no Antigo Regime”.⁴³ Exemplo disso são os trabalhos de Hebe Mattos, em especial o artigo “A escravidão moderna nos quadros do império português: o Antigo Regime em perspectiva atlântica”⁴⁴, e o recente livro de Sílvia Lara, “Fragmentos Setecentistas. Escravidão, cultura e poder na América portuguesa”.⁴⁵ Podemos também citar os artigos publicados por João Fragoso, em especial o que analisa os muitos senhores que se tornaram, pelo batismo, padrinhos de escravos seus e de outros senhores, constituindo, por meio do compadrio, verdadeiras “casas” à moda da nobreza europeia medieval e moderna.⁴⁶ No prefácio que Hespanha escreve para o livro em que esse artigo foi publicado, afirma:

Casa e bando são também conceitos conhecidos da história europeia moderna. A ‘casa’ é essa grande unidade cimentada pelo poder doméstico ou econômico, encabeçada pelo pai de família – que, do ponto de vista da republica, coincidia com o cidadão –, a qual se prolongava na sua mulher e filhos, na sua parentela (branca ou índia, como acontece nas elites paulistas ou gaúchas do Brasil), na sua criadagem, nos “servos” (na Europa centro-oriental; mas com expressão na linguagem, mesmo na Europa Ocidental, como equivalente a ‘criado’), e, no Brasil, na sua ‘escravaria’. Sendo o apadrinhamento o equivalente a uma paternização espiritual, os afilhados aproximavam-se da casa, ficando obrigados às fidelidades, deveres, mas também aos benefícios que essa inclusão comporta. A estrutura do modelo ‘casa’ – europeia ou tropical –,

⁴³ LARA, Sílvia H. “Conectando historiografias: a escravidão africana e o Antigo Regime na América portuguesa. In: BICALHO, Maria Fernanda & FERLINI, Vera Lúcia Amaral (orgs.). *Modos de Governar*. Idéias e práticas políticas no império português. São Paulo: Alameda, 2005, p. 38.

⁴⁴ MATTOS, Hebe M. A escravidão moderna nos quadros do império português: o Antigo Regime em perspectiva atlântica. In: FRAGOSO, BICALHO & GOUVÊA, *op. cit.*, pp. 141-162.

⁴⁵ LARA, Sílvia H. *Fragmentos Setecentistas*. Escravidão, cultura e poder na América portuguesa. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

⁴⁶ FRAGOSO, João. Fidalgos e parentes de pretos: notas sobre a nobreza principal da terra do Rio de Janeiro. In: FRAGOSO, João; SAMPAIO, Antônio Carlos Jucá de; ALMEIDA, Carla (orgs.). *Conquistadores e negociantes*. Histórias das elites no Antigo Regime nos Trópicos. América lusa, séculos XVI a XVIII. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007, pp. 33-120. Cf., também, DEMÊTRIO, Denise Vieira. *Famílias escravas no recôncavo da Guanabara: séculos XVII e XVIII*. Dissertação de mestrado apresentada ao PPGH-UFF, 2008 (inédita).

bem como o seu caldo ideológico – a constelação de sentimentos que embriavam a sua representação mental –, eram os mesmos. Nem a existência dos escravos parece modificar substancialmente o modelo. Os escravos – fora uma situação civil teoricamente mais dura (isto é, situação do ponto de vista do direito da república) – estavam, como os outros membros da família, sujeitos ao poder doméstico do pater, praticamente absoluto do poder civil, e apenas moderado pela piedade e pela misericórdia que, naturalmente, tinham gradações, distinguindo as várias categorias de pessoas dentro da casa. Nessa medida (...) a escravidão (...) no plano das representações da sociedade corporativa, encontrava já justificação doutrinária e o lugar institucional.⁴⁷

Um bom exemplo disso eram os conteúdos das cartas de alforria dos escravos, assinadas pelos senhores. Schwartz comenta que, apesar de o lucro ter sido a principal meta durante toda a história da indústria do açúcar; de a natureza da produção açucareira, aliada à principal teoria sobre a administração da escravaria, ter produzido um regime extremamente cruel e opressor,

ainda assim, a exploração foi inserida em um contexto ideológico em que predominaram as metáforas da família, obrigação, lealdade e clientelismo. Quando, por ocasião de uma alforria, o senhor afirmava, como muitos o fizeram, que ‘dou liberdade a minha escrava porque a criei como minha própria filha, em reconhecimento dos muitos anos de servidão leal e pelos 200\$000 que me pagou’, essa unidade entre lucro e paternalismo tornava-se evidente. Embora possamos achar que isso seja uma contradição, os proprietários de escravos no Brasil não pensavam assim.⁴⁸

São inúmeros os exemplos desta mentalidade, com inegáveis resquícios medievais, que sobreviveram no Brasil durante todo o período da escravidão, inclusive no século XIX.⁴⁹

⁴⁷ HESPANHA, A. M. “Prefácio”. In: FRAGOSO, SAMPAIO & ALMEIDA, *op. cit.*, p. 15.

⁴⁸ SHWARTZ, *op. cit.* p. 218.

⁴⁹ Cf. GÓES, José Roberto P. de. Padrões de alforrias no Rio de Janeiro - 1840/1871. In: FRAGOSO, João; FLORENTINO, Manolo; JUCÁ, A. Carlos ; CAMPOS, Adriana (orgs.). *Nas Rotas do Império*. Vitória: Edufes; Lisboa: IICT, 2006, pp. 517-568. O autor demonstra que “não faltava amor, carinho e amizade nas cartas. Francisca Angola ficou livre, aos 46 anos, ‘por amor de cria, amizade e bons serviços’. (...) Antônio Crioulo, de sessenta anos, por ‘bons serviços e amizade’. Catarina Rebola, sessenta anos, por ‘bons serviços, lealdade e carinho’. Tomas Angola, de setenta anos, apenas ‘por amor’”, p. 533.

Voltando ao artigo de Laura de Mello e Souza e às críticas ao diálogo entre a historiografia brasileira e os argumentos de António Manuel Hespanha, na visão da autora uma outra ordem de problemas “advém da supervalorização dada por Hespanha aos textos jurídicos”:

Por mais importantes que tenham sido as análises sobre as teorias contratualistas subjacentes à constituição do poder político na Época Moderna, o mundo das colônias – e aqui, lembrem-se as ressalvas feitas por Caio Prado Jr. – não pode ser visto predominantemente pela ótica da norma, da teoria ou da lei, que muitas vezes permanecia letra morta e outras tantas se invibilizava ante a complexidade e a dinâmica das situações específicas.⁵⁰

Hespanha nos alerta para a centralidade da cultura jurídica no mundo político dos Tempos Modernos. Praticamente até o século XVIII foram os juristas os principais formuladores das teorias e das imagens com as quais as sociedades europeias se compreendiam e organizavam o seu governo. Os tratados jurídicos serviam como base do ordenamento social, atribuindo significado às ações e às relações dos agentes sociais e políticos. Em suas palavras:

Hoje, quando falamos de centralidade do direito, entendemos que se fala no “primado da lei”, na ideia – que é muito comum entre os juristas – de que o mundo é um grande código e que, para conhecer o mundo, basta conhecer os códigos. Os antigos também diziam “quod non est in libris (in actis), non est in mundo” [o que não está nos livros (nos processos) não está no mundo]. Só que os livros de que eles falavam não eram os códigos de leis; eram os livros de doutrina jurídica, aquilo a que então se chamava o “direito comum” (*ius commune*). Por um lado, estes livros, que já tinham muito pouco a ver com os textos de direito romano ou canônico, a bem dizer não tinham nada a ver com as leis do reino. Daí que, ainda que algum historiador (do direito) ande obcecado com o direito, não liga quase nada às leis dos reis, embora possa ligar muito à doutrina dos juristas e a esta jurisprudência dos tribunais. Por outro lado, ligando muito a esta doutrina e a esta jurisprudência, ele tem que estar a ligar também muito ao direito praticado, ao direito vivido, aos arranjos da vida.⁵¹

⁵⁰ SOUZA, “Política e administração...”, *op. cit.*, p. 56.

⁵¹ HESPANHA, António Manuel. Depois do Leviathan. *Almanack Braziliense*, n° 5, maio de 2007, pp. 56-57.

Por último, gostaria de voltar a um conceito fundamental para a historiografia do Brasil colonial: o de “pacto”. Não me refiro aqui ao *pacto colonial*, tal como cunhado por Fernando Novais, “tipo particular de relações políticas, com dois elementos: um centro de decisão (metrópole) e outro (colônia) subordinado”, relações centradas na “exploração colonial”.⁵²

Annick Lempérière aponta a imprecisão desta categoria:

“Explotación colonial’, fórmula de moda en la época de Chaunu y de la preponderancia de la historia económica, remite al sistema económico global: alude a la explotación del trabajo indígena o de la esclavitud, al mercantilismo y al comercio exclusivo con la metrópoli. Hoy en día se prefiere ‘pacto colonial’, que viene a rematar, de manera fluída y elástica, un conjunto de datos bastante distintos entre sí: a veces se trata de los ‘acuerdos’ entre caciques indígenas y autoridades peninsulares sobre la organización del trabajo índio, a veces del conjunto de las instituciones políticas, económicas, etc..., que regían las sociedades americanas sin distinción de condición, otras veces de las relaciones entre los colonos criollos y las instancias de poder en la metrópoli, que se trate del comercio o de la asignación de los empleos públicos, sin que se identifique siempre de manera muy clara quienes fueron los actores y sujetos concretos de dicho pacto”.⁵³

Uma vez mais António Manuel Hespanha colocará em causa as limitações teóricas e metodológicas do conceito de “pacto colonial”, ao afirmar que o modelo de uma sociedade “pactada” é um dos leit motiv mais interessantes das recentes interpretações da cultura política do Antigo Regime. Segundo o autor, é preciso rever o recurso à palavra “pacto” no sentido que lhe atribuiu a historiografia brasileira dos anos de 1970. Ao fazer uma breve genealogia da idéia de pacto na Época Moderna, diz que sua formulação mais evidente encontra-se em Montesquieu, tratando-se de um de argumento político, e não econômico,

em que o pacto reproduz, de certa forma, o que, nas sociedades europeias se estabelecia continuamente entre os potiores e os humiliores – e, desde logo, entre os vassalos e os reis (pactum subjectionis, combinado com o pactum protectionis) –, em que se

⁵² NOVAIS, *op. cit.*, p. 62.

⁵³ LEMPÉRIÈRE, *op. cit.*, pp. 2-3.

comprava a protecção com o serviço. [Reaparece] com os fisio-cratas que, reagindo contra a concepção imperial colonialista do pensamento mercantilista, tentam demonstrar o erro das ideias de que o monopólio comercial trazia vantagens económicas.⁵⁴

Assim, ela nunca conduziu à ideia de um sistema político único e dual, regendo bilateralmente as relações entre metrópoles e a colónias. Duas coisas, segundo o autor, devem ser consideradas:

“A primeira é a de que existiu uma concepção antiga de pacto, extensiva às colónias, que não se diferenciava da ideia basilar de que a constituição das metrópoles se fundava em pactos, múltiplos e com deveres recíprocos e variáveis (...). A segunda é a de que o novo conceito de pacto colonial, esse sim é próprio da teorização da situação colonial, referindo-se a uma situação unilateral e imposta (por isso, na realidade, pouco “pactícia”) que exprimia a exploração colonial a benefício da acumulação capitalista metropolitana. Trata-se, porém, de uma novidade – tal como a própria palavra colónia, neste novo sentido de território dependente e ao serviço exclusivo da metrópole”.⁵⁵

E, nesse sentido, concluiu:

Todo o espaço colonial é, de facto, um espaço de pactos. De muitos e incontáveis pactos. Alguns quotidianos e trivializados pela recorrência ou pelo seu carácter banal, como as meras trocas de favores privados. Outros mais evidentes, como quando uma câmara fala por uma província, ou quando fala por um Reino, como sua ‘cabeça’ ou seu ‘coração’; ou como quando a nobreza da terra ou a gente da governança se compromete por todos, nessa sua função natural da cabeça de representar todo o corpo.⁵⁶

A tentativa de conceituação desse ‘novo pacto político’ tem sido um dos elementos marcantes, nos últimos anos, de um conjunto signi-

⁵⁴ HESPANHA, António M. Por que é que foi ‘portuguesa’ a expansão portuguesa? Ou o revisionismo nos trópicos. In: SOUZA, Laura de M.; FURTADO, Júnia F. & BICALHO, Maria Fernanda (orgs.). *O Governo dos Povos*. São Paulo: Alameda, 2009, pp. 49-51.

⁵⁵ *Id. ibidem*, p. 51.

⁵⁶ *Id. ibidem*, p. 52.

ficativo de trabalhos da historiografia brasileira. Alguns deles têm como objeto o imaginário no qual se baseava o sentimento de pertença dos vassalos ultramarinos – entendidos enquanto súditos políticos do rei – à monarquia portuguesa. Esta nova perspectiva historiográfica, que apresenta um deslocamento interpretativo e conceitual em relação aos termos “colônia” e “colonos”, tem nos estudos de Evaldo Cabral de Mello seu ponto de inflexão e de renovação.⁵⁷

No livro “Rubro Veio. O imaginário da restauração Pernambucana”, Mello analisa as representações dos pernambucanos ao rei, pedindo-lhe honras, mercês e cargos, em troca de seu empenho na reconquista da capitania e na expulsão dos holandeses, “à custa de nosso sangue, vidas e fazendas”. O imaginário político que deu corpo a esse discurso fundava-se, segundo o autor, numa concepção contratual ou pactícia que não era estranha à teoria do direito ibérico, quer na Idade Média, quer no Antigo Regime.⁵⁸ Em contrapartida a demonstrações de empenho e vassalagem na manutenção e na defesa dos territórios ultramarinos, os naturais de Pernambuco reivindicavam para si uma série de distinções e um acesso privilegiado ao governo das conquistas. Ao retribuir os feitos de seus vassalos, a Coroa reafirmava o pacto político que unia os súditos – reinóis e ultramarinos – a si própria. A partir desses valores, noções e práticas medievais, que sobreviveram e foram renovadas no Antigo Regime, os pernambucanos – assim como os paulistas, os fluminenses, o mineiros e os naturais das diversas capitanias do Brasil – dispunham suas vidas

⁵⁷ Cf. os argumentos nesse sentido de GOUVÊA, Maria de Fátima S. Redes governativas e centralidades régias no mundo português, ca. 1680-1730. In: GOUVÊA, M. F. S. & FRAGOSO, João (orgs). *Na Trama das Redes*. Política e negócios no império português, séculos XVI-XVIII. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, no prelo.

⁵⁸ Em *Rubro Veio*, o autor afirma: “da restauração [de Pernambuco e expulsão dos holandeses] alcançada ‘à custa de nosso sangue, vidas e fazendas’, tirava-se o corolário da existência de um pacto entre a Coroa e a ‘nobreza da terra’, o qual teria estabelecido em favor desta um tratamento preferencial, um estatuto jurídico privilegiado, um espaço de franquias, que a pusera ao abrigo das inferências reinóis, legitimando sua hegemonia sobre os demais estratos sociais da capitania, em especial, sobre o comércio português nela estabelecido”. MELLO, Evaldo Cabral de. *Rubro Veio*. O imaginário da restauração pernambucana. Rio de Janeiro: Topbooks, 1997, p. 127. Em *A Fronda dos Mazombos*, retomando a questão, escreve que “essa noção contratualista nada tinha de novidade teórica nem de conteúdo revolucionário, prendendo-se às já então arcaicas concepções constitucionais do escolasticismo tardio”. Cf. MELLO, E. C. de. *A Fronda dos Mazombos*. Nobres contra Mascates. Pernambuco (1666-1715). São Paulo: Companhia das Letras, 1995, p. 139.

⁵⁹ Cf., sobre a noção de pacto, cf. o já citado artigo BICALHO, “Centro e Periferia: pacto e negociação...”, *op. cit.*

e fazendas em prol de uma causa que não era apenas sua ou dos grupos que representavam; tornando-se, enquanto vassalos do Rei de Portugal, agentes da construção da soberania lusa no Atlântico Sul.⁵⁹

A “graça” constitui-se em outro conceito central, segundo Hespánha, para o entendimento dos vínculos políticos entre súditos e monarca:

Na verdade, a liberalidade e a gratidão combinavam-se para que, feita uma dádiva (prestado um serviço, um obséquio) se seguisse imediatamente um dever de retribuir com uma recompensa (uma mercê, um favor). Daí que, embora não houvesse realmente de um pacto entre quem dá e quem recebe, os actos de graça criavam deveres quase-jurídicos (antidorais, era a palavra – de origem grega – para designar esta obrigação não estritamente legal, mas essencialmente jurídica) . A graça – do rei, mas também dos particulares, já que se tratava de uma virtude geral – criava, assim, uma rede de pactos, de expectativas fundadas (*fundatae intentiones*) e de quase direitos que organizava a sociedade tanto com as regras gerais de direito estrito; ou talvez mesmo mais, dada a supremacia de um dever que nasce de uma virtude moral sobre o que nasce apenas da lei.⁶⁰

Nos termos de Fernanda Olival, a “economia de mercês” é uma das mais eficazes estratégias de incorporação das elites locais às monarquias europeias recém-centralizadas. A seu ver, “a liberalidade, o gesto de dar era considerado, na cultura política do Antigo Regime, como virtude própria dos reis, quer em Portugal, quer no resto da Europa Ocidental. Assim a apresentavam inúmeros teólogos, homens de leis e tratadistas políticos os mais diversos”.⁶¹ Afirma que o papel dos príncipes não era inovar, e sim garantir a ordem que, segundo muitos, era dada por Deus. Nesse sentido, o seu comportamento deveria ser moldado pela imitação da divindade, tornando-se o maior exemplo para os seus súditos. Seu perfil moral deveria se basear na virtude, na bondade, na liberalidade. A acumulação de proventos materiais era condenada, pois equivalia à avareza, um vício dos mais censurados: “mais importante do que a posse de muitos haveres, era saber governa-los e distribuí-los de modo a atrair a fidelidade dos súditos”.⁶²

⁶⁰ HESPANHA, *Por que foi portuguesa...*, *op. cit.*, p. 48. Cf., também, XAVIER, Ângela B. & HESPANHA, A. M. As redes clientelares. In: MATTOSO, *op. cit.*, pp. 381-393.

⁶¹ OLIVAL, Fernanda. *As Ordens Militares e o Estado Moderno*. Honra, mercê e venalidade em Portugal (1641-1789). Lisboa: Estar Editora, 2001, p. 15.

⁶² *Idem*, p. 18.

Se a expansão ultramarina e a conquista do Novo Mundo no XVI abriram um variado leque de possibilidades de prestação de serviços à monarquia, também agiram no sentido de ampliar o campo de ação da coroa, permitindo-lhe dispor de novas terras, ofícios e cargos, atribuir direitos e privilégios a indivíduos e grupos, auferir rendimentos com base nos quais concedia tenças e mercês, além de criar uma nova simbologia do poder, remetendo ao domínio imperial da monarquia portuguesa. De acordo com António Manuel Hespanha,

com base na expansão, nos rendimentos que ela produzia, nas terras que ela abria a um enquadramento político e militar, nos empreendimentos organizativos e administrativos que ela possibilitava, a coroa podia produzir novas formas de remunerar e de organizar. Como, a partir do prestígio que dela decorria, podia criar um novo capital simbólico que chegou, a certa altura, à auto-outorga do título imperial.⁶³

Essas novas formas de remunerar e organizar estavam em plena consonância com idéias e práticas, quer feudais, quer de Antigo Regime. Formulada desde Aristóteles, a liberalidade régia foi re-significada pela cultura cristã e pelos ideais de cavalaria medieval. Segundo Fernanda Olival:

Este pecúlio de idéias, aliado a outros referentes greco-latinos e do Cristianismo, sob diferentes apropriações, marcou as relações políticas dos homens do Antigo Regime, em tempos ditos de capitalismo comercial. Os reis deviam ter grandes riquezas, como advogavam muitos arbitristas de feição mercantilista de Seiscentos e de Setecentos, exatamente para poderem distribuir mais recursos e manterem mais servidores. Quanto mais fossem estes últimos, e mais ricos, maiores poderiam ser os domínios e os meios do Príncipe.⁶⁴

O imperativo do dar criava uma cadeia de obrigações recíprocas: disponibilidade para o serviço régio; pedido de mercês ao rei em retribuição aos serviços prestados; atribuição/ doação de mercês por parte do rei; engrandecimento / atribuição de status, honra e posição mais

⁶³ HESPANHA, *As Vésperas...*, p. 496. Sobre as dinâmicas da expansão, os valores e as práticas que configuraram o império ultramarino português, cf. BETHENCOURT, Francisco e CHAUDHURI, *História da Expansão Portuguesa*, volumes 1 a 3. Lisboa: Círculo dos Leitores, 1998.

⁶⁴ OLIVAL, *op. cit.*, pp. 15 e 17.

elevada na hierarquia social devido às mercês recebidas; agradecimento e profundo reconhecimento / reforço dos laços de submissão, lealdade e vassalagem; renovada disponibilidade de prestar mais e maiores serviços ao monarca. Tratava-se, como afirma Olival, de um verdadeiro círculo vicioso. A “economia da mercê” tornou-se a base fundadora de uma cultura política, tanto na Europa, quanto nos *trópicos*. Indivíduos provenientes de grupos sociais inferiores também foram sujeitos e objetos da “justiça distributiva” e da “mercê remuneratória”:

A justiça distributiva (...) era objecto de grande atenção na sociedade portuguesa do Antigo Regime. (...) Com efeito, servir a Coroa, com o objectivo de pedir em troca recompensas, tornara-se quase um modo de vida, para diferentes sectores do espaço social português. Era uma estratégia de sobrevivência material, mas também honorífica e de promoção. Como se verá, não terá sido apenas a primeira nobreza do reino que se adaptara a esta crescente dependência. Nos grupos sociais mais baixos, a questão fundamental era muitas vezes encontrar a disponibilidade necessária, nomeadamente económica, para servir.⁶⁵

A expansão ultramarina abriu, sem dúvida, um novo campo de possibilidades de prestação de serviços à monarquia e de remuneração dos mesmos pela Coroa. Se entre os critérios para a escolha daqueles aptos a prestar serviços mais relevantes no ultramar pesava consideravelmente a qualidade de nascimento, a conquista do Novo Mundo foi realizada por indivíduos em grande parte destituídos das mesmas qualidades. Os recentes trabalhos de Ronald Raminelli confirmam um sem número de mercês atribuídas a negros e índios na América portuguesa.⁶⁶

A conquista, o povoamento e a defesa dos domínios ultramarinos foram argumentos recorrentemente utilizados por seus moradores como moeda de troca em suas negociações com o poder central. Sua remuneração foi concedida em honras, distinções, privilégios e status, assim como em vantagens comerciais. Por meio da “justiça distributiva” – de uma “economia política de privilégios”⁶⁷ – o monarca retribuía o

⁶⁵ OLIVAL, *op. cit.*, p. 21.

⁶⁶ RAMINELLI, Ronald. Privilégios y malogros de la familia Camarão. *Nuevo Mundo, Mundos Nuevos*, v. 7, 2008.

⁶⁷ FRAGOSO, João, GOUVÊA, Maria de Fátima S. & BICALHO, Maria Fernanda. Uma leitura do Brasil colonial: bases da materialidade e da governabilidade no Império. *Penélope. Revista de História e Ciências Sociais*, nº 23, 2000, pp. 67-88.

serviço de seus súditos ultramarinos. Reforçava igualmente os laços de sujeição e o sentimento de pertença à estrutura política da monarquia e do Império, garantindo, assim, sua governabilidade. Materializava-se, portanto, na própria dinâmica da relação colonial – ou, como preferimos, imperial –, uma noção de pacto e de soberania caracterizada por valores e práticas medievais, herdadas e atualizadas ao longo dos séculos XVI, XVII e XVIII.

Só para concluir, e retornar aos argumentos de Annick Lempérière sobre a “questão colonial”, a autora identifica o uso do termo colônia, como uma coeva, apenas na segunda metade do século XVIII, no seio das insatisfações decorrentes da implementação das reformas borbônicas na América hispânica. Colônia foi um termo recorrentemente utilizado como uma das motivações para os futuros movimentos independentistas. Tornou sinônimo, em fins do século XVIII e início do XIX, de despotismo no campo político e de obscurantismo e poder inquisitorial no campo cultural e religioso. Despotismo e obscurantismo que naquela conjuntura particular identificavam como vítimas a elite *criolla* hispano-americana e os demais estratos sociais e étnicos, indígenas e africanos. Em suas palavras,

Los patriotas criollos renegaron de su pasado de colonizadores y colonos para hacer suya la condición de ‘colonizados’. Renunciaron a su antigua identidad de vasallos de los ‘reinos indianos’, orgullosamente asumida hasta 1810-1811, para hablar de su propia tierra como de ‘colonias’, lo cual implicaba, al revés de lo que sucedió en Estados Unidos, el rechazo del pasado y de la herencia española.⁶⁸

Apesar das muitas permanências e ressignificações, a ruptura deslançada pela Revolução Francesa e por outros movimentos revolucionários de então, tanto na Europa, quanto nas Américas, irão fundar

⁶⁸ LEMPÉRIÈRE, *op. cit.*, p. 3. Da mesma forma, François-Xavier Guerra afirma que “los [hispano] americanos reivindicaban, colectivamente, su estatuto de reinos y provincias e, individualmente, su condición de españoles, iguales a los peninsulares. La guerra que les declara el gobierno central va a cambiar profundamente las cosas y les obligará a reformular el estatuto de América y su propia identidad. Ante la desigualdad política patente con que se les trata van ahora a aceptar progresivamente la apelación de colonias, que habían rechazado hasta entonces con indignación, para fundar en ella su derecho a la independencia.” GUERRA, François-Xavier. La desintegración de la Monarquía hispánica: Revolución de Independencia. In: ANNINO, Antonio; GUERRA, François-Xavier (orgs.). *De los Imperios a las Naciones: Iberoamerica*. Zaragoza: IberCaja, 1994, pp. 195-227.

o novo e romper com muitos dos paradigmas dos tempos medievais e modernos. São estes novos tempos, com suas novas práticas e representações políticas, que forjarão novos conceitos, como os de “colônia” e “colonial” identificados à mera exploração.

A longa Antiguidade Tardia: problemas e possibilidades de um conceito historiográfico.*

Renan Frighetto (UFPR)

Definir ou caracterizar um período histórico é, sempre, uma tarefa de grande dificuldade para o Historiador.¹ Ainda mais se levarmos em conta que tal definição parte, na maioria dos casos, da necessidade de oferecermos uma explicação *convvincente* de certos acontecimentos ocorridos no passado que podem ter provocado alguma comoção aos coevos que narraram àqueles fatos históricos.² A primeira dúvida que surge, elemento essencial no desenvolvimento da pesquisa histórica, diz respeito à dimensão do impacto dos acontecimentos no conjunto da sociedade que é foco das investigações históricas. Até que ponto todos os indivíduos sentiam-se afetados e tocados por um determinado acontecimento, seja uma confrontação civil localizada, seja uma guerra que atingisse um âmbito geográfico maior. Tais preocupações, comuns aos participantes da História dos séculos XX e XXI onde a velocidade das informações acaba por atingir

* Aproveito a oportunidade para agradecer as muitas colaborações que foram feitas para a realização deste trabalho. Primeiramente, à Profa.Dra.Fátima Regina Fernandes, pela leitura atenta e paciente e as muitas sugestões que foram incorporadas. E também aos discentes do Programa de Pós-Graduação em História da UFPR, Daniel Augusto Arpelau Orta, Elaine Senko, Janira Feliciano Pohlmann, Otávio Luiz Vieira Pinto e Andrea Dal Pra de Deus, pelas discussões e pontos de vista fundamentais que tornaram possível este artigo. A todos, minha eterna gratidão!

¹ Como nos indica ALONSO-NUÑEZ, José Miguel. “La transición del mundo antiguo al medieval en la historiografía. La primera Historia Universal cristiana: *las Historiae Adversum Paganos* de Paulo Orosio”, in: *De la Antigüedad al Medioevo. Siglos IV-VIII. III Congreso de Estudios Medievales*. Ávila: Fundación Sanchez-Albornoz, 1993, p.145, “El paso de la Antigüedad al Medioevo es uno de los temas más fascinantes de la Historia Universal. Sin embargo este tema ha tropezado con un problema de límites cronológicos...”

² Seguimos, neste caso, a afirmação presente no trabalho de MOMIGLIANO, Arnaldo. “Letá del trapasso fra storiografia antica e storiografia medievale (320-550 D.C.)”, in: *La Storiografia Altomedievale – Settimane di studio del centro italiano di studi sull’alto medioevo*. Spoleto: Centro italiano di studi sull’alto medioevo, 1970, p.90, “...In Cicero-ne e nei suoi contemporanei permaveva vigorosa la tradizione che storia è narrazione di fati veri, di vicende politiche, non solo verosimili, ma effettivamente accadute e sula cui veridicità sia possibile qualche controllo...”

a um público maior, devem ser muito ponderadas na medida em que *mergulhamos* em fontes manuscritas, epigráficas e arqueológicas dum passado mais distante, revelador de sociedades portadoras de ideais, valores e conceitos um pouco distintos daqueles que são válidos em nosso mundo contemporâneo.

Para melhor analisarmos tais *mudanças conceituais* ao longo do processo histórico e, em particular, para o objeto que aqui trataremos, sugerimos a incorporação ao vocabulário historiográfico de dois conceitos que devem ser entendidos segundo o olhar crítico do Historiador: o de *reformulação* e o de *readequação*. Ambos partem da idéia de *mudanças* que são perceptíveis pela leitura das fontes históricas e a sua co-relação ao contexto em que as mesmas foram produzidas.³ Dessa forma podemos averiguar como se deu, por exemplo, a reformulação do pensamento e das idéias políticas forjadas, num primeiro momento, no mundo clássico greco-romano e como estas foram *aproveitadas* pelos pensadores de períodos históricos posteriores. Construções históricas que, na totalidade dos casos, foram características de grupos sociais superiores, portadores de valores aristocráticos como a *Paideia* clássico-helenística e a *Humanitas* romana.⁴

Este seria, por certo, o caso das sociedades inseridas no grande recorte cronológico da História Antiga e Medieval, localizadas num espaço geográfico que teria como *centro* a bacia mediterrânica. É indubitável que esta definição espaço-temporal aqui indicada é fruto das investigações levadas a cabo por nossos estudos, podendo a mesma ser extensiva a outras partes do globo terrestre. Assim, quando analisamos um acontecimento ocorrido no ambiente mediterrânico – por exemplo, o saque de Roma perpetrado no ano de 410 por Alarico

³ Para CARRIÉ, Jean-Michel e ROUSSELLE, Aline. *L'Empire romain en mutation Des Sévères à Constantin 192-337*. Paris: Éditions du Seuil, 1999, p.21, "...Des problématiques de la 'chute de l'Empire romain', il a été réorienté vers celles de la transition du monde antique aux mondes médiévaux. Ses objets historiques se sont renouvelés, leur importance relative s'est vu reclasser dans la hiérarchie des priorités. Les mondes de lecture des sources à forte charge idéologique (Histoire Auguste, hagiographies, etc.) ont évolué; par leur apport primordial, les sources "froides" – épigraphie, papyrologie, numismatique, archéologie – ont apporté le contrepois d'une information neutre, nette de contenus émotifs et de connotations subjectives...".

⁴ Sobre esta questão vide o recente estudo de TRONCOSO, Victor Alonso. "La *paidéia* del príncipe y la ideología helenística de la realeza", in: *Revista Gerión IX Anejos*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 2005, p.185-204.

e os *seus* godos⁵ – devemos refletir quais teriam sido os reflexos do mesmo no âmbito do mundo greco-romano e, acima de tudo, como aquele fato atingiu o conjunto da sociedade daquele momento. Se a primeira asserção encontra uma resposta efetiva do ponto de vista político e ideológico especialmente se analisarmos os diversos relatos contemporâneos feitos para explicar o fato ocorrido⁶, para a segunda encontramos certas dificuldades de respondermos de maneira eficaz. Ao fim e ao cabo torna-se muito difícil dimensionarmos o efetivo impacto dum acontecimento sobre um corpo social extenso, multifacetado e variegado como o da sociedade imperial tardo-romana dos primórdios do século V. Em nossa opinião, averiguarmos qual o alcance da difusão das informações legadas seria de essencial importância para aprofundarmos significativamente a análise das próprias fontes históricas. Ou seja, o estabelecimento do vínculo entre o documento produzido, prioritariamente o manuscrito, o autor do mesmo e o

⁵ Or., *Hist. Adv. Pag.*, VII, 37: "...taceo de Alarico rege cum gothis suis saepe uicto..."; para VALVERDE CASTRO, M.R. *Ideología, simbolismo y ejercicio del poder real en la monarquía visigoda: un proceso de cambio*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2000, p.31, "...El proceso de destribilización sufrido por la sociedad goda prácticamente ha concluido y creemos que a partir del siglo V ya se puede hablar, con toda propiedad, de la existencia de un rey al frente de una sociedad oligárquica, con lo que todas las relaciones de poder se han alterado..."; a divisão entre os godos de vários grupos aristocráticos que englobavam uma gama variada de populações aparece bem definida no estudo feito por Peter Heather, *The Goths*. Leicester: Blackwell Publishers, 1998, p.167-72, "...Three whole Gothic subgroups had also been destroyed by different imperial commanders, and Gothic hostages massacred. Many more Goths were killed trying to cross the Danube in 386 under Odotheus, and in the course of Radagaisus adventure in 405/6(...). The Gothic groups who became the visigoths, in the first place united to survive, and only later, in the reign of Alaric (395-410) (...). For the core of Alaric's group operating in the Balkans in 395(...). Indeed, the better evidence, as we have seen, suggests that Alaric was in fact a Gothic noble-turned-king, leading, already in 395, a mass revolt of the Goths settled under the 382 treaty. In 409/10, he then added to his group substantial numbers of recruits from one major additional source: the former followers of Radagaisus..."

⁶ Segundo VALVERDE CASTRO, M.R. *Ideología, simbolismo y ejercicio del poder real en la monarquía visigoda...*, p.34, "...Y es ahora, en agosto del 410, cuando tiene lugar el famoso saqueo de Roma, de honda repercusión en todo el orbe romano por cuanto suponía de ruptura con el viejo mito de la inexpugnabilidad de la ciudad eterna y que ha dejado, como era de esperar, amplio eco en las fuentes coetáneas..."; na mesma linha interpretativa, SANZ SERRANO, Rosa. *Historia de los Godos*. Una epopeya histórica de Escandinavia a Toledo. Madrid: La esfera de los libros, 2009, p.126, "...El llamado saco de Roma supuso un drama en su tiempo, ya que desde el siglo IV a.C. los romanos no habían sufrido una afrenta semejante..."

público-alvo para o qual se dirigia a informação, nesse caso a descrição do acontecimento, pode auxiliar-nos na real compreensão dos impactos produzidos pelos acontecimentos sobre a sociedade que é objeto de análise e interpretação por parte do Historiador. Dessa forma estaríamos, quase sempre, dirigindo nosso olhar crítico sobre determinados grupos sociais, bem como políticos, interessados em apresentar a sua perspectiva dos acontecimentos, apoiando-os ou descrevendo-os de forma crítica.⁷ Nesse caso as fontes históricas manuscritas, dentre as quais a própria História, seriam, prioritariamente, escritas como respostas a um público específico, participe das disputas e decisões políticas relevantes no conjunto da sociedade e, dentro dela, da própria sociedade política.⁸

Levando em conta que a mensagem positiva ou negativa existente nas fontes manuscritas atingia de forma distinta a ampla gama de grupos sociais, parece-nos adequado pensar igualmente na dimensão geográfica de circulação daqueles documentos escritos.⁹ É certo afir-

⁷ De acordo com CAVALLO, Guglielmo. *Libros, editores y público en el Mundo Antiguo*. Guía histórica y crítica. Madrid: Alianza Editorial, 1995, p.111-2, "...Se trata de causas que han podido desempeñar un papel más o menos importante, pero a la hora de valorar la aparición del códice se debe considerar también la relación entre producción libraria y público, entendiendo por público los destinatarios concretos del libro, insertos en el contexto político, económico-social, cultural, en una palabra, histórico, dentro del que se desarrollaban..."

⁸ Para esta questão vide FRIGHETTO, Renan. "Historiografia e poder: a *Historia Wambae* como fonte histórica para o estudo da sociedade política hispano-visigoda em finais do século VII", in: *Les médiévistes et leurs sources: une approche croisée sur le haut Moyen Âge*. São Paulo/Paris: Universidade de São Paulo/Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, 2009 (inédito).

⁹ Para CAVALLO, Guglielmo. *Libros, editores y público...*, p.121-2, "...Suscripciones, pocas veces originales, casi todas copias medievales de manuscritos tardoantiguos, documentan de manera sugerente la activa recuperación de la tradición clásica por obra de la elite aristocrática pagana (aunque más tarde convertida al cristianismo) y de sus colaboradores cultos, una obra que ponen de relieve las *Saturnalia* de Macrobio. Una recuperación de los autores antiguos debía pasar necesariamente por la escuela, que era la depositaria institucional de la transmisión e interpretación de esos autores: de ahí los estrechos vínculos y apoyos mutuos entre los círculos aristocráticos y escolares, en función de los cuales encontraba razón de ser la producción y circulación de textos clásicos. Juvenal era leído en el círculo de Servio y de sus alumnos, puesto que entre ellos un tal Niceo corregía un manuscrito suyo bajo la supervisión de su maestro; así pues, Servio – que formaba parte, según lo que se puede colegir por Macrobio, de ese séquito culto de hombres que se reunían en las casas de Pretextato, Nicómaco Flaviano y Símaco..."

marmos que fontes latinas encontrariam maior acolhida em ambientes culturais e políticos onde a língua latina fosse facilmente apreendida, da mesma forma que as fontes gregas seriam mais bem compreendidas onde a língua grega fosse difundida. Contudo, devemos recordar que no mundo mediterrânico hegemonicamente dominado por Roma, ao menos desde o século II a.C. o latim e o grego apareciam como línguas *oficiais* e cultas, tratadas de forma similar nos círculos sociais e políticos romanos sendo, neste caso, um símbolo evidente de distinção social, cultural e política.¹⁰ Mas dizermos que no Oriente helenístico o tratamento dado ao latim seria equivalente ao legado ao grego pode parecer um exagero. Este seria um primeiro elemento a ser destacado da idéia de que foram efetivamente os romanos os responsáveis em forjar a noção de *universalismo* ao lado dos conceitos de *ciuilitas* e *oikumené*, através da hegemonia política pautada nas vitórias militares e também na interação cultural com o mundo grego que fez da própria Roma herdeira de suas tradições políticas, culturais e religiosas.¹¹ Porém é necessário lembrarmos que a fusão *universalista* greco-latina, responsável pela elaboração ideológica da supremacia romana sobre o orbis legava ao segundo plano importantes sinais que revelavam a existência de *poderes regionais* que

¹⁰ Idéia claramente esboçada por CAVALLO, Guglielmo. *Libros, editores y público...*, p.125, “...Entre el público occidental culto (...)circularon también libros griegos. En efecto, el intento programático de restauración y difusión de la cultura antigua conllevó una intensa traducción de textos del griego...” e p.127, “...Por otra parte, la presencia de este mismo público tardorromano en Constantinopla explica la producción de códices latinos en ésta ya en los siglos IV y V, pero sobre todo en el VI...”; na mesma linha de interpretação, HIDALGO DE LA VEGA, María José. *El intelectual, la realeza y el poder político en el Imperio Romano*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1995, p.25, “...El resultado, al margen de pervivencias y resistencias a la romanización, a nivel cultural será una lengua predominante, el latín, a la que se sumaba en muchos casos el griego, al menos entre los sectores sociales con cierto nivel de cultura...”; ver também MOMIGLIANO, Arnaldo. *Os limites da Hellenização: A interação cultural das civilizações grega, romana, céltica, judaica e persa*. Rio de Janeiro: Zahar editores, 1990, p.9, “...e, por último, a cooperação de intelectuais gregos com políticos e escritores italianos na criação de uma nova cultura bilíngüe que deu sentido à vida sob o domínio romano...”.

¹¹ Segundo HIDALGO DE LA VEGA, María José. “Algunas reflexiones sobre los límites del oikumené en el Imperio Romano”, in: *Revista Gerión* 23/1. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 2005, p.273, “...En este sentido, basta leer a Políbio (*Pref.I.3.3-4; 4.1-2* y los libros III y VI) en sus pasajes sobre la preeminencia de Roma frente a las hegemónías pasadas y su concepción del universalismo, en el que se erige como algo completamente actual el proceso de creciente interdependencia de todos los pueblos y naciones, sometidos a la suprema autoridad del estado romano...”.

jogavam seu papel no quadro político-institucional do mundo romano.¹² Sabemos, por certo, que os integrantes das aristocracias de origem local e regional das áreas dominadas pelo poder romano acabaram, paulatinamente, ingressando na esfera política romana e passando, com o tempo, ao círculo dos membros da aristocracia romana. Forjava-se, a partir de então, uma concepção de pertença ao universo político, social e cultural romano de elementos *a priori* externos a ele, criando-se uma noção de *identidade romana* com forte acento aristocrático, eliminando-se qualquer conjectura sobre a condição de *bárbaro* anteriormente possuída.¹³ E isso valeria, indubitavelmente, para todos os rincões hegemonicamente dominados por Roma, desde a *Britania* a *Tingitana* ou da *Lusitania* a *Mesopotamia*. Tratava-se, por certo, duma construção elaborada e válida no ambiente geográfico *intra-limes* cujo epicentro era, sem qualquer dúvida, o Mediterrâneo, mas que o extrapolava para as regiões hegemonicamente dominadas por Roma e espalhadas em todos os pontos cardinais do seu *orbis*. E seus influxos, através dos múltiplos contatos políticos, econômicos e culturais, certamente ultrapassaram os limites territoriais romanos e alcançaram populações *bárbaras* cujas lideranças lançavam ataques contra os domínios romanos, assim como buscavam, também, alianças e proteção junto a Roma.¹⁴ Tal perspectiva *identitária*

¹² Como indica HIDALGO DE LA VEGA, María José. *El intelectual, la realeza y el poder político...*, p.21, “...Entre los intelectuales y el poder político las relaciones fueron siempre complejas y poco claras; forman parte de ese complejo proceso de incorporación de todos los pueblos del bajo Mediterráneo y su asimilación más o menos total. En esa integración destaca el papel activo de los pueblos conquistados que actúan en la configuración de la Roma imperial como una nueva civilización, heredera de la civilización helenística a la que asimila, supera y transforma al mismo tiempo...”

¹³ Interessante nesse sentido a observação feita por Maria José Hidalgo de la Vega, *El intelectual, la realeza y el poder político...*, p.22, “...Estos objetivos se piensa que se cumplen en el s.II durante el reinado de los Antoninos, sobre todo con Adriano y Marco Aurelio, bajo cuyos mandatos se consigue la reconciliación e integración del Occidente y del Oriente en el marco del proceso de romanización por el que los pueblos conquistados, al menos sus élites, se asocian con los romanos-italicos para ejercer conjuntamente las funciones de gobierno, hasta el punto de quedar superada la distinción originaria de vencedores y vencidos, sustituida gradualmente por una diferencia de clases sociales, más allá de cualquier referencia étnica o geográfica...”, bem como na p.25, “...una cohesión ideológico-política que creará la conciencia colectiva de pertenencia a un mismo modelo de sociedad. Esta conciencia de la ‘romanidad’ perdurará incluso posteriormente a la caída del poder imperial...”

¹⁴ Para tanto, vide Arnaldo Momigliano, *Os limites de Helenização...*, p.48-9, “...O que observaram era muito importante: o etos da classe dominante romana, os métodos de conquista

e, em certa medida, desejada por determinados grupos *bárbaros*, fez do *Imperium* dos romanos uma autêntica *potencia* no mundo mediterrânico, no Oriente helenístico e nas áreas mais distantes da *Gália* e da *Britania* entre o século I a.C. e o século I d.C., tempos em que o principado romano fundamentava-se no poder e na autoridade de um único *princeps*.

Os acontecimentos ocorridos no final do século II d.C. servem como *avant le lettre* das mudanças para um novo tempo. A partida a sucessão hereditária promovida pela primeira vez no principado, quando Marco Aurélio, em 176, associou seu filho Cômodo ao poder e rompeu com a tradição da prática da *adoptio* imperial¹⁵, aparece como sinal inequívoco de novas perspectivas no ambiente político romano. Aliado a isso, os sintomas de *crise* institucional, fiscal e militar que começaram a se abater sobre o principal alicerce da civilização clássica-helenística, o sistema *polis/civitas*¹⁶, indicavam os primeiros sinais da paulatina refor-

e domínio, as particularidades da organização política e militar. Além disso, possuíam extensos conhecimentos das repúblicas gregas e monarquias macedônicas da sua época e avaliaram realisticamente as suas possibilidades de lutar contra os romanos. Isso foi o bastante para torná-los agentes, e não apenas historiadores, da expansão romana. Nunca formularam uma pergunta sobre a justiça do domínio romano nem sobre as verdadeiras fontes de seu poder. Talvez seja menos óbvio por que ambos – Políbio e Possidônio – devessem ter desempenhado um papel tão destacado na investigação do Ocidente bárbaro e em torná-lo mais facilmente acessível aos romanos. Ao distinguir os romanos como nação com que os gregos tinham a maior afinidade natural, empurraram os celtas e os cartagineses para uma categoria diferente. Era a categoria dos bárbaros e os eruditos gregos eram tradicionalmente famosos por investigar terras bárbaras e torná-las compreensíveis aos civilizados...”

¹⁵ Provavelmente a escolha de Cômodo à condição de *César* tenha relação direta com a usurpação de Avidio Cassio, iniciada no ano de 175, conforme *Dio Cas., Epit., 72,22,2:...* *Enquanto Cláudio se rebelava na Síria Marco, com grande alarde, convocou seu filho Cômodo a Roma para que recebesse a toga viril...* (tradução do grego feita pelo autor), momento no qual Marco Aurélio teria elevado seu filho; alguns relatos, porém, apontam uma data posterior àquela, como *Iul. Cap., Marcus Antoninus Phil., 17,3:...* *Pannonias ergo, Marcomannis Sarmatis Vandalis simul etiam Quadis extinctis, servitio liberavit et Romae cum Commodo, quem iam Caesarem fecerat, filio, ut diximus, triumphavit...*; já em Herod., *Hist., I,4,3:...* *Cuidad ahora de mi hijo, a quien vosotros mismos educasteis, recién llegado a la edad de la adolescencia y necesitado de buenos pilotos como en medio de un mar tempestuoso...*, esta frase, imputada a Marco Aurélio pouco antes de sua morte, sugere a condição imperial de Comodo no ano de 180.

¹⁶ Para o problema da *crise* do sistema *polis/civitas*, vide DIAZ MARTINEZ, Pablo de la Cruz. “Estructuras de Gobierno local en la Antigüedad Tardía. Un estudio regional: el N.O. de la Península Iberica en el siglo V”, in: *Revista Studia Zamorensia Historica VIII*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1987, p.233-50; ver também FRIGHETTO, Renan. *Cultura e Poder en Antigüedad Tardia Occidental*. Curitiba: Juruá Editora, 2000, p.45-6.

mulação e redefinição de princípios e conceitos que estavam legitimados pelo passado republicano e dos tempos do principado. Devemos entender tal perspectiva de reformulação conceitual ao tratarmos, por exemplo, da questão da extensão da cidadania romana a todos os homens livres no reinado de Marco Antonino *Caracala*, nos primórdios do século III. De fato, a *Constitutio Antoniniana* promulgada em 212 modificava substancialmente a concepção, até então vigente, de *cidadania romana*, ampliando-a para estratos sócio-econômicos e jurídicos anteriormente excluídos de tal possibilidade. Ou seja, a partir do *Edito de Caracala*, assumir a condição de *cidadão romano* era um direito extensivo a todo o homem livre que habitasse no interior dos territórios imperiais romanos, exceto para aqueles grupos de *bárbaros* que, derrotados pelas legiões romanas, eram instalados nas áreas fronteiriças como *aliados* e, ao mesmo tempo, dependentes de Roma.¹⁷ Contudo, é necessário que tenhamos a noção exata das implicações que acompanhavam essa tomada de atitude por parte do poder imperial. Ao assumir o status sócio-jurídico de *cidadão romano* o indivíduo passava a dispor de certos direitos, como o de participar das já minimizadas assembleias urbanas¹⁸, mas também lhe eram cobrados muitos deveres como o de contribuir de forma mais efetiva com o fisco imperial e, igualmente, integrar o corpo legionário romano. É evidente que tais cargas recaíam, de forma mais intensa, sobre aqueles grupos sócio-

¹⁷ *Const.Ant.,a.212(Papyrus Giessen 40, col.1.1-12): Imperator Caesar Marcus Aurelius Augustus Antoninus Pius proclaims:(...) I give to all of those [who are under my rule throughout] my whole empire, Roman citizenship, [though the just the just claim of communities] should remain, with the exception of the [ded]iticii...* (tradução do texto grego ao inglês de Oliver Hekster, *Rome and its Empire*, AD 193-284. Edinburg: Minion typeset, 2008, p.123); um interessante estudo sobre os *dediticii*, ou os *aliados bárbaros* derrotados pelos romanos, é o de WIRTH, Gerhard. "Rome and its germanic partners in the fourth century", in: *Kingdoms of the Empire. The integration of barbarians in late antiquity (Ed. Walter Pohl)*. Leiden: Brill, 1997, p.13-55.

¹⁸ Conforme SPAGNUOLO VIGORITA, Túlio. "Diritti locali e modelo romano nel Principato", in: *Roma y las provincias. Realidad administrativa e ideologia imperial (Ed. Julián González)*. Madrid: Ediciones Clásicas, 1994, p.224, "...Aggiungendosi ad altre già note da tempo, queste téstimonianze sembrano insomma confermare che il pluralismo normativo e giurisdizionale fu appena sfiorato dalla contituzione di Caracalla; piuttosto, esso continuò nel suo declinio, al quale l'attrazione dei provinciali verso il modello romano contribuì non meno delle accentuate tendenze assolutistiche e unificatrici del governo imperiale. Solo nel tardo impero queste prevalsero, riducendo le residue manifestazioni di autonomia locale in spazi poco significativi...".

econômicos menos favorecidos tanto do ambiente urbano – como os pequenos comerciantes e pequenos artesãos – como no rural, onde a maioria dos pequenos proprietários independentes já sofria com o peso dos tributos desde os primórdios da segunda centúria.¹⁹

Dessa forma, observamos que a denominada *crise* do século III, culminada com a temporária fragmentação política do *orbis romanorum* e a conseqüente redução da autoridade imperial romana em detrimento de poderes de cunho regional, teve o seu gérmen no século II, naquele que muitos vêem como o *século de ouro* da civilização romana.²⁰ Ao fim e ao cabo, entendemos por *crise* mais que o simples eclodir das confrontações civis ocorridas no interior do mundo imperial romano e que tiveram causas e motivos cronologicamente anteriores ao século III. Ou seja, em nossa opinião, a *crise* integra o largo processo histórico de reformulação da autoridade imperial romana corroborado pela passagem do sistema político do Principado ao Dominado, que contemplou elementos novos, do ponto de vista político-institucional, como a sacralização do poder do *princeps/dominus* e a divisão efetiva do poder imperial entre mais que um *imperador*.²¹ Encontramo-nos diante duma *nova* realidade política sem similar para o período precedente, que definimos pelo conceito historiográfico como *Antiguidade Tardia*.

¹⁹ Para BOWMAN, Alan K., GARNSEY, P. e CAMERON, Averil. *The Cambridge Ancient History: The crisis of Empire, A.D.193-337*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, p.272, “...Politically, the *Constitutio Antoniniana* marks an important stage in the levelling of municipal statues, by depriving of their meaning the old distinctions of status between *civitates, municipia and coloniae*(...). When Caracalla granted (in 212?) to Antioch the status of a colony under Italian law, he accompanied this grant with a clause safeguarding the interests of the treasury...”; e como indica CARRIÉ, Jean-Michel e ROUSSELLE, Aline. *L’Empire romain en mutation...*, p.59, “...Cette mesure, de quelques mois antérieure peut-être à la *Constitutio Antoniniana*, invite à la prudence concernant la disparition du *tributum capitis* que de nombreux historiens et juristes ont postulée comme un effet automatique de l’universalisation de la citoyenneté romaine...”.

²⁰ Segundo CARRIÉ, Jean-Michel e ROUSSELLE, Aline. *L’Empire romain en mutation...*, p.10, “...Un consensus s’est établi pour limiter la ‘crise’ à la seconde moitié du IIIe siècle et rattacher cette période au Haut-Empire dont elle constituerait la phase d’incapacité à se transformer. On devrait donc parler de ‘crise du Haut-Empire’...”.

²¹ Sobre esta questão vide FRIGHETTO, Renan, “Algunas consideraciones sobre las construcciones teóricas de la centralización del poder político en la Antigüedad Tardía: Cristianismo, tradición y poder imperial”, in: *Historia: entre el pesimismo y la esperanza* (Eds. Paola Corti, Rodrigo Moreno e José L. Widow). Viña del Mar: Ediciones Altazor, 2007, p.297-308.

1. *Antiguidade Tardia*: um conceito historiográfico em construção.

Desde que o arqueólogo vienense Alois Riegl apresentou o conceito de *Spatäntike* em seu estudo sobre a arte no tempo de Constantino, intitulado *Spätromische Kunstindustrie*, lançado no ano de 1901²² e seguindo a linha de interpretação apresentada por Jacob Burckhardt em seu clássico estudo sobre a arte tardo-antiga *Die Zeit Constantins des Grossen*²³ o tema ganhou enorme projeção nos ambientes acadêmicos e científicos pelo mundo afora. Contrariando os cânones historiográficos que apontavam, desde o final do século XVIII, a *decadência* de Roma a partir do século III que se estendeu até o final do medievo²⁴, Riegl, da mesma forma que Burckhardt, percebeu a dificuldade de se estabelecer uma passagem *in toto* daquilo que o historiador grego Dion Cássio apontara para o reinado de Cômodo como *a passagem duma era de ouro para outra de ferro*.²⁵ Logicamente que a comparação projetada por Dion Cássio entre os reinados de Marco Aurélio e seu filho respondia aos interesses do grupo senatorial, que teve problemas imensos no reinado de Cômodo, em criticar e negar qualquer juízo favorável a este último. Sabemos que o Senado deixou de conceder a apoteose divina a Cômodo, lançando-lhe uma *Damnatio Memoriae*, pena imputada aos príncipes desmerecedores de qualquer recordação positiva²⁶ que foi, posterior-

²² RIEGL, Alois. *Die Spätromische Kunstindustrie nach den Funden in Österreich-Ungarn*. Viena: K.K.Hof- und Staatsdruckeri, 1901.

²³ BURCKHARDT, Jakob. *Die Zeit Constantins des Grossen*. Basel: 1853.

²⁴ Uma interessante revisão historiográfica que aponta o antagonismo proposto pelos pensadores do século XVIII entre o Império Romano Cristão e decadente e os novos reinos bárbaros, forjadores duma identidade nacional, é apresentada de forma inteligente por WOOD, Ian. “Barbarians, historians, and the construction of national identities”, in: *Journal of Late Antiquity* 1/1. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2008, pp.64-9.

²⁵ *DioCas., Epit., 71, 36, 4: ...de um reino de ouro para um de ferro corroído...* (tradução do grego feita pelo autor); de acordo com Fernando Gascó, “La crisis del siglo III y la recuperación de la historia de Roma como un tema digno de ser historiado”, in: *Revista Studia Historica. Historia Antigua*, 4-5/1. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1986-1987, p.171, “...Herodiano se expresaba en términos similares desde su prólogo cuando decía que nunca desde Augusto habían sucedido tantas y tan malas cosas para Roma en un período de tiempo tan reducido...”.

²⁶ Juízo claramente observado em *Ael.Lamp.Hist.Aug., Comm.Ant., 18-19: Adclamationes*

mente, revista por Septímio Severo.²⁷ A concepção negativa do período histórico englobado entre os séculos III e XV criada pelos pensadores iluministas granjeou uma imagem deturpada daqueles séculos que somente no século XX começou a ser revista sob a perspectiva científica.

Mas, apesar do grande esforço de especialistas da importância de Henri Irene Marrou, Arnaldo Momigliano, A.H.Jones, Peter Brown, Jacques Fontaine, Jean-Michel Carrié, Ian Wood, Walter Pohl e Hans W.Goetz, o conceito de *Antiguidade Tardia* sofre uma enorme resistência nos meios acadêmicos e científicos nacionais e internacionais.²⁸ Uma oposição até certo ponto curiosa se pensarmos que o conceito de *Idade Média*, com seus valores gradativos – *Alta Idade*

*sentatus post mortem Commodi graves fuerint. Ut autem sciretur quod iudicium senatus de Commodi fuerit, ipsas adclamationes de Mario Maximo indidi et sententiam senatus consulti: "(...)Parricidae gladiatoris memoria aboleatur, parricidae gladiatoris statuae detrabantur. Impuri gladiatoris memoria aboleatur, gladiatorem in spoliario. Exaudi Caesar: carnifex unco trahatur, carnifex senatus more maiorum unco trahatur. Saevior Domitiano, impurior Nerone. Sic fecit, sic patiat. Memoriae innocentium serventur. Honores innocentium restituae, rogamus. Parricidae cadaver unco trahatur...; a narrativa apresentada pela Historia Augusta segue a de Dio Cas., Epit., 74, 2:...Desta forma Pertinax foi declarado imperador e Comodo inimigo público...(tradução do grego feita pelo autor); sobre a *Damnatio Memoriae*, uma análise muito bem feita em ESCRIBANO, Maria Victoria. "Usurpación y religión en el siglo IV D.de C. Paganismo, Cristianismo y legitimación política", in: *Antigüedad y Cristianismo VII. Cristianismo y aculturación en tiempos del Imperio Romano*(Ed.Antonino González Blanco e José María Blázquez Martínez). Murcia: Universidad de Murcia, 1990, p.248, "...Al propósito manifiesto y cómplice de silenciar a los usurpadores debe añadirse otro impedimento cual era la *rescissio actorum* que acompañaba a la *damnatio memoriae* decidida por el Senado contra el emperador considerado indigno *ex post* y, por tanto, usurpador, o a la declaración de *hostis publicus*. Consistía en la anulación de sus actos, con efecto retroactivo, en cuanto que se tenía por privado de legitimidad a su autor, y alcanzaba no sólo las medidas generales, sino también a las decisiones particulares, aunque no llegó a aplicarse de modo absoluto..."*

²⁷ *Ael.Lamp.Hist.Aug.,Comm.Ant.,17,12:...Sorores tres superstites reliquit. Ut natalis eius celebraretur, Severus instituit...; Ael.Spart.Hist.Aug.,Sev.,11,3-5:...Severus(...)Commodum inter divos referendum esse censuit, quasi hoc genere se de senatu posset ulcisci. Primisque inter milites divum Commodum pronuntiavit idque ad senatum scripsit addita oratione victoriae...; informações que seguem as oferecidas por Dio Cas.,Epit.,76,8:...concedendo honras divinas a Cômmodo...(tradução do grego feita pelo autor).*

²⁸ Um estudo recente que apresenta detalhes desta problemática entre os diversos especialistas é o de MARCONE, Arnaldo. "A long Late Antiquity? Considerations on a controversial periodization", in: *Journal of Late Antiquity 1/1*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2008, p.4-19.

Média e Baixa Idade Média – carregam um altíssimo grau pejorativo desde a sua elaboração no século XV, mas que acabou por consolidar-se como um período histórico reconhecido entre os mundos clássico e moderno. Um preceito amparado numa perspectiva historiográfica *evolucionista* fundamentada no esquema *avanços/rupturas*²⁹ que impede, ou alija, a possibilidade de reformulações e reinterpretções de elementos institucionais, culturais e religiosos. Dentro dessa lógica, por exemplo, o advento do Cristianismo provocara o *rompimento* com o ideal político-cultural do mundo clássico quando, na verdade, poderia ser observado como elemento de reformulação do pensamento neo-platônico que atingiu a vários segmentos políticos interessados na valorização do *princeps sacratissime*, um dos elementos ideológicos que se manterá vivo durante toda a *Antiguidade Tardia*.³⁰ Assim, portadora duma série de *representações em movimento*, provenientes do mundo clássico greco-romano e reformuladas para responderem aos anseios e interesses do seu tempo, a *Antiguidade Tardia* deve ser entendida como uma etapa de *transformações* no ambiente político, ideológico, institucional e cultural que tiveram uma notória influência sobre os desígnios do mundo imperial romano e de suas herdeiras mais diretas, as monarquias *romano-bárbaras*. Portanto, o conceito de *Antiguidade Tardia* rompe com a superada dicotomia que apontava o mundo imperial romano como modelo virtuoso e muito superior aos diversos *regna bárbaros*, sendo estes considerados como responsáveis diretos pela *decadência* da cultura e da civilização romana. Nesse sentido, e as fontes históricas encontradas em todas as monarquias *romano-bárbaras* conduzem nesta direção, as heranças política, institucional e cultural do mundo imperial romano foram mantidas, mas sob a perspectiva da reformulação e readequação de conceitos e modelos anteriormente pré-existentes. Pensarmos numa simples reprodução, sem qualquer contribuição dos pensadores tardo-antigos, do pensamento romano excluindo as possibilidades de novos influxos trazidos pela fusão política e cultural operada pelos já integrados *bárbaros* a civilização romana seria, a todo juízo, uma quimera historiográfica. Para

²⁹ Perspectiva defendida, por exemplo, por FEBVRE, Lucien. *A Europa, Gênese de uma civilização*. Bauru: Edusc, 2004, p.85-94.

³⁰ Para tanto vide FRIGHETTO, Renan. “Historia est narratio rei gestae: la concepción de la Historia en la Antigüedad Tardia”, in: *El Fin de la Historia* (Eds. Paola Corti, Rodrigo Moreno e José Luiz Widow). Viña del Mar: Ediciones Altazor, 2009, pp.241-3.

tanto vejamos um exemplo, o da idéia de *Renouatio imperii*.³¹ Entre os séculos IV e VIII a perspectiva da *renovação imperial* esteve presente em vários reinados, desde Diocleciano³², passando por Constantino³³, Teodósio³⁴, Justiniano³⁵, lançando ecos, inclusive, na *Hispania* visigoda com Recaredo³⁶, Wamba³⁷, Egica³⁸, chegando à *Franciae* com

³¹ Segundo FONTAINE, Jacques. "Unité et diversité du mélange des genres et des tons chez quelques écrivains latins de la fin du IV^e siècle: Ausone, Ambroise, Ammien", in: *Christianisme et formes littéraires de l'Antiquité tardive en Occident*. Vandoeuvres-Geneve: 1976, p.435, "...il faut tenir compte des implications culturelles du grand slogan tétrarchique et constantinien de la *renouatio imperii*(...) traduisait et appuyait tout à la fois un idéal de restauration politique et sociale, promu par les Tétrarques et adopté de manière diverse par les dynasties qui leur succédèrent..."; um estudo que trata da questão é o de FRIGHETTO, Renan. "*Imperium et orbis*: conceitos e definições com base nas fontes tardo-antigas ocidentais (séculos IV-VII)", in: *Facetas do Império na História. Conceitos e métodos* (Eds. Andrea Doré, Luis Filipe Silvério Lima e Luiz Geraldo Silva). São Paulo: Hucitec, 2008, p.147-62.

³² *Paneg. Max., a.289,1:...**Iure igitur hoc die quo immortalis ortus dominae gentium ciuitatis uestra pietate celebratur, tibi potissimum, imperator inuicte, laudes canimus et gratias agimus, quem similitudo ipsa stirpis tuae ac uis tacita naturae ad bonorandum natalem Romae diem tam liberalem facit urbem illa sic colas conditam, quasi ipse condiderit. Reuera enim, sacratissime imperator, merito quibus te tuumque fratrem Romani imperii dixerit conditores...; 8:...**Ideoque hoc nunc ambo, sacratissime imperator, ipso estis Scipione potiores quod et tu Africanum et te Diocletianus imitatus est...; 14:...**Non necesse erit Camillos et Maximos et Curios et Catones proponere ad imitandum; quia potius uestra illi facta demostret, uos identidem et semper ostendat praesentes et optimos imperatoriae institutionis auctores...*

³³ *Paneg. Const., a.310,10:...**Renouasti, imperator, ueterem illam Romani imperii fiduciam quae de captis hostium ducibus uindictam morte sumebat...*

³⁴ *Paneg. Teod., a.389,47:...**Romam uidi, Theodosium uidi et utrumque simul uidi; uidi illum principis patrem, uidi illum principis uindictam, uidi illum principis restitutorem...*

³⁵ *Iust., Inst., Proem.:...**Imperatoriam maiestatem non solum armis decoratam, sed etiam legibus oportet esse armatam, ut utrumque tempus et bellorum et pacis recte possit gubernari et princeps Romanus victor existat non solum in hostilibus proeliis, sed etiam legitimos tramites calumniantium iniquitates expellens, et fiat tam iuris religiosissimus quam uictis hostibus triumphator...*

³⁶ *Ioan. Bicl., Chron., a.590,1:...**Memoratus uero Reccaredus rex ut diximus, sancto intererat concilio, renouans temporibus nostris antiquum principem Constantinum Magnum sanctam synodum Nicaenam sua illustrasse praesentia nec non et Marcanum, Christianissimum imperatorem, cuius instantia Chalcedonensis Synodi decreta firmata sunt...*

³⁷ *Iul. Tol., Hist. Wamb., 4:...**Et haec quidem praemisisse otiosum forte non erit, quippe ut posteris innotescat, quam uiriliter rexerit regnum, qui non solum nolens, sed tantis ordinibus ordinate percurrans, totius etiam gentis coactus impulsu, ad regni meruerit peruenisse fastigium...*

³⁸ *Conc. XVI Tol., a.693, Tomus:...**Cuncta uero quae in canonibus uel legum edictis deprauata consistunt aut ex superfluo uel indebito coniecta fore patescunt, accomodante serenitatis nostrae*

Pepino, o Breve e Carlos Magno.³⁹ Em todos estes exemplos a *Renouatio imperii* vinculava-se à noção de re-fundação e, com certeza, de reformulação que tinha como proposta apresentar-se como superior a todos os antecessores. É isso porque aquele que surgia como *renovador dos poderes* colocava-se, no plano ideológico, como recuperador de tradições políticas e culturais anteriores a ele, mas sempre reformuladas segundo interesses inerentes aos grupos sócio-políticos tardo-antigos e nunca simplesmente repetidas. Com isso, podemos dizer que a *Antiguidade Tardia* é entendida como uma fase histórica inovadora, dotada de *identidade própria* e portadora de *percursos históricos característicos*.

2. *Antiguidade Tardia* e a temporalidade.

Como indicamos ao iniciarmos nosso estudo, definirmos claramente e de forma pontual, exata, o começo e o fim de um período histórico é uma tarefa de difícil realização para o Historiador. Evidente que o mesmo raciocínio vale para a *Antiguidade Tardia*, visto que os *percursos históricos* a ela característicos podem, certamente, enquadrar-se num arco cronológico de longa duração.⁴⁰ Se a concepção da *Renouatio*

consensu in meridiem lucidae veritatis reducite, illis proculdubio legum sententiis reservatis, quae ex tempore divae memoriae praecessoris nostri domni Chindasvinti regis usque in tempus domni Wambanis principis ex tratione depromptae ad sinceram iustitiam vel negotiorum sufficientiam pertinere noscuntur...

³⁹ *Ann.Laur.,a.754: Supradictus apostolicus Stephanus confirmavit Pippinum unctione sancta in regem, et cum eo imunxit duos filios eius, domnum Carolum, et Carlomanum in regibus...; Einh.,Ann.Laur.,a.801: Ipsa die sacratissima natalis Domini, cum rex ad missam ante confessionem beati Petri apostoli ab oratione surgeret, Leo papa coronam capiti eius imposuit, et a cuncto Romanorum populo adclamatum est: Carolo Augusto, a Deo coronato magno et pacifico imperatori Romanorum, vita et victoria! Et post laudes ab apostolico more antiquorum principum adoratus est, adque ablato Patricii nomine, Imperator et Augustus est appellatus...*

⁴⁰ Segundo BRAVO, Gonzalo. “Revolución en la antigüedad tardía? Un problema historiográfico”, in: *Revista Gerión volumen extra*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 2007, p.481, “...el problema metodológico de la periodización estructural, que se plantea como superación de la tradicional cuestión de límites cronológicos entre la Antigüedad y el Medievo y también el problema histórico de la ‘transición’, que se pretende ver al menos como la solución teórica del ‘paso’ del mundo antiguo al medieval...”; mais categorica e, desde nossa perspectiva, correta é a visão passada por CARRIÉ, Jean-Michel e ROUSSELLE, Aline. *L’Empire romain en mutation...*p.25, “...Notre propos est ici de présenter le nouveau visage d’une Antiquité Tardive débarrassée de son imaginaire négatif et catastrophique: d’une période de l’histoire qui n’est ni la fin d’un monde, ni le début d’un autre, mais tout cela à fois et en même temps, surtout, une période possédant sa propre identité, son irréductible singularité, à étudier pour elle-même...”.

imperii aparece como exemplo efetivo deste *processo histórico alargado* no qual o conceito foi sofrendo reformulações constantes à luz do contexto no qual fora recuperado, podemos igualmente lançar nosso olhar sobre outro conceito que, em termos gerais, é lançado sobre a *Antiguidade Tardia*: referimo-nos a idéia de crise. Normalmente, ao apontarmos os primórdios do mundo *tardo-antigo*, indicamos a idéia de que foi a *crise do século III* que inaugurou o recorte cronológico que analisamos. Ora, como atestamos anteriormente, a crise do século III apresenta sinais eloqüentes de seu início no século II, com certeza a partir do reinado de Cômodo, sendo perceptíveis os primeiros sintomas no reinado de Trajano a partir das revoltas ocorridas no Oriente romano, indício duma confrontação entre poderes de caráter regional e um poder imperial tendente ao unitarismo. Talvez, por esse motivo, Adriano, sucessor de Trajano, lega a Antonino *Pio* uma autêntica tripartição da autoridade imperial romana com a indicação de dois *adotados* diretamente relacionados com Adriano, Marco Anio Vero e Lúcio Vero.⁴¹ Tal fato, a divisão da autoridade imperial entre três *príncipes*, um *sênior* e outros dois *iuniores*, revela-nos o princípio duma mudança institucional importante, a da partilha do poder imperial, originada por conta dos problemas internos e externos já presentes no mundo imperial romano do século II. Portanto a prática da divisão dos poderes imperiais que observamos no tempo dos Severos, na *Diarquia* e na *Tetrarquia* de finais do século III e princípios do IV, a partilha realizada entre Valentiniano I e Valente e, posteriormente, entre Teodósio e seus filhos, tem a sua origem no século II e foi, ao longo do tempo, sofrendo reformulações segundo o contexto específico. Nessa perspectiva podemos falar duma *crise do século II* que teve repercussões políticas, institucionais e jurídicas comprovadas pelos problemas no ambiente da *polis/civitas* que precipitaram a extensão da cidadania romana no tempo de *Caracala*. Assim, em nossa opinião, podemos definir como baliza inicial da *Antiguidade Tardia* o século II na medida em que nele encontramos os primeiros sinais de reformulação política, institucional e conceitual a partir dum momento de *crise* que se estendeu até a segunda metade do século III.

Ao definirmos o que entendemos como momento *terminus post quem*, ou o início mais aproximado, da *Antiguidade Tardia*, resta-nos

⁴¹ *Ael. Spart., Vit. Hadr., 24: ... Et mortuo Helio Vero Caesare Hadrianus ingruente tistissima valetudine adoptavit Arrium Antoninum, qui postea Pius dictus est, et ea quidem lege ut ille sibi duos adoptaret, Annum Verum et Marcum Antoninum, hi sunt qui postea duo pariter Augusti primi rem publicam gubernaverunt...*

apresentarmos aquele que em nossa opinião pode ser apontado como o *terminus ante quem*, ou o término mais aproximado desta fase histórica. Parece-nos indubitável, sob o prisma político-institucional, que a fixação e o estabelecimento das monarquias *romano-bárbaras* nos territórios da *Pars Occidentalis* do mundo imperial romano a partir do século V, estavam integrados àquele longo processo histórico de fragmentação da autoridade imperial romana vislumbrado nos séculos anteriores. Dessa forma, acreditamos que a consolidação das monarquias *romano-bárbaras* no Ocidente tardo antigo deve ser entendida como parte da reformulação político-institucional contínua e característica da *Antiguidade Tardia*, na qual encontramos a manutenção dos alicerces administrativos e institucionais romanos ao lado da aliança estabelecida entre as aristocracias regionais de origem romana ou autóctone e as nobrezas de procedência *bárbara*. No plano ideológico, o Cristianismo católico, na linha tendente da *sacratio imperii/regni*, surgia como cimento da sociedade política daquelas monarquias *romano-bárbaras* amparando, mas também limitando, os poderes detidos pelo soberano que recebia a *aclamação* com base na *eleição* feita entre os pares nobiliárquicos para, a *posteriori*, receber a *unção sagrada*⁴². Contudo, devemos matizar esta estrutura lógica recordando os diversos problemas existentes no interior da sociedade política das monarquias *romano-bárbaras*, como as disputas políticas pelo poder régio entre os vários grupos nobiliárquicos, que acabavam minando qualquer tentativa idealizada de unidade efetiva a volta da figura régia, quase sempre contestada pelos segmentos da nobreza vinculados aos grupos rivais do soberano.⁴³ Tal

⁴² Procedimento que aparece claramente apresentado em *Iul. Tol., Hist. Wamb., 2:...* *Qui clarissimus uir, dum decidentis Recesuindi principis morte exequiale funus solueret et lamenta, subito una omnes in concordiam uersi, uno quodammodo non tam animo quam oris affectu pariter prouocati, illum se delectanter habere principem clamant; illum se nec alium in Gothis principari unitis uocibus intonant et cateruatim, ne postulantibus abnueret, suis pedibus obuoluuntur. Quos uir omni ex parte refugiens, lacrimosis singultibus interclusus, nullis precibus uincitur nulloque uoto flectitur populorum, modo non se suffecturum tot ruinis imminentibus clamans, modo senio confectum sese pronuntians...;* 3: *...Nam eundem uirum quamquam diuinitus abinceps et per hanelantia pleuium uota et per eorum obsequentia regali cultu iam circumdederant magna officia, ungi se tamen per sacerdotis manus ant non passus est, quam sedem adiret regiae urbis atque solium peteret paternae antiquitatis, in qua sibi oportunum esset et sacrae unctionis uexilla suscipere...*

⁴³ Para o caso hispano-visigodo no século VII, vide FRIGHETO, Renan. “Uma confrontação régio-nobiliárquica na Antiguidade Tardia hispânica: o rei e a nobreza eclesiástica no reinado de Wamba (672-680)”, in: *Semanas de Estudios Romanos 12*. Viña del Mar:

é a percepção ao analisarmos o reino hispano-visigodo de Toledo marcado, ao longo do século VII, por intensas disputas entre clãs nobiliárquicos rivais que enfraqueceram sistematicamente a instituição régia culminando, como sabemos, com a confrontação entre Rodrigo e os irmãos de Witiza, fato que propiciou o *convite* às forças muçulmanas do norte de África, lideradas por Muza Ben Nusayr e Tarik, que provocaram em 711 a famosa *perdida de Hispania*.⁴⁴ É necessário que tenhamos em conta que a desestruturação política do reino hispano-visigodo de Toledo nos primórdios do século VIII se deveu, sobretudo, as suas próprias mazelas internas e, provavelmente, a incapacidade dos poderes políticos de reformularem novas saídas políticas contaminadas, é certo, pela confrontação entre os grupos nobiliárquicos.

Logo, a derrocada do reino hispano-visigodo de Toledo em 711 pode ser interpretada como um primeiro indício de novas mudanças que já apontariam a passagem da *Antiguidade Tardia* ao que definiremos como *Idade Média*. É interessante observarmos que enquanto as disputas regionais e internas enfraqueciam o poder régio hispano-visigodo durante todo o século VII, notamos, ao mesmo tempo, uma curiosa tendência contrária, unitária, baseada na conquista muçulmana das áreas mediterrânicas. Apoiados na antiga prática helenística e romana da *hegemon* e, certamente, influenciados pelo modelo político imperial romano-oriental, os muçulmanos atraíram as aristocracias e nobrezas regionais oferecendo-lhes, ao mesmo tempo, a possibilidade de conversão ao islamismo e a manutenção de seus privilégios e benefícios ancestrais.⁴⁵ É bem provável que tal prática política e cultural tenha sido

Pontificia Universidad Catolica de Valparaíso, 2004, p.233-52; “O problema da legitimidade e a limitação do poder régio na Hispania visigoda: o reinado de Ervígio (680-687)”, in: *Revista Gerión* 22/1. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 2004, p.421-35; “*Incauto et inevitabili conditionum sacramento*: Juramento de fidelidad y limitación del poder regio en la Hispania visigoda en el reinado de Egica (688)”, in: *Revista Intus Legere*, 1/1-2. Viña del Mar: Universidad Adolfo Ibañez, 2009, p.67-79.

⁴⁴ *Isid.Pac., Chron.754,33-4:...per duces sui exercitus nomine Muza aggressum edomuit, et regno ablato vectigale fecit. Hujus temporibus in aera 749(...), Rudericus tumultuose regnum, hortante senatu, invadit. Regnat anno uno: nam aggregata copia exercitus adversus Arabes una cum Mauris a Muza missis, id est Taric, Abuzara, et caeteris diu sibi provinciam creditam incurstantibus, simulque et plures civitates devastantibus(...), in aera 750 transductis promontorii sese cum eis confingendo recepit: eoque praelio, fugato omni Gothorum exercitu, qui cum eo aemulanter fraudulenterque ob ambitionem regni advenerant, occidit...*

⁴⁵ Sobre este tema vide BROWN, Peter. *O fim do mundo clássico. De Marco Aurélio a Mao-mé*. Lisboa: Editora Verbo, 1972, p.212.

implementada, quiçá sob influências bizantinas e muçulmanas, pelos soberanos francos carolíngios.⁴⁶ Acreditamos que a coroação imperial de Carlos Magno no natal do ano 800 em Roma trouxe a uma parcela dos antigos territórios romanos ocidentais a perspectiva duma *renovação imperial* ideologicamente centrada numa única autoridade e próxima da idéia de que Carlos Magno aparecia como um *novo Constantino*.⁴⁷ Tal *renovação*, pautada pela idéia de *unidade imperial*, recolocava, no plano político-ideológico, uma tendência unitária praticamente abandonada no século II, embora saibamos que sua duração foi bastante efêmera no próprio universo carolíngio. Seja como for esta perspectiva, associada ao deslocamento do centro político do mundo mediterrânico para terras mais ao norte e as fortes influências jurídico-consuetudinárias da tradição *bárbara* que faziam da realeza franca uma monarquia fortemente *patrimonializada*, mostra-nos uma evidente mudança com respeito à *Antiguidade Tardia*. Em nossa opinião, com certeza, o século IX inaugurou um novo tempo histórico, a *Idade Média*.

3. *Antiguidade Tardia* e a sua espacialidade.

Se existem dificuldades para estabelecermos uma datação precisa para a *Antiguidade Tardia*, devemos igualmente observar que apresentarmos uma definição espacial pormenorizada é, a todas as luzes, tarefa de difícil monta. Isso se deve, por certo, as dificuldades de se estabelecer com precisão quais foram os limites geográficos da presença e, conseqüentemente, da influência da própria civilização romana tardia. Evidentemente que o ambiente mediterrânico, berço da civilização greco-romana, deve ser considerado como espaço privile-

⁴⁶ Com relação ao contato entre muçulmanos e carolíngios nos tempos de Pepino, o Breve, levantando a hipótese desta influência político-cultural voltada à unidade sobre a figura do soberano carolíngio, vide FANVIER, Jean. *Carlos Magno*. São Paulo: Estação Liberdade, 2004, p.210, "...O rei vê imediatamente grandes vantagens nessa empresa: estender seu poder em volta dos aquitanos e dos bascos é garantir sua submissão definitiva. Ora, em boa parte para impressionar Bizâncio, Pepino, o Breve, não deixou de manter boas relações com o califa abássida Al-Mansur..."; já os contatos entre bizantinos e carolíngios são bastante analisados pelo clássico estudo de ULLMANN, Walter. *Historia del pensamiento político en la Edad Media*. Barcelona: Ariel, 1983, pp.57-64; a questão da relação papado-monarquia franca também é analisada por MIETHKE, Jürgen. *Las ideas políticas de la Edad Media*. Buenos Aires: Editorial Biblos, 1993, p.19-21

⁴⁷ Em nossa opinião tal perspectiva aparece na citação de Eigh., *Ann.Laur., a.801:..Huius factionis fuisse principes Paschalis nomenclator et Campulus saccellarius, et multi alii Romanae urbis habitatores nobiles, qui simul omnes eadem sententia damnati sunt...*

giado do desenvolvimento tanto da *civilização clássica* como também da *tardo-antiga*. Recordemos, porém, que a *civilização* greco-romana contou com a contribuição de todos os grupos étnicos e povos que passaram à hegemonia romana, contatos que foram mantidos e preservados, inclusive, por toda a *Antiguidade Tardia*. A idéia duma “interação cultural”, argumento defendido por Arnaldo Momigliano, realizada através do comércio, das rotas marítimas e terrestres e também da própria guerra, mostra-nos a possibilidade de influências mútuas na construção daquilo que entendemos por *civilização*. Se analisarmos este conceito desde a perspectiva da *civilitas/oikumené* clássica, onde a cidade era o centro do desenvolvimento da vida pública, da política e da cultura, notaremos que todos os influxos políticos e culturais partiam da cidade, mas também para ela convergiam. Nesse momento a cidade passava a receber influências dum mundo que a cercava e que nunca foi alheio a ela: referimo-nos ao mundo rural onde, em certa medida, a *barbárie* convivia com a *civilidade* e acabava influenciando-a. Queremos dizer, com isso, que a criação, ou mesmo imposição, de limites espaciais para analisarmos qual foi o impacto e a extensão atingida pela civilização romana é mais perigoso que simplesmente observarmos que ela atingiu rincões dos mais variados, desde a *Britania* à *Capadócia* e, quem sabe, mais além, a *Bactriana* ou a *Sarmatia* e as áreas subsaarianas. Aqui discordamos de E. James, notório Historiador irlandês, que estabelece o Mediterrâneo como área da *Antiguidade Tardia* excluindo, por exemplo, as áreas mais ao norte, a sua *Hibernia* ancestral.⁴⁸ Ora, sabemos que os romanos nunca conquistaram a *Hibernia*, mas seria completamente ilógico esquecermos que os contatos existiram e acabaram por levar elementos tipicamente *mediterrânicos* que foram ali reformulados. Citamos, a título de exemplo, o Cristianismo que na *Hibernia* ganhou cores próprias, regionais, vislumbradas

⁴⁸ Referimo-nos a algumas colocações expostas por JAMES, Edward. “The rise and function of the concept ‘Late Antiquity’”, in: *Journal of Late Antiquity* 1/1. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2008, p.22, “...as we have seen, the term originates with the attempt of art historians to find the appropriate term for a very distinctive artistic culture that developed in the late Roman Mediterranean world...”, e p.25, “...That had been a very real frontier, policed by linguistic shortcomings and cultural differences, which had discouraged many scholars from looking at the whole Mediterranean world as a cultural unity(...). Moreover, western scholars were inclined to think that what was happening in western Europe was the crucial area of focus whereas in reality, arguably, much of western Europe was on the periphery of the late Roman world. ‘Late Antiquity’ shifted the focus, and broadened the horizons of all late Roman historians...”.

pela ação evangelizadora de Patrício e Columbano.⁴⁹ Por certo que em termos administrativos, institucionais e políticos as influências foram mais limitadas, porém foram fortemente marcadas na *Britania* assim como também tiveram a sua difusão nas áreas limítrofes do Reno e do Danúbio. Se negarmos tais evidências, presentes nas fontes tardo-antigas, com o intuito de defendermos uma causa particular ou própria, estaremos excluindo a possibilidade de contatos e influências mútuas, amparadas principalmente no intercâmbio cultural, e acentuando a idéia de que as fronteiras eram tão intransponíveis como o são nos dias de hoje. Ao que sabemos, embora algumas áreas recebessem fortificações e paliçadas, a noção de *fronteira* ou de *limite* era bem mais flexível e até mesmo autores tardo-antigos que reformulavam o discurso da *civilização* em oposição a *barbárie* reconheciam a impossibilidade dum isolamento total, idílico, de um mundo *civilizado* mais ideal que real. Talvez este seja outro aspecto interessante e característico da *Antiguidade Tardia*, o reconhecimento duma *interação* comum entre os diversos reinos *romano-bárbaros* e que acabava por criar e estabelecer uma noção de *identidade* perceptível entre os segmentos nobiliárquicos⁵⁰, embora se buscasse como o fizeram Gregório de Tours, Isidoro de Sevilha e Beda, a *construção* duma *identidade* franco-romana, visigodo-romana ou saxã-romana.

Assim, concordando com a perspectiva apresentada por Inglebert em artigo recente⁵¹, acreditamos numa espacialidade tardo-antiga que

⁴⁹ Um estudo interessante sobre a ação político-missionária de Columbano no mundo franco é o de ISLA FREZ, Amancio. “Los reinos barbaros y el Papado entre los siglos VI y VII”, in: *De la Antigüedad al Medioevo. Siglos IV-VIII...*, pp.82-3.

⁵⁰ Idéia que aparece no trabalho de ÁLVAREZ PALENZUELA, Vicente Ángel. “Los orígenes de la nobleza castellano-leonesa”, in: *La nobleza Peninsular en la Edad Media. VI Congreso de Estudios Medievales*. León: Fundación Sánchez Albornoz, 1999, p.71-2, “...En una primera etapa, la aristocracia se limita únicamente a un reducido grupo de miembros del *Palatium*, vinculados con el monarca por muy estrechos lazos de parentesco. En muchas ocasiones, juegan un papel decisivo en la trasmisión de la corona y, en otras, dada la indefinición del sistema de transmisión de la herencia y su pertenencia al linaje reinante, aspiran personalmente al trono (...). Está integrado este grupo de arisócratas hispano-visigodos de la facción rodriguista, a los que se sumarán más adelante gentes emigradas al norte cuando la presencia musulmana sea un hecho consolidado y, para algunos inaceptable...”.

⁵¹ Cf. INGLEBERT, Hervé. “Comment définir les limites géographiques du monde de l’Antiquité Tardive?”, in: *Lezione tenuta presso la sede napoletana dell’Associazione di studi tardoantichi*. Naples: Associazione di studi tardoantichi, 2009, p.1-10 (<http://www.studitaroantichi.org/einfo/>).

tinha o seu centro na área mediterrânica, mas que se expandia por todo o universo da civilização romana que, ao fim e ao cabo, legou a sua *Pars Occidentalis* os alicerces administrativos, políticos, ideológicos e culturais, todos reformulados, para esta *Antiguidade Tardia* própria e original.

4. Conclusões parciais.

Diante destas rápidas observações, verificamos que o conceito historiográfico de *Antiguidade Tardia* é totalmente viável para estabelecermos uma nova divisão cronológica no âmbito do conhecimento histórico. Partindo do conceito de reformulação que atingiu os âmbitos político, ideológico, institucional, cultural e religioso, podemos notar uma série de *mudanças estruturais* presentes nas fontes manuscritas que nos indicam a paulatina alteração de práticas, perspectivas e pensamentos comuns aos tempos da República e do Principado em Roma para uma *nova realidade* que, em nossa opinião, é a da *Antiguidade Tardia*. Se levarmos em conta o princípio dum processo de *mudanças*, podemos estabelecer os primórdios desta etapa histórica no século II onde verificamos a existência de vários indícios que nos mostram os primeiros sinais de reformulação institucional do sistema político do Principado romano, que denominamos como a *crise do século II*, processo continuado e de longa duração pautado pela fragmentação da autoridade imperial romana nos territórios da *Pars Occidentalis* do mundo romano. As constantes *renovações imperiais*, entre os séculos II e VIII, podem servir como dado fundamental deste processo histórico que teve nas monarquias *romano-bárbaras* um de seus sinais mais evidentes. Influências e perspectivas que ganharam projeção no espaço geográfico da civilização romana tardia, desde as terras da *Britania* e da *Gália*, passando pelas áreas limítrofes do Reno e do Danúbio, atingindo o *Mare Magnum* e todas as áreas por ele banhadas. Se pensarmos nas intensas *interações culturais* que caracterizaram e influenciaram na configuração das civilizações greco-romana e tardo-antiga, o ambiente geográfico no qual se desenvolveu a *Antiguidade Tardia* pode ser ampliado para áreas externas ao *orbis romanorum* e ao mundo mediterrânico. Além disso, devemos apontar que estas *interações culturais* incluíam os elementos políticos, institucionais e ideológicos em constante reformulação e sempre pautados por um passado que era apresentado e elaborado como legitimador duma autoridade *renovada* que seria *melhor* que a anterior. *Reformulação, readequação e interação*: três conceitos que fazem da *Antiguidade Tardia* um período histórico único, autônomo e dotado de identidade própria.

Permanências de longa duração na literatura apocalíptica e na historiografia antiga.¹

Vicente Dobroruka (UnB)

Este *paper* trata, em linhas gerais, de um fenômeno que é simultaneamente ruptura e continuidade entre o pensamento antigo e o medieval - a transição do pensamento metahistórico em sua forma, for assim dizer, “quaternária”, com Daniel e a concepção dos quatro impérios mundiais, e sua forma “trinitária”, mais próxima da teologia paulina, com Joaquim de Fiore. Embora a influência de Daniel tenha sido muito grande até, pelo menos, o séc.XVII com os pentamonarquistas ingleses, a reflexão joaquimita foi, em longo prazo, infinitamente mais importante, pelo peso que exerceu nas reflexões de pensadores deístas no séc. XVIII e, depois, abertamente ateus.

A relevância do pensamento metahistórico trinitário joaquimita durante a Reforma é assunto por demais extenso para ser tratado num *paper* tão curto e deixo o tema para outra ocasião.

Como ponto de partida de nossas reflexões, cabe lembrar que na literatura apocalíptica judaica, nem sempre bem recebida nos círculos de fé tradicionais dos judeus, ainda que os demais povos tenham uma função a desempenhar no drama do fim dos tempos, seu papel sempre é o de coadjuvante ou de contraponto maligno para a santidade do povo eleito por Jeová. Seria necessário o surgimento do cristianismo com sua proposta de igualdade entre os homens irmanados na fé em Deus e na ressurreição de seu filho Jesus Cristo para que o pensamento escatológico adquirisse sua universalidade característica.

Apesar do papel possivelmente marginal da apocalíptica judaica, a idéia da história como sendo um todo que liga presente, passado e futuro se origina, aparentemente, nos autores dos apocalipses, enquanto os profetas estariam ocupados basicamente com preocupações relativas a um destino nacional.

Daniel rompe com essa tradição: “[...] Portanto Daniel foi o pri-

¹ Grande parte das idéias e do texto aqui apresentados são fruto de minha dissertação de mestrado em História Social, defendida na PUC-RJ em agosto de 1995 sob a orientação do Prof.Dr. Marcelo Jasmin. No que diz respeito às conclusões acerca do papel da apocalíptica antiga na formulação das idéias contemporâneas sobre o sentido da história, posso afirmar que muito acrescentei às reflexões daquela época; no entanto, não posso dizer que algo semelhante tenha ocorrido quanto ao meu entendimento do joaquimismo.

meiro a ensinar a unidade de toda a história, e que cada fase dessa história seria um novo estágio no desenvolvimento dos propósitos divinos”.² Mas há outro elemento chave na escatologia judaica que permanecerá de forma muito viva na doutrina cristã e no imaginário do crente médio em geral: o gosto dos autores apocalípticos pela esquematização e periodização (veremos mais tarde como isto será decisivo na obra de um autor como Joaquim de Fiore). Frost resume bem a ânsia pelos cálculos e esquemas tão típica dos autores apocalípticos:

Que um reino seja pesado em uma balança e se verifique que deixa a desejar é a própria essência da profecia; que deva ser dividido é o pronunciamento do juízo divino na natureza íntima de um Isaías; mas que devesse ser numerado é um pensamento exclusivo de um apocalíptico. Toda a escola [apocalíptica] está impregnada da concepção de períodos pré-determinados por decreto divino.³

Toda a origem judaica do pensamento escatológico, no entanto, se potencializa com o cristianismo, por este último ter passado a endereçar sua mensagem soteriológica a todos os homens e não mais apenas a um grupo identificado cultural ou etnicamente. Terminando a ênfase na origem judaica e na importância (talvez decisiva, em se tratando de Joaquim) que isto poderá ter para a escatologia cristã, citemos Gry definindo sucintamente aquilo que se está entendendo por milenarismo, a grande promessa de toda doutrina escatológica: “A felicidade terrestre dos mil anos é *muito judaica* e muito precisa na bonança que se seguirá imediatamente num mundo melhor”⁴ (grifos meus).

No entanto, no grande texto apocalíptico cristão, o Apocalipse de São João, desde os tempos da Igreja primitiva se colocou uma questão interpretativa crucial: os eventos descritos no texto, em toda a sua fabulosa variedade, terão existência concreta no mundo real ou são uma

² CHARLES, Robert H. *The Book of Daniel*: Introduction, Revised Version with Notes, Index and Map. Edinburgh: T.C. & E. C. Jack, 1929. p.p.CXIV-CXV, cit. por RUSSELL, David S. *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*. Philadelphia: The Westminster Press, 1964. P.218.

³ FROST, Stanley B. *Old Testament Apocalyptic*. London: Epworth, 1952, p.186, cit. por RUSSELL, op.cit. p.224.

⁴ GRY, Léon. *Le millénarisme dans ses origines et son développement*. Paris: A. Picard, 1904, p.60 cit. por BIETENHARD, Hans. *Das tausendjährige Reich*. Zürich: Zwingli-Verlag, 1955, p.25.

metáfora que pode representar a aceitação do Cristo no interior de cada fiel? Em outras palavras, os personagens e eventos definidos no Apocalipse terão existência efetiva algum dia?

A idéia inicial que deve ocorrer a um leitor do séc.XX (cristão ou não) é que a diferença de imaginário entre nós e os homens dos primórdios do cristianismo permite entender porque houve uma adesão tão “crédula” às quimeras apocalípticas no mundo antigo e explicar nossa “natural” desconfiança em relação à elas, bem como a preferência pela leitura espiritual. Nada mais errado, de vez que tanto na Antigüidade quanto no mundo “secularizado” de hoje existiram e existem adeptos de ambas as interpretações.

De fato, a Igreja primitiva vivia em plena expectativa apocalíptica: mas a não ocorrência da Parúsia colocou problemas de natureza diferente daqueles especificamente previstos no Apocalipse de São João para uma congregação religiosa que, além do mais, vinha se institucionalizando e aumentando de volume com rapidez espantosa.

Neste sentido, o Novo Testamento traz uma novidade interessante que permite que se harmonizem as expectativas escatológicas tradicionais do judaísmo tardio e do cristianismo nascente com as novas necessidades pragmáticas da Igreja através da idéia de “Reino de Deus”. No entanto, permanece a questão central: este “Reino” é iminente, após a vinda de Jesus, ou ele já estava presente em sua pessoa, conduzindo, assim, à “escatologia realizada”? A esta questão, Bultmann dá a instigante resposta de que isto dependeria, em última análise, do que Jesus pensava de sua própria pessoa.⁵

Evidentemente, os teólogos antigos não poderiam ter dado uma resposta tão ousada. Dessa forma, temos duas tradições teológicas bem distintas de leitura do Apocalipse de São João. A primeira é devedora de Jerônimo. Para esse autor, a interpretação a ser dada é francamente qui-líastica e não devem existir dúvidas quanto à literalidade das promessas expostas no Apocalipse. Explica-se em parte esta tendência pelo fato, já exposto acima, da Igreja primitiva viver em plena história escatológica, aguardando a qualquer momento a Parúsia. A esse respeito convém lembrar as palavras de São Paulo: “Pois isto vos declaramos, segundo a palavra do Senhor: que os vivos, os que ainda estivermos aqui para a Vinda do Senhor, não passaremos à frente dos que morreram”⁶, embora

⁵ BULTMANN, Rudolf. *Histoire et eschatologie*. Neuchâtel: Delachâux et Niestlé, 1959, p.47.

⁶ 1Ts 4:13 ss.

os teólogos antiquilíasticos de outrora e de hoje insistam em dar-lhes outra interpretação.

Ao longo de toda a Idade Média, a tendência exposta por Jerônimo irá incendiar a imaginação de muitos crentes, por vezes redundando em movimentos de massa socialmente explosivos e em insurreições de grande porte. Em especial entre os pobres desenraizados de seu modo original de vida, as promessas fantásticas do quiliasmo proposto pela interpretação de Jerônimo calaram fundo e foram inspiração para muitos movimentos de expectativa messiânica ou milenarista⁷. Mas a Igreja enquanto instituição sempre teve bons motivos para desconfiar de tais interpretações: tanto mais que a sua institucionalização impunha uma série de compromissos práticos e objetivos com o mundo e com os fiéis, tornando incômodo o clima “militante” da espera apocalíptica. Ainda que no seio da Igreja de Roma existissem muitos religiosos que acreditavam piamente na realização literal do *eschaton* e mesmo assim fossem patrocinados pela hierarquia eclesiástica (como será o caso de Joaquim), a interpretação e posição oficial da Igreja Católica serão bem outras.

Paralelamente ao radicalismo da interpretação de Jerônimo, temos uma proposta alternativa feita por Ticônio.⁸ Para este autor, os quadros concretos do Apocalipse deveriam ser dissipados; portanto, o comentário de Ticônio é, desde o início, antiquilíastico.⁹ Para ele, o milênio prometido no Apocalipse começou com a história da Igreja, e não deverá ser um evento concreto desencadeado por uma catástrofe cósmica das proporções anunciadas no texto de São João (ou mais provavelmente, atribuído a ele embora tenha outra autoria).

Convém lembrar que mesmo para autores modernos, a solução de Ticônio é apenas uma entre outras soluções possíveis e igualmente válidas.¹⁰ Pelas razões já expostas, tornou-se a doutrina oficial da Igreja no que se refere ao assunto, e preparou o terreno para uma interpretação apenas “espiritual” do livro do Apocalipse; mas antes disto teve de ser desenvolvida por Santo Agostinho.

Esse autor teve o mérito de aliar uma periodização da história

⁷ COHN, Norman. *Na senda do milênio*. Lisboa: Presença, 1981.

⁸ A grafia do nome diverge bastante: proponho uma adaptação daquela proposta por KAMLAH, Wilhelm. *Apokalypse und Geschichtstheologie*. Göttingen: /s.n./, 1935. pp.9 ss.

⁹ KAMLAH, op.cit. p.11.

¹⁰ BIETENHARD, op.cit. p.8.

com a interpretação que associa a escatologia à fundação da Igreja de Roma (ou seja, a interpretação “espiritualizada” dada por Ticônio): e dividiu a história humana em três períodos ou idades, que seriam: “antes da lei”, “sob a lei” e “sob a graça”.

O deslocamento não poderia ser mais claro: elimina-se a expectativa acerca da realidade concreta de um evento que ocorrerá em algum momento do futuro para, embora reconhecendo as divisões ao longo da história, transformar as promessas do Apocalipse em pura realização espiritual. Muitos teólogos recentes insistem na grosseria que constituiria a crença na realidade efetiva do quiliasmo.¹¹

Mas serão essas duas leituras do evento escatológico mutuamente exclusivas, ainda mais com a radicalidade que seus defensores frequentemente demonstram? A pergunta será fundamental tanto para se compreender a obra de Joaquim de Fiore como a sua possível influência sobre a filosofia de Lessing.

Antes de tudo, parece-me mais correto avaliar as promessas apocalípticas em termos de uma tentativa de libertar o ser através do domínio do destino histórico do que considerá-las apenas como um conjunto de quimeras impossíveis de serem realizadas.¹² Outros autores também propõem a harmonização das leituras espiritual e literal do Apocalipse de São João.¹³ Mais importante, a compreensão da história da Igreja como sendo já a realização das promessas apocalípticas pode levar a um outro desenvolvimento fundamental para o tema tratado: a percepção da história e da realização escatológica como a concretização do plano divino para a educação do gênero humano. Tal idéia é muito antiga e se encontra já em Eusébio e Anselmo¹⁴, tendo sido aperfeiçoada por vários autores, entre os quais estão Joaquim e Lessing.

Definidas as duas principais tradições cristãs na interpretação do Apocalipse de São João, cumpre agora relacioná-las com as idéias e a produção de Joaquim de Fiore. Para tanto, devemos ter em mente que, até o séc.XII, a tradição exegética mais influente na interpretação do

¹¹ BARTH, Karl. *Der Römerbrief*. Zürich: TVZ Verlag, 1919. Cit. por FEINER, Johannes e LOEHRER, Magnus. *Mysterium Salutis* V/3, “A escatologia”. Petrópolis: Ed. Vozes, 1985, p.16.

¹² KAMLAH, op.cit. p.116.

¹³ BIETENHARD, op.cit. p.71.

¹⁴ KAMLAH, op.cit. p.118 e 69.

Apocalipse, no seio da Igreja, era evidentemente a iniciada por Ticônio e desenvolvida por Santo Agostinho. Já foi dito anteriormente que isso não significa que as tendências quiliásticas não obtivessem profunda ressonância em outros extratos da sociedade, nomeadamente os camponeses desenraizados. Mas um programa de ação definido em termos apocalípticos não foi, de forma alguma, a postura oficial da Igreja Católica ou de qualquer de seus membros em posição de influência.¹⁵

No entanto, convém ressaltar aqui a relatividade da inovação representada pelo método joaquimita de interpretação da história: autores anteriores ao monge calabrés, como Bruno da Segni, já haviam traçado paralelos entre as idades do mundo e os selos do Apocalipse.¹⁶ Outros seguiram correntes de interpretação mais originais, como Rupert de Deutz, mas estes também se encerram dentro da tradição ticoniana de interpretação apocalíptica. Joaquim de Fiore representa, até certo ponto, uma ruptura com essa tradição.

Mas esse rompimento será apenas relativo. Joaquim teve, naturalmente, muitos antecessores, e não se deve superestimar a especificidade de sua teologia da história a partir do uso quiliástico que dela foi feito após a sua morte e contra o qual ele se colocara firmemente em vida.¹⁷ Em momento algum Joaquim se colocou fora da Igreja ou cogitou de romper com ela em função da natureza de suas idéias. Quais eram elas e quem foi Joaquim é o que veremos a seguir.

Joaquim de Fiore nasceu na Calábria em torno de 1135, em Celico, perto de Cosenza, região de ocupação bizantina na Alta Idade Média, embora não seja a partir desse dado que se possa rastrear uma eventual influência da Igreja Oriental sobre as idéias joaquimitas. Em 1177 foi nomeado abade no monastério cisterciense de Corazzo, que abandonaria para levar uma vida de eremita entregue à meditação (e que acabaria lhe proporcionando a iluminação que seria a chave para o entendimento da história humana). Em 1186 viajou para Verona, onde teria tido uma audiência com o papa Urbano II. Em função do apoio de três papas com relação a suas idéias, em 1190 fundou a “Congregação

¹⁵ KAMLAH, op.cit. p.9. As tradições de interpretação grega e espanhola não são levadas em conta como correntes de interpretação influentes do texto apocalíptico até o séc.XII.

¹⁶ Idem, pp.19-20.

¹⁷ Idem, p.123. Joaquim manteve sempre desconfiança em relação ao que considerava “fábulas” acerca do Anticristo, que considerava “coisas para ignorantes”: o respeito pelo cânon e pela tradição exegética católica são um traço importante do pensamento joaquimita.

Florense” no local que leva até hoje o nome de San Giovanni de Fiore, também na Calábria. Joaquim veio a falecer em 1202.

As origens de Joaquim de Fiore são obscuras e incerta também é a data de seu nascimento. Segundo Geoffroy d’Auxerre, Joaquim seria de origem israelita e teria conservado “[...] em seu nome judeu qualquer coisa da mentalidade judaica”.¹⁸ Devemos tomar com reserva tais suposições, de vez que não podem ser comprovadas, mas o gosto dos escritores apocalípticos do judaísmo tardio pela periodização e pelas cifras associadas a processos divinos de punição e redenção dos homens foi preservado, sem dúvida, em Joaquim.¹⁹

Com certeza, sabe-se que sua conversão do “século” para a vida monástica deu-se entre 1158-59, após uma visita a Constantinopla.²⁰ Esta viagem seria um caminho mais seguro para se detectar alguma possível influência da Igreja grega sobre seu pensamento.

Ao longo de sua vida, Joaquim não pretendeu jamais se excluir da Igreja ou criar qualquer tipo de heresia, como diz Norman Cohn:

Joaquim não tinha a consciência de ser heterodoxo nem qualquer desejo de subverter a Igreja. Foi encorajado por nada menos do que três papas que ele escreveu as revelações com que havia sido favorecido. E, todavia, o seu pensamento tinha implicações que eram potencialmente perigosas à estrutura da teologia medieval ortodoxa [...] Por mais respeito que Joaquim tivesse às doutrinas, exigências e interesses da Igreja, o que ele propusera era, na verdade, um novo tipo de milenarismo - e aliás um tipo que as gerações futuras haveriam de elaborar, primeiro, num sentido antieclesiástico e, depois, num sentido abertamente secular.²¹

Portanto, Joaquim foi fonte de inspiração para muitos movimentos quiliásticos e, talvez, para muitas filosofias da história desaprovadas pela Igreja, entre as quais se incluem as de Lessing, Marx e Comte.

¹⁸ Cit. por LUBAC, Henri de. *Exégese médiévale*. Seconde partie, I. Paris: Aubier, 1960, p.510.

¹⁹ Ainda que a cultura patrística de Joaquim seja considerada por alguns como totalmente ocidental. Cf. CROCCO, Antonio. “Profilo storico del Gioacchinismo” in: *Sophia* 24, 1956. Cit. por LUBAC op.cit. p.510.

²⁰ Id.ibid.

²¹ COHN. *Senda*, op.cit. p.90.

Mas a biografia de Joaquim, embora possa esclarecer alguns pontos de sua obra, não é suficientemente clara para explicar por si mesma a natureza de suas idéias.

O sistema de pensamento joaquimita se apóia sobre a idéia-chave de que haveria uma concordância entre os eventos narrados no Antigo Testamento e os do Novo. Tal concordância permitiria o entendimento da época presente e a previsão do desenrolar futuro da história. Mais do que isto, a chave para a descoberta de tais concordâncias seria o Apocalipse de São João. Estas são idéias bem difundidas acerca do joaquimismo, mas vale a pena verificarmos em que elas se baseiam mais precisamente, e como Joaquim elaborou seu método de estudo comparativo entre os diferentes períodos históricos- já que isso é o que parece ser, em minha opinião, o que há de efetivamente novo no pensamento joaquimita, mais do que seu profetismo.

Joaquim obteve a chave para o entendimento do sentido da história após uma visão noturna:

[...] quando acordei de madrugada, peguei na Revelação de São João [...] Ali, subitamente, os olhos do meu espírito ficaram deslumbrados com a lucidez dos conhecimentos e foi-me revelada a missão deste livro e a concordância com os Antigo e Novo Testamentos.²²

A respeito da natureza desta experiência, cabe lembrar as observações de dois autores, um antigo e outro moderno, acerca do profetismo em geral e especificamente do joaquimita: para Raul de Coggeshall (m.1228), o dom de Joaquim seria o “espírito de inteligência”, dado diretamente por Deus e diferente da profecia, da conjectura ou da revelação.²³ E a profecia medieval, que é uma forma usual de se classificar o pensamento de Joaquim, apoiava-se em grande medida sobre a exegese, diferenciando-se nisto do profetismo antigo.²⁴ Devemos ter isto em mente para entendermos que a iluminação de Joaquim só se tornou possível após um longo estudo das Escrituras e da tradição exegética da Igreja, sem o que ele jamais teria sabido que relações traçar entre os Testamentos e as figuras e eventos neles representadas. Henri de Lubac insiste no caráter “alegórico”

²² LÖWITH, Karl. *O sentido da história*. Lisboa: Edições 70, 1991, p.149.

²³ Cit. por LUBAC, op.cit. p.485.

²⁴ KAMLAH, op.cit. p.122.

que teria a narrativa da iluminação de Joaquim, lembrando aos leitores sua aceitação total da Igreja enquanto instituição e seus elogios a homens de ortodoxia inquestionável como São Bernardo.²⁵

A concordância entre o Antigo e o Novo Testamentos só seria possível, para Joaquim, graças à presença de *verba mystica* na Bíblia: estas palavras conduziram os crentes ao entendimento tal como as estrelas haviam conduzido os três Reis Magos.²⁶ Em outras palavras, a Escritura possuiria um significado *oculto* que poderia e deveria ser revelado aos homens.

Para entender como poderiam os homens alcançar a plena compreensão das *verba mystica* e, a partir daí, do significado oculto da Bíblia, Joaquim definiu o seguinte esquema básico para a inteligência humana:

Tem-se então cinco tipos básicos de inteligência espiritual (histórica, moral, alegórica tropológica, alegórica contemplativa e alegórica anagógica). Estes cinco tipos representariam para Joaquim os cinco apóstolos encarregados de anunciar o Evangelho aos gregos (Pedro, André, Paulo, Barnabé e João).

A inteligência espiritual histórica coloca analogias de situações individuais ou coletivas, que servem de consolo e exemplo ao cristão.

A espiritual moral trata das virtudes e dos vícios.

A inteligência espiritual alegórica em geral tem relação com a doutrina e a vida mística, e como vimos, ela se subdivide em outros tipos. É importante observar que para Joaquim estas inteligências não se engendram umas as outras, mas têm todas a origem comum na *fons litterae*.

A espiritual alegórica tropológica é a especialidade dos doutores, e corresponde à fé; a alegórica contemplativa é própria da pregação e do canto dos salmos e é através dela que se começa a observar a *invisibilia Dei*; por fim, a inteligência espiritual alegórica anagógica é a mais elevada de todas, própria de quem já se desprendeu do fardo da carne e se encontra na Jerusalém celeste: corresponde às coisas de Deus e à castidade.²⁷

A evolução da humanidade em eras acompanharia o desenvolvimento desses tipos de inteligência. A divisão tradicional da história

²⁵ LUBAC, op.cit. p.509.

²⁶ FIORE, Joaquim de. *Concordia Novi ac Veteri Testamenti*. 1.5.71. Cit. por LUBAC, op.cit. p.438.

²⁷ O esquema para as inteligências e a explicação dada no parágrafo acima podem ser encontradas nas seguintes obras de Joaquim: *Psalterium decem chordarum*, f.262.4, *Concordia Novi ac Veteri Testamenti*, 1.5.1 (f.60.3) ou *Tractatus super Quatuor Evangelia*, 284. Cit. por LUBAC, op.cit. p.439.

em três eras, feita por Santo Agostinho, vem imediatamente à cabeça; mas Joaquim acrescenta mais uma era às anteriores, que seria a idade passada “na visão manifesta de Deus”, e que estaria ainda por vir.²⁸ A importância da ordenação dessas idades é que, segundo o abade da Calábria, de uma era à outra a visão da Trindade iria se esclarecendo.

Daí a imagem famosa de suas três idades do mundo representadas analogamente às horas do dia: a primeira, identificada com o Antigo Testamento e a lei mosaica, sob a luz das estrelas; a segunda, análoga ao Novo Testamento e encarnada pela Igreja de Roma, como a aurora; e a terceira, que seria definida por uma nova Igreja “espiritual” como sendo o dia claro. As três idades do mundo estariam ainda identificadas com as três pessoas da Trindade, sendo a primeira a do Pai, a segunda a do Filho e a terceira a do Espírito Santo. Ilustrando uma possível influência grega sobre Joaquim, ou simplesmente a filiação crítica que ele podia sentir em relação à Igreja Ortodoxa, temos ainda uma subdivisão da segunda idade em duas séries paralelas, uma representando a trajetória da Igreja do Oriente e representada por João Evangelista e a Virgem Maria, e outra assimilada à Igreja Católica romana e identificando-se com São Pedro e São João Batista²⁹. As três eras estariam ainda simbolizadas por um símbolo de procedência significativa, segundo Lubac: três anéis entrelaçados uns dentro dos outros. Essa imagem teria sido emprestada “[...] do judeu Moisés Sefardi, convertido sob o nome de Pedro Alfonso [...]”³⁰.

Joaquim ainda define como se daria a transição entre as eras do mundo:

[...] cada uma dessas eras tem como uma dupla origem: aquela de sua imaginação antecipada, ou, como diz Joaquim, de sua ‘iniciação’, de sua ‘germinação’ e aquela de sua fundação completa, de sua confirmação, ‘clarificação’ ou ‘frutificação’, esperando a data de seu ‘termo’ ou de sua ‘defecção’.³¹

Como exemplo, poderíamos citar que a primeira era, inaugurada por Adão, foi ‘confirmada’ pelos patriarcas e por Moisés; a segunda,

²⁸ LUBAC, op.cit. p.446.

²⁹ FIORE, Joaquim de. *Concordia Novi ac Veteri Testamenti*. f.121.4 e *Liber Figurarum*, nos dois esquemas do quadro XI. Cit. por LUBAC, op.cit. p.450.

³⁰ Id.ibid.

³¹ Idem, p.448.

iniciada pelo rei Ozias, frutificou a partir de Jesus Cristo e a terceira teve por “fundador” São Bento, com a comunidade monástica que seria o protótipo da organização que surgiria após 1260, com a inauguração plena da terceira idade. Dentro do ideário joaquimita, uma idade pode ‘germinar’ dentro de sua antecessora, criando dessa forma uma dialética bastante coerente que explica, dentro das premissas sobre as quais se funda, tanto a necessidade da periodização da história humana quanto a transição entre as diferentes eras do processo histórico. As pessoas da Trindade passam a ser, portanto, realidades teológicas e históricas, com atuações muito mais imediatas e próximas tanto dos fiéis quanto do tempo em que se dará a consumação final. Realidades teológicas, pela sua própria natureza; históricas por estarem associadas a períodos concretos da história humana.

A maneira pela qual Joaquim imaginava que o fim dos tempos e a nova idade estariam próximos baseava-se num cálculo do número de gerações aproximado em cada idade: cada uma teria a duração aproximada de quarenta gerações, e cada geração duraria mais ou menos trinta anos. Com base nessas premissas, Joaquim chegou à conclusão de que o *eschaton* se daria por volta de 1260.³² Assim, podemos dizer que Joaquim procurava preparar a Cristandade para uma transformação radical que se daria para muito breve: a eclosão do Espírito Santo na Terra.

Frank Manuel nos lembra da semelhança entre a previsão apocalíptica de Joaquim, relativamente “branda”, e a tradição da Igreja Ortodoxa de um Imperador dos Últimos Dias benigno.³³ No entanto, o uso político que veio a ser feito das profecias de Joaquim, em especial no que se refere às disputas entre o Papa e o Imperador do Sacro Império Romano Germânico, não se encontra em texto algum do abade calabrés.

Dessa forma, o preparo que Joaquim objetivava para a humanidade era, no fim das contas, bem menos aterrorizante do que a transição radical entre vida e morte proposta pela tradição agostiniana. Por mais radicais que possam ter sido as idéias de Joaquim em seu tempo, nelas não se encontra nenhum traço de escatologia “militante” do tipo da que levaria os camponeses das Cruzadas a matarem judeus em massa em várias cidades da Europa, por exemplo.

Em termos metodológicos, os dois grandes pilares sobre os quais

³² COHN, op.cit. p.90.

³³ MANUEL, Frank. *Shapes of Philosophical History*. Stanford: Stanford University Press, 1965, p.39

se apóia o pensamento joaquimita (a alegoria e a equivalência de eventos presentes, passados e futuros em relação à Escritura) não eram novidades em seu tempo. Joaquim foi, porém, o primeiro a utilizar o método alegórico sem ser para fins morais ou teológicos, mas *como interpretação da história*. A idéia do Antigo Testamento como antecipação do Novo também já era bem conhecida no séc.XIII: mas ele “[...] aumenta o [seu] campo, vendo em todo o lado um constante retorno de figuras, eventos e cifras [...]”³⁴ (grifo meu). Encontramos novamente a preferência apocalíptica pela numeração de figuras e eventos, estranha permanência da profecia do judaísmo tardio em Joaquim, e que no entanto não se limita à sua obra. A tendência a encontrar adivinhações ocultas nos livros sagrados é uma característica da tradição judaico-cristã que faz sentir seus ecos mesmo no nosso século: durante a Primeira Guerra Mundial, os “barcos de *kittim*” (nome genérico pelo qual os hebreus designavam os povos de além-mar, fossem eles gregos, romanos ou quaisquer outros) do livro de Daniel foram vistos como sendo os vasos de guerra ingleses enviados de Chipre para atacar a Palestina³⁵, atualizando dessa forma o sonho do profeta hebreu.

Ainda no que diz respeito ao método, veremos a importância de Joaquim para Lessing pelo fato do primeiro também ver a história como pedagogia divina para os homens: o monge calabrés entende ser isto possível pela contemplação do que representava o Antigo Testamento ou, de forma mais clara, a vida monástica.³⁶ Ainda de forma surpreendentemente semelhante ao que Lessing faria séculos depois, Joaquim relativizava as verdades da Igreja, não em função da fragilidade humana, mas pela realidade histórica de que a verdade final ainda não havia chegado. Joaquim jamais falou mal dos Evangelhos pois eles foram bons, em seu tempo, como as leis dos judeus em outro.³⁷ Este será exatamente um dos pontos centrais da filosofia lessingiana da História.

Por fim, uma breve exposição dos problemas políticos ocasionados pelo rápido sucesso e difusão da doutrina joaquimita parece válida. Embora não se apercebesse disso, ao relativizar a validade dos

³⁴ LUBAC, op.cit. pp.459-460.

³⁵ BURROWS, Millar. *Les manuscrits de la Mer Morte*. Paris: Laffont, 1957. Cit. por LUBAC, op.cit. p.511.

³⁶ LUBAC, op.cit. p.550.

³⁷ MANUEL, idem.

Evangelhos e da Igreja, Joaquim potencialmente estava dando margem à críticas contundentes demais para serem absorvidas no interior da estrutura eclesiástica. Exemplo disso foi o escândalo que envolveu a condenação do texto sobre o “Evangelho eterno”³⁸ de Gerardo da Borgo San Donino (professor de teologia em Paris, na ocasião) e a condenação deste à prisão perpétua, em 1254 (lembramos que a data fatídica para a vinda do Espírito Santo sobre a Terra e a substituição da Igreja por uma irmandade de monges, segundo Joaquim, seria 1260) e a queda do então geral dos franciscanos, São João de Parma e sua substituição por São Boaventura. Alguns escritos de Joaquim chegaram a ser condenados oficialmente pela Igreja, após a sua morte.

Mas a promessa da vinda do Espírito Santo e a necessidade de um período de gestação na história antes que as eras pudessem “frutificar” incendiaram a imaginação de muitos contemporâneos de Joaquim, especialmente os descontentes com a devassidão e frouxidão dos costumes dentro da Igreja. Ainda dentro da tradição exegética cristã e de acordo com os ensinamentos de Joaquim, os últimos tempos deveriam ter um Imperador, que o monge calabrês chamou de *novus dux* (e daí ter-se-ia a associação com a figura do *Duce*, Benito Mussolini, segundo *Löwith*³⁹). Não tardou para que os adversários do poder papal enxergassem na figura agressiva de Frederico II, Imperador do Sacro Império Romano Germânico, o *novus dux* e os defensores do poder da Igreja passassem a ver nele o Anticristo. Como já foi dito, nos termos da programação joaquimita para o *eschaton*, este deveria ocorrer em 1260, e o falecimento de Frederico, em 1250, privou simultaneamente os defensores da Igreja de seu Anticristo e os adeptos do Império de seu *novus dux*⁴⁰. Provavelmente um surto revolucionário de grandes proporções teria ocorrido por volta do ano prefixado por Joaquim para o início da terceira idade, que envolveria, evidentemente, os interesses do Império e os do Papado. Mesmo morto, não tardaram a surgir boatos de que Frederico, na verdade, estava vivo: teria desaparecido para cumprir uma penitência, ou teria entrado no mar do sul da Itália juntamente com seu exército, ou ainda desaparecido dentro do Etna (local de refúgio para

³⁸ Embora muitas vezes os escritos ou as idéias de Joaquim sejam identificados sob esse nome, não há qualquer escrito seu que leve esse *título*. Evidentemente, Joaquim fala num “evangelho eterno”, mas a expressão foi retirada de Ap 14:6-7.

³⁹ LÖWITH, op.cit. p.155.

⁴⁰ COHN, op.cit. p.93.

outros heróis míticos, tais como o Rei Arthur).⁴¹

Ainda no séc.XVI, um líder da importância de Thomaz Müntzer ligava seu conhecimento das coisas do espírito ao abade calabrés: “Comigo, o testemunho do abade Joaquim é grande”, disse Müntzer em 1523⁴²; e a obra de Tommaso Campanella também está impregnada das idéias joaquimitas, na concepção de que os homens foram primeiramente governados pela força, depois pela sabedoria, por fim pelo amor.⁴³ E esta dissertação procura mostrar influências joaquimitas ainda mais longínquas, em Lessing no séc.XVIII, mas sei que elas poderiam ainda ser estendidas muito para dentro da época atual. Tudo isso ilustra a potencialidade crítica do joaquimismo, embora para Joaquim de Fiore o clima de sua obra fosse totalmente outro e estivesse consagrado a uma transformação espiritual dos homens e não à eventos revolucionários concretos.

Em síntese, poderíamos dizer que a doutrina joaquimita condensa em seu interior muitos aspectos relevantes da tradição escatológica judaico-cristã, em especial no que se refere aos períodos e cifras nos quais se dividiria a história. A relatividade absoluta em que Joaquim colocava tanto a autoridade da Bíblia quanto o papel da Igreja não foram percebidos em toda a sua potencialidade explosiva no séc.XII, mas inspiraram muitos movimentos de contestação ao poder eclesiástico. Há autores que chegam a identificar Joaquim como um antecessor da Reforma, surpreendendo-se de que ela não tenha ocorrido quando da propagação de sua doutrina.⁴⁴

A interpretação joaquimita da história, segundo a qual existiria um padrão a ser detectado nos eventos históricos, foi realmente revolucionária em seu tempo e daria margem ao desatrelamento da filosofia da história da teologia, a longo prazo: o plano de Deus deixa de ser inescrutável e torna-se passível de ser interpretado-a luz de *verba mystica*, em função dos Evangelhos, em decorrência de uma inspiração noturna: tudo isso pode ser alegado negando a potencialidade secularizadora do

⁴¹ O relato de seu desaparecimento no Monte Etna chegou a ser feito na época por um monge. Cf. COHN, *Senda*, idem.

⁴² Manuel, op.cit. p.42. Cf. também CAMPANELLA, Tommaso. *A cidade do Sol*. Rio de Janeiro: Tecnoprint, /s.d./, p.27.

⁴³ Id.ibid.

⁴⁴ Auguste Comte sustenta essa idéia. Cf. LÖWITZ, op.cit. p.155.

pensamento joaquimita, mas ele constituiu, em seu tempo, uma alteração significativa com relação à tradição de leitura espiritual e individualizada do Apocalipse, iniciada por Ticônio.

Convém, no entanto, não exagerar o caráter de ruptura do joaquimismo com essa tradição. Em última análise, a terceira idade de Joaquim também é uma realização espiritual, tal como para os seguidores da interpretação ticoniana. Como já foi dito anteriormente, Joaquim não pode ser responsabilizado pelo uso quiliástico que se fez de suas idéias após a sua morte.

Joaquim parece tentar uma harmonização entre as duas interpretações, ao indicar o caráter espiritual da vinda do Espírito Santo e enfatizar, entretanto, a concretude histórica dessa nova era. Mais do que isso, Joaquim também revela aos homens o caráter de pedagogia divina que o curso da história seguiria, e principalmente o associa a um fenômeno de caráter individual que é o desenvolvimento dos vários tipos de inteligência espiritual nos fiéis cristãos individualmente. Se não foi totalmente original nessa colocação, como já vimos, por outro lado deu-lhe uma sistematicidade que foi decisiva na história das idéias. Essa pedagogia estará presente em vários outros autores, seculares ou não, que se dedicaram a reflexão acerca do sentido da história, entre os quais, Lessing, Schelling, Kant e principalmente Hegel, Marx e Comte.

Proxêmica e interação de sistemas semióticos no espaço expositivo: híbrido ou anti-moderno.

Elisa de Souza Martínez (UNB)

Nunca poderemos libertar-nos dos modos de julgar da nossa época, nem adotar os do passado ao ponto de pensarmos realmente com o nosso próprio espírito e sentirmos com a nossa própria alma. Pelo contrário, com a nossa concepção e a nossa inteligência históricas, estamos fortemente condicionados aos limites da nossa estrutura interior, ela própria determinada por circunstâncias temporais; quanto mais inteligente a perspicaz for um historiador, mais será levado a deixar-se paralisar pela resignação face à seguinte idéia: não podemos conceber e apreciar os acontecimentos passados do seu ponto de vista, mas do nosso.

Wilhelm Worringer¹

A obra de arte não existe no vazio. Na década de 1980, quando Geno Rodriguez, diretor do Alternative Museum de Nova York fez esta afirmação, as discussões sobre a relação entre produção artística e identidade cultural expressavam uma estratégia de afirmação do pluralismo e da diversidade na produção e na crítica de arte. Questionava-se também a concepção modernista segundo a qual a obra de arte não deveria servir a qualquer outro propósito além da contemplação estética. A visão do diretor do museu denominado alternativo, que considera a obra de arte inseparável de um contexto, se manifestava nas curadorias de exposições que exacerbavam o desconforto das posições artísticas que, embora se considerassem distantes do ideal de imitação da natureza ou da busca do belo, se confrontavam com objetos nos museus que eram extraídos da cultura de massa. Como explicar a exposição *Prisoners of Image 1800-1988: Ethnic and Gender Stereotypes*, realizada pelo Alternative Museum, na qual o trabalho de Carrie Mae Weems era exposto ao lado de um par de bonecos de lata da década de 1930 que retratavam os personagens Amos e Andy?²

¹ WORRINGER, Wilhelm. *A arte gótica*. Lisboa: Edições 70, 1992.

² Trata-se de um par de bonecos que representam os personagens de um programa de rádio, popular nos Estados Unidos nas décadas de 1920 a 1950. Os personagens, dois homens afro-americanos que tentavam a sorte em Chicago, eram interpretados por dois

Para ver o conjunto de objetos exposto em *Prisoners* em relação a uma continuidade histórica dos modos de expor obras de arte era necessário considerar que o campo conceitual em que estas são definidas não permaneceu inalterado no século vinte. Assim como o conceito de obra de arte atribuído a objetos que circulavam nos sistemas culturais não inviabiliza a sua funcionalidade em outros sistemas, como o dos objetos lúdicos ou dos utensílios domésticos³, o modo de exibí-los passa a incorporar soluções que se assemelham às que são encontradas em estabelecimentos comerciais. Embora tanto a loja quanto a galeria sejam locais de persuasão, podemos diferenciar modos pelos quais os percursos de manipulação do sujeito se realizam, atribuindo à visão do objeto no contexto comercial papel de *fazer querer ter* e à que ocorre no contexto da galeria o de *fazer querer saber*. A comparação entre dois modos de ver poderia ser útil se nos auxiliasse a ver o modo contaminado e híbrido com que, na atualidade, exposições têm sido compostas.

Diante da inadequação do modelo expográfico que apresenta a obra de arte isolada e descontaminada de elementos contextuais explícitos⁴, pode parecer que a exposição de arte no museu perdeu sua especificidade. Se olharmos para a história das configurações expográficas a partir do modernismos ou, mais precisamente, do final da primeira metade do século vinte, parece-nos que os espaços museológicos perderam coesão, a leitura do conjunto perdeu clareza e a obra de arte perdeu valor. Se considerarmos que a adequação do modo de ver ao tempo em que a obra de arte é vista é, simultaneamente, absoluto e relativo, temos que realizar uma investigação mais ampla sobre modos de ver e modos de expor.

A afirmação de Worringer, na citação que abre o presente trabalho, está relacionada a nossa abordagem, pois afirma a precedência do sujeito que interpreta o que se coloca em seu campo perceptivo e o papel que o contexto em que este processo ocorre pode desempenhar na apre-

atores brancos, e o programa tinha audiência em setenta estações de rádio. A exposição no Alternative Museum foi realizada de 7 de janeiro a 4 de março de 1989, reunindo obras de doze artistas e aproximadamente quarenta objetos pertencentes ao Balch Institute e à Janette Faulkner Collection, que representam estereótipos e caricaturas de afro-americanos. Entre os artistas encontravam-se Robert Colescott, Lorna Simpson e Ben Sakoguchi.

³ Podemos nos referir aqui tanto à obra de Gian Lorenzo Bernini (1598-1680), que inclui fontes em praças públicas, mausoléus e imagens de santos, quanto à obra de Niki de Saint Phalle(1930-2002).

⁴ Sejam estes elementos decorativos da arquitetura ou longos textos explicativos das relações que o curador estabelece por meio do conjunto de obras selecionadas.

ensão de significados. As circunstâncias de uma situação interpretativa não são eternas e, portanto, determinam o caráter provisório de seus resultados. Como seria possível abolir a centralização do ponto de vista do pesquisador, bem como sua relação de pertinência a um conjunto de valores e parâmetros que caracterizam uma visão de mundo, de todas as narrativas sobre a arte, escrita por historiadores e críticos? A positividade que recentemente se atribui a uma voz discursiva objetiva e neutra parece-nos insuficiente para caracterizar um modo plural de construir uma reflexão sobre os fenômenos artísticos. A abordagem plural pode gerar apenas uma visão inespecífica⁵ e ineficaz dos processos artísticos e seus contextos de produção. O texto de Worringer⁶ sinaliza o relativismo que deveria ser considerado para que o ponto de vista da humanidade de determinada época não substituísse o “ponto de vista de todos os tempos”. Afirma ainda que “preferir-se-á a insegurança consciente da especulação intuitiva à consciência incerta do método pretensamente objetivo”.⁷

A visão da exposição realizada no final da década de 1980 nos fornece a oportunidade de articular outros modos de configuração espacial para a exposição de objetos, que não se restringe ao campo das instituições artísticas. A visão inclusiva, que convergia para a ilustração do tema central, não tinha por objetivo a constituição de um panorama essencialmente artístico, mas sim a de configurar uma situação, um contexto no qual cada obra de arte, tanto quanto cada objeto não-artístico, era necessária. Se percorrêssemos a exposição em busca de belos objetos correríamos o risco de não perceber que a pertinência do conjunto não poderia corresponder ao “equivoco moderno” que, segundo Worringer⁸, era atribuído a uma produção artística cuja “verdadeira grandeza não tem qualquer relação com a idéia familiar que temos do belo, pelo que o emprego desta palavra só causa confusão”. Reiteramos que *Prisoners* era uma exposição de arte. Para compreendê-la desse modo é necessário admitir que os processos de produção artística não se restringem a um repertório de práticas de ateliê pré-determinadas, e podem incluir também processos de fabricação industrial em grande escala.

⁵ Este “risco” já foi apontado por Hal Foster, no texto *The problem of pluralism*, publicado em *Art in America*, janeiro de 1982.

⁶ WORRINGER, op. cit., p. 9.

⁷ *Ibid.* p. 10.

⁸ *Ibid.* p. 19.

Vemos aí delineadas duas características de situações expositivas que, ao distanciarem-se do paradigma modernista, sinalizam um modo de ver a obra de arte mais próximo do que teria sido considerado mais correto em outras épocas como a Idade Média. Para exemplificar nosso ponto de vista é necessário resgatar alguns aspectos comentados até aqui. O primeiro ponto de contato pode ser encontrado no modo pelo qual as coleções são constituídas. O “sentimento de maravilhoso” que na Idade Média substitui o “belo entendido como qualidade orgânica”⁹ corresponde ao princípio formador de coleções que, na atualidade, abandonam as classificações consagradas para incluir uma variedade de objetos inclassificáveis¹⁰. A variedade era possível, e ainda é hoje, devido à união da “consciência crítica do valor do material no contexto da obra de arte, para a qual a escolha da matéria a ser composta já é um primeiro e fundamental ato compositivo”.¹¹

Outro aspecto a ser destacado, em que se aproximam modos de ver de épocas tão distantes, é o desprezo por uma sistematização rigorosa dos fenômenos artísticos. O agrupamento de obras segundo critérios geográficos, cronológicos, técnicos ou quaisquer outros organizacionais é substituído por uma estrutura cumulativa (ECO, 1989, p. 86), agregadora de objetos de naturezas incompatíveis, mas que compartilham certa proximidade semântica. Apenas desta forma é possível compreender e justificar a necessidade de organizar uma exposição sobre arte da década de 1940 em que tanto a pintura de Pierre Soulages, quanto a mesa desenhada por Isamu Noguchi e o Pini Farina são indispensáveis¹².

Podemos também citar como aspecto relevante o modo pelo qual a arte passa a ser vista na atualidade numa relação de adequação, ou de concordância, com a estrutura física e a aparência do ambiente que a recebe. Essa acomodação figurativizada na estrutura cumulativa do

⁹ ECO, Umberto. *Arte e beleza na estética medieval*. Trad. Mario Sabino Filho. Rio de Janeiro: Editora Globo, 1989, p. 27.

¹⁰ ECO (loc. cit.) cita o inventário do tesouro do duque de Berry que continha “chifres de unicórnio, o anel de noivado de São José, cocos, dentes de baleia, conchas dos sete mares”.

¹¹ ECO, loc. cit.. As esculturas e instalações de Amelia Toledo nos fazem pensar neste critério fundamental, que valoriza uma sensibilidade desvinculada de outras relações funcionais a partir da transformação da matéria no processo criativo.

¹² Trata-se da exposição *Art of the fourties*, realizada no Museu de Arte Moderna de Nova York (MoMA) em 1991.

conjunto submetido à percepção e à interpretação de um sujeito que já não espera apenas ver coisas criadas em concordância com um cânone universal, possui organicidade que passa a ser vista como representação alegórica da realidade vivida.

O museu como espaço de produção de sentido pode ser constituído por uma coleção, uma arquitetura e um modo de articular as particularidades desses em uma configuração significativa. Existem, entretanto, instituições que têm a missão explícita de não ter acervo, como o New Museum de Nova York, e outras cuja edificação antecede a incorporação de um acervo, ao qual não se adéqua, como o Museu Nacional do Complexo Cultural da República em Brasília¹³. Atribuímos aos espaços museológicos a função de acolher obras de arte de acordo com as especificidades uma missão institucional, que visa a consolidação ou a expansão de um conjunto de parâmetros que são permanentemente atualizados para proporcionar a compreensão do fenômeno artístico. O curador é, nessa perspectiva, o produtor de uma estrutura discursiva na qual a obra de arte é vista por seus contemporâneos. Desde a Antiguidade, os relatos sobre a formação de coleções e seus modos de exibição reconstituem um modo de ver cada uma das obras no contexto em que é percebida, e o processo perceptivo é modalizado. As estratégias enunciativas configuram modos de ver.

No museu, o papel de preservar um acervo representativo das mais nobres realizações da humanidade – como pode ser a justificativa na apresentação de muitas instituições museológicas – alterna-se ao de proporcionar uma experiência estética investigativa. Nas galerias, como em alguns museus, a segunda função prevalece sobre a primeira. Entretanto, devemos acrescentar que a instituição artística é também o cenário de uma prática social distinta, sobretudo quando proporciona uma experiência que não se apóia na reiteração de modos de ver consensuais. Podemos constatar nas sucessivas transformações das galerias de grandes museus que não há um paradigma eterno ou um modo de contextualizar a produção artística no espaço expositivo que seja o mais correto. Se tomarmos como exemplo os modos nos quais diferentes instituições apresentam um determinado segmento da história da arte, podemos observar que existem outros fatores, além da necessidade de ambientar o processo interpretativo, que têm guiado as escolhas expográficas. O discurso curatorial não é necessariamente subordinado às contingências de um proje-

¹³ Embora tenha incorporado em 2009 a coleção do Museu de Arte de Brasília (MAB) o Museu Nacional não possui um projeto museológico.

to pedagógico, mas pode construir uma ambientação que proporcionará uma compreensão de significados e qualidades sensíveis das obras. Como exemplos, podemos citar as salas de exposição da coleção Greco-romana ou a ala bizantina do Metropolitan Museum of Art, em Nova York, a ala de Arte Islâmica do Victoria and Albert Museum, em Londres, ou a ala de antiguidades egípcias do Museu do Louvre, em Paris. Do Brasil, podemos destacar os museus históricos como o Museu da Inconfidência, em Ouro Preto, e o Museu do Ipiranga, em São Paulo. Além dos museus históricos, podemos citar a ambientação da coleção permanente do século XIX na Pinacoteca do Estado de São Paulo (Fig. 1).



Figura 1. Pinacoteca do Estado de São Paulo. Vista da Sala Século XIX, Esculturas francesas. À esquerda: Auguste Rodin (1840-1917), *Musa trágica*, bronze, 31 x 53 x 53 cm, c. 1890-1892. À direita: Auguste Rodin (1840-1917), *Gênio do repouso eterno*, bronze, 193 x 100 x 91 cm, c. 1899. Foto da autora.

As condições de visibilidade exemplares são, de fato, artificiais. A obra extraída do ateliê passa da situação privada – e, em alguns casos, íntima – em que está acompanhada por outras do mesmo autor, para a situação em que se torna pública. É possível considerar esse processo como uma descontextualização e que a obra no espaço público distancia-se de lócus original. Segundo este princípio, perde-se a possibilidade de apreender a função que originalmente lhe foi atribuída e de percebê-

la em relação direta com as condições de recepção previstas por seu autor. Para diminuir essa distância, ou para fazer parecer que as condições ideais de ambientação podem ser criadas em qualquer momento, alguns espaços institucionais se configuram de modo a reproduzir ou simular o espaço do ateliê do artista. O visitante passa a crer que está mais próximo da obra e que sua compreensão é, deste modo, mais consistente.

A investigação sobre o ser artista no espaço museológico é, também, tema da criação. No lugar de apresentar a obra como um ente autônomo no circuito das exposições, alguns artistas têm criado situações nas quais a interação do público é pressuposta para que ocorra uma reflexão sobre o processo de inserção da obra de arte no sistema que ultrapassa as fronteiras institucionais em que seu valor é apenas artístico. Podemos destacar a obra de vários artistas que marcam seus trabalhos a partir da explicitação do vínculo sócio-cultural que suas obras, no contexto de origem, possuem. Nesses casos, o artista explicita uma relação com o contexto em que a obra é exposta e realiza uma obra de arte museística, que parece dar continuidade ao questionamento proposto na exposição *Prisoners of Image*, citada no início do presente trabalho. Nessa categoria encontram-se as obras de Fred Wilson, Nadin Ospina e Rona Pondick. Suas obras não expressam marcas de uma subjetividade fugidia e inefável. São, em nossa abordagem, enunciados configurados a partir das marcas de um “eu” público ou coletivo. Em vez de expressar por meio de uma estrutura discursiva, um “eu” individuado, segundo a perspectiva psicológica que fundamenta uma abordagem íntima, o enunciador se manifesta como “uma consciência do nós”¹⁴. Neste caso, a figurativização de uma identidade étnica ou parental é associada a um repertório de escolhas que irão modalizar aquele que interpreta o discurso artístico (e também curatorial) para estabelecer uma relação de identidade com o que vê. Para que isso ocorra, é necessário que o enunciatário conheça e queira aceitar o contrato fiduciário proposto pelo enunciador.

Qual é o grau de previsibilidade que podemos atribuir a uma situação de exposição? Por um lado, existe a necessidade de envolver o visitante, em um ambiente – e talvez neste sentido se justifique a substituição da prática expográfica pela construção de uma “cenografia” – no qual ocorre uma simulação que lhe permite ser, por alguns instantes, um co-autor. Esse papel não pode ser confundido com o de enunciador/enunciatário, que pertence à instância discursiva do texto curatorial. O

¹⁴ LANDOWSKI, Eric. Jogos Ópticos: situações e posições de comunicação. In: *A Sociedade Refletida*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: EDUC/Pontes, 1992. p. 86.

co-autor é um ator na instância de manifestação do discurso curatorial, em que as qualidades materiais da ambientação da exposição motivam uma intimidade sensorial com a obra e, portanto, uma cumplicidade profunda com os modos de operacionalização das opções de linguagem.

Existem também os casos em que o valor da obra está associado ao lugar – seguro – que ocupa na história da arte. Partindo desse princípio, a proposta curatorial delimita um período de produção artística e constrói um contexto de leitura no qual o visitante deve articular sua experiência perceptiva para adquirir um saber coerente. A alternância entre o critério cronológico e o temático não é tão clara, considerando que, mais do que datas, existem conceitos artísticos agregadores de posturas que são comuns a períodos artísticos diferentes. Sequer a obra de um único artista pode ser exemplar de uma época porque seu trabalho pode sofrer transformações conceituais e processuais que contrariam a lógica linear da cronologia.

Entre as exposições que abordam segmentos demarcados pela historiografia da arte, encontramos alguns eventos que propõem uma delimitação temática a combinação com o critério cronológico, como é o caso da XXIV Bienal de São Paulo (Fig. 2).



Figura 2. XXIV Bienal de São Paulo: Núcleo Histórico; Antropofagia e histórias de canibalismos. Vitrine com desenhos de Vicente do Rego Monteiro e peças de cerâmica Marajoara. Foto: Vicente Martinez

Este evento, que tinha como eixo central o Manifesto Antropófago de Oswald de Andrade, realizou um inventário de obras e temas

que estivessem articulados a uma ampla compreensão do conceito de antropofagia, considerado pelo curador um modo de operacionalização das práticas de formação da cultura nacional brasileira¹⁵. Algumas exposições embora apresentem visões desafiadoras da linearidade histórica não produzem uma relação polêmica com a história da arte, das quais podemos citar *Além dos Preconceitos*, realizada no MAM de São Paulo em 2002. Neste caso, partindo de uma visão panorâmica da produção artística das décadas de 1960 e 1970 que não partia dos formatos tradicionais (pintura, desenho, escultura, etc) a exposição reiterava as análises conhecidas sobre a arte desse período. Esses dois eventos exemplificam o papel incontestável da história da arte no processo de localização da obra artística na trajetória das realizações humanas. O caráter veridictório dos discursos curatoriais depende de uma relação contratual com a história dos fenômenos artísticos, considerados como um arsenal permanentemente renovável de conceitos e metodologias operacionais para o estudo e a compreensão de suas manifestações. O discurso curatorial realiza um percurso persuasivo do destinatário, mobilizando simultaneamente suas competências sensível e cognoscitiva, para associar a configuração expográfica a uma forma de referencializar a exposição a partir de uma narrativa histórica precedente. A importância de atribuir esse papel à exposição decorre de um princípio da análise semiótica, segundo o qual a exposição não é uma ilustração ou uma continuação lógica da história da arte. A exposição é um fenômeno, cuja existência signica nos permite considerar que o processo de significação é desencadeado apenas por sua atualização, ou seja, por sua existência textual. É precisamente esta existência textual, a expressão material de seus constituintes, que torna possível a existência de um sentido único.

A “simulação” como uma estratégia de persuasão e, consequentemente, configuração da credibilidade que se atribui aos espaços expositivos, é exemplar de um fazer museológico diferenciado na história dos procedimentos expográficos a partir da modernidade. Ainda que seja possível encontrá-la nas exposições universais, seu uso no campo da

¹⁵ HERKENHOFF, Paulo. Introdução geral. In: FUNDAÇÃO BIENAL DE SÃO PAULO. *XXIV Bienal de São Paulo: Núcleo Histórico*; antropofagia e histórias de canibalismos. São Paulo: A Fundação, 1998. 22-34. No texto, o curador geral, Paulo Herkenhoff afirma: “Nunca pretendemos uma visão totalizadora ou triunfante da questão da antropofagia”. Sobre a XXIV Bienal, referimo-nos também a: MARTÍNEZ, Elisa de Souza. *Textualização antropofágica: a curadoria do Espaço Museológico da XXIV Bienal de São Paulo*. Tese de doutorado defendida no Programa de Estudos Pós-Graduados em Comunicação e Semiótica da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. 2002.

arte é polêmico. Recentemente, na Mostra do Redescobrimento, a excessiva atenção colocada nos elementos que compunham um espaço de exposição foi criticada por sobrepor ao contato com cada um das obras da exposição sobre o Barroco brasileiro uma cenografia que se impôs como moldura coercitiva e redundante. Para criar o ambiente em que o destinatário deve crer na contextualização figurativizada por elementos decorativos, é necessário ativar referências espaço-temporais que superaram a localização das obras na história da arte e colocam em primeiro plano a sua pertinência histórica. No ambiente simulado, as experiências perceptivas do destinatário são ampliadas.

A obra de arte passa a ser vista como um item no acervo da cultura material cuja amplitude as instituições artísticas devem refletir. O deslocamento do destinatário no espaço de exposição passa a ser, devido ao procedimento de simulação, motivado por uma pluralidade simultânea de estímulos e pela interferência de um repertório de hábitos. A simulação desloca o visitante para um tempo que não é modulado pela experiência retiniana ou pela ordenação sinalizada. Partindo do princípio de que o destinatário deverá, a fim de realizar a imersão que lhe é proposta, abandonar temporariamente a ordenação lógica da experiência visual, a simulação tem como proposição – utópica – viabilizar o acesso do destinatário ao lócus original da obra – entendido como o lugar em que a obra é o resultado de um processo compartilhado – no “entre si” – pelo artista e aqueles que identificam em suas estratégias um modo de ser historicamente determinado.

A simulação é uma tradução. Para viver novamente as contingências sócio-culturais de uma época, seja esta a Idade Média ou o Período Colonial Brasileiro, seria necessário apagar a consciência que temos de sua especificidade. A simulação que se produz nos espaços museológicos não entra em conflito com essa consciência, propondo-se apenas à ampliá-la.

Ainda que o ambiente museológico tenha o papel de sedimentar a compreensão da obra em um contexto coerente, cada obra é percebida individualmente. Isso se torna evidente quando uma obra surpreende as expectativas de leitura, seja por sua inadequação ao tema de uma exposição, tornando-a polêmica, ou por romper a linearidade cronológica que determinaria a coerência geral do evento. Qual seria a pertinência de inserir, no espaço museológico dedicado a objetos de arte da Idade Média uma obra de arte contemporânea?

Em 2004, o Museu Nacional da Idade Média, em Paris, recebeu uma obra de Annette Messenger, que foi exibida em uma vitrine

instalada na sala de esculturas romanas. A obra, intitulada *Mes petites effigies*, realizada em 1988, consiste no conjunto de objetos e imagens encontrados em situações cotidianas, que passam a ser expostos como se fossem “reliquias”¹⁶. A relação entre memória e sagrado está presente tanto na interpretação dos objetos da coleção permanente do museu quanto na obra de Messenger. A relação simbólica entre o universo íntimo do artista, inacessível a partir do momento em que sua obra ganha o espaço público, e as situações em que este é visto e compartilhado, e das quais torna-se elemento constituinte, é explícita tanto no contato com a obra de Messenger quanto com os relevos em pedra e talhas em madeira de autoria desconhecida. Os objetos expostos são reliquias do processo criativo, de uma experiência diante dos materiais e da transformação da matéria prima em objetos da cultura.

A análise das configurações expográficas está diretamente relacionada a uma semiótica da arquitetura que, além das coerções que constituem a sua espacialidade, engloba as qualidades sensíveis que se relacionam com a dimensão somática do homem. Poderíamos também afirmar, e para isso será necessário um aprofundamento posterior, que considerando a diversidade de sistemas semióticos que interagem – com as determinantes de seus respectivos códigos – na constituição do texto museológico (necessariamente curatorial) por meio da arquitetura, das organizações espaciais, das pessoas que os utilizam e dos objetos expostos, temos uma semiótica sincrética. O caráter sincrético é determinado pela condição homogênea e única dos discursos, independentemente da presença de diferentes “linguagens de manifestação” para caracterizar a heterogeneidade no plano da expressão. Identificar a heterogeneidade pode proporcionar o desmembramento do texto em percursos temáticos que, subordinados ao tema central da exposição, lhe conferem complexidade e amplitude. Ou seja, poderia ainda haver, na instância mais abstrata da análise, uma associação entre a utilização de uma linguagem artística e a inscrição de valores no texto. Para exemplificar essa afirmação, podemos citar a inserção de esboços realizados por um artista em uma exposição que destaca a construção processual de sua obra.

Do ponto de vista metodológico, a partir da descrição da manifestação textual do evento, desmembram-se na abordagem seus constituintes semânticos e sintáticos. O campo conceitual que o evento abarca é, portanto, apreendido por meio das relações entre configurações expográficas

¹⁶ A obra foi instalada no Musée National du Moyen-Âge Thermes et Hotel de Cluny de 12 de maio a 6 de setembro de 2004.

– ainda que estas tenham sido ingenuamente articuladas – para a contextualização do que é exposto. Desse modo, não é possível considerar mais que exista um lócus original para a obra no sistema da arte e que todas as relações de significação da qual participa fora desse lhe sejam secundárias. Com essa afirmação lançamos um olhar atento ao modo pelo qual objetos e obras passam, a partir de um projeto curatorial, a ser considerados em relação à história da arte da qual haviam sido excluídos.

A coerência não é um atributo externo, mas sim uma qualidade constitutiva do discurso curatorial. Considerando que a unidade discursiva corresponde à enunciação, instância pressuposta, e que esta é um processo dinâmico, o processo de significação é considerado uma instância independente do fenômeno comunicativo que a produziu. O destinatário, sujeito semiótico dotado de uma competência modal para transformar o saber, o gosto e o acesso à história da arte por meio de sua participação no processo comunicacional, identifica no que vê um conjunto de valores que podem não estar de acordo com o que norteia seu conceito de arte. Como é possível convencer o destinatário de que um objeto é artístico?

Na constituição de coleções dos museus, e dos espaços que as abrigam e contextualizam para a apreciação do público, podemos constatar que as fronteiras do fenômeno artístico não são fixas e acompanham, de certo modo, a projeção de um imaginário social na instituição pública. Em suas origens, a instituição museológica tinha por missão reunir tesouros, esculturas e objetos da Antiguidade que deveriam ser, além de preservados, exaustivamente estudados e copiados por artistas em formação. O exemplo mais antigo desse modelo que ainda funciona na atualidade é o do Museu Capitolino, fundado em Roma em 1471. Sua coleção inicial era formada por um conjunto de esculturas de bronze, e instalada no local que simboliza o apogeu e a importância das instituições religiosas e cívicas do Império Romano. Essa tem sido uma das estratégias curatoriais que, servindo-se do potencial simbólico de um edifício, ou de sua localização, configura um percurso expográfico no qual o destinatário é envolvido por uma atmosfera que o faz crer que a experiência de visita ao museu pode simular e equivaler ao momento histórico em que as obras foram originalmente concebidas. Esse tipo de aproveitamento, ou de composição simbólica a partir de condições pré-existentes no edifício, é característico de grande parte dos museus históricos. Podemos também citar os museus brasileiros: Museu Nacional de Belas Artes, do Rio de Janeiro, e Pinacoteca do Estado de São

Paulo, em que se destacam as coleções de arte do século XIX e inícios do século XX. A coerência arquitetura-coleção parece ter deixado de ser um problema nos museus que abrigam a arte contemporânea, como um modo de afirmar sua universalidade e referências a-históricas.

Ao deslocamento temporal podemos acrescentar o que, também no espaço expositivo, produz o deslocamento geográfico. Diferentemente do deslocamento temporal, em que o destinatário retrocede em sua própria história, o deslocamento geográfico, pressupõe o abandono ou, ao menos, uma relação polêmica com o que é conhecido. Para este caso, ou tipo de configuração expositiva, o repertório de estratégias tem sido suficientemente amplo para abarcar as transformações da relação que o olhar tem adotado com relação ao que lhe é exótico. Para investigar os modos de olhar e presentificar o contato com o outro, podemos retroceder aos gabinetes de maravilhas (ou câmaras de maravilhas, ou gabinetes de curiosidades, entre tantas outras denominações). Nesses espaços prevalecia a acumulação. A lógica do colecionismo, e de sua exposição, tinha relação com a distinção de seu proprietário e de uma capacidade para identificar as maravilhas que teriam sido produzidas pelo homem ou por uma lógica misteriosa da natureza. O maravilhoso era tudo o que escapava ao repertório habitual de formas conhecidas. Neste caso, o fazer interpretativo de quem contemplava objetos estava associado à investigação como prática privilegiada.

Ao mesmo tempo em que os gabinetes de curiosidades eram formados a partir de um critério inclusivo, que associava objetos de arte aos objetos encontrados na natureza, os tesouros dos espaços de devoção religiosa reuniam objetos de arte e relíquias (fragmentos de matéria que se simbolizavam a presença do sagrado na terra). No gabinete, as formas maravilhosas incluíam objetos de arte e tudo aquilo que possuía algo de inexplicável em sua configuração. Dos camafeus da Antiguidade aos fetos deformados. No tesouro da igreja, as imagens do sagrado, executadas pelos homens, eram complementadas pelos fragmentos da passagem – tangível – do sagrado pela vida terrena. Tanto nos gabinetes quanto nos tesouros – antecedentes dos museus – o belo e o grotesco conviviam. Afinal, ainda que o mobiliário dos gabinetes e o relicário seja belo e ricamente trabalhado, quem pode encontrar qualquer tipo de prazer estético na contemplação de fetos mortos ou fragmentos de ossos?

Com a abertura do Museu do Louvre, em Paris, em 1803 iniciou-se a substituição do culto aos tesouros como um privilégio. pelo acesso ao acervo que se tornara público por decreto. No modo de expor, o prin-

cípio de acumulação de objetos segundo o gosto pessoal do proprietário da coleção é substituído por um ordenamento racional considerado universal e neutro. Entretanto, a concepção do espaço expositivo que expressa os valores coletivos não pode ser considerada neutra ou isenta de função política. As estratégias escolhidas pelo curador, bem como o modo de articulá-las, estão apoiadas em critérios que não são universais ou indefinidamente flexíveis. O projeto de abertura dos museus é uma etapa para a consolidação de um modelo pedagógico-informativo de caráter público¹⁷, esquecido durante muitos séculos.

Na base desse sistema institucional reside o conceito de arte. Tudo é arte? Existia no início do século XIX uma grande quantidade de objetos inclassificáveis no sistema dos museus que passou a despertar uma admiração diferenciada. Havia os objetos exóticos, levados das colônias do Oriente, da América e da África para a Europa ocidental. Havia, também, os novos objetos utilitários produzidos em escala industrial. Cada um desses grupos apresentava razões distintas para ser exposto. Os objetos exóticos eram uma marca visível da extensão dos impérios colonizadores. Os objetos industrializados eram a evidência de um estado superior do espírito humano¹⁸. Para expor esses objetos, cuja contextualização no museu de belas artes seria inviável, surgiram as exposições universais. Em vez do gabinete secreto, cujo acesso era franqueado apenas a poucos eleitos, um gigantesco palácio de cristal inaugurou a era dos espetáculos públicos para exibição de um modo de ser em consonância com as mais recentes descobertas e as mais recentes invenções. O formato desses eventos, que incluíam também pavilhões específicos para a exposição de belas artes, tem influência direta na maneira grandiloquente e a-crítica com que se realizam, até hoje, exposições de grande apelo mercadológico.

Para Manar Hammad¹⁹, existem três conceitos elementares a partir dos quais se realiza a uma “articulação significativa do espaço”. Em primeiro lugar encontra-se o conceito de margem ou borda. Há uma separação entre extensões espaciais adjacentes. A partir da identi-

¹⁷ ZUNZUNEGUI, Santos. *Metamorfosis de la mirada*; el Museo como espacio del sentido. Sevilla: Alfar, 1990, p. 33.

¹⁸ PESAVENTO, Sandra Jatahy. *Exposições Universais*; espetáculos da modernidade do século XIX. São Paulo: Hucitex, 1997.

¹⁹ HAMMAD, 1979, apud ZUNZUNEGUI, Santos. *Metamorfosis de la mirada*; el Museo como espacio del sentido. Sevilla: Alfar, 1990, p. 29.

ficação da margem, é necessário situar a instância em que é franqueada, como um elemento condicional ou, até mesmo, obrigatório para sua existência. Por último, há o conceito de “topos”, que consiste na “porção discreta do espaço limitada pela margem” que desempenha um papel actancial em um processo de transformação dos sujeitos (individuais ou coletivos) ao participar da existência semiótica desse mesmo espaço.

Ainda que a realização das exposições universais²⁰ possa parecer distante e até mesmo incompatível com a formação das instituições museológicas na contemporaneidade, ela é exemplar do modo pelo qual um evento que deveria promover o conagraçamento entre as nações era, de fato, mais uma oportunidade para evidenciar diferenças. Seu formato deveria configurar um panorama das realizações humanas, considerando tanto o acúmulo de conhecimento através da história quanto a expansão geográfica a que a visão do visitante seria submetida em um contexto universalista. A promessa de visitar terras distantes sem sair de uma única cidade deveria ser cumprida.

O pressuposto universalista não substituiu, entretanto, a hierarquia dos valores artísticos estabelecida pela tradição. A relação desigual entre as nações se prolonga ao campo da arte, onde existem fronteiras para separar a produção dos centros hegemônicos da dos países periféricos. Foi a permanência dessa hierarquia que justificou a criação de denominações para novos segmentos de produção material que, embora pudessem ser comparados às mais valiosas realizações artísticas, mantêm-se vinculadas a um contexto original exótico. Distingue-se uma grande variedade de termos para definir objetos que, embora eventualmente sejam exibidos em instituições artísticas, podem também ser exibidos em molduras institucionais que definem outros sistemas de valores: histórico, etnográfico ou econômico.

A posição que uma obra ocupa no espaço museológico determina, além de uma abordagem simbólica da hierarquia no campo conceitual da arte, a posição de quem a vê. Variações de escala, iluminação e demais dispositivos que constituem o ambiente são determinantes da proxêmica²¹. Diferentemente do repertório de soluções que, no mundo

²⁰ A primeira foi realizada em Londres, em 1851, e denominada *The Great Exhibition of the Works of Industry of All Nations*. Para sua realização foi construído o Palácio de Cristal (*The Crystal Palace*) projeto de Joseph Paxton que se tornou um marco das amplas construções em ferro e vidro do século XIX.

²¹ Cf. GREIMAS, A.J. e COURTÉS, J. *Dicionário de Semiótica*. São Paulo: Cultrix,, 1983.

natural, orientam o deslocamento no espaço tendo em vista a continuidade de práticas codificadas, nas semióticas artificiais²² – das quais destacamos a expografia em museus de arte – determina processos de significação originais. Desse modo, consideramos que a transitoriedade das inserções de obras em espaços museológicos é definida tanto pela situação espacial em que são vistos quanto pelo deslocamento de quem as vê. As relações espaço-temporais permanentemente provisórias cons-troem o processo dinâmico de significação que acompanha mudanças de estado na obra de arte e em quem a vê.

A partir da afirmação de que a relação hierárquica no sistema da arte é necessária, surgem dois argumentos contrários ao seu desmembramento em territórios funcionais. O primeiro tem relação com uma visão evolucionista e linear na qual a qualidade artística é atributo inquestionavelmente superior de um objeto. Não obstante seu uso, ele pode passar a ser vista acima de tudo, como obra de arte.

A outra posição denuncia a existência de liberdade e tolerância ilimitadas no sistema da arte, gerando a situação na qual, todas as tendências são equitativamente acolhidas. Sem a orientação hierárquica, o pluralismo conduz a uma ineficácia generalizada. Nessa perspectiva, é como se existisse um estado superior, herdeiro do universalismo modernista, em que tudo o que se produz está livre das coerções de linguagens e das convenções dos códigos. Deslocada de contextos históricos ou políticos, a arte se desvincula do compromisso com uma temporalidade histórica específica e passa a tratar o tempo como um tema, e todas as épocas precedentes como se fossem igualmente acessíveis. Indiferente ao momento histórico em que vive e à historicidade das condições que marcam o sistema da arte de seu tempo, o artista abraça o pluralismo como um novo estágio. A ingenuidade dessa atitude, segundo Hal Foster²³ (1982), gera um problema. Ao ignorar diferenças de valor e de contexto, o artista, na busca desesperada por um lugar no mercado de arte, produz uma obra inofensiva.

O dilema prevalece: qual é o locus ideal para expor uma obra de arte?

É a definição de obra de arte – e seu vínculo a um contexto – que vai determinar se um objeto visto no circuito de exposições em museus

²² Ibid., p. 360.

²³ FOSTER, Hal. The problem of pluralism. *Art in America*, New York, p. 9-15, January 1982.

e galerias, contribui para a compreensão da história da arte. Um mesmo objeto pode ser classificado de modos diferentes, de acordo com a função que, na perspectiva de quem o julga, seja predominante. Conseqüentemente, temos assistido nos últimos vinte anos a uma modificação no modo de expor, com a preocupação de adequar os procedimentos expositivos ao projeto curatorial e ao que é exposto. Em algumas situações, muda o modo como as obras de uma mesma coleção, de uma mesma instituição, são expostas. Em outros casos, criam-se novas instituições a partir de conceitos diferenciados, autônomos, que não se adéquam ao topos circunscrito pelas margens institucionais.

Entre Bizâncio e a América Portuguesa: a apropriação de idéias e práticas sobre imagens cristãs.

Maria Beatriz de Mello e Souza (UFRJ)

Como abarcar contextos históricos tão diferentes quanto as origens gregas do pensamento teológico sobre imagens e a evangelização da América Portuguesa? Durante a Querela Iconoclasta (726-843) e nas gerações subseqüentes, formou-se uma teologia dos ícones que tornou, em comparação, ainda mais escasso o corpus de fontes teóricas sobre imagens no Ocidente.¹ João de Damasco (ca. 675-749) foi um grande teólogo, o maior a defender os ícones, e o conteúdo de seus discursos foi o foco do segundo Concílio de Nicéia, em 787. Os textos de João Damasceno vieram a ser conhecidos no Ocidente apenas no século XVI.² Alguns jesuítas ibéricos trouxeram suas idéias para a América Portuguesa nos séculos XVI e XVII. Idéias e práticas sobre imagens cristãs em Bizâncio foram apropriadas mesmo após sua conquista em 1453, que destronou o Cristianismo associado à região há mais de um milênio.

Este texto é uma introdução ao estudo da apropriação de pensamentos e gestos bizantinos no mundo luso-brasileiro. O primeiro tópico aborda a preeminência de imagens da Virgem Maria. O segundo trata das idéias teológicas que as distinguem de outras imagens cristãs.

1. Imagens Prodigiosas

1.1 Imagens defensoras e conquistadoras

Os jesuítas levavam consigo imagens esculpidas e pintadas da Virgem Maria ao longo de sua conquista espiritual na América, e acabaram por difundir o culto de imagens marianas. O martírio do bem aventurado Inácio

¹ Ver BCESPFLUG, F.; LOSSKY, N. (Dir.). *Nicée II 787-1987. Douze siècles d'images religieuses*. Paris : Cerf, 1987. MENOZZI, Daniele. *Les Images: L'Église et les arts visuels*. Paris: Cerf, 1991.

² BELTING, Hans. *Likeness and Presence. A History of the Image before the Era of Art*. Chicago: University of Chicago Press, 1994, p. 503. Este livro acaba de ser traduzido para o português, por minha iniciativa e com minha apresentação. Ver mais sobre o Projeto *Arte e Devoção* em : www.imagemcrista.com.br.

de Azevedo, S.J., (1527-1570) é associado à pintura que ele detinha no momento em que piratas tomaram seu navio. Este jesuíta teria obtido autorização papal para obter uma cópia da pintura conhecida desde o séc. XIX como *Salus Populi Romani* (Salvação do povo romano) em Roma.³ Trata-se de um ícone, possivelmente do séc. VI, guardado na Igreja de S. Maria Maggiore em Roma (**fig.1**).⁴ Acreditava-se que fosse um retrato genuíno pintado por S. Lucas; fontes orientais falam de imagens pintadas por este Evangelista desde o séc. VIII. Esta crença atribuía à imagem um grau de legitimidade singular. Azevedo queria introduzir na América Portuguesa o culto desta imagem extraordinária entre todas, pois a Virgem e seu Filho teriam posado para o Evangelista. De acordo com a lenda, Azevedo foi jogado ao mar segurando esta cópia, e é assim que ele é representado na iconografia jesuítica, por exemplo, no teto da sacristia da igreja que tornou-se catedral em Salvador. S. Lucas foi representado diversas vezes como pintor da Virgem com o Menino como, por exemplo, entre os outros três Evangelistas ao lado do altar mor de uma igreja setecentista em Serro, Minas Gerais.

No início do séc. XVII outro missionário jesuíta viajava com uma pintura da Imaculada Conceição, a quem ele atribuiu o êxito de sua missão junto aos índios do sul do Brasil. A pintura passou a ser chamada Nossa Senhora *Conquistadora*.⁵

Ora, a Virgem Maria já havia sido invocada para proteger o Império Romano do Oriente em diversas ocasiões, contra inimigos vários. Em seu sermão de 626, Teodoro Sincelo fala sobre Constantinopla ao ser sitiada pelos persas: em todas as portas ocidentais da capital, havia figuras pintadas de Maria com seu Filho ao colo e assim a Virgem arruinou as flechas dos inimigos. No mesmo ano, há relatos que também chamam a Virgem de “invenível” e mesmo “general” que combate os ávaros em favor dos bizantinos.⁶

Há diversas publicações ibéricas que consideram Maria como

³ Cf. RUBERT, Arlindo. *A Igreja no Brasil*. 3 vols. Volume I: *Origem e Desenvolvimento (Século XVI)*; Volume II: *Expansão Missionária e Hierárquica (Século XVII)*; Volume III: *Expansão Territorial e Absolutismo Estatal (1700-1822)*. Santa Maria: Ed. Pallotti, 1981-1988. Cf. vol.I, p.320, et vol.II p.74 e 267.

⁴ Cf. BELTING op.cit, pp.68-69,75 e fig. 21.

⁵ O Padre Roque González fundou uma aldeia missionária em 1626 ; ele viajou com a pintura da Imaculada 50 léguas. Cf. MEGALE, Nilza B.. *Cento e Doze Invocações da Virgem Maria no Brasil*: história, folclore, e iconografia. Petrópolis: Ed. Vozes, 1979, p.119. N.S. Conquistadora é padroeira do Estado do Rio Grande do Sul e de várias dioceses.

⁶ *Apud* BELTING, op cit., pp.495-498.

protetora bélica, responsável por vitórias.⁷ Assim, não é estranho ouvir portugueses chamando Maria de “Capitosa”:

levantou Deus este Castello, & Forte de David, que he Maria, edificado com baluartes de virtudes, & de merecimentos, aonde se vem pender os arnezes, & escudos, & se armarão de todas as armas os valerosos Soldados da Igreja : Turris David (...) Cant. 4. Nasce esta Soberana Capitosa dos Exércitos de Deus, porque ella só ha posto em campo copiosos exercitos dos mais alentados Soldados da milicia Christa, que são as Virgens, a quem especialmente esta capitaneando, segundo aquilo do Psalmista : Adducentur *Virgines post eam* (Ps. 44).

Agostinho de Santa Maria⁸

Gravuras portuguesas do séc. XVIII reiteram em suas inscrições - além de concederem indulgências 100 ou 200 dias —⁹, que nas preces rezadas diante da imagem estampada, Maria é protetora de inimigos de uma forma geral:

“Antiphona

Cingi-me Virgem purissima com o cinto da pureza, e extingui em meu corpo toda a violencia sensual, pa. q. permaneça em mim a virtude da continencia, e da castidade.

V Fazei-me digno de vos louvar, Virgem Sagrada.

R. Dai-me fortaleza contra vossos inimigos”.

Diante destes exemplos, aparentemente tanto a cópia da “ima-

⁷ Por exemplo: SANTA MARÍA, Antonio de. *España triunfante y la iglesia laureada en todo el globo de el mundo por el patrocinio de Maria Santissima en España*. Madrid, 1682.

⁸ SANTA MARIA, Agostinho de (1642-1728). *Santuário Mariano e História das Imagens milagrosas de Nossa Senhora, e das milagrosamente apparecidas...* 10 vols. Lisboa: Antonio Pedrozo Galvão, 1707-1723. Cf. vol. 5, p.603.

⁹ “*De cada vez q. se rezar devotamte. esta Comemoração se ganhão 100 dias de Indulgencia.*”
“*Toda as vezes q. se rezar ganhão 200 dias de Indulgencia.*”

Seis gravuras portuguesas do séc. XVIII incluem inscrições na parte inferior de la gravura. Algumas têm datas : 1745 (fig. 50), 1746 (fig. 51), e 1760 (fig. 54 ; esta também apresenta abreviação de Lisboa).

Cf. SOUZA, Maria Beatriz de Mello e. *Les images de l’Immaculée Conception dans le monde luso-brésilien: leur culte et leur signification (XVIe – XVIIIe siècles)*. 3 vols. Tese de Nouveau Doctorat, Université de Paris I-Pathéon-Sorbonne, 1996. Cf. figs. 50-55. A tese deverá estar disponível em: www.imagemcrista.com.br.

gem autêntica” por ter sido pintada por S. Lucas quanto uma simples estampa em papel invocam Maria como protetora. Há também gestos humanos atribuídos às imagens esculpidas para confirmar esta proteção, inclusive no domínio de terras disputadas.

A imagem de Nossa Senhora do Convento da Esperança em Lisboa transpirou quando um inimigo tomou posse de terras portuguesas em meados do século XVII, como a conquista pelo holandese da capital da América Portuguesa e a conquista de Évora pelos Castelhanos.¹⁰ Seria espantoso que uma imagem dentro de um convento de freiras em clausura fosse tão sensível aos ataques militares, mesmo em outro continente? William Christian explica o papel ativo destes sinais nas imagens:

But these signal events did not merely have local significance [...] their national and international significance weighed. Many were clustered at critical moments of the early modern era — the war between Castille and Catalonia in 1640 or the War of Succession [...]. People at the time agreed that such events were signs, although usually they were unsure of what. But it was clear in this period of state-building that the saints were in some way participating in the political fortunes of Spain's kingdoms, and of Christendom as a whole.¹¹

Os sinais indicados por esta imagem do Convento da Esperança parecem estar em sintonia com a animação de outras imagens na Península Ibérica de meados do século XVII.

As atitudes de humanização da escultura podiam, com efeito, ser interpretadas de várias formas, levando a consequências importantes para o culto das imagens em dimensão nacional. No seguinte caso, o suor autenticado da imagem e seu efeito sobre o rosto da Virgem rendeu-lhe um novo corpo em madeira, a *devoção da rainha*, e a construção de uma nova igreja.

Em maio de 1693, uma imagem da Imaculada Conceição em Atouguia del Rey transpirou durante três ou quatro dias, ela também

¹⁰ Ela transpirou três vezes. Atrás da escultura em madeira, havia uma pintura “excelente” da Sagrada Família : Jesus, Maria e José. A imagem pintada transpirou as mesmas três vezes que a imagem esculpida. Cf. SANTA MARIA, Agostinho de. *Santuário Mariano...* vol. 1, pp.318-319.

¹¹ Cf. CHRISTIAN JR., William A.. *Local religion in sixteenth-century Spain*. Princeton University Press, 1981, p.199.

chorou.¹² De acordo com A. de Santa Maria, a reputação desta imagem se difundiu “em quase todo Portugal”. O fato foi autenticado e o arcebispo enviou ao rei um *sanguinho* que recebeu as lágrimas da imagem. David Freedberg explica a importância do ato de recolher as secreções das imagens : estas frequentemente têm poder de cura.¹³

O “prodígio” deste fato acarretou o embelezamento espontâneo da imagem que suscitava a devoção dos fiéis. Até mesmo a rainha Maria Sofia foi visitar a imagem em 1697. A meta das visitas é clara : enquanto o cronista redigia seu relato, um “novo et suntuoso templo” encontrava-se em construção e foi ampliado graças às esmolas dos devotos e doações de “joias e ricas peças” de diversas damas.

O livro de cerimônias da corte bizantina, datado do séc. X, explica detalhadamente as visitas cerimoniais de imperadores a uma igreja mariana entre diversas outras dedicada a Virgem em Constantinopla.¹⁴ A relação de devoção entre soberanos e imagens específicas da Virgem tornou-se importante, não apenas por suas origens. As primeiras imagens de Cristo, explica Belting, aparecem em estandartes e moedas imperiais (fig.2). Além da relação histórica especial entre as figuras de Cristo e do imperador, há práticas que perpetuam a obrigação do devoto para com seu padroeiro.

A escultura da igreja de Vila Viçosa, em Portugal, foi escolhida como a imagem da padroeira por excelência em por Dom João IV. Em 1640, o então duque de Bragança havia “restaurado” Portugal do domínio de Castela ; em 1646 o rei proclama a Imaculada Conceição padroeira da monarquia, do reino e de suas províncias. O rei visitava a imagem apresentando moedas de ouro como seu vassalo. Com efeito, Dom João também manda cunhar uma moeda de ouro que era chamada *Conceição*.

A Virgem Maria recebeu o louvor pela proteção militar concedida aos portugueses durante o período crítico que seguiu a Restauração de 1640. Até a aliança de paz feita com a Espanha em 1668 e o reconhecimento, por parte do papa, da escolha da Imaculada Conceição como padroeira de Portugal (1671), o clero português fazia apelo à intercessão divina para a proteção do reino. As imagens da Virgem confirmavam

¹² A imagem da Virgem com o Menino encontrava-se em uma capela no arcebispado de Lisboa. Cf. SANTA MARIA, A de. op. cit., vol. 2, pp.124-127.

¹³ “*Here cognition meets with the psychology of desire*” conclui o historiador das imagens. Cf. FREEDBERG, David. *The Power of Images: Studies in the History and Theory of Response*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1991, p.312, onde há outro exemplo de uma antiga imagem da Virgem que transpirou em abundância.

atrás de signos que a Imaculada aceitava o papel de protetora.

Durante as batalhas entre Espanha e Portugal no arcebispado de Évora nos anos 1660, as imagens da Virgem Maria foram roubadas¹⁵ e destruídas¹⁶, em sinal de vitória lusitana. Em 1663, as imagens da Pietà e de Nossa Senhora do Carmo¹⁷, manifestaram também sua proteção aos militares portugueses em Santarem e Évora.¹⁸ Embora os generais afirmassem que a imagem que os protegia chamava-se N.S. da Vitória, Frei Agostinho de Santa Maria afirma que “toda a proteção do reino” encontrava-se na invocação da Imaculada Conceição.¹⁹

A intercessão mais importante de uma imagem da Conceição foi a vitória da batalha de Montes Claros (1665)²⁰. Trata-se da imagem de Vila Viçosa, escolhida por D. João IV como a padroeira por excelência²¹. O jesuíta Manuel da Silva (Vila de Ega 1628 - Lisboa 1709)

¹⁴ *Apud* BELTING, *op. cit.*, pp.510-511.

¹⁵ Em 1661, após um ataque, um soldado galego tentou levar consigo uma imagem de N.S. de Guadalupe. Esta, contudo, tornou-se imóvel e o soldado teve que deixá-la em Portugal. Cf. A. de Santa Maria, *op.cit.*, vol. 7, pp.429-430.

¹⁶ Enquanto os reinos estavam unidos, era o inimigo comum — o “herege holandês” — que destruía as imagens da Virgem. Após a Restauração (dezembro de 1640), os portugueses e espanhóis se acusavam mutuamente a este respeito. Há uma mudança notável na acusação dos espanhóis a partir, precisamente, de 1640. Entre sete casos de ofensas a imagens entre 1632 et 1644, por exemplo, os judeus são tidos como responsáveis em quatro casos até 1640, e aos portugueses são atribuídos os três outros casos desde 1641. Cf. CHRISTIAN, W. *Local Religion...*, p.193.

¹⁷ Cf. MARQUES, J.F. *A Parenética Portuguesa e a Restauração 1640-1668. A Revolta e a Mentalidade*. 2 vols. Porto, Instituto Nacional de Investigação Científica, 1989, vol. 1, pp.119-126 e A. de Santa Maria, *op.cit.*, vol. 6, pp.180-182.

¹⁸ Ver ESPÍRITO SANTO, José do. *Sermão... de Nossa Senhora do Carmo. Pregado no mosteiro do Salvador de Evora, estando allí a imagem da Senhora, por lhe haver destruído os castelhanos o seu Convento, anno de 1663*. Lisboa: Henrique Valente de Oliveira, 1664.

¹⁹ Cf. *op.cit.*, vol. 7, pp.562-564.

²⁰ As mulheres também participam com a publicação de poemas aplaudindo a vitória. Madre Soror Violante do Ceo *Oitavas. A Nossa Senhora da Conceição. Em aplauzo da Victoria de Montes Claros em 17 de junho de 1665*. Lisboa: Antonio Crasbeeck de Melo, 1665. Ver também *Oitavas a Nossa Senhora da Conceição. Em aplauzo da victoria do Canal. Em 8 de junho de 1663*. Lisboa: Henrique Valente de Oliveira, 1663.

²¹ Cf. MARQUES, J.F. *op.cit.*, vol. 1, pp.125-126.

também atribuiu a vitória de Montes Claros à Imaculada²². Em seu sermão patriótico, exclama:

Vós senhores Espanhoes tomais armes contra a Villa e contra o Reyno, a cuja defesa preside a Senhora da Conceição; apoderaivos da sua Igreja, & tendes como cativa, & prisioneira a nossa Patrona, que do primeiro instante da sua Conceição sahiu libertada, & vitoriosa de todo o cativo? pois que podeis esperar, senão a vossa ruina? [...] Imaginavao tambem nossos contrarios, que apoderando-se em Vila Viçosa da Nossa Patrona a Senhora da Conceição, verdadeira arca do Testamento, não teriamos nós braços par nos defender, nem mãos para os offender : mas o poder do braço de Deus [...] dando-se por agravada lhes agravou o castigo [...] como não castigaria o Senhor um tão grande atrevimento, como o de nossos inimigos, em quererem apossar-se da Villa, & do templo da Senhora da Conceição, Arca do Testamento, & Patrona de Portugal ? [...] Se a Virge da immaculada Conceição se compara a hum formidavel esquadro de bem formados terços [...]; que Terço podieis vos senhores Espanhoes ter conosco na batalha, tendo nós tam aventajado partido por nós no invencível socorro da nossa Patrona ? [...] Pertendieis nessa campanha acometer a Lisboa cabeça de nosso Reyno. Mas a Virgem Senhora da Conceição acostumada a meter cabeças debaixo dos pés : Ipsa conteret caput, fez que em lugar de levars a cabeça do reyno, levasseis a cabeça quebrada, para nunca ja mais a levatares contra nós.²³

O papel da Maria como protetora das cidades (evocado acima nos casos de Constantinopla) já fôra reconhecida como uma realidade pelo reino de Portugal desde 1656, quando outra medida foi tomada para mostrar a proteção civil da padroeira.²⁴ Todas as portas das cidades e burgos do reino e de suas províncias deveriam conter a inscrição afir-

²² AMARAL, Francisco do. "Sermão da Conceição da Virgem Santissima". In: *Sermoens...* vol.1, pp. 275-283 .Braga: Gonçalo de Basto, 1641.

²³ SILVA, Manuel da. *Sermão em Acção de Graças (...) na occasião da gloriosa vitoria, que o exército Portuguez (...) alcançou em Montes Claros ao Exército Espanhol... 1665*, pp.460-463, apud MARQUES, J. F. *op.cit.*, vol. 1, pp.125-126.

²⁴ Desde 1618 a Câmara Municipal de Lisboa tomou a decisão de inscrever em pedra, sobre as portas principais da capital, que a Virgem Maria foi concebida sem pecado original. Cf. ALMEIDA, Fortunato de. *História da Igreja em Portugal Tomo III: 1495-1750*. Coimbra: Imprensa Acadêmica, 1912-1915, vol. 3,2, p.636.

mando que a Imaculada, concebida sem pecado original, era a Rainha e padroeira que defendia a cidade.²⁵ Algumas portas receberam também a imagens da Virgem.²⁶ Havia outras invocações marianas, mas a partir da segunda metade do séc. XVII, a Imaculada era a padroeira principal.

1.2 Imagens milagrosas.

Além do Estado, importa compreender o vínculo estreito entre figuras de devoção que eram eleitos patronos de um grupo urbano — uma família ou dinastia, uma corporação de ofício, ou, mais frequentemente, uma confraria ou irmandade — e as esculturas destas figuras sobre os altares em torno dos quais os grupos se reuniam. Mesmo comunidades mais isoladas, como em uma aldeia indígena ou um forte militar também escolhiam santos protetores.

Havia centenas de invocações religiosas conhecidas na América Portuguesa. Em pesquisas anteriores, levantei quase cem para a Virgem Maria, sendo que o número de tipos iconográficos marianos é bem menor, já que varias invocações eram representadas, *grosso modo*, de forma semelhante ou idêntica. Entre as paróquias erguidas no período colonial, mais de quinhentas eram dedicadas a alguma destas invocações marianas; havia ainda igrejas matrizes dedicadas a 48 titulares entre outros santos.²⁷ O titular da paróquia era representado em uma imagem sobre o altar mor. A classificação de invocações e tipos iconográficos cristológicos ainda está por ser feita.

Se nem todas as imagens especiais da Virgem podiam ser consideradas cópias do retrato supostamente pintado por S. Lucas, outras

²⁵ A inscrição, em latim, encontra-se reproduzida em SANTA MARIA, A. de. op.cit. vol. 6, p.202, que a atribui a Antonio de Sousa de Macedo, autor de *Eva & Ave...* Segundo o historiador J. F. Marques, o autor desta inscrição é o franciscano Antonio dos Arcanjos (cf. op.cit., vol. 1, p.117).

²⁶ Em 1657, por exemplo, Jeronimo Peixoto da Silva publicou seu sermão pregado por ocasião da colocação de uma imagem de N.S. da Graça sobre a muralha de Lisboa: *Sermam na festa que se fez na collocação da Senhora da Graça em o muro da idade de Lisboa, sabindo em procissão...* Lisboa: Paulo Craesbeeck, 1657; reedição: Coimbra: Viúva de Manuel Carvalho, 1664. A B.N.R.J. possui um exemplar da primeira edição desta publicação.

²⁷ Cf. SOUZA, Maria Beatriz de Mello e. *Les images de l'Immaculée Conception dans le monde luso-brésilien: leur culte et leur signification (XVI^e – XVIII^e siècles)*. 3 vols. Tese de *Nouveau Doctorat*, Université de Paris I-Pathéon-Sorbonne, 1996. A tese deverá estar disponível em: www.imagemcrista.com.br. Na obra de Frei Agostinho de Santa Maria, há mais de 400 invocações para identificar as imagens da Virgem no Reino e nas províncias lusitanas. Destas, a América Portuguesa herdou uma centena.

ganham fama não apenas como protetoras, mas também porque realizam milagres. As imagens ocupam duas páginas do livro de Luis Weckmann, *La herencia medieval del Brasil*²⁸, sendo que o texto aborda apenas as que eram consideradas milagrosas. Entre estas, as mais numerosas são as da Virgem Maria, pois de acordo com o *Santuário Mariano* eram 355 na América Portuguesa. Por sua própria natureza, as imagens milagrosas — por mais numerosas que fossem — constituíam um prodígio entre milhares de esculturas que eram abrigadas nos locais de culto da América Portuguesa. Cumpre indagar também o legado medieval a respeito da imagem que não era considerada milagrosa e que normalmente compartilhava com esta varias semelhanças materiais, formais e outras.

A imagem milagrosa tem, por excelência, um papel catalizador. Os poderes especiais podiam até ser propagados por figuras do alto clero. A prática do culto à imagem, no entanto, pode não refletir as prescrições de Concílios. Com efeito, meu argumento sobre continuidade nas práticas artísticas europeias na América Portuguesa não se verifica face às inovações que afetaram outras tradições eclesiásticas a partir dos Concílios. A Igreja na colônia “era já a pos-tridentina” afirma Luis Weckmann.²⁹ O que não equivale dizer que a arte eclesiástica apresenta mais características que resultam das diretrizes tridentinas do que aspectos medievais. Os postulados do Concílio de Trento (1545-1563) sobre as funções das imagens não são originais, como salienta A. Hen-

²⁸ WECKMANN, L. *La herencia medieval del Brasil*. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1993. Este medievalista mexicano já havia publicado *La herencia medieval del México*, 2 vols., El Colegio de México, 1984 (reed. Fondo de Cultura Económica / El Colegio de México, 1993). Por ser multidisciplinar, este livro oferece mais uma visão panorâmica do que um aprofundamento das muitas questões que ainda merecem uma investigação maior. O autor indica estudos anteriores que adotaram o ponto de vista da “continuidade”: VERLINDEN, Charles. *Précédents médiévaux de la colonie en Amérique*. México (Comision de Historia, IPGH); DIAS, Jose Sebastião da Silva. *Os descobrimentos e a problemática cultural do século XVI*. Lisboa: Presença, 1973; DIAS, Carlos Malheiro, *Historia da colonização portuguesa do Brasil*, 3 vols. Porto: Litografia Nacional, 1921-1924. C.M. Dias escreve, em referência ao século XVI, sobre o “Brasil medieval”. Ao contrario de Luis Weckmann, não indago a respeito da influência de estilos românico e gótico na América Portuguesa, pois penso que nem mesmo os mais recentes neo-românico e neo-gótico preservam a autenticidade das formas medievais (p.155). Não percebo, como este autor, vê influência românica em mosteiros franciscanos nem influência gótica na escultura de Frei Agostinho da Piedade.

²⁹ Cf. op. cit., p.186.

ze.³⁰ *Eles emanam do Segundo Concílio de Nicéia (787)*. Apesar do fato de Trento ter vindo a estimular o que emergiu a partir do fim do século XVI como a arte barroca, os bispos deste Concílio não inovam em relação ao conceito, a função e a iconografia das representações católicas. Ainda devemos aprender com as fontes de Nicéia II.

A atribuição dos poderes especiais às imagens da Virgem Maria foi propagada por lendas desde a alta Idade de Média. Na época do segundo Concílio de Nicéia (787), que encerrou a primeira longa fase do iconoclasmo bizantino, as lendas já compunham um vasto material literário a favor das imagens e seu culto.

Em algumas destas histórias, por exemplo, a imagem da Virgem Maria é responsável por um exorcismo. Como explicar este poder atribuído a uma imagem da Virgem? Seria por causa da idéia segundo a qual a Virgem venceu o diabo? O cronista descreve a imagem como “o lugar — ou melhor, o signo — da Virgem Mãe”.³¹ Foi graças a seu papel de receptáculo dos poderes da pessoa representada que a imagem é eficaz. A atribuição encontra ecos na América Portuguesa. Entre os jesuítas que compuseram poemas em língua tupi-guarani, Cristóvão Valente (1566-1627), por exemplo, legou canções marianas que foram publicadas em Lisboa em 1618. Aqui ele exalta a Virgem como “eliminadora do demônio”.³²

³⁰ Cf. HENZE, Anton. *Les Conciles: les arts, les hommes*. Bruxelles: Sequoia, 1963. p. 14, 273. Os postulados datam de uma das últimas sessões de Trento, de dezembro de 1563. Cf. MICHEL, A.. *Histoire des Conciles* vol. X : *Les décrets du Concile de Trente*. Paris, 1938. O adjetivo *tridentino* obscurece as raízes das representações lusitanas na América já que as diretrizes de Trento não serviam praticamente para esclarecimento algum sobre a imagem na América Portuguesa. Lembremos que os bispos eram quase ausentes na América Portuguesa: não dirigiam a arte nem como os mecenas das catedrais góticas, que eram bispos que também dirigiram as primeiras escolas catedrais, nem como os bispos que, de acordo com o Concílio de Trento deveriam cuidar de questões específicas. Cf. RUBERT, Arlindo. *A Igreja no Brasil*. 3 vols.; Santa Maria, Ed. Pallotti, 1981-1988.

³¹ A esposa do possuído havia suplicado por sua liberação junto aos religiosos e santuários durante três anos, mas o exorcismo apenas ocorreu diante da imagem procurada. A lenda vem do relato hagiográfico de São João († 595). Cf. MANSI, J. D. (Ed.) *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*. Florença e Veneza, 1759-98, vol. 13, cols. 80e-85c, *apud* FREEDBERG, David, *op.cit.*, p.29 (tradução nossa). Outro exemplo das lendas medievais sobre imagens marianas é a edição moderna da obra de Gautier de Coinci (1178-1236) : *C'est d'un moine qui vout retolir a une nonne une ymage de Nostre Dame que il li avoit aportée de Jherusalem*, editado por JONAS, P.. *Annales Academiae Scientiarum Fennicae*, ser. B, t. 113.2, Helsinki, 1959.

³² Valente, nascido em Montemor o Novo, entrou na Sociedade de Jesus na América Portuguesa em 1583, e tornou-se mestre da língua tupi-guarani no Colégio dos jesuítas na Bahia. Sua canção foi a primeira poesia jesuítica composta na América Portuguesa

A Idade Média atribuiu um papel privilegiado às imagens da Virgem na hagiografia dos santos. São João Chrisóstomo (347-407), por exemplo, teve uma iluminação durante sua oração face a uma escultura da Virgem.³³ Este episódio também encontra ecos na biografia de Antonio Vieira (1608-1697), que chegou na América Portuguesa em 1612, também conheceu uma transformação decisiva em presença de uma imagem mariana. Antes de tornar-se o mais célebre pregador em língua portuguesa, Vieira gaguejava e era considerado pouco inteligente na juventude. Um dia, em oração diante da imagem de N. Sra. das Maravilhas na igreja jesuítica de Salvador ele conheceu uma iluminação que determinou seu futuro.³⁴

Segundo a lenda de santa Maria Egípcíaca (344-?), foi uma imagem da Virgem que auxiliou sua conversão, passando da prostituição à castidade ascética.³⁵ Na Península Ibérica, em particular, as imagens da Virgem eram capazes de converter muçulmanos ao cristianismo.³⁶

No relato de Frei Agostinho de Santa Maria, o dia de sua apresentação decisiva sobre a teoria imaculista na Universidade de Paris, Duns Scot se ajoelhou diante de uma imagem de pedra da Virgem e pediu-lhe proteção para a ação de expor suas idéias. “A Dama”, então, abaixou a cabeça como quem “promete” que ela o faria.³⁷ A vitória de

e publicada: Cf. ARAÚJO, Antonio de. *Catecismo Brasílico*. Lisboa, 1618; e também a tradução de Plínio Aires, em *Poemas brasílicos do Pe. Cristóvão Valente* (São Paulo, 1941), pp.29-30. Cf. LEITE, Serafim, *op.cit.*, p.597; HOOMAERT, Eduardo. *História da Igreja no Brasil. Primeira época*, p.50.

³³ Obedecendo a ordem proferida pela estátua da Virgem, ele beijou seus lábios, e então uma transformação extraordinária nele se operou: o mau aluno tornou-se sábio e conhecedor de todas as artes. Cf. W. Lederer *Gynophobia ou la peur des femmes* (Paris, 1970), p.94 *apud* DELUMEAU, Jean. *La Peur en Occident XIVe - XVIIIe siècles*. Paris: Fayard, 1978, p.305.

³⁴ Cf. SANTA MARIA, A. de. *op.cit.*, vol.9, titre 4.

³⁵ Tendo realizado uma peregrinação a Jérusalem, Maria Egípcíaca apenas foi capaz de entrar na igreja do Santo Sepulcro depois de prometer a um ícone da Virgem de se arrepender quanto a seus pecados. Cf. WARNER, Marina, *Seule entre toutes les femmes: Mythe et culte de la Vierge Marie*. Paris: Rivages, 1989, p.215.

³⁶ Bem conhecida, a obra prima do rei de Castela, Alfonso el Sabio, as *Cantigas de Santa Maria* (compostas antes de 1284) traz iluminuras e relatos a este respeito.

³⁷ *Op.cit.*, vol. I, p.80. Este é um exemplo de como “a Dama” faz referência simultânea à figura de devoção e à sua imagem.

Scot determinou os rumos da mariologia.

Ao longo da Contra-Reforma a atribuição de poderes especiais às imagens marianas conheceu uma freqüência e uma propagação extraordinárias. Esta intensidade não se deve apenas ao desenvolvimento dos meios de comunicação — como a invenção da imprensa — mas, sobretudo, a uma estratégia. Cumpre lembrar que os privilégios concedidos às representações da Virgem não eram aplicáveis a todas as imagens católicas. Tudo indica que na Península Ibérica a imagem da Virgem Maria recebeu mais atenção do que as dos santos e mesmo — suprema incoerência com a doutrina cristã — as de Jesus Cristo. E, no entanto, o decreto do Concílio de Trento faz referência às imagens do Cristo, da Virgem e dos santos sem distinções perceptíveis entre elas.

O último exemplo trata da humanização de imagens marianas através de movimentos, e foi pregado por A. Vieira em 1635.³⁸ O jesuíta explica aos seus ouvintes que a discussão sobre a concepção de Maria é uma das mais polêmicas na Igreja. Um dos argumentos centrais é que a beleza suprema de Maria é causa e “prova” de sua concepção imaculada, como no princípio de equivalência entre beleza e pureza, implícito no Cântico dos Cânticos 4,7. Para incitar os fiéis a contemplar esta beleza, o pregador indica como testemunho a admiração de Dionísio o Aeropagita (Síria, séc. VI) que, quando viu a Virgem, ficou tão impressionado com a magestade de seu rosto “imperial” que ele “a adorou como Deus [...] parece que ele adorou-a com a adoração de latría devida ao Deus verdadeiro, tornando-se idólatra desta divindade imaginada (pp.151-152). O Cristo e o próprio Deus Pai são testemunhos da beleza sedutora de Maria, sobretudo seus olhos.

Vieira quer provar seu argumento central através da reação de uma imagem de Maria. Ele conta que durante uma pregação do dia 8 de dezembro, o padre afirmou que a Virgem foi concebida com o pecado original. Imediatamente, a escultura de Marie que encontrava-se na igreja tomou seu manto com a mão direita e cobriu seu rosto.

Qual seria a significação deste gesto? Vieira lembra que o rei Abimelech ordenou a Sara cobrir seu rosto durante o exílio do Egito, e ele exalta este mesmo pudor em Marie, sua descendente, em reação à menor suspeita contra sua pureza. O jesuíta exorta, então a Virgem para descobrir seu rosto — como o noivo no Cântico dos Cânticos 6,3

³⁸ “ Sermão da Conceição da Virgem Senhora Nossa”, (pregado na Bahia), in *Sermões*, (Lisboa, 1689-1699), pp.1-21, 158-190, 216-288. A edição utilizada aqui foi *Obras Completas do Padre Antonio Vieira: Sermões*, vol. IV, Porto: Lello & Irmão, 1959, pp.147-164.

— pois a beleza da *face* de Maria, comparável a de Deus na Jerusalém celeste, revela sua pureza. Assim, a argumentação de Vieira, nos leva a concluir que o papel da imagem é tornar visível a beleza da Virgem.

2. Deus enquanto Artista

As razões pelas quais os católicos ibéricos preferiam as imagens da Virgem Maria às outras já foram aprofundadas em minha tese de Doutorado³⁹. Entre os letrados, teólogos et artistas, uma idéia sofisticada atribuía à Virgem um status extraordinário. É a idéia segundo a qual Maria foi, ela mesma, uma *imagem* criada por Deus artista. Vários autores portugueses da Contra-Reforma atribuem esta idéia à invocação mariana da Imaculada Conceição. Este pensamento reflete a maior idealização da beleza da Imaculada.⁴⁰

A idéia de Deus como artista criador de Maria foi empregada em um vasto corpus panegírico que exaltava a perfeição de sua beleza física e espiritual. Nos sermões marianos do jesuíta Francisco do Amaral, por exemplo, encontramos esta mesma idéia, cuja autoria ele atribui a São João Damasceno. A novidade do pensamento da Contra-Reforma é associar mais explicitamente esta criação de Maria à sua concepção, considerada imaculada pela vasta maioria dos católicos. Um dos argumentos de Amaral é que Deus, tendo aplicado tanta atenção ao criar o corpo de Adão, teria investido muito mais “aplicação e curiosidade para formar o corpo da Virgem Santíssima, que era a terra do qual seu Filho seria formado”.⁴¹ Ele insiste que trata-se de uma obra “eterna” e “imortal” graças à crença na predestinação de Maria; eis a diferença entre esta e as imagens da Antiguidade, como a de Protogenes. Jesus Cristo é o “Autor” da Imaculada Conceição e Deus Pai foi sua “mãe”.

Deus foi o “pintor” da Virgem, mas em contraste com outros pintores, Ele não parou nas aparências, mas se ocupou também das perfeições do corpo e da alma, para justificar as palavras do Esposo no Cântico dos Cânticos 4,7: “*Tota pulcra es amica mea*” (toda bela és, amiga minha). Amaral insiste na exclusividade da Imaculada como a obra que reuniu

³⁹ Ver nota 27.

⁴⁰ Trata-se de uma “cristianização” do mito grego da Galatea? Há um paralelo. Os dois criadores se surpreendem com a beleza feminina de sua obra e conseqüentemente, desenvolveram um afeto particular por ela. Deus se comove com a ternura de Maria, equanto Prometeu se apaixonou pela obra de arte feita por suas mãos. O mito grego não faz referência à escultura apenas por ser a forma artística mais valorizada em sua cultura. O corpo esculpido sempre se assemelha mais a um ser vivo do que sua imagem pintada.

todas as perfeições de outras mulheres e ainda as ultrapassa. Deus ele próprio é encantado com a beleza de sua obra, e esta reação é a mais convincente para demonstrar aos homens a sua perfeição. Reiterando outros autores de sua época, Amaral explica que a beleza do corpo da Virgem deve ser um reflexo de sua alma que conduz seus devotos à purificação.

Ponde os olhos na Virgem [...], olhai pera a belleza de seu corpo, & dahi entrai com a consideração no rico thesouro de sua alma [...] Daqui sem temer que seja furto, toma o impuro a pureza.⁴²

Na história das imagens religiosas, suas origens devem ser maravilhosas. Se algumas eram feitas por mãos de anjos, Maria ela própria foi feita pelas mãos de Deus.

Frei Agostinho de Santa Maria, ao falar da Conceção de Maria, qualifica Deus como “Autor sobrenatural e Divino desta preciosa obra”.⁴³ Ao fazer referência a uma imagem de N.Sra. da Luz, o autor afirma:

E nela se vê que sendo cópia da May de Deus, qual seria a fermosura do original, formado com tantas atenções, como aquela que havia de ser May do mais belo & fermoso Filho dos homens.⁴⁴

Todas as imagens marianas podiam ser consideradas “cópias” da Mãe de Deus, todas deveriam invocar “a beleza do original”. Não obstante, as imagens da Imaculada evocam mais a beleza do original por duas razões: a predestinação de Maria no plano divino (defendida por Duns Scot) e a sua identificação com a Sulamita do Cântico dos Cânticos.

Se Amaral e Santa Maria escreveram e publicaram seus textos em português, vale ressaltar que a mesma idéia de Deus criador de Maria como obra artística já se encontrava em um texto manuscrito em latim, no século anterior. O jesuíta José de Anchieta (Tenerife, 1534 – Espírito Santo, 1597), como é sabido, chegou à Bahia em 1553 depois de ter concluído seus estudos de teologia em Coimbra. Além de sua atividade pastoral, Anchieta deixou vários textos sobre a Virgem Maria. Sua obra prima é *De Beata Virgine Dei Matre Maria*, um poema sobre

⁴¹ “Sermão da Conceição da Virgem Santíssima”, in *Primeiro Tomo dos Sermões...* Braga: Gonçalo de Basto, 1641, pp.275-283.

⁴² *Ibid.*, p.322.

⁴³ Cf. *Santuário Mariano*, vol. 3, p.114.

⁴⁴ *Idem*, vol. 4, p.180.

a vida da Virgem composta em 1563, com 5785 versos.⁴⁵ Trata-se do primeiro poema escrito na América Portuguesa, e o mais antigo texto aqui escrito sobre a Mãe de Cristo.

Porque escrever um poema em latim em uma província onde a maioria da população era iletrada?⁴⁶ Provavelmente para outros religiosos, em particular os jesuítas, seus discípulos e seus superiores. A razão principal parece ser que Anchieta escreveu o poema para si próprio, para sua espiritualidade.

O poema foi criado como um ex-voto em gratidão a Maria Imaculada por tê-lo ajudado a preservar sua castidade. Este voto, feito na América Portuguesa encontra suas raízes em uma experiência de vida que ocorreu durante seus estudos em Portugal. O poema tem origem, digamos, no efeito que Anchieta teve diante de uma escultura da Imaculada e que deixou um marco desde então. Foi diante da imagem de Nossa Senhora da Conceição que saía em procissão em Coimbra que Anchieta, muito comovido, teria feito a promessa de consagrar a ela seu voto de castidade quando ele se tornasse jesuíta.⁴⁷ Ele teria renovado este voto diante de uma imagem da Virgem na catedral de Coimbra, quando foi admitido na Sociedade de Jesus.⁴⁸ Na América Portuguesa, com a idade de 29 anos, quando Anchieta tornou-se refém dos Tamoios durante cinco meses, fez um voto a Maria, para que ela o protegesse das proposições indecentes das índias.⁴⁹

Segundo o crítico literário do poema, o objetivo dos versos evocados no voto de castidade feito pelo próprio Anchieta⁵⁰ é introduzir

⁴⁵ ANCHIETA, José de. *Poema da Bem-Aventurada Virgem Maria, Mãe de Deus*. 2 vols. São Paulo: Ed. Loyola, 1988. Trata-se de uma edição bilíngue, em que os versos latinos traduzidos por Armando Cardoso, S.J., foram modificados para conseguir versos alexandrinos em rima também no português.

⁴⁶ CARDOSO, A. op.cit.p.27-28, coloca a questão. O autor afirma que Anchieta recitava este poema até sua morte.

⁴⁷ Cf. *Poema...* pp.234, 252 et 256, o comentário de Armando Cardoso.

⁴⁸ Idem, *ibidem*, p.21.

⁴⁹ Anchieta exclama à Virgem na dedicatória de seu poema : “*teu amparo guardou-me intactos corpo e alma*”. Idem, *ibidem*, p.38

⁵⁰ *Sit tua visceribus conceptio munda voluptas,
Delicia, requies, gustus amorque meis !
Hanc ego contemplans, memorique in mente revolvens
Munder et abscedat turpis imago procul!*

uma meditação sobre o pecado através do mistério da Conceção de Maria. É assim que o jesuíta evoca seu encontro emocionante com a imagem, após ter sentido seu odor através da cidade!⁵¹

Qual é a mensagem do poema de Anchieta? A exaltação de cada episódio da vida de Maria é comum na época. O primeiro episódio é o da concepção imaculada, que traduz várias idéias teológicas da época em versos de louvor.⁵²

Anchieta evoca, no início, a predestinação de Marie no pensamento de Deus (Provérbios 8, 24-27). Enquanto predestinada para tornar-se a Mãe de Deus, seu ventre é particularmente louvado.⁵³ Desde sua predestinação, a Virgem Maria é a mais bela obra feita por Deus, “artífice do mundo”.⁵⁴

*Huius amor foedam protrudet castus amorem,
Foetorem pellet pectoris huius odor.
O tu, quae nivei, bona Virgo, pudoris amantes
Diligis, exemplo quem didicere tuo ;
Me, tibi qui sero mentem corruptos adhaesi,
Seminicem mites cum tetigere manus :
Me refovere tui ne desine pectoris aestu,
Flamma tuo tepeat carnis ut igne meae ;
Et tibi pollicitum reddat sine foece pudorem,
Iuratam servans tempus in omne fidem. (vers 219-232)*

Os dois últimos versos fazem referência ao voto de castidade de Anchieta.

⁵¹ *Et dixi : “Quid agis, mea mens ? age curre, videre
Sicubi forte sacrae Virginis ora potes.” (...)
Ut vidi, ut perii iaculo confossus amoris !
Ut mea traxisti lumina, Virgo, tuis !
Ut mihi inassuetis ardoribus intima carpsit
Pectora fermosae virginitatis amor !
Certus eram niveo circumdare fraena pudori
Claustraque perpetuis reddere firma seris,
Perque tuos passu felici incedere gressus,
Moribus exsultans, candida Virgo, tuis. (versos 621-632)*

⁵² ANCHIETA, José de. “De Conceptione Virginis Mariae”. In: *Poema da Bem-Aventurada Virgem Maria...* vol. 1, pp.96-111.

⁵³ *Te prius aeterna concepit mente futuram
Cum pura matrem virginitate suam. (versos 27-28).
(...)
Cuius ventre Deum conciperetur, eras (verso 36)*

⁵⁴ *Qualis es, o Virgo ! quantum dilecta superno
Artifici ! qualis forma decorque tuus ! (versos 39-40).*

A idéia de Deus Artista criador de Maria foi publicada em um vasto corpus panegírico que exalta sua perfeição da beleza física e espiritual. Veremos sua reincidência nos escritos de Diogo do Rosário, Cesar Calderari e outros autores da mariologia ibérica estudados. Pensei, a princípio, que Anchieta foi o primeiro autor, em 1563, a evocar a idéia da Imaculada Conceção como uma obra de arte criada por Deus artista; resta saber, agora, se ele foi o primeiro a divulgá-la desde que os textos de João Damasceno tornaram-se conhecidos no Ocidente, no séc. XVI. Trata-se de uma idéia importante para a filosofia da arte e para o culto de imagens.

Anchieta não fala apenas da concepção espiritual de Maria no pensamento de Deus — um conceito bem mais complexo para a religiosidade leiga — mas também de sua concepção biológica no ventre de Santa Ana. Esta deu à luz sem dores graças à pureza da Virgem.⁵⁵

A brancura e o brilho exprimem a pureza de Maria que é tratada explicitamente como a pureza virginal. Anchieta evoca o verso de Provérbios 8,34 para falar de portas como limites entre o puro e o impuro. Foi este o sentido atribuído ao verso bíblico quando, um século

*Cumque creaturis Conditor ipse suis.
Maximus immenso laetatur amore Creator,
Mira suae spectat cum monimenta manus (versos 132-134)*

*Tu certe ex omni, speciosa puellula, parte
Gaudii eris summo maxima causa Patri.
Iubilat ille, fovens immoto gaudia corde,
quod fecere suae te sine labe manus.
Perfecit manuum super omnia facta suarum
Hoc unum, et reliquis praetulit Auctor opus. (versos 143-148)*

*O opus eximium, divinae o fabrica dextrae
Nobilis, o toto grandior orbe domus! (versos 155-156)*

*O amor, o bonitas supremi immensa Parentis,
Cuius te mirum dextra polivit opus! (versos 195-196)*

*Namque tuum summus rex aetheris optat amorem,
Igne Deus formae carpitur ipse tuae. (versos 601-602)*

⁵⁵ *Nec gravis in gravido fuit haec tibi sarcina ventre,
Ulla nec in partu poena dolorve fuit. (versos 513-514)*
(...)

*Conceptus dulcis dulcem quoque praevenit ortum :
Ille carens maculis, iste dolore fuit (versos 517-518)*

mais tarde, inscrevia-se nas portas das cidades as invocações referentes à Imaculada como padroeira e protetora.⁵⁶ Dom João IV decidiu colocar inscrições imaculistas em todas as portas de burgos e cidades. Foi este mesmo rei que, como vimos, em 1646, escolheu a Imaculada Conceição como padroeira.

A maneira de um *Flos Sanctorum*, um livro português de 1567 caracteriza assim a festa da Imaculada Conceição, dia 8 de dezembro :

Neste dia o muy alto y poderoso Deos [...] como hum famoso oficial, convem a saber, ourivez ou pintor, que esta de portas adentro lavrando hua mui rica peça, ou pintando hua muy fremosa ymagem, y nam quer que o ninguem veja, nem quer dar vista dela, tee a nam por em sua perfeçam. Assi o senhor lavrou esta peça oje no ventre de sancta Anna, y a esmaltou de tanta graça, dourandoa de tanta claridade, illustrandoa com tanta fremosura quanta nunca teve pura creatura.⁵⁷

Aqui a idéia de Deus ourives e pintor é justaposta, de maneira original, à concepção biológica de Maria no ventre de Santa Anna. Não se trata de opor a concepção mental de Maria no pensamento de Deus Pai com sua concepção uterina no corpo de sua mãe. O ato criador de Deus não é mais limitado ao pensamento mas encontra-se exaltado ea atividade artística. O ventre de santa Anna torna-se o receptáculo que recebeu a obra artística de Deus Pai.

A idéia da Virgem como uma imagem criada por Deus aparece nos livros do teólogo italiano César Calderari publicados em 1593.⁵⁸ Um destes livros foi traduzido em castelhano e publicado quatro anos mais tarde. Calderari retomou duas idéias da doutrina imaculista : a de predes-

⁵⁶ *Felix virgineae qui observat limina portae, Assiduusque tuas excubat ante fores ! (versos 187-188).*

⁵⁷ Frei Diogo do Rosário, O.P., “Da Concepção da Puríssima Virgem Maria”, in *História das vidas & feitos heroicos & obras insignes dos Santos: com muitos sermões e praticas spirituais, que servem a muitas festas do anno*. Braga : Antonio de Mariz, 1567. Outras edições desta obra : Coimbra, 1577 (Antonio de Mariz) e Lisboa, 1585 (Antonio Ribeiro) . A B.N.R.J. possui um exemplar desta publicação. Seus outros livros foram reeditados até 1767.

⁵⁸ As primeiras edições foram *Concetti scritturali sopra el Magnificat di Maria Vergine madre di Dio*. Venetia: Marchio Sessa, 1593; *Concetti scritturali sopra il cantico di Maria Vergine*. Pavia: Andrea Viani, 1593. Cf. *Le edizioni italiane del XVI secolo: censimento nazionale / Istituto Centrale per il Catalogo Unico delle Biblioteche Italiane e per le Informazioni Bibliografiche*. Roma: I.C.C.U., 1985-, vol. 3 (1993), pp.27-28.

tinação de Marie e a de sua concepção no pensamento de Deus, em que Santa Ana não tem mais um papel de destaque como progenitora. Ele atribuiu uma nova conotação a estas idéias, em que Deus era o “pintor” que criou a imagem primordial daquela conhecida como a *tota pulcra* (Cântico dos Cânticos 4,7). Calderari estava certo que foi Dieu, em sua capacidade de criação artística, que “concebeu” a Virgem Imaculada:

El es que concibio y formo esta sacratissima Señora, come primera entrar todas las criaturas; que asi nos lo dize el Espiritu santo en los libros de la Sabiduria. Nondum erant abyssi, & ego iam concepta eram (Proverbios 8, 24). Como si dixera: En la mente de aquel supremo pintor Dios, fuy yo ab eterno cocebida.⁵⁹

Eis algumas razões para honrar a Imaculada Conceição: ela foi a mais antiga criatura de Deus, uma imagem de excelência. Deus assina sua obra como *“tota pulcra es”*, pois trata-se de uma imagem bela e perfeita. Em contrapartida, as obras dos artistas humanos, assinala Calderari, eram imperfeitas. Assim se explica a assinatura de suas obras: *faciebat*.

Deus Pai pode ser definido ainda como “artista”, “pintor”, “escultor”, “poeta”, et mesmo “ourives” da Imaculada. O argumento apropriado do pensamento de Duns Scot, Deus teria todo interesse em criar uma mãe perfeita para seu único Filho. E a vontade de Deus ao criar sua obra prima que está em jogo, não no sentido abstrato, mas em uma realização material. A vontade de Deus era um argumento muito importante para teólogos e também para artistas.

A idéia original de Maria como uma obra de arte criada por Deus concerne não apenas à identidade da Virgem, mas também a de sua imagem. As duas identidades se fundem nesta valorização. Aqui, não é mais o significado que empresta uma identidade ao significante, mas o inverso.

Pela mesma lógica, quando o artista tenta representar a Virgem Maria, ele imita o ato criador de Deus, à busca da beleza feminina. Sua arte é, em si, *uma imagem (visual) da imagem (mental)* e primordial de Deus.

Entre as moedas imperiais do séc. VII até a Conceição de D. João IV, há mil anos de separação. Contudo, as portas de Lisboa vem a ser tratadas como as de Constantinopla, mesmo depois de sua conquista. A longa duração não significa que o Ocidente simplesmente herda de Bizâncio: há muitas diferenças nas fontes visuais das duas Igrejas e suas

⁵⁹ CALDERARI, Cesar. *Conceptos escriturales sobre el Magnificat* (Madrid, 1600 e 1604; tradução do italiano de Jaime Rebuloso), p.35-v, apud STRATTON, S. *op.cit.*, pp.101-102. Ele foi também traduzido em francês e publicado em Paris por L. Sonnius, em 1599.

práticas. Elas são de ordem conceitual, material, técnica, formal, estilística, iconográfica e outras.

Este estudo, sendo apenas uma introdução ao tema, pretende abordar outros aspectos desta busca pela imagem milagrosa específica, feita por mãos de S. Lucas Evangelista, por anjos e, até mesmo, por mãos de Deus. Um Deus artista que, por vezes, se utiliza do ventre de Santa Ana. Porque divulgar tais práticas artísticas extraordinárias, com cópias visuais e textuais? As idéias dos textos de João Damasceno foram reveladas na América Portuguesa de forma inovadora e poética, literalmente. Não apenas por defender imagens de Cristo, mas também de as de Maria, sua mãe. Ao criarem imagens mentais, as pregações permitiram novas concepções das imagens materiais. Esta será nossa próxima discussão.



Fig.1 Roma, S. Maria Maggiore; Salus Populi Romani. Ícone, Séc. VI?



Fig.2. Washington D.C., Dumbarton Oaks. Figuras de Jesus Cristo em moedas da época do imperador Justiniano II. Datação: à esquerda: 685-95, à direita: 705.

De intercessões e interseções: as imagens-relicários e a longa duração

Maria Cristina C. L. Pereira (UFES)

Desde os primeiros séculos do cristianismo, além da veneração dos corpos dos mártires, os cristãos incorporaram um outro elemento ao seu repertório de práticas devocionais: o culto às relíquias. Eram partes do corpo (as chamadas relíquias corporais), ou de algo que tivesse tocado o corpo (as relíquias de contato) de personagens cuja existência se desejaria, prolongar, ou pelo menos cuja intervenção miraculosa se desejava assegurar.

Esses objetos, ou essas partículas, por sua preciosidade, deveriam ser guardados – e exibidos – em recipientes à altura. E de fato, desde o fim do século IV ou início do século V se conhecem esses invólucros especiais, os relicários¹. Embora não houvesse legislações específicas a seu respeito, sua existência era recomendada, como podemos ler nas admoestações do IV Concílio de Latrão, do século XIII, de que nenhuma relíquia fosse exposta sem sua “capsa”, seu relicário². A presença do relicário não diminuiria em nada o poder das relíquias, já que estas, de certa forma, operavam por contato. Como escrevera Theofridus de Echternach em seu tratado sobre as relíquias da passagem do século XI ao XII,

se alguém com sólida fé toca com sua mão a cobertura externa, por exemplo uma placa de ouro ou prata, uma pedra, preciosa ou não, um pedaço de tecido, metal ornamental, mármore ou madeira, ele toca o que está dentro [se referindo ao corpo ou à relíquia do santo].³

Inicialmente caixas, em geral ornamentadas com imagens e materiais preciosos, a partir do século IX, o formato dos relicários se diver-

¹ NOGA-BANAI, Galit. *The trophies of the martyrs. An Art Historical Study of Early Christian Silver Reliquaries*. Oxford: Oxford University Press, 2008, p. 2.

² Cânon 62: “[...] *praesenti decreto statuimus, ut antiquae reliquiae amodo extra capsam not ostendantur, nec exponantur venales [...]*”. MANSI, G. (ed). *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*. Florença: Antonium Zatta, 1757-98, XXII, col. 1049-50 (disponível em: http://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z_1692-1769_Mansi_JD_Sacrorum_Conciliorum_Nova_Amplissima_Collectio_Vol_022_LT.pdf.html).

É certo, porém, que a própria necessidade de uma legislação, além de outros exemplos explícitos na literatura, mostrem que isso nem sempre ocorreu.

³ Theofridus de Echternach. *Flores epitaphii sanctorum*, II, 3. Ed. PL 157, col. 317–404,

sifica: além dos relicários arquitetônicos, surgem as estátuas-relicários e mais especificamente os “relicários-falantes”⁴: bustos-relicários, cabeças-relicários, pés-relicários, braços-relicários⁵. A partir desse momento, torna-se imprescindível falar em imagens-relicários: são exemplos das “imagens-objeto” e das “imagens-corpo” de que nos fala Jérôme Baschet e Jean-Claude Schmitt⁶.

Carregadas de sentidos, usos, funções e poderes, essas imagens-relicários atravessaram os séculos e fronteiras, e podem nos fornecer pistas interessantes para o estudo de uma “longa Idade Média”. Afinal, essas interseções do corpo santo, como podem ser as relíquias, guardadas e exibidas em esculturas que são elas também, muitas vezes, interseções do corpo humano, não só funcionam como instrumentos de intercessão entre os homens e o mais-além, mas são também interseções entre os mundos medieval e colonial.

col. 345A. Nos primeiros séculos medievais havia uma tendência a que se conservassem os corpos inteiros dos santos em relicários, mas a partir da Idade Média central era mais comum que os relicários guardassem partes dos corpos, como lembram BYNUM, Caroline Walker e GERSON, Paula. “Body-Part Reliquaries and Body Parts in the Middle Ages”. *Gesta*, v. 36, n. 1, 1997, p. 3-7, p. 4.

⁴ Assim nomeados a partir do alemão “redende Reliquiare”. Em inglês, Bynum e Gerson propõem “body-part reliquaries” (BYNUM, Caroline Walker e GERSON, Paula. “Body-Part Reliquaries and Body Parts in the Middle Ages”. Art. cit., p. 4) e Cynthia Hahn, “shaped reliquaries” (HAHN, Cynthia. “The Voices of the Saints: Speaking Reliquaries”. *Gesta*, v. 36, n. 1, 1997, p. 20-31, p. 20). A proposta de Bynum e Gerson sublinha mais o caráter antropomórfico dos relicários – mas deixando claro, como elas precisam, que há relicários com formas do corpo que não contêm relíquias corporais, assim como há relíquias corporais em relicários que não são antropomórficos. Os “redende Reliquiare”, em nosso entender, fecham um pouco as funções e os sentidos desses relicários, como se limitassem apenas a “falar” seu conteúdo (além de que, como Bynum e Gerson lembraram, nem sempre há essa correspondência). Por outro lado, a expressão usada por Hahn tem a vantagem de poder ser aplicada a tipos mais variados de relicários, e não só os antropomórficos.

⁵ No Oriente, esse fenômeno parece ser anterior. O peregrino de Piacenza, do século VI, conta ter visto uma cabeça-relicário de santa Teodota em Jerusalém. Mas no Ocidente, a primeira de que se tem notícia é uma cabeça-relicário de são Maurício doada à catedral de Vienne pelo rei Boso da Provence, no século IX. GERSON, Paula G. “Relics and reliquaries”. In: KIBLER, William W. et al (ed). *Medieval France, an Encyclopedia*. New York/London: Garland, 1995, p. 1487-1494, p. 1493.

⁶ BASCHET, J. “Introduction: l'image-objet”. In: SCHMITT, J. C. e BASCHET, J. (Org.). *L'image. Fonctions et usages des images dans l'Occident médiéval*. Paris: Le Léopard d'Or, 1996, p. 7-26; SCHMITT, Jean-Claude. “As relíquias e as imagens”. In: _____. *O corpo das imagens. Ensaíos sobre a cultura visual na Idade Média*. São Paulo: Edusc, 2007, p. 16.

Mais que um jogo de palavras em torno dos homófonos interseção e interessão, e seus diversos sentidos, trata-se de iniciar uma reflexão sobre esse tipo de imagem-objeto preciso, o relicário, na Europa medieval e no Brasil colonial. Em um primeiro exame, se percebe como as relações entre a arte do Brasil colonial e da Europa medieval costumam oscilar, na bibliografia, em geral entre dois pólos. Um deles é o de certa dependência, com ênfase na imitação ou na busca das “origens” (como, por exemplo, de pretensas raízes góticas da escultura de Aleijadinho). O outro pólo é o total silêncio em relação à Idade Média, como se não houvesse relação alguma. Essas duas posições nos parecem, pouco eficazes metodologicamente, por seu radicalismo. Mas tampouco nos satisfaz uma outra postura que se apresentaria como intermediária tal a “antropofagia” oswaldiana: de uma arte que deglute a outra, gerando algo novo. Para tanto, haveria que se ter uma diferença intrínseca entre o “nós” e o “eles” – o que não ocorre ainda no período colonial, quando imagens são trazidas da Europa e os “brasileiros” são portugueses. Isso só seria possível, de fato, no século XX, com os próprios modernistas, ou mesmo, voltando a nosso objeto de estudo, com um artista do final daquele século, como é o caso de Farnese de Andrade, com suas *assemblages* de imagens, oratórios e ossos⁷. Antes disso, é mais eficaz pensar na idéia de intercessão entre aqueles mundos, próximos e distantes, mas com trocas simbólicas, jogos de favores e dependências mútuas, como entre a relíquia e o relicário.

Os relicários, que têm sido objeto de uma vasta produção bibliográfica na Europa e nos Estados Unidos, são quase que completamente ignorados pelos historiadores da arte no Brasil⁸. Naqueles países, encontramos estudos que abordam desde questões mais tradicionais, como atribuição de autoria e datação, até outros, mais recentes, que se ocupam de

⁷ Como por exemplo na obra sem título, de 1978, pertencente à coleção de Diógenes Paixão, que mostra no interior de um retângulo de resina a penha quebrada de uma escultura da Virgem, dois ossos e a cabeça de São Cosme e São Damião – evocando, formalmente, um relicário, mas sem a mesma dimensão religiosa e cultural. Reproduzido em: NAVES, Rodrigo. *Farnese de Andrade*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002, p. 244. Para uma outra abordagem a respeito de relações que podem ser traçadas entre a produção artística contemporânea (não necessariamente brasileira) e as relíquias: FLAHAULT, François. “L’artiste-créateur et le culte des restes”. *Communications*, v. 64, n. 1, 1997, p. 15-53.

⁸ No resto da América Latina a produção tampouco é muito grande, destacando-se sobretudo o México. Ver, a esse respeito, entre outros: SANCHEZ REYES, Gabriela. “Retablos relicario en la Nueva España”. In: *Actas del III Congreso Internacional del Barroco Iberoamericano*. Universidad de Pablo de Olavide, Sevilla, 2008. Disponível em: <http://www.upo.es/depa/webdhuma/areas/arte/actas/3cibi/documentos/48f.pdf>

problemáticas como a relação entre imagem e relicário, a recepção dessas peças. No Brasil, no entanto, encontramos apenas menções esparsas, como relatórios de restauradores⁹ e referências em catálogos¹⁰. E, não obstante, há um número relativamente grande desses objetos em igrejas coloniais e museus. Essa ausência seria um reflexo da produção bibliográfica ainda pouco numerosa em nosso país sobre a arte colonial? Ou uma aceitação tácita de que eles seriam apenas uma repetição do mesmo fenômeno europeu, não carecendo, portanto, de mais estudos? Se a primeira hipótese nos parece plausível, a segunda é grandemente insatisfatória.

Inicialmente, há que se questionar a própria noção de repetição de um fenômeno histórico, o que é, por si, uma idéia impossível. Ela é distinta da idéia de permanência, de continuidade, ou de sobrevivência (o *Nachleben* de Aby Warburg). No caso dos relicários, não houve de fato uma interrupção em sua utilização, mas continuidade com diferentes nuances. E essas nuances se tornam ainda mais nítidas quando se examina o processo de transferência e de implantação do cristianismo no Novo Mundo. A partir de algumas das características mais evidentes das relíquias, a possibilidade de invenção e produção de novas relíquias, de sua mobilidade, de sua fragmentação e de sua distribuição, elas serviram como uma das marcas visíveis daquele processo, juntamente com as imagens (incluindo-se aí, obviamente, as imagens-relicários). Afinal, como bem expressou Manuela Carneiro da Cunha, as relíquias eram “veículos de transportes de lugares”¹¹; e os relicários, lugares de poder, como lembram Bynum e Gerson¹² (poder esse do qual são transmissores

⁹ DANNEMANN, João. “Estudo e restauração da coleção de 30 bustos-relicários da antiga igreja do Colégio de Jesus, Salvador, Bahia”. *Boletim do CEIB*, v. 7, n. 26, 2003, p. 1-6.

¹⁰ Como por exemplo, GUIMARÃES, Francisco Portugal e DANNEMANN, João. *Bustos-relicários. Catedral basílica do Salvador*. Salvador: Museu de Arte Sacra/UFBA, 2005. Uma das raras exceções é um capítulo da obra: SILVA-NIGRA, D. Clemente Maria. *Os dois escultores Frei Agostinho da Piedade e Frei Agostinho de Jesus e o arquiteto Frei Macário de São João*. Salvador: EDUFBA, 1971, p. 22-27. A bibliografia sobre as relíquias não é muito mais eloquente. Um dos principais títulos é um artigo da antropóloga Manuela Carneiro da Cunha: CUNHA, Maria Manuela Carneiro da. “Da Guerra das Relíquias ao Quinto Império. Importação e Exportação da História no Brasil”. *Novos Estudos CEBRAP*, n. 44, p. 73-88, 1996.

¹¹ CUNHA, Maria Manuela Carneiro da. “Da Guerra das Relíquias ao Quinto Império. Importação e Exportação da História no Brasil”. Art. cit., p. 81.

¹² BYNUM, Caroline Walker e GERSON, Paula. “Body-Part Reliquaries and Body Parts in the Middle Ages”. Art. cit., p. 6.

e indicadores, como precisa ainda Hahn¹³).

De modo geral, o século XVI foi marcado por um grande “re-posicionamento” das relíquias, em escala mundial, graças à redescoberta das catacumbas romanas, à perseguição protestante (e a consequente busca de proteção para as relíquias) e às Grandes Navegações¹⁴. Nesse processo, o Brasil surgia como mais um destino para as relíquias. Um dos primeiros grandes “fornecedores” de relíquias à colônia foi o Visitador jesuítico Cristóvão Gouvêa que, em suas viagens pela colônia no final do século XVI, distribuiu inúmeras delas aos estabelecimentos jesuíticos. Na falta de santos mártires da Companhia, oficialmente reconhecidos, na colônia, Gouvêa supria a necessidade de intervenções milagrosas com relíquias vindas da Europa. Além de reforçar dessa forma a presença do cristianismo e do Antigo Mundo no Novo Mundo, ele também insistia no papel da Companhia – e, consequentemente, a Igreja – como a responsável pela “produção” de relíquias (seguindo uma das normativas do Concílio de Trento, em sua sessão XXV¹⁵). E isso era importante para evitar a “competição” de santos ou relíquias instituídas localmente, muitas vezes sem a participação da Igreja, e que poderia gerar conflitos, como o narrado em uma carta do início do século XVII, entre índios e um jesuíta no Ceará. Neste episódio, o objeto da disputa eram as relíquias de um outro jesuíta, consideradas milagrosas pelos indígenas, por propiciarem chuva, que o padre tentou roubar, sem sucesso¹⁶.

As primeiras relíquias trazidas para o Brasil foram, muito provavelmente, duas cabeças de santas que compunham o séquito das 11 mil Virgens de santa Úrsula¹⁷. No total, durante o período colonial, pelo

¹³ HAHN, Cynthia. “The Voices of the Saints: Speaking Reliquaries”. Art. Cit., p. 27; 29.

¹⁴ CYMBALISTA, Renato. “Relíquias sagradas e a construção do território cristão na Idade Moderna”. *Anais do Museu Paulista*, v. 14, n. 2, jul-dez. 2006, p. 11-50, p. 25.

¹⁵ *Concílio de Trento, em latim e português*. Lisboa: Francisco Luiz Ameno, 1781, v.2, p. 354-355. Assim, após o Concílio de Trento, o reconhecimento e a certificação das relíquias passaram a ser encargos dos bispos ou papas, o que de certa forma instrumentalizou mais ainda esses objetos como parte de uma atuação e uma preocupação políticas da Igreja e da também da Coroa, no caso do Brasil, à qual ela estava vinculada pelo regime do Padroado.

¹⁶ Biblioteca Nacional de Lisboa, ms. 29, n. 31, fol. 3. Apud: CUNHA, Maria Manuela Carneiro da. “Da Guerra das Relíquias ao Quinto Império. Importação e Exportação da História no Brasil”. Art. cit., p. 74-75.

¹⁷ Id., p. 77.

menos quatro delas aqui aportaram¹⁸. Nenhuma é ainda preservada, e elas são apenas atestadas pelas fontes. Essas santas, que teriam vivido no século IV, e cujas relíquias foram “inventadas” em Colônia no século XII¹⁹, conheceram uma grande popularidade por volta do século XVI. E por seu grande número, elas eram perfeitas para acompanhar a disseminação do cristianismo e das relíquias pelo mundo.

Mas se, no Brasil, a grande maioria das relíquias eram provenientes da Europa²⁰, o mesmo não ocorria necessariamente com as imagens-relicários. Assim como as imagens, ao lado da importação – em geral mais custosa, embora também mais prestigiosa – desde o final do século XVI houve uma produção local, seguindo de perto a européia (até porque também feita por europeus, nos primeiros séculos).

Uma primeira observação a se fazer é a predominância de relicários-ostensórios: cruzeiros-relicários, relicários arquitetônicos e, sobretudo, relicários antropomórficos – mais que arquetas, caixas ou baús. Uma das poucas exceções é uma caixa contendo o crânio da venerada Madre Victoria da Encarnação, do Convento do Desterro de Salvador, atualmente conservada no Museu de Arte Sacra daquela cidade. A pequena caixa tem uma tampa movente que deixa ver a relíquia por trás de um vidro. Esse relicário, mais que qualquer outro, exemplifica bem um fenômeno comum a esse tipo de objeto, descrito por Schmitt: o jogo entre mostrar e esconder:

Os rituais do velamento e desvelamento, comuns às relíquias (que se pense nos armários de relíquias ou nas ostensões de relíquias) [...] manifestam com solenidade e mesmo exacerbam

¹⁸ Três para a Sé de Salvador e uma para a capitania de São Vicente. Havia ainda relíquias das Onze Mil Virgens, não especificada, para a igreja de Vitória, no Espírito Santo, às quais retornaremos mais adiante. Id., *ibid.*

¹⁹ Ver a esse respeito, entre outros: MOULINIER, Laurence. “Elisabeth, Ursule et les Onze mille Vierges: un cas d’invention de reliques à Cologne au XIIe siècle”. *Médiévales*, v. 11, n. 22, 1992, p. 173-186.

²⁰ Como o já mencionado caso do Ceará, houve uma produção local de relíquias, mas esta foi sempre limitada pelo fato de que não havia santos, reconhecidos como tal pela hierarquia da Igreja, até o século XXI. Assim, embora as fontes mencionem relíquias de santos nascidos no Brasil, ou aqui falecidos, como por exemplo frei Pedro Palácios (ver, a esse respeito, Frei JABOATÃO. *Novo Orbe Seráfico Brasilico*. Rio de Janeiro: Typ. Brasiliense de Maximiano Gomes Ribeiro, 1858 [1761], v. 2, p. 45-49), não houve um culto particularmente importante, ou duradouro, a elas.

essa natureza profundamente dual de um sagrado que, no momento em que parece ceder ao desejo de aproximação dos fiéis (homólogo do “desejo de ver a hóstia”), se subtrai a ele: ao desejo de ver, de tocar, de comer se opõem a recusa da comunhão frequente, o encerramento das relíquias, o fechamento do retábulo. O sagrado subtrai-se aos olhares para melhor se fazer desejar, enquanto os clérigos tiram as correntes diante dos tesouros para melhor lembrar seu monopólio de gestão do sagrado²¹.

Mesmo no caso desse relicário, fica patente essa diferença entre a metrópole e a colônia: as relíquias trazidas para cá o eram mais para serem vistas, para serem exibidas (e poderem assim desempenhar seus papéis devocionais), que para serem entesouradas. Não encontramos paralelo à coleção de mais de 7 mil relíquias do rei Felipe II da Espanha, no palácio do Escorial²², que era, como bem observou Jean-Claude Schmitt, uma “acumulação de ‘capital-simbólico’, garantindo eficácia milagrosa e prestígio social crescentes”²³.

Uma das poucas fontes coloniais a mencionar um grande número de relíquias não se preocupa em contá-las ou listá-las, apenas em expressar a necessidade de um local mais adequado para elas. Como descreve o secretário do visitador Cristóvão Gouvêa, Fernão Cardim, foi necessário mandar fazer, no Colégio de Salvador, um

relicário para todas as relíquias que estavam mal acomodadas [...] É grande, tem dezesseis armários com suas portas de vidraças, e no meio um grande, para a imagem de Nossa Senhora de S. Lucas; os armários são todos forrados dentro de cetim carmesim, as portas da banda de dentro são forradas de sedas de várias co-

²¹ SCHMITT, Jean-Claude. “As relíquias e as imagens”. Art. cit., p. 284-285. Esse fenômeno, guardadas as devidas particularidades, ainda se prolonga no museu, como o que ocorre no caso desse relicário.

²² Ver a esse respeito, entre outros: LAZURE, Guy. “Possessing the sacred: monarchy and identity in Philip II’s relic collection at the Escorial”. *Renaissance Quarterly*, n. 60, 2007, p. 58-93. A maior coleção de relíquias de que se tem notícia no Brasil era a do bispo do Rio de Janeiro do século XVIII, D. Antônio do Desterro, conservadas em um relicário com 114 nichos, conservado hoje no mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro. MOTT, Luiz. “Cotidiano e vivência religiosa: entre a capela e o calundu”. In: MELLO E SOUZA, Laura (org). *Cotidiano e vida privada na América Portuguesa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997 (coleção História da Vida Privada no Brasil, v. 1), p. 155-220, p. 173.

²³ SCHMITT, Jean-Claude. “As relíquias e as imagens”. Art. cit., p. 286.

res, sc damasco, veludo, cetim, etc. A madeira é de pau de cheiro de Jacarandá, e outras madeiras de preço, de várias cores [...]²⁴.

Nesses “armários” – que evocam nichos – ficavam outros relicários, dessa vez menores, caixas²⁵. Mesmo nesse caso, pode-se observar o destaque dado à visibilidade, tanto das relíquias como dos pequenos relicários, graças às portas de vidro²⁶.

É importante sublinhar, no entanto, que essa preocupação com a visibilidade não tem início no período moderno. Como Hans Belting precisa, após um primeiro momento, no início da era cristã, em que as relíquias eram guardadas encerradas em caixas, elas começaram pouco a pouco a requisitar cada vez mais uma visibilidade, e a serem exibidas por trás de um cristal²⁷.

Essa preocupação com a exibição é, portanto, uma constante como podemos ler nas Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, as primeiras feitas para o Brasil, em 1707, em que se legisla especificamente sobre como devem ser guardadas e, com mais detalhes ainda, sobre como devem ser expostas:

[...] e que estejam postas em engastes, vasos, ou relicarios, e guardadas em lugares tão decentes, como convem, e quando se mostrarem, e expuserem, seja com velas acesas no Altar, estando o Ministro com a sobrepeliz vestida.²⁸

Mesmo aquelas que ficariam guardadas, teriam que estar primeiro, acondicionadas em relicários ou equivalentes antes de serem colocadas nos “lugares decentes”, a exemplo dos 16 armários de jacarandá. Não se precisa se esses “lugares decentes” incluíam elementos arquitetônicos, como colunas e capitéis, como era, relativamente, comum para a Idade Média. Encontramos apenas um relicário com forma de torre, em

²⁴ CARDIM, Fernão. *Tratados da terra e gente do Brasil* (1583). São Paulo: Nacional, 1978, p. 195.

²⁵ Como precisa Cardim mais adiante na mesma relação: “uma caixa de prata, em que está a relíquia de de são Cristóvão”. Id., p. 196.

²⁶ Ao longo do século XIX e início do XX era comum haver nas igrejas pequenas caixas, verdadeiras vitrinas, com relíquias rodeadas de bordados e outros elementos decorativos.

²⁷ BELTING, Hans. *Image et culte. Une histoire de l'art avant l'époque de l'art*. Paris: Cerf, 2007, p. 407.

²⁸ VIDE, D. Sebastião Monteiro da. *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia (1707)*. São Paulo: Typ. 2 de Dezembro, 1853, p. 9.

prata, com a cabeça de uma das Onze Mil Virgens, do Colégio jesuítico de Olinda²⁹. Mas é certo que não se tratava de uma coluna com função estrutural, e sim um elemento ornamental.

Nesse sentido, ela é diferente do que lemos em uma obra literária do século XIII, a *Gesta Karoli magni ad Carcassonam et Narbonam*, que trata da fundação da abadia de Lagrasse, fornece a seguinte prescrição: “que em todas as igrejas os capitéis sejam ociosos, porque nós colocaremos aí muitas relíquias para que aqueles lugares sejam protegidos de toda tempestade e de todos os raios pela vontade de Deus”³⁰. Um exemplo dessa prática – ainda que não exatamente com a mesma função – é um dos capitéis do claustro românico de Moissac, do final do século XI³¹.



Figura 1 - Capitel, Moissac, (França). Foto da autora

²⁹ CARDIM, Fernão. *Tratados da terra e gente do Brasil (1583)*. Op. Cit., p. 199.

³⁰ *GESTA Karoli magni ad Carcassonam et Narbonam*, 1, 551-553. Ed. SCHNEEGANS, F. E. *Gesta Karoli Magni ad Carcassonam et Narbonam*. Genebra: Slaktine Reprints, 1977.

³¹ Embora não se encontre uma abundância de capitéis-relicários como o texto deixa entender, podemos citar outros exemplos atestados, como um capitel da igreja de Saint Michel de Hildesheim, do início do século XI. Há ainda um número razoável de capitéis hoje com cavidades vazias, mas que teriam abrigado relíquias. Ver: DECLERCQ, E. "La place des reliques dans le mobilier liturgique et l'architecture d'après les '*Gesta Karoli magni*' de l'abbaye de Lagrasse". *Cahiers de Saint Michel de Cuxa* 14, 1983, sp. Ver, sobre o capitel de Moissac, entre outros: PEREIRA, Maria Cristina C. L. "Imagem-objeto, imagem-corpo: um capitel-relicário do claustro românico de Moissac". In: *Anais Eletrônicos do I Congresso Internacional UFES/Université de Paris-Est e XVI Simpósio de História da UFES*. Vitória: PPGHIS, 2007.

Esse capitel, com a figuração do martírio de Pedro e Paulo, apresenta em uma de suas faces uma cavidade, atualmente vazia³², que teria abrigado, até a Revolução Francesa³³, relíquias dos santos. Não se sabe que relíquias estariam guardadas ali, mas o fato de se tratar de um capitel dedicado a Pedro e Paulo fornece uma pista importante. Um documento do século XVIII lista, entre as relíquias do mosteiro, o maxilar, cinco dedos, o braço e outras relíquias de são Pedro, e a omoplata e uma vestimenta de são Paulo³⁴.

A face em que se encontra a cavidade, voltada para o lado da igreja, apresenta o martírio de são Paulo. De um lado, o santo e um anjo, e de outro, dois carrascos prestes a cortar-lhe a cabeça. No centro, um altar com o relicário encrustado. É interessante observar que se trata, de fato, de um duplo relicário: um falso altar-relicário e um capitel-relicário. Dois níveis de relicários, portanto, cada qual funcionando segundo sua especificidade, talvez agindo de forma apotropaica, como sugerido pela *Gesta*, mas também reforçando a sacralidade daquele lugar de culto, já que, de acordo com Marguerite Vidal, ele era alvo de cerimônias litúrgicas na festa dos dois santos³⁵. Além disso, a inscrição que se encontra no ábaco em torno das quatro faces e que se refere ao duplo martírio traz o nome dos santos no vocativo – e não no genitivo, como deveria ser, já que se trata do martírio “deles”³⁶. O texto funciona, pois, como um tipo de apelo aos apóstolos. É quase como se a intercessão deles fosse buscada – o que corresponderia bem à presença do relicário nesse capitel

³² Segundo Adrien Lagrèze-Fossat, ele antes seria fechado por um vidro, deixando ver uma pequena caixa com relíquias (LAGRÈZE-FOSSAT, Adriaan. *Études historiques sur Moissac*. Paris: J. B. Dumoulin, 1870-1874, 3v, v. 3, p. 291).

³³ VIDAL, Marguerite. "Le culte des saints et des reliques dans l'abbaye de Moissac". *Distrito de Braga*, n. 5, 1967, p. 7-18, p. 7.

³⁴ ANDURANDY, E. *Inventaire ou Répertoire général des Actes, Titres, Documents du Vénéralbe Chapitre de st Pierre en la ville de Moissac, diocèse de Cahors*. 1730, nº 1580. Arquivos da cidade de Moissac.

³⁵ VIDAL, Marguerite. "Le culte des saints et des reliques dans l'abbaye de Moissac". *Art. Cit.*, p. 7.

³⁶ "MARTIRIO S[AN]C[TV]S PE / TRE : MARTIRIO : S[AN]C[TV]S : P / AVLE : SAVLE : SA / VLE QV[ONIA]M PERSEQ[V]ER[IS]". A observação deve-se a FAVREAU, Robert. et al. (ed.). *Corpus des inscriptions de la France médiévale*. Paris: CNRS, 1982, v. 8, p. 153.

e sua possível utilização com fins devocionais³⁷.

O Concílio de Nicéia II ordenava em seu cânon 7, que, todas as igrejas fossem consagradas com relíquias, embora não precisasse onde elas deveriam ser depositadas³⁸. Muitas vezes eram depositadas sob os altares, seguindo a tradição iniciada por santo Ambrósio, em 386, quando abriu a tumba de um mártir para depositar as relíquias do santo sob o altar da igreja, estabelecendo, assim, “uma relação entre céu e terra: do mesmo modo como as almas dos mártires tinham sua moradia sob o altar celeste (Ap 6, 9), seus corpos residiam sob o altar terreno³⁹”. Mas as relíquias também eram depositadas sobre, ao lado, atrás, ou dentro dos altares, que, sobretudo neste último caso, se tornavam altares-relicários, como na igreja de Saint Just de Valcabrière, próximo a Saint Bertrand de Comminges⁴⁰. No período carolíngio, chegou-se mesmo a destruir altares que não contivessem relíquias⁴¹.

No Brasil, as Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia não as citam entre os numerosos elementos que deveriam constar de um altar⁴², e nem as listam entre os rituais de consagração de altares⁴³. Tampouco encontramos nas fontes, até o momento, menção a mesas de altar com relíquias⁴⁴, mas podemos citar alguns exemplos de retábulos-reli-

³⁷ Como defende FRANKLIN, Laura. "Moissac. The martyrdom of St. Peter and St. Paul". *Gazette des Beaux Arts* 88, 1976, p. 219-222, p. 222.

³⁸ MANSI. Op. Cit., v. XIII, col. 427-428. Disponível em: http://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z_1692-1769_Mansi_JD_Sacrorum_Conciliorum_Nova_Amplissima_Collectio_Vol_013_LT.pdf.html

³⁹ ANGENENDT, Ar nold. "Relics and their veneration in the Middle Ages". In: MULDER-BAKKER, Anneke B. (ed). *The invention of saintliness*. London/New York: Routledge, 2002, p. 27-37, p. 29.

⁴⁰ BERNARD, B. "Découverte de reliques dans l'autel de l'église de Valcabrière". *Bulletin Monumental*, n. 52, 1886, p. 501-508, p. 503.

⁴¹ GEARY, Patrick J. *Furta sacra. Thefts of Relics in the Central Middle Ages*. Princeton: Princeton University Press, 1990, p. 37.

⁴² VIDE, op. Cit., § 707, p. 258-259.

⁴³ VIDE, op. Cit., § 708, p. 259-260.

⁴⁴ Uma exceção é um Auto de Anchieta, em que ele fala da entronização das Onze Mil Virgens no altar em Vitória – mas sem precisar ao certo de qual igreja. Embora de

cários, como o da capela da clausura do antigo convento de Santa Clara do Desterro, em Salvador, quem segundo a tradição dataria da fundação da construção, no início do século XVII⁴⁵. Nele há um nicho com um relicário-ostensório e outros que atualmente têm esculturas – não se sabe a composição original. De toda forma, mais uma vez, observamos a busca da visibilidade. O mesmo ocorre em outros dois exemplares, também da Bahia, na catedral de Salvador, mas provenientes provavelmente da igreja de Mem de Sá, deslocados quando da invasão holandesa. Esses retábulos-relicários continham um número maior de nichos (15 cada um), com bustos-relicários – aos quais voltaremos mais adiante.

Mas, ainda assim, não há comparação com a abundância de exemplos medievais e barrocos, de relicários que se constituem como verdadeiros “lugares móveis de culto e de imagens”, como descreve Lucie Gernez a respeito do relicário de San Galgano⁴⁶. Em forma de edifício octogonal, com relevos apresentando episódios da vida do santo, esse *reliquiario-tabernacolo* do século XIII, além de ser uma importante etapa na construção da iconografia do santo, graças a seus relevos, promoveu o deslocamento do culto que era originário do mundo rural (o monte Siepi), até o mosteiro de San Galgano e de lá à cidade de Siena, através das procissões em que era transportado. Outro exemplo é o relicário de São Felipe, do século XV, de Santa Maria del Fiore, que guarda relíquias do braço daquele santo e cuja forma (sobretudo a cúpula) emula a da própria igreja, reforçando assim a relação e a pertença do santo (e de sua relíquia) àquele local e à cidade de Florença, já que se trata de uma igreja que era considerada o símbolo do poder religioso e político florentino⁴⁷.

fato a cidade tenha recebido uma relíquia de uma das Virgens, como falaremos mais adiante, não há dados se realmente houve essa entronização no altar, ou se seria uma criação poética, e de que forma essa relíquia seria associada ao altar: temporariamente ou definitivamente, sob ou no interior dele etc. ANCHIETA, José de. “Quando, no Espírito Santo, se recebeu uma relíquia das Onze Mil Virgens”. In: _____. *Poesias*. São Paulo: Museu Paulista, 1954, p. 389-397.

⁴⁵ VALLADARES, Clarival do Prado. *Nordeste histórico e monumental*. SI: Odebrecht, 1990, v. 4, p. 269.

⁴⁶ GERNEZ, Lucie. “Reliques et images de saint Galgano à Sienne (XIII-XVe siècles)”. *Médiévales*, v. 14, n. 28, 1995, p. 93-112.

⁴⁷ Ver a respeito desse relicário, entre outros, CORNELISON, Sally. “Art imitates Architecture. The Saint Philip Reliquary in Renaissance Florence”. *The Art Bulletin*, v. 86, n. 4, 2004, p. 642-658.

Um exemplo ainda mais extremo é a própria Sainte Chapelle de Paris, que pode ser considerada como um grande relicário para as relíquias que São Luís trouxe das Cruzadas⁴⁸.

No Brasil colonial, a relação entre relíquias e espaço que o relicário pode proporcionar era certamente diferente do que ocorria na Europa medieval e moderna. Não havia um espaço sacralizado pré-existente que se quisesse reforçar através das relíquias, ou vincular a um santo, legitimando-o (ou a ambos). O espaço todo, de modo geral, era novo, e era ele que deveria ser sacralizado através, entre outros instrumentos, das relíquias.

Essa é, em linhas gerais, a função mais aventada pelos historiadores para as relíquias no Brasil. Seria uma *translatio* a longa distância de relíquias, com sua costumeira função de transferir poder – e funções simbólicas como lembra Geary⁴⁹ – de um lugar a outro. Nesse sentido, mais que relicários arquitetônicos eram, de maior serventia as cruces-relicários, em geral com relíquias da Cruz do Cristo⁵⁰. Do mesmo modo como faziam fisicamente os padrões, blocos de pedra com o escudo de Portugal e a cruz de Malta, elas “assinalavam”, marcavam simbolicamente o novo espaço. Essas cruces-relicários eram marcos triplamente simbólicos: pela forma, pelo significado e pelo conteúdo. Não é de se estranhar, pois, que elas estejam entre as mais utilizadas em movimentos de expansão do cristianismo, como as Cruzadas (lembrando que o papa Urbano II levou várias relíquias da cruz quando pregava a Cruzada) e as Grandes Navegações.

Elas estão entre os relicários mais citados pelas fontes nos primeiros séculos da colonização. Nos relatos de naufrágios do século XVI compilados por Ricardo Gomes de Britto, por exemplo, encontramos por duas vezes menções a cruces-relicários que teriam operado milagres. Em um deles, durante uma tempestade, amarrou-se uma cruz-relicário em ouro em um cordão pendurado à popa do navio, e ela não se desgarrou, o que foi considerado pela tripulação um milagre, “para nos mostrar que nos havia de livrar milagrosamente de tamanho naufrágio assim

⁴⁸ Ver, entre outros, WEISS, Daniel H. “Architectural Symbolism and the Decoration of the Ste.-Chapelle”. *The Art Bulletin*, v. 77, n. 2, 1995, p. 308-320, p. 308.

⁴⁹ GEARY, Patrick J. *Furta sacra*. Op. cit., p. 7-8.

⁵⁰ Como um exemplar mais tardio, do século XVIII, em prata, conservada atualmente no Museu de Arte Sacra de São Paulo, proveniente da antiga Sé daquela cidade. Reprodução em: LEMOS, Carlos A. C. et al. *O Museu de Arte Sacra de São Paulo*. São Paulo: Safra, 1983, p. 142-143.

como livrara de tamanha tormenta aquela Cruz de Relíquias⁵¹. Em outro relato, alguns náufragos construíram uma jangada com os restos de uma nau, e usaram como guia uma cruz-relicário, que serviu mais que “o astrolábio ou agulha de marear⁵²”.

É interessante observar que em outros relatos fala-se em relíquias – sem especificá-las e sem mencionar relicários – que eram atiradas ao mar para acalmar tempestades⁵³. Nos únicos dois casos em que se trata de relicários, estes sobreviveram. Podemos observar, de um lado, a importância de ambos, relíquia e relicário, como mencionamos anteriormente, mas também, no primeiro caso descrito, um cuidado especial com o relicário por seu material. Frisa-se em vários momentos que ele era de ouro, e que isso teria provocado a cobiça de franceses que estavam à bordo, e que não se importariam com seu valor religioso⁵⁴. Isso também pode explicar o fato de que esse relicário não foi simplesmente jogado ao mar, como tantas outras relíquias, mas preso a uma corda – que o narrador faz questão de descrever como sendo muito forte. Ele pode não perceber que agindo assim minimiza um pouco o milagre, mas deixa transparecer claramente o desejo de conservar o objeto⁵⁵.

Mais que a cruz, no entanto, são os relicários falantes os mais frequentes no Brasil. Esses relicários seccionados enfatizam, duplamente, na imagem e na relíquia, seu caráter de parte – parte do corpo santo, e também parte de uma longa tradição, que remonta à Idade Média, e que não é aqui simplesmente copiada. Apesar de transplantada, ela é

⁵¹ BRITTO, Bernardo Gomes de (org). *História trágico-marítima*. Rio de Janeiro: Lacerda/Contraponto, 1998, p. 279.

⁵² Id., p. 326.

⁵³ Por exemplo, em Id., 295: “Mas quis Nosso Senhor que amainou logo o vento pela virtudes dos *Agnus Dei* e das Relíquias que deitaram no mar”.

⁵⁴ Id., p. 279-280: “parece que permitiu Nosso Senhor que não as vissem eles [os franceses que estavam a bordo], porque sem dúvida tenho que se as viram as tomaram por terem ouro, de que eles são tão cobiçosos”.

⁵⁵ Há vários exemplares de cruzeiros-relicários preservados ainda hoje, como uma da Sé de Salvador, em prata dourada, doada pela imperatriz da Alemanha – com licença do Summo Pontífice, como faz questão de observar Fernão Cardim – ao colégio (CARDIM, Fernão. *Tratados da terra e gente do Brasil (1583)*. Op. cit., p. 195). O autor cita ainda uma cruz-relicário dada pelo Visitador à casa jesuítica de Piratininga (Id., p. 213) e outra à casa jesuítica da capitania de São Vicente (Id., p. 215).

selecionada, reelaborada, retrabalhada, de acordo com as necessidades, as expectativas e as particularidades locais.

O primeiro “relicário falante” de que se tem notícia a chegar aqui, em 1582, foi um braço de prata com uma relíquia do braço de São Sebastião nele engastada, trazido pelo já citado Cristóvão de Gouvêa para o Colégio do Rio de Janeiro, cidade que era dedicada àquele santo⁵⁶. Além dele, muitos outros exemplares são ainda conservados em igrejas e museus, como um relicário-braço em prata de São Bento do mosteiro beneditino de Salvador; ou uma perna-relicário em prata de Santo Amaro, também do mesmo mosteiro, ambas datadas do século XVIII. A lista seria longa, mas pode-se perceber uma predominância de braços-relicários sobre pernas-relicários. Muitas vezes, trata-se do braço direito, com a mão fazendo o gesto de bênção, um tipo de relicário bastante comum desde a Idade Média. Afinal, é esta uma secção do corpo humano particularmente importante (muitas vezes substituindo a própria figura divina, em iluminuras, por exemplo), e que pode realizar um dos gestos mais simbolicamente fortes para o cristianismo, o de bênção.

Além da exibição das relíquias, da figuração e da fixação do gesto de bênção, os braços-relicários podiam desempenhar outros papéis litúrgicos: eles podiam ser manipulados como verdadeiros braços – mas “super-braços”, pela presença das relíquias. No *“Mores et consuetudines canonice florentinae”*, código de práticas litúrgicas da catedral de Florença, do século XIII, é descrito como, no dia da festa de São Felipe, no final da missa, enquanto o bispo pronunciava o sermão, o já mencionado braço-relicário do santo era exibido aos fiéis e movido de forma a abençoá-los, fazendo o gesto da cruz⁵⁷. Provavelmente esse tipo de relicário conheceu uma grande difusão na Europa devido à sua alta capacidade performativa, ao seu poder como “objeto performativo”⁵⁸ religioso.

Até por isso, Hahn observa como praticamente não há no período medieval braços-relicários esquerdos⁵⁹ (assim como tampouco há, com-

⁵⁶ Id., p. 208.

⁵⁷ CORNELISON, Sally. “Art imitates Architecture. The Saint Philip Reliquary in Renaissance Florence”. Art. cit., p. 650-651.

⁵⁸ Nossa tradução para “performance object”. CHAGANTI, Seeta. *The medieval poetics of the reliquary. Enshrinement, inscription, performance*. New York: Palgrave Macmillan, 2008, p. 20.

⁵⁹ Id., p. 20. Segundo a autora, os raros encontrados seriam tardios e exceções que confirmariam a regra.

pleta ela, espinhas dorsais-relicários, bacias-relicários, nem calcanhares ou clavículas). Afinal, ainda segundo esta autora, mais que o conteúdo, o que importa é a função – lembrando, por exemplo, que pode haver diferentes relíquias, ou de diferentes santos, para um mesmo relicário⁶⁰. Em outras palavras, mais que uma relação de identidade morfológica, buscava-se aproveitar das funções próprias de certas partes do corpo – aquelas que possuem importância para o culto ou para a devoção, como é o caso dos braços que abençoam.

No entanto, esse não é o caso para o Brasil. Não encontramos registro de tal utilização ritualística dos braços-relicários, assim como tampouco há uma exclusividade de braços direitos. Pode-se citar um braço-relicário de São Sebastião, o esquerdo, com a mão aberta e flechada⁶¹, e alguns outros, de santos não identificados, no Museu de Arte Sacra de Olinda.



Figura 2. Braço-relicário de São Sebastião. Museu de Arte Sacra de Olinda. (Foto da autora).

⁶⁰ Id., p. 21-22.

⁶¹ Na capela abacial do mosteiro de São Bento de Salvador.

Essa particularidade da colônia pode ser explicada se seguirmos a tese de Hahn de que, os relicários-falantes, e, sobretudo, os braços-relicários, eram instâncias ativas, retransmissoras do poder de Deus (o que pode ser visto, além do gesto performativo, pela frequente escolha desse tipo de relicário para relíquias de santos bispos)⁶². O poder e a autoridade de tal gesto e de tais relicários poderiam explicar seu refluxo no Brasil⁶³: eles não seriam estimulados, uma vez que se tratava de uma colônia, que deveria permanecer como tal.

Da mesma forma, tampouco encontramos referências a juramentos prestados sobre relíquias, como ocorria no Ocidente medieval⁶⁴. Ou seja, há uma limitação patente à utilização dos relicários como lugares de poder. Isso pode ser visto também (ou pode ser um resultado) no processo de apropriação pelos fiéis, sobretudo a partir do século XVIII, de relíquias, que passam a ser encontradas também em oratórios particulares – autenticadas ou não. Apesar das proibições de Trento, havia um comércio ilegal de relíquias no Brasil, como pode ser visto em um dos Autos do Santo Ofício, em Minas, onde se denunciava um clérigo que vendia, entre outras relíquias, um “papelzinho com leite em pó da Virgem⁶⁵”.

⁶² Id., p. 26.

⁶³ É certo, porém, que mesmo na Europa do século XVII encontramos braços esquerdos, e gestos que não o de bênção, como os do retábulo-mor da igreja do convento das Carboneras, em Madrid. Mas, de toda forma, não se trata aí de uma catedral, ou de um local com a mesma preocupação com a exibição e construção de poder. Ainda em relação a esses braços-relicários, eles são um exemplo significativo de “relicário-falante”, e de complementaridade entre relíquia e relicário: quase todo o comprimento do antebraço é formado por uma “vitrine” com um osso longo, que faz o papel do rádio ou da ulna, fazendo do relicário uma espécie de pele transparente. Para uma reprodução, ver: BENÍTEZ BLANCO, Vicente. “Evocación de la santidad: los relicarios del convento madrileño del Corpus Christi, vulgo ‘Las Carboneras’”. In: *El culto a los santos: cofradías, devoción, fiestas y arte*. 16 Simposio del Instituto Escorialense de Investigaciones Históricas y Artísticas, El Escorial, 2008, p. 739-758, p. 756.

⁶⁴ Ver, por exemplo, GEARY, Patrick J. *Furta sacra*. Op. cit., p. 125.

⁶⁵ MOTT, Luiz. “Cotidiano e vivência religiosa: entre a capela e o calundu”. Art. cit., p. 192. É interessante observar que esse mesmo clérigo, apesar de simonista, recomendava a suas compradoras, como uma escrava de nome Quitéria, que tirasse do pescoço a relíquia quando “tivesse alguma coisa com algum homem”. Fingida ou não, essa preocupação demonstrava que a dimensão sacralizada da relíquia permanecia mesmo com sua apropriação mais pessoal pelos fiéis.

Um outro indício dessa limitação do papel dos relicários como lugar de poder é a ausência de uma devoção realmente importante às imagens-relicários. Fora o culto local (como parece ter ocorrido com o já mencionado armário de relíquias do Colégio jesuítico de Salvador⁶⁶), elas não moveram fiéis a partir em peregrinação, ou a cobri-lhes de presentes⁶⁷. Por outro lado, as imagens que provocaram tal devoção no Brasil – tanto nos primeiros tempos da Colônia, como Nossa Senhora da Penha de Vila Velha, ou um pouco mais tardiamente, como Nossa Senhora da Conceição Aparecida (cujo culto se iniciou no século XVIII) – não continham relíquias.

Isso não significa que não houvesse imagens – mesmo de corpo inteiro – com relíquias. Podemos listar pelo menos nove, em uma pesquisa inicial. São elas: um santo Inácio e um são Francisco Xavier, ambos do século XVII, em madeira policromada, provenientes da igreja de Maioba, no Maranhão (e atualmente no Museu Histórico e Artístico do Maranhão); uma santa Mônica, em barro, atribuída a frei Agostinho da Piedade, de procedência desconhecida (e atualmente no Museu da Diretoria do IPHAN de Salvador, com uma cópia no Museu de Arte Sacra daquela cidade); um são Bernardo, de frei Agostinho de Jesus, do século XVII, em barro, para o mosteiro de São Bento de São Paulo; quatro evangelistas em madeira, do Museu de Arte Sacra de Olinda; e um Cristo crucificado do convento de Santa Clara do Desterro de Salvador, em madeira policromada.

⁶⁶ Como Cardim conta sobre as relíquias lá instaladas: “foi tanta a devoção dos cidadãos que não se fartavam de vir muitas vezes visitar as relíquias”. CARDIM, Fernão. *Tratados da terra e gente do Brasil (1583)*. Op. Cit., p. 196.

⁶⁷ Provavelmente decorre daí a ausência de grandes modificações nos relicários – tanto em sua estrutura física, quanto em sua ornamentação, e em sua iconografia – diferentemente do que ocorria com relativa frequência com as imagens sem relíquias, que recebiam adornos e roupas, ou podiam ter sua identidade alterada (A esse respeito, ver nosso texto: PEREIRA, Maria Cristina C. L. “Identidades cambiantes: transformações iconográficas na imaginária barroca”. In: *Atas do IV Congresso Internacional do Barroco Ibero-americano*. Belo Horizonte: C/Arte, 2008 (CD-ROM). No máximo, há um deslocamento de lugar, de igreja. Mas nada que se compare aos acréscimos de uma Santa Fé de Conques ou às transformações efetuadas no busto-relicário de são Bráulio, da catedral de Pamplona, que foi refundido no século XV, aproveitando-se a cabeça gótica, mas modificando-se o corpo, para incluir, entre outros relevos no *capillo* do santo, a representação da Vinda da Virgem do Pilar a Zaragoza, iconografia que estava se formando naquela época (AINAGA ANDRÉS, Maria Teresa et CRIADO MAINAR, Jesús. “El busto relicario de San Brulio (1456-1461) y la tradición de la venida de la Virgen del Pilar a Zaragoza”. *Aragón en la Edad Media*, n. 20, 2008, p. 65-84). O busto seria ainda modificado no século XVIII, mas sem grandes alterações.

Mais numerosos ainda são os bustos-relicários – os “meios corpos”, como mencionados nas fontes. Deles há dois grandes grupos ainda conservados: onze que estão entre os primeiros aqui fabricados, no século XVII, com autoria atribuída ao monge beneditino português Agostinho da Piedade, do mosteiro de São Bento de Salvador. E outros 30 que ocupam o já mencionado retábulo-relicário da catedral basílica de Salvador. Em geral, trata-se de mártires, além de bispos, papas e santos beneditinos, no caso do primeiro grupo. Em todos eles, a relíquia está – ou estava, porque a grande maioria se perdeu – em um nicho à altura do peito, no ponto mais central da imagem⁶⁸.

Nas nove imagens de corpo inteiro, seis parecem seguir a mesma tipologia dos bustos-relicários (os Evangelistas, São Bernardo e, sobretudo, santa Mônica), tendo sido feitas para abrigar as relíquias. Nos outros três casos, isso não parece ocorrer, seja porque os relicários são muito discretos, sem a mesma preocupação dos bustos-relicários em exibir os pequenos nichos (é o caso da dupla de jesuítas), ou porque, como no caso do Cristo, ele ocupa o lugar que lhe era destinado nas igrejas – ou seja, com ou sem relíquias, se esperaria um Cristo no altar.

De acordo com Schmitt, a existência das estátuas-relicários foi uma etapa intermediária necessária à aceitação de imagens cristãs de vulto para culto, uma vez que a justificativa para sua fatura estaria em sua função de recipiente para a relíquia⁶⁹. Além disso, diferentemente dos ídolos pagãos, não se podia mais dizer que os fiéis estariam prestando culto a uma imagem oca, a um simples pedaço de pedra ou de madeira. A imagem de culto agora seria “cheia”, teria em seu interior algo da mesma materialidade do santo. Com o “sucesso” desses objetos, essa função primeira seria progressivamente abandonada, e de invólucro se passaria, de fato, à imagem “sólida”.

Um dos exemplos mais conhecidos é a estátua-relicário de Santa

⁶⁸ Apenas um dos bustos da catedral não possui nicho para relíquias, como falaremos mais adiante. De acordo com o cronista franciscano Jaboatão, que escreve em meados do século XVIII, os bustos que chegaram ao convento de São Francisco em 1657 vieram com os “lugares” preparados para as relíquias. (Frei JABOATÃO. *Novo Orbe Seráfico Brasilico*. Op. cit., t. 1, v. 2, l. 1, p. 96). Não há referência nas fontes, no entanto, à existência de fato dessas relíquias. Mas segundo o diretor do Museu de Arte Sacra da Bahia, manchas escuras no interior dos nichos indicam que algo ali esteve colocado. GUIMARÃES, Francisco Portugal e DANNEMANN, João. *Bustos-relicários. Catedral basílica do Salvador*. Op. Cit., p. 2.

⁶⁹ SCHMITT, Jean-Claude. “De Nicéia II a Tomás de Aquino: a emancipação da imagem religiosa no Ocidente”. In: _____. *O corpo das imagens*. Op. cit., p. 55-89, p. 68-78.

Fé de Conques. Contendo uma relíquia dessa mártir, a escultura de 85 cm de altura, confeccionada no século X, é um exemplo do que Thomas Head chamou de “bricolage sacra⁷⁰”: seu corpo de madeira é coberto com folhas de ouro e pedras preciosas e a cabeça reutilizada de uma escultura tardo-antiga. A lógica da fragmentação, característica da própria relíquia, se repete também no relicário.

No entanto, se houve essa etapa, isso não significava uma “evolução”, posto que as estátuas-relicários não deixaram de existir. Como bem analisa Schmitt, encontramos relatos de imagens no século XII (como uma escultura da Virgem da igreja da Madeleine de Vézelay⁷¹) que se rompem e deixam ver em seu interior relíquias, para surpresa das testemunhas, que tomam essa presença por milagre⁷². Ou seja, de recipientes elas passaram a ser imagens. As relíquias são vistas, assim, como algo a mais, um “bônus”, que auxilia no reconhecimento e ativação de seus poderes, no cumprimento de suas funções. Nesse caso, essas imagens se tornaram “imagens com relíquias”, e não mais imagens-relicários.

Nesses dois tipos de imagens, porém, a relação de complementaridade (em diferentes graus de visibilidade) entre relicário e imagens é muito forte, pois enquanto as relíquias acrescentam materialidade, corporalidade às imagens, estas reencontram a integralidade do corpo que sua natureza de relíquias as privava. É um fenômeno um pouco diferente do que ocorre em relicários com atributos e cenas narrativas, como nos relevos do capitel de Moissac ou das paredes dos relicários arquitetônicos: as relíquias ganham ainda mais que visualidade, elas adquirem

⁷⁰ HEAD, Thomas. “Art and artifice in Ottonian Trier”. *Gesta*, v. 36, n. 1, 1997, p. 65-82, p. 82.

⁷¹ Como descreve Hugo de Poitiers: “a imagem tinha uma pequena porta secreta nas costas, na altura dos ombros. Ao ouvir isso, Giles, o prior, ordenou que a levassem para a sacristia. Chamou a Godofredo, o vice-prior, Gervásio, o sacristão, Gerardo, o condestável, Maurício, o sochantre, e Lamberto, o restaurador de imagens. Em seguida, tomou um cutelo e raspou as cores. Finalmente, com um pequeno martelo de ferro, tratou de averiguar por ouvido o que não podia descobrir com os olhos. Ao escutar como um som oco, se sentiu feliz, esperançoso e animado. Abriu piedosamente a pequena porta com suas próprias mãos e encontrou uma mecha do cabelo da Virgem, um aparte da mesma Maria, um osso de São João Batista [etc]”. Hugo de Poitiers. *Historia Vizelaciensis*, 4. *Patrologia Latina* 194, col. 1659-1661. Tradução em: FREEDBERG, David. *El poder de las imágenes*. Estudios sobre la historia y la teoría de la respuesta. Madrid: Cátedra, 1992, p. 120-121.

⁷² SCHMITT, Jean-Claude. “De Nicéia II a Tomás de Aquino: a emancipação da imagem religiosa no Ocidente”. Art. cit., p. 70.

narrativa, uma história – lembrando que *historia* é um dos termos usados para designar a imagem na Idade Média.

No entanto, no Brasil colonial predominam as imagens-relicários, e não as imagens com relíquias. Não há relíquias escondidas: todo o contrário, os nichos são bastante visíveis. De forma circular ou ovalada, em geral, lembrando custódias, poderiam ter sido fechados com vidro, embora nenhum deles tenha sido preservado. A visibilidade, uma vez mais, é algo fundamental. Mas além dela, há um outro aspecto particularmente discernível nas peças que, ainda têm a policromia original ou que foram restauradas: os nichos são em geral dourados.

Além de também contribuir para a visibilidade, por chamar a atenção do espectador, o douramento também respondia a uma outra preocupação: a de ornar o lugar das relíquias. Como nos lembra Jean-Claude Bonne, a origem do termo vem de *decus*, a beleza honorífica⁷³, e é isso, em última instância, que todos os relicários buscam ser para as relíquias. Diferentes graus de ornamentação se põem ao trabalho nessas imagens-objetos, como a policromia, o uso do douramento, mas também a própria escolha do material com o qual são confeccionados.

Em geral, o ouro, a prata e as pedras preciosas são os materiais mais buscados, não só por seu alto valor econômico, que valoriza a peça, mas também por seu brilho. Como sintetiza bem Schmitt, “Só essas matérias [ouro, prata, pedras preciosas] são consideradas dignas de conter seu precioso conteúdo. Pelo brilho, elas manifestam o poder ativo das relíquias, que do interior do relicário se comunica a elas⁷⁴”. Ou, na definição de Legner, elas são como a pele reluzente que recobre os ossos dos santos⁷⁵ – ou seja, são o “corpo glorioso” dos santos. No Brasil, encontramos alguns relicários em prata, mas em ouro apenas alguns pequenos, usados ao pescoço. Mais comum era usar o ouro em folha como parte da policromia, ou seja, como douramento.

Muitos dos bustos-relicários são, no entanto, em barro, um material muito menos nobre, mas, bastante mais acessível comum até o século XVII no Brasil. A policromia vem compensar a falta de metais preciosos (de toda forma, há que se lembrar que mesmo no caso de

⁷³ BONNE Jean Claude. “Les ornements de l’histoire (à propos de l’ivoire carolingien de saint Remi)”. *Annales HSS*, v. 51, n. 1, 1996, p. 37-70, p. 45.

⁷⁴ SCHMITT, Jean-Claude. “As relíquias e as imagens”. Art. cit., p. 291.

⁷⁵ LEGNER, Anton. *Reliquien in Kunst uns Kult. Zwischen antike und Aufklärung*. Apud SCHMITT, Jean-Claude. “As relíquias e as imagens”. Art. cit., p. 292.

relicários em prata, muitos têm uma alma em madeira). Dois deles têm revestimento em prata: um, de santa Luzia, com a cabeça em chumbo policromada, atribuído a frei Agostinho da Piedade (atualmente no Museu de Arte Sacra de Salvador), e o outro, de São Francisco Xavier, também do século XVII, da catedral basílica de Salvador. A importância desse material pode ser percebida, por exemplo, quando, em seu testamento doando a capela e ermida da Graça ao mosteiro de São Bento de Salvador, Catarina Paraguassu, índia esposa do português Caramuru, determina que com a prataria de sua casa, os monges deveriam fazer, entre outros objetos, um relicário para colocar “humas reliquias” que ela também está legando⁷⁶. Ela não especifica quais seriam as relíquias, a atenção está voltada toda para a riqueza do material.

É interessante observar que, tanto entre o grupo de bustos-relicários de frei Agostinho da Piedade como entre o grupo do retábulo-relicário da catedral de Salvador, alguns não têm nichos – ou seja, não são relicários, apenas bustos. Eles são bastante semelhantes aos demais⁷⁷, fora essa particularidade. D. Silva-Nigra sugere que isso se deu por não haver relíquias daqueles santos⁷⁸. É uma hipótese plausível, mas que remete a uma questão mais ampla: estes bustos obedecem a uma lógica devocional, ou ornamental – não deixar nichos vazios, completando assim a série? Ou a ambas? Um dado a mais para essa discussão é a afirmação, *en passant*, de frei Jaboatão, de que em sua época, no século XVIII, não se viam mais as relíquias que “decoravão” (*sic*) as imagens que se encontravam nas várias “estancias” do convento de São Francisco de Salvador e no altar do Monte Alverne⁷⁹. Ou seja, para esse autor a

⁷⁶ Livro Velho do Tombo da Bahia, Documentos Históricos da Congregação Beneditina, v. 1. Apud: ROSA, Mercedes. “Ourivesaria”. In: JORDAN, Katia Fraga (org). *Bahia. Tesouros da fé*. Salvador: Bustamante, 2000, p. 42-75, p. 52.

⁷⁷ Observando que, dentre os 30 bustos-relicários da catedral de Salvador, 22 são em barro e 8 em madeira – estes últimos parecem ter vindo de Portugal (DANNEMANN, João. “Estudo e restauração da coleção de 30 bustos-relicários da antiga igreja do Colégio de Jesus, Salvador, Bahia”. Art. cit., p. 4).

⁷⁸ SILVA-NIGRA, D. Clemente Maria. *Os dois escultores Frei Agostinho da Piedade e Frei Agostinho de Jesus e o arquiteto Frei Macário de São João*. Op. cit., p. 24. Dannemann observa o mesmo em relação aos bustos-relicários do antigo Colégio de Salvador (DANNEMANN, João. “Estudo e restauração da coleção de 30 bustos-relicários da antiga igreja do Colégio de Jesus, Salvador, Bahia”. Art. cit., p. 5).

⁷⁹ Frei JABOATÃO. *Novo Orbe Seráfico Brasilico*. Op. cit., t. 1, v. 2, l. 1, p. 96.

relação se inverte: em lugar do relicário funcionar como um ornamento para a relíquia, é ela o ornamento para a imagem⁸⁰.

Mas Jaboaão à parte, de modo geral, no Brasil colonial, o que predominam são as imagens-relicários que cumprem uma função de enquadramento especial, de moldura, de ornamento para as relíquias exibidas. Um exemplo a mais dessa função ornamental dos relicários são aqueles já mencionados feitos para serem usados no pescoço, como pingentes, muitas vezes de ouro. Além do caráter de adorno, explora-se aqui ao máximo a condição portátil dos relicários, além de, certamente, sua exibição.

É certo que essa dimensão ornamental dos relicários não é uma “inovação” americana. Já na Idade Média podemos observar essa atenção “estética”, por assim dizer, aos relicários. Um exemplo bastante significativo é o texto *“Tractatus de laudibus Parisius”*, de Jean de Jandun, de 1323, que faz um elogio arquitetônico de Paris e de três de seus então mais notáveis edifícios, a catedral de Notre Dame, a Sainte Chapelle e o palácio de Philippe le Bel. Ao descrever o interior da Sainte Chapelle, ele assim se refere a seus relicários: *“capsularum figurationes extranee gemmis adornate fulgentibus”*⁸¹, logo, observando mais sua ornamentação, com a riqueza dos materiais, que se referindo às relíquias neles conservadas.

Ou seja, a função primeira do relicário, como bem definiu Jean-Claude Bonne em sua fala neste colóquio, é a de conferir status de peça venerável à relíquia⁸². Daí decorre a importância da ornamentação nessas imagens-objetos e também de sua visibilidade e ostensão. De certa forma poderíamos ecoar as palavras de Miller através dos relicários, “the boundary between the horrible and the graceful is dissolved as the tortured body and the beatific body become an aesthetic whole”⁸³. E no

⁸⁰ Patricia C. Miller discute uma série de textos cristãos dos primeiros séculos que elaboram uma verdadeira poética das relíquias, aproximando-as de flores e pedras preciosas, sublinhando seu caráter ornamental. MILLER, Patricia Cox. “‘The Little Blue Flower Is Red’: Relics and the Poetizing of the Body”. *Journal of Early Christian Studies*, v. 8, n.2, 2000, p. 213-236.

⁸¹ “As figurações externas nos relicários adornadas com gemas fulgurantes”. JANDUN, Jean de. *Tractatus de laudibus Parisius*. I. Ed. INGLIS, Erik. “Gothic Architecture and a Scholastic: Jean de Jandun's ‘Tractatus de laudibus Parisius’ (1323)”. *Gesta*, v. 42, n. 1, 2003, p. 63-85, p. 78-79, p. 79.

⁸² BONNE, Jean-Claude. “Art et environnement (entre art médiéval et art contemporain)”. *VII Semana de Estudos Medievais*, Brasília, 2009.

⁸³ MILLER, Patricia Cox. “‘The Little Blue Flower Is Red’: Relics and the Poetizing of the Body”. Art. cit., p. 225-226.

Brasil colonial, essa dimensão estética – no sentido da beleza honorífica que a decoração pode trazer – dos relicários se mostra particularmente importante, atuando na construção desse espaço de intercessão entre os mundos (celeste e terreno; europeu e americano; medieval e moderno).

O bestiário medieval e a gravura de cordel no Nordeste do Brasil.*

Maria Eurydice de Barros Ribeiro (UnB)

A técnica da gravura data na Europa Ocidental, do século XV, momento em que se têm os primeiros registros da xilogravura, cuja matriz em madeira foi sucedida mais tarde, pela gravura em metal, passando ambas a integrar o universo técnico da reprodução de imagens visuais. Inicialmente, as gravuras privilegiaram no ocidente as séries sagradas dedicando-se aos temas bíblicos e hagiográficos. Tornaram-se, assim, um veículo de propaganda eficaz de grande utilidade para a Igreja nos tempos de combate a Reforma Protestante.

Reproduzindo os mesmos objetivos da gravura européia, a xilogravura brasileira nordestina privilegiou as séries sagradas, tornando-as mais importantes que as laicas. Todavia, desde o início, verificou-se uma ruptura importante, longe de reproduzir a religiosidade romana moderna reformada, isto é, submissa ao Concílio de Trento, a xilogravura de cordel tornou-se a expressão da religiosidade medieval portuguesa, impregnada, dentre outros aspectos mágicos, pelo imaginário fantástico dos bestiários, presente nas mentes dos primeiros colonos que desembarcaram no Brasil no século XVI. Lembre-se aqui, que os efeitos da Reforma em Portugal não foram tão imediatos quanto nos outros países europeus, tais como a Alemanha, a Inglaterra e a França. Logo, a fé que se propagou na colônia lusa que, embora vinculada a Sé Romana, não possuía as mesmas preocupações. As credences e o misticismo medievais propagaram-se na região nordestina – onde a colonização foi iniciada e prosperou graças ao sucesso do plantio e exportação da cana de açúcar – que consolidou os laços sócio-econômicos entre a colônia e a metrópole. Paralelamente a implantação dos engenhos, desenvolveu-se uma sociedade de características patriarcal e *semi-feudal*, constituída por senhores e mantida pela mão de obra escrava de origem africana. A

* Esta comunicação apresenta de forma sucinta algumas das questões norteadoras do projeto Arte, Tempo e Memória que vem sendo desenvolvido no Programa de Pós-graduação do Instituto de Artes da Universidade de Brasília. Foram retomados vários aspectos da comunicação intitulada *O bestiário medieval português, a gravura e o cordel no Nordeste Brasileiro* apresentada no Colóquio Poder Espiritual/Poder Temporal. As relações Igreja - Estado no tempo da Monarquia. IV Encontro Luso-Brasileiro, Lisboa/Coimbra, maio, 2009.

vastidão do país e conseqüentes dificuldades de comunicação mergulharam, ao longo do tempo, o nordeste em um isolamento que se prolongou até o século XIX. É importante esclarecer que embora tal isolamento tenha garantido a sobrevivência do catolicismo medieval popular, este assumiu formas e conteúdos regionais, que sobreviveram modificando-se continuamente, até os dias atuais. Ao mesmo tempo em que assegurava a continuidade da matriz européia, transformava-a, adaptando-a ao tempo e ao espaço.

Foi neste contexto que se desenvolveu no Brasil a literatura de cordel, guardando proximidade com a tradição trovadoresca e dos jograis do medievo, ou seja, com a literatura oral, própria a poesia popular, que, indo de feira em feira, reunia sempre uma platéia atenta e de riso fácil. Momento mágico em que a voz antecedendo a escrita é, segundo Paul Zumthor, “incomparável e exige uma escuta singular” isto é, comporta seus próprios “índices de oralidade” que para ele, “é tudo o que, no interior de um texto, informa-nos sobre a intervenção da voz humana” do momento em que o texto existiu “na atenção e na memória de certo número de indivíduos”. Pertencem a este momento, as canções dos trovadores que a partir do final do século XIII foram compiladas, aperfeiçoando as grafias¹.

Os caminhos percorridos pela literatura popular ibérica que deixou a Europa em direção as terras americanas foi estudado por Ligia Vassalo na análise feita da obra teatral de Ariano Suassuna. Buscando compreender a nossa cultura, a autora recuou no tempo, identificando as folhas volantes ou *pliegos sueltos* que começaram a percorrer a Península Ibérica nos finais do século XV e alcançaram ampla divulgação nos séculos seguintes. Ressaltando a exigüidade da produção tipográfica em Portugal até 1540, afirmou a importância das folhas volantes como “veículo privilegiado e efêmero entre a escrita e a oralidade, da qual guardam muitas inflexões”.² O envio de pliegos sueltos inicialmente para a América Espanhola data provavelmente, do final do século XVI ou inícios do XVII, quando se supõe que tenha chegado também ao Brasil e aqui se aclimatado. O cantador popular de cordel transmite nos seus versos curtos o “conservatório do imaginário e do discurso poético-medievais”.³ O

¹ ZUMTHOR, Paul. *A letra e a voz*. São Paulo: Companhia das Letras, pp.35-36.

² VASSALO, Ligia. *O Sertão Medieval*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, pp 74-75.

³ Idem, p.75

artista sabe diferenciar a obra impressa da improvisada, construída ali. O texto escrito é posterior e por muito tempo, não será ilustrado.

A primeira xilogravura em um folheto do cordel data de 1907⁴ e ampliou o universo do cordel, assinalando, ao mesmo tempo, o período áureo da xilogravura no Brasil. As primeiras xilogravuras do cordel, em preto e branco, dialogaram com o texto escrito, estampando nas capas as imagens que antecipavam o texto escrito, para uma sociedade de iletrados, ou mesmo, que não sabia ler.

Este estudo objetiva a análise iconográfica do diabo, da mulher, e da cobra na obra de J. Borges, artista pernambucano, (1935). Foram selecionadas três xilogravuras: *A chegada da prostituta no céu*, *A mulher que botou o diabo na garrafa* e *o Encontro doromeiro com a serpente*. Levar-se-á em conta, dois dos animais mais importantes do bestiário medieval, presentes nos manuscritos portugueses: a serpente e a pomba. As três gravuras serão consideradas como integrantes da mesma série temática, reunindo personagens intimamente ligados, do ponto de vista bíblico. Dando maior ênfase a primeira representação, as duas restantes servirão de contra ponto a análise da primeira.

“Diabo, mulher e cobra são as coisas que mais realçam numa gravura” declarou J. Borges⁵ um dos nomes mais importantes do cordel e da gravura no Brasil. São temas medievais que remetem ao episódio bíblico do Gênese, quando Eva aceitando a maçã que a serpente lhe dava, ofereceu, a Adão provocando a expulsão de ambos, do paraíso (Gen. 3,1-21). O diabo, a mulher e a serpente reunidos na mesma narrativa, passaram a compor o mesmo tema iconográfico – o paraíso perdido – graças associação da mulher, feita pelos Pais da Igreja, ao demônio e a serpente. Este discurso perpetuado pelo clero identificou na natureza feminina, a luxúria e a traição, representadas em vários manuscritos iluminados pela serpente com face humana feminina.

A xilogravura de J. Borges, *A chegada da prostituta no céu*⁶ (figura 1) reúne a mulher e o diabo, permitindo encontrar no corpus de imagens, na composição da cena e na distribuição do espaço, códigos elabo-

⁴ A mais antiga xilogravura ilustrando um folheto é A história de Antônio Silvino, editada por Francisco das Chagas Batista em 1907 no Recife. A mesma figura foi reproduzida por Leandro Gomes de Barros.

⁵ FERREIRA, Clodo. *J. Borges por J. Borges*. Gravura e cordel no Brasil. (Org.). Brasília, EdUnB, 2006, p.47

⁶ Idem, p. 48

rados ao longo do medievo, tais como as noções espaciais, os atributos e a simbologia. As noções especiais, em cima e em baixo; à esquerda, à direita ou no centro; permitem situar os personagens determinando a hierarquia entre eles, enquanto os atributos os identificam prontamente e os símbolos abrem a possibilidade de compreensão.



Figura 1 – A chegada da prostituta no céu. Fonte: www.gravura.art.br

A produção dos códigos cristãos, é sabido, abasteceu-se tanto na tradição bíblica, quanto na multiplicidade de culturas de origem oriental e clássica que a cercava. Aí, encontrou material propício a formação de uma linguagem plástica capaz de traduzir a doutrina cristã. Dentro deste contexto sócio-religioso, a partir dos finais do século XI, os teólogos conceberam a Geografia do Além, atribuindo maior importância hierárquica ao “mundo de cima”, (celestial) em oposição ao “mundo de baixo” (o inferno ou os infernos).

Obedecendo esta ordem, na parte superior da xilogravura de J. Borges, o céu é facilmente identificável. À sua porta, situado à direita, Pedro recebe a prostituta. A sua figura ocupa quase a metade da gravura, reforçando a importância do personagem, cujo atributo, as chaves (que segura com uma das mãos) remete a tradição bíblica do poder (Is 22,22). A prostituta caracterizada pelos longos cabelos, trajando-se de forma contemporânea com um curto vestido que expõe parte das suas coxas, está em plena ascensão, enquanto, no “mundo de baixo”, o demônio ten-

ta deter o movimento, puxando-a para si, pelos pés. Dois personagens (um homem e uma mulher) no mesmo espaço compõem possivelmente, a narrativa do folheto.⁷

Na *chegada da prostituta no céu*, o modelo feminino de Eva, foi afastado e substituído pelo de Madalena. Isto é, a representação feminina não se refere aí, a mulher pecadora, mas, sim, a mulher arrependida, inserindo a xilogravura no programa iconográfico da santa, elaborado gradualmente, com base nos sermões.⁸ Convém lembrar, que no início, os livros de salmos, os missais e evangelhos iluminados representavam Maria Madalena, no contexto do ciclo da paixão de Cristo: Prostrada pela dor, ela é uma, das Marias que participam da descida da cruz. Desde então, Madalena assumiu uma dimensão especial, transformando-se ao longo da Idade Média em uma figura emblemática.⁹

Porém, tal conquista não a libertou da tensão ambígua, própria a imagem medieval. Nos séculos XII e XIII, a sociedade cavaleiresca embora sensibilizada pelos sermões dos clérigos, associava os longos cabelos e o perfume – atributos da santa – a luxúria. Doravante, as representações de Madalena na pintura ou na escultura se fizeram segundo dois principais modelos: no primeiro, ela foi inserida ao tema maior da paixão; o segundo, de natureza hagiográfica, se baseou nas passagens da sua vida, como a ascensão aos céus, seguidamente cercada de anjos, a penitente do deserto, acompanhada por outros santos, ou em meditação, quando é representada sozinha. Identificada sempre, pelos seus atributos, o vaso de perfume (destinado, segundo os ritos judaicos, ao preparo do corpo de Jesus) é, às vezes, alternado por um crânio simbolizando a transitoriedade da vida no mundo terreno. Mas, enquanto, na ascensão aos céus, não há dúvida quanto ao caráter sagrado do momento; quando aparece sozinha, a vasta cabeleira, o perfume ou o crânio tornam a representação vulnerável, trazendo à tona a lembrança da mulher, vinculada aos prazeres munda-

⁷ Segundo Borges a gravura antecedeu a publicação do texto, cujo conteúdo ela já tinha em mente. Op.cit. p.49

⁸ Desde o século VI, o papa Gregório, o Grande, reconheceu a presença de Madalena na vida de Jesus. De todas as mulheres citadas pelo evangelho - Lucas, João e Marcos - ela é a mais visível, aparecendo dezoito vezes. A respeito dela, a narrativa evangélica é precisa, descrevendo seus sentimentos e sua fidelidade a Cristo até o fim da sua vida. Foi também, a primeira testemunha do acontecimento maior sobre o qual repousa o fundamento do cristianismo: a ressurreição. Durante toda a Idade Média, muitos poucos ousaram questionar a sua importância.

⁹ Idem, 67.

nos, transitórios, em especial, aos da carne. Esta ambigüidade, transmitida até o século XVII, pode ser vista na pintura de Georges de La Tour, ao mesmo tempo em que as outras representações se mantêm recorrentes.

O estudo da pintura ou das gravuras que representam Maria Madalena permite verificar a circulação de sua imagem em distintas épocas. Constata-se aí, que a obra de arte, independente da sua forma, não é constituída apenas por matéria, ela possui um conteúdo, introduz uma ordem, cuja função social, exige uma atualização, como fez J. Borges. Dentre todas as possibilidades de representação da santa, o gravador escolheu a ascensão, combinando elementos profanos ao sagrado, acrescentou aos longos cabelos, as coxas expostas e provocadoras; substituiu os anjos, pelo demônio, cujo gestual trouxe de volta a pecadora. A ambigüidade imagética, própria a tradição cristã medieval presente na xilogravura, foi, todavia, suavizada pela presença masculina de Pedro abrindo as portas do céu, opondo-se ao demônio, reconhecível com facilidade pelos chifres, patas e calda.

Indiferente, a importância das séries sagradas que se tornaram mais importantes que as laicas, Borges produz tanto as sagradas, quanto as laicas, dando a entender que no mundo do cordel, cheio de surpresas as fronteiras entre o profano e o sagrado, (como na Idade Média) nem sempre são nítidas. Referindo-se a rejeição inicial do público pela ilustração das capas do folheto, que obrigou segundo ele, o gravador a se especializar na produção do mágico e do fantástico, para o gravador, “não por mera coincidência, esses temas fantásticos tornaram-se predominantes nos folhetos de até dezesseis páginas, o grosso da produção dos poetas e dos editores independentes¹⁰” O que comprova que as séries sagradas brasileiras da xilogravura de cordel diferenciavam-se das gravuras eruditas que desembarcaram no Brasil. Desde o início, adquiriram a expressão da religiosidade medieval transladada no século XVI que tão bem se adaptou ao nordeste brasileiro, conforme referência feita acima.

A introdução da xilogravura no Brasil ainda não foi devidamente esclarecida. Sabe-se que como no ocidente europeu, a sua história está vinculada as cartas do baralho desde o início do século XIX. Porém, foram os religiosos, não se sabe exatamente quando, que primeiro serviram-se da técnica para a reprodução de imagens bíblicas e de santos. É possível visualizar a partir da história da xilogravura no Brasil, a fronteira entre a cultura sacra erudita e a cultura religiosa popular. Esta última

¹⁰ BORGES, J. op. cit, p.104

definiu-se desde a Idade Média vinculada ao cômico e a arte de fazer rir. Manifestação seguidamente exposta ao público (nas praças e feiras) opondo-se a cultura oficial, “ao tom sério” religioso e feudal, como sublinha Mikhail Bakhtin, em trabalho pioneiro.¹¹

O fato da xilogravura de J. Borges, *A chegada da prostituta no céu* ter antecedido ao texto escrito, não significa que não possuísse um conteúdo, com o qual o público se familiarizou ao reclamar a narrativa textual. No movimento de ascensão da prostituta o conflito entre os dois mundos – superior e inferior – pela sua alma é evidente. No mundo de cima a figura de Pedro maior e mais poderosa aponta para a supremacia sobre o mundo de baixo, onde o demônio possui quase a metade do tamanho do seu tamanho e não parece amedrontador, permitindo verificar que o processo de transladação do imaginário medieval para o Brasil, não implicou em continuidade. Fomos habituados a pensar a história da arte de forma linear, contínua, baseada na importação de modelos e na noção falsa de influência, quando o tempo da imagem sugere várias rupturas. A ascensão de Madalena que a literatura e xilogravura do cordel narra, rompeu com a tradição sagrada ao introduzir um elemento estranho ao sagrado, o riso, razão pela qual, o demônio não provoca medo.

Pouco amedrontador igualmente, é o demônio engarrafado pela mulher.¹² O hábito de engarrafar conteúdos diferenciados encontra-se presente na cultura nordestina. Engarrafa-se a manteiga, engarrafa-se a pimenta, engarrafam-se camadas coloridas de areia. Logo, nada mais natural que uma mulher engarrafe o diabo em um gesto quotidiano, o de engarrafar elementos, permitindo concluir que o diabo está presente no dia a dia do nordestino e lhe é familiar. Pode até provocar medo, mas, é capaz, também, de fazer de rir.

A mulher que botou o diabo na garrafa, não é uma mulher qualquer. Seus cabelos são longos, como é hábito entre as mulheres nordestinas, mas, o seu vestido abaixo dos joelhos, esconde as suas coxas e a expressão do seu rosto revela determinação: ela domina o diabo, engarrafando-o, conforme afirma o título do cordel. O modelo de Borges não é aí, Madalena e muito menos, Eva. Ele optou pelo modelo da mulher nordestina *honest*a, aquela que dominando o demônio, domina as tentações. A mulher que nasceu para ser esposa e mãe, diferenciando-se de Eva, a

¹¹ BAKHTIN, Mikhail. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento*. Brasília - São Paulo: EDUNB/HUCITEC, 1993, p. 3

¹² BORGES, J. op. cit. p.68

transgressora, e de Madalena, a pecadora, porem, próxima de Maria, a mãe de Deus, que venceu a serpente, esmagando-a com os pés.

A imagem virginal é evidenciada pela pomba que voa no espaço superior, encima da cabeça da mulher, opondo-se à serpente, bem abaixo do diabo que parece tentar em um diálogo gestual, conter em vão, o movimento da mulher. A pomba, talvez, a ave mais importante, pertence ao bestiário divino. Seu percurso simbólico até ser eleita como símbolo do espírito santo, é complexo. A pomba de J. Borges ao mesmo tempo em que traz implícita a idéia do sagrado, da pureza e da fidelidade conjugal tal como ela é descrita pelo bestiário medieval, refere-se, igualmente, a ave comum no nordeste, a pomba silvestre, conhecida como Asa Branca, distinta da espécie que freqüenta as praças das cidades.

Finalmente, na última xilogravura uma cobra imensa aparece ao romeiro¹³ contrastando com a serpente bem menor, representada na xilogravura anterior, *A mulher que botou o diabo na garrafa*. Enquanto nesta última, ela rasteja sem chamar a atenção, dividindo a cena com o diabo, na aparição que faz na caatinga ao romeiro, em posição ereta, com uma longa cauda e alada, ela o enfrenta mostrando os dentes e a língua. O curioso na xilogravura *O romeiro e a serpente* (figura 2) é a desproporção entre os personagens: o romeiro é bem menor que a serpente, mas, coloca-se em posição de combate, abrindo os braços e sustentando com a mão direita, um rosário. A cena se passa na caatinga, analogia ao deserto bíblico, território do demônio e das tentações. Como bem diz, o título trata-se de um romeiro, um peregrino, disposto a enfrentar tudo. A serpente por sua vez, em posição vertical, ergue-se diante dele, lembrando pela sua forma, a grande besta do apocalipse, o anticristo, integrante do bestiário de Satã, tal como é representada nos manuscritos medievais, como por exemplo, a Apocalipse do Mosteiro de Lorvão (Portugal). A julgar pelos propósitos que conduz o romeiro, a sua vitória é evidente.

¹³ BORGES, J. op. cit. p. 36



Figura 2 – O romeiro e a serpente. Fonte: www.gravura.art.br

Concluindo, as imagens elaboradas por Borges remetem a elementos sócio-religiosos próprios a cultura popular, onde o sagrado e o profano se conjugam expressando uma moral capaz de produzir exemplos. Compreender a complexidade da sobrevivência do corpus imagético medieval e de seus códigos na contemporaneidade exige uma reflexão que não se limita apenas ao território da história e da história da arte. Vai mais além, impondo o rompimento com os paradigmas que concebem o tempo linearmente; e propondo uma metodologia interdisciplinar que possibilite compreender que, *“Uma imagem, cada imagem é o resultado de movimentos provisoriamente sedimentados ou cristalizados nelas. Esses movimentos a atravessam de um extremo ao outro; tendo cada um, uma trajetória – histórica, antropológica, psicológica – que vêm de longe e continuam além dela”*.¹⁴

Os aspectos sociais, religiosos e culturais que garantem a sobrevivência da religiosidade popular na xilogravura de cordel não implicam, conforme se tentou demonstrar, em linearidade nem evolução da gravura, mas, na adaptação às circunstâncias históricas, assim como

¹⁴ DIDI-HUBERMAN, Georges. *L'image survivante*. Histoire de l'Art et temps des fantômes selon Aby Warburg. Paris, Minuit, 2002, p. 39.

aos materiais e recursos técnicos. Não renascem, sobrevivem, são sintomas das situações sociais vividas. No caso nordestino, são próprios a uma sociedade que continua patriarcal. A *longa duração* do catolicismo medieval no nordeste brasileiro até o século XIX, não se deve apenas ao isolamento que a decadência econômica condenou a região, deve-se também a aspectos político-religiosos que atravessaram todo o período colonial e se mantiveram com a independência monárquica, mesmo, depois da proclamação da república.

Perante uma sociedade que não lê, a literatura e a gravura de cordel continuaram a levar o conhecimento bíblico, suas parábolas e metáforas que explicadas nas homilias e nos sermões, ganharam as praças e feiras ao som da viola dos *jograis* contemporâneos. A gravura de cordel não apenas ilustrava a capa do folheto, mas, esclarecia, narrando imageticamente, por meios de alegorias e símbolos a sua mensagem. Reforçava assim, a moral cristã, forte aliada da sociedade patriarcal.

Os bestiários nos relatos de viajantes sobre o Brasil: permanências medievais nas imagens da modernidade

Carmen Lícia Palazzo (UniCEUB)

Entre as muitas fontes que permitem ao historiador discutir a pertinência de se falar em uma longa Idade Média estão os relatos de viajantes dos séculos XVI e início do século XVII. Nesse texto apresento, muito resumidamente, uma pesquisa mais ampla na qual trabalhei com um *corpus* de fontes referentes ao Brasil, destacando-se as obras dos franceses André Thevet, Jean de Léry e Claude d'Abbeville. Tais relatos circularam logo após sua publicação e mereceram diversas traduções e reedições, sendo, portanto, largamente difundidos na Europa.

Em 1371 Jean de Mandeville concluiu seu *Le Livre des Merveilles*¹, provavelmente não vinculado a uma viagem real mas que se utilizava de informações verdadeiras, combinadas com descrições fantásticas. Sua obra alcançou um grande sucesso. Após o surgimento de inúmeras cópias manuscritas, Mandeville foi publicada na forma impressa no final do século XV, sendo posteriormente reeditada várias vezes, o que demonstra a persistência do interesse europeu pelos relatos de viagens com predominância de material mítico e fantástico. Sua influência ultrapassou a Idade Média, alcançando uma época na qual já se estavam estendendo as navegações de longo curso. As ilustrações que faziam parte da obra de Mandeville — com seu conteúdo fantástico — contribuíram para motivar grande curiosidade, tornando o livro visualmente atraente e, de uma certa forma, procurando reforçar a credibilidade do que havia sido dito. Texto escrito e iconografia descreviam seres estranhos que supostamente existiam em terras distantes. Os animais do bestiário medieval continuaram a ilustrar também as obras do século XVI e utopias como as da Cocanha e de reinos fabulosos povoavam as imaginações da Europa dita “moderna”.

1. Os relatos de André Thevet e Jean de Léry

Em 1555, a fundação da França Antártica por Villegagnon representou não apenas o desejo de conquista territorial e a possibilidade de apoio ao comércio francês, mas também a esperança, para os huguenotes, de encontrar uma terra nova onde fosse viável professar e expandir sua fé. A aventura

¹ Ver MANDEVILLE Jean de. *Viagens de Jean de Mandeville*. Tradução e organização de Susani Silveira Lemos França. Bauru : Edusc, 2007.

foi breve, mas dela se originaram duas obras que marcaram profundamente o imaginário europeu: *As singularidades da França Antártica*, de André Thevet e a *História de uma viagem feita à terra do Brasil* de Jean de Léry.²

Muitos são os temas que remetem às permanências medievais no imaginário da literatura de viagem da modernidade mas sem dúvida as reminiscências dos bestiários podem ser consideradas como um dos mais férteis campos de análise para o historiador. Na Idade Média os bestiários se constituíam em fontes privilegiadas através das quais era possível fazer uma leitura do mundo. A descrição dos animais – uns mais fantásticos, outros nem tanto – incluía não apenas suas características físicas mas também aspectos morais, fossem eles apreciativos ou depreciativos. Animais, plantas e até mesmo pedras eram chaves para a compreensão do universo.

Dragões, centauros, sereias eram as bestas mais citadas nos relatos dos viajantes europeus que estiveram nas Américas no século XVI e início do século XVII. Para descrever as terras que para eles eram “novas”, fazia-se necessário buscar paralelos que permitissem explicar uma natureza até então desconhecida. Paralelos esses que eram encontrados nas referências ao maravilhoso, ainda muito presente no universo mental do início da modernidade.

Em seu relato publicado pela primeira vez em 1557, André Thevet descreve todo o caminho que percorreu com a expedição de Villegagnon até chegar ao Brasil. Já no início de sua obra, ao referir-se à passagem pelas costas da África, enumera diversos animais que seriam encontrados na Mauritânia, entre eles os dragões:

[...] em algumas partes, porém, taes lugares são quasi como uns desertos, quer devido ao seu excessivo calor, que constringe os povos a andar seminus, [...] quer por motivo da esterilidade dos campos arenosos. Outra razão da existência de desertos é o número dos animaes ferozes, — os leões, os tigres, os dragões, os leopardos, os búfalos, as hyenas, as panteras e tantos outros. Recosos desses animaes, as gentes do país vão aos seus negocios sempre aos grupos, armados de arcos, flechas [...].³

² A primeira edição do relato de André Thevet data de 1557 e a de Jean de Léry, de 1578: THEVET, A. *Les Singularitez de la France Antarctique, autrement nommée Amerique & de plusieurs terres & isles decouvertes*. Paris: Héritiers de M. de la Porte, 1557; LÉRY, J. de. *Histoire d'un voyage fait en la terre du Bresil, autrement dite de l'Amerique*. Genebra: Antoine Chappin, 1578.

³ THEVET, A. *Singularidades da França Antartica*. São Paulo / Rio de Janeiro: Companhia Editora Nacional, 1944.

Seu texto é direto, claro, sem demonstrar nenhuma dúvida com relação à existência de dragões, animais míticos que passaram à literatura e até mesmo a certas manifestações religiosas extrapolando o período medieval. Se no século XIII um renomado religioso como Alberto Magno referia-se ao testemunho de Avicena para confirmar a existência desse animal fantástico, bem mais adiante, em 1607, Edward Topsell escrevia uma *História das Bestas* na qual ainda havia espaço para o temível “draco”.⁴

Jean de Léry, contemporâneo de Thevet mas huguenote e crítico do franciscano, não deixou de aceitar o fantástico nas novas terras, apesar da austeridade de sua religiosidade reformada. Se Thevet não tinha dúvidas sobre a existência de dragões, Léry descrevia um lagarto brasileiro como um animal monstruoso, também muito próximo às imagens dos bestiários medievais:

[...] vendo sobre a encosta um lagarto muito maior que o corpo de um homem, e longo de seis a sete pés, o qual parecia coberto de escamas esbranquiçadas, ásperas e rugosas como conchas de ostras, uma das patas à frente, a cabeça erguida e os olhos cintilantes, parou imediatamente para nos observar. Vendo isto e não tendo nenhum de nossos arcabuzes nem pistolas, mas somente nossas espadas e, ao modo dos selvagens, cada um arco e flechas na mão [...] temendo também se fugíssemos que ele corresse mais que nós, e que tendo-nos alcançado ele nos abocanhasse e devorasse [...] muito espantados [...] ficamos olhando-nos, permanecemos assim boquiabertos no lugar. Assim após que esse monstruoso e temível lagarto abrindo a boca [...] respirando tão forte que o ouvíamos facilmente, nos tivesse contemplado por perto de um quarto de hora, virando-se de repente [...] fugiu pelo monte. [...] Pensei depois, seguindo a opinião dos que dizem que o lagarto se deleita à vista do rosto humano, que esse deve ter tido mais prazer em nos contemplar que tivéramos prazer em contemplá-lo.⁵

Na iconografia da Viagem à terra do Brasil há uma gravura na qual é bem visível a presença de um dragão em pleno vôo, acompanhando

⁴ Ver GRAVESTOCK, P. “Did Imaginary Animals exist?” in HASSIG, D. (ed.) *The Mark of the Beast*. N.York/London: Routledge, 2000, p. 126.

⁵ LÉRY, J. de. *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil, autrement dite Amerique*. Genebra: Droz, 1975. Edição fac-similar de: LÉRY, J. de. *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil, autrement dite de l'Amerique*. Genebra: Antoine Chuppin, 1578, p. 142-143.

do de figuras diabólicas. Nos bestiários a figura do dragão é recorrente como símbolo do mal. Na imagem de Léry sua presença provavelmente reforçava uma interpretação alegórica das dificuldades encontradas pelos europeus numa terra considerada como “sem Cristo”, dominada pelo mal. Mas é possível também que Jean de Léry estivesse fazendo referência aos católicos de Villegagnon já que a França estava mergulhada nas violentas guerras de religião e a esperança de uma convivência pacífica entre huguenotes e católicos, na França Antártica, já havia ruído.

Entre os muitos animais dos bestiários medievais, os dragões estavam entre aqueles que mais longamente se mantiveram presentes no imaginário europeu, sendo as diversas interpretações de sua figura esculpidas em capitéis, pórticos, torres e também entalhadas nos mais variados objetos, inclusive em um cajado episcopal que atualmente pode ser visto no Museu da Lorena. Manifestações de devoção popular, como as procissões, também perpetuaram a presença do “draco” entre os europeus. Em meados do século XVI Rabelais, que viveu em Metz entre 1546 e 1547, descreveu a impressionante procissão do Graouilly (nome provavelmente derivado de gräulich, assustador em alemão), um evento que data pelo menos do início do século XII e que se perpetuou como parte das lendas regionais.⁶

Em um bestiário medieval que pode ser consultado em Oxford, na Bodleian Library, o dragão é descrito como o maior dos animais existentes e vivendo “na Etiópia e na Índia, onde é sempre calor”.⁷ Se, para o século XIII, a Etiópia e a Índia eram as terras depositárias de todas as fantasias, há um deslocamento no século XVI, e o Brasil, que se constituía na extrema alteridade recém encontrada, poderia então abrigar lagartos ameaçadores, demônios e outras figuras estranhas.

Os dragões, representados durante toda a Idade Média de muitas formas, eram considerados da família das serpentes, sendo descritos no bestiário de São Petersburgo como “a maior das serpentes”. Em uma análise mais acurada, porém, é possível observar que ao menos os grande dragões alados teriam escapado da maldição bíblica de “rastejar sobre o ventre e comer terra (Gen. 3, 14)”. É interessante destacar que nos relatos de viajantes a representação do “draco” é sempre a do animal voador e de grande porte. Encarna, portanto, o mal de modo mais agressivo e

⁶ DANIEL-WIESER, F. “Le Graouilly de Metz” in *Le Gazette Lorraine: La Revue du Patrimoine et de l’environnement*, n° 56, dez. 2004, p.16.

⁷ BODLEY. MS Bodley 764. Oxford: Bodleian Library, 1240-1250, f.93.

menos dissimulado como seria o caso dos répteis. E, embora na natureza brasileira pudesse ser observado um variado serpentário, é a exuberância do dragão alado que melhor se enquadra na também exuberante natureza que tanto assombro causava nos viajantes.

Os olhares lançados sobre a fauna brasileira por André Thevet e Jean de Léry refletiam espanto mas também admiração pela quantidade e diversidade de animais desconhecidos na Europa, entre eles o bicho-preguiça ou haüt. Ambos os viajantes afirmaram em seus relatos que o haüt não se alimentava e que vivia apenas de vento. Para André Thevet:

O animal de que falo é, em poucas palavras, tão disforme quanto seria possível crer ou imaginar. Chamam-lhe de haüt ou haüthi. Tem o tamanho de uma bugia grande da Africa e o ventre quasi arrastando por terra. A cabeça assemelha-se muito à de uma criança.

Outra coisa digna de memória é que ninguem jamais viu comer a esse animal, muito embora os selvagens, conforme me affirmaram, o tenham tido sob observação por longo tempo.⁸

Em seguida, Thevet procura confirmar que efetivamente o *haüt* não precisa se alimentar e relata que, tendo sido presenteado com um deles, observou: “[...] que esta não quis comer ou beber por espaço de vinte e seis dias, permanecendo sempre no mesmo estado, quando afinal, foi estrangulada por alguns dos nossos cães, que os franceses tinham levado para a America”.⁹

Tentando dar credibilidade a seu bicho-preguiça, Thevet o compara a camaleões que teria visto na Turquia por ocasião de sua viagem ao Oriente:

Tive, a proposito do assumpto, occasião de ver, em Constantinopla, certos camaleões engaiolados ; affirmava-se que viviam exclusivamente do ar. Motivo pelo qual penso ser verdade o que dizem os selvagens a respeito do haüt. Demais, aconteceu que o animal permanecesse noite e dia ao vento e à chuva (à qual esta região está sempre sujeita), conservando-se, todavia, sempre enxuto, como dantes.¹⁰

⁸ Ibidem, p. 308.

⁹ Ibidem, p. 308.

¹⁰ Ibidem, p. 310.

Observa-se a marca do fantástico e do diferente, que se enquadra na lógica do século XVI, quando ainda é forte a presença do imaginário medieval. O texto dá grande destaque ao maravilhoso, descrevendo a possibilidade do *haiüt* viver apenas de ar.

Seres como os dragões ou mesmo como o *haiüt*, que segundo Thevet viveria de vento, não se constituíam em algo totalmente absurdo para uma Europa que tinha ainda na memória os estranhos animais dos bestiários, presentes, muitos deles, nas esculturas de suas inúmeras igrejas. Michel Pastoureau destaca que a fronteira entre animais reais e animais quiméricos permanecerá fluída até o século XVII.¹¹

Em outro trecho de seu relato no qual se refere ao fato dos índios depilarem seus corpos, Thevet divaga acerca da possibilidade de ocorrer em qualquer parte do mundo, incluindo a América, o nascimento de alguma criança peluda. A partir desse comentário, afirma já ter visto na Normandia uma pessoa coberta de escamas, acrescentando que: “[...] existem certos monstros de forma humana. Os satyros, por exemplo, que habitam os bosques e são peludos como os animais ferozes [...] ainda se encontram na África certos monstros disformes”.¹²

Temos aí, então, mais uma vez, a aproximação da África e do Brasil no imaginário dos viajantes. Tratava-se do Outro cuja humanidade ainda não estava totalmente estabelecida e que fugia aos parâmetros do conhecido. No entanto, ainda assim, um Outro que podia ser aproximado de alguns fenômenos que ocorriam no espaço europeu já que era na própria Europa que ainda se preservavam as reminiscências do maravilhoso medieval.

2. Os olhares de um frade capuchinho

Se da França Antártica restaram testemunhos importantes, nas obras de André Thevet e Jean de Léry, da França Equinocial permaneceram igualmente os relatos dos capuchinhos Claude d’Abbeville e de Yves d’Evreux, ambos representativos das ambigüidades de uma época que ainda trazia em seu bojo o imaginário medieval, mas que já começava a se aproximar das transformações de mentalidade que se faziam mais evidentes a partir do século XVIII.

¹¹ PASTOUREAU, M. *Une histoire symbolique du Moyen Âge occidental*. Paris: Seuil, 2004, p. 61.

¹² THEVET, A., op. cit., p. 193.

É importante destacar, porém, que no caso da França Antártica, os relatos de Thevet e de Léry representavam, respectivamente, as vozes do católico e do reformado embora nenhum deles visasse a catequese já que não integravam a expedição de Villegagnon com o objetivo de conversão dos indígenas. Thevet interessava-se pelas viagens e havia partido como capelão dos franceses e não como missionário, tendo sido posteriormente nomeado cosmógrafo do rei. Léry fazia parte de um contingente pedido como reforço de colonos e fornecido por Calvino, na época amigo de Villegagnon.

Para a França Equinocial, por outro lado, os textos disponíveis são os de missionários capuchinhos, isto é, de viajantes engajados em um objetivo religioso — objetivo esse que se faz bastante presente no conjunto de suas visões. A documentação para a colônia do Maranhão é pouco ou nada representativa no que diz respeito às vozes dos reformados.

O calvinista La Ravardière não se envolveu em disputas de caráter religioso como o havia feito o cavaleiro de Malta, Villegagnon, e aceitou, ao que tudo indica, sem problemas, a presença do fervoroso católico Rasilly e dos missionários, que tornaram viável um empreendimento cuja organização não tinha sido fácil.

Os mais importantes relatos da nova empreitada francesa eram, pois, relatos de missionários mas não diferiam muito daqueles do século anterior e continuavam a deitar suas raízes em um vasto repertório comum ao imaginário medieval. Confundiam-se, principalmente para o capuchinho Claude d'Abbeville, as bestas mitológicas com o demônio. Em sua *História da Missão dos Padres Capuchinhos na Ilha do Maranhão e terras circunvizinhas*¹³, publicado pela primeira vez em 1614, Abbeville descreveu detalhadamente sua experiência nas terras do Maranhão.

Em uma passagem na qual trata da aparição do demônio para um indígena, afirma que satanás assemelhava-se a um centauro:

Desapareceu o espectro imediatamente, mas voltou logo, pela terceira vez, entrando no quarto com grande fúria, muito semelhante a um centauro, pois tinha forma humana até a cintura e da cintura para baixo era como um cão. Trazia uma espada desembainhada na mão e disse-lhe que vinha curá-lo para que

¹³ ABBEVILLE, C. d'. *História da Missão dos Padres Capuchinhos na Ilha do Maranhão e terras circunvizinhas*. São Paulo / Belo Horizonte: Edusp / Itatiaia, 1975. Tradução de Sérgio Milliet. Apresentação de Mário Guimarães Ferri.

voltasse logo à sua terra. Não foi sem terror que Luís Maria reconheceu então o Diabo.¹⁴

A associação do centauro ao mundo diabólico, à representação do mal, foi fortalecida durante a Idade Média. Na mitologia grega havia uma certa ambiguidade na sua filiação. Os centauros que descendiam de Ixion estariam fadados a todos os excessos, inclusive sexuais e a uma grande violência mas aqueles que tivessem origem em Cronos seriam seres voltados para o bem e para a compaixão. O imaginário carolíngio manteve ainda uma visão razoavelmente positiva da besta híbrida mas “[...] seu declínio se completa no século XIII quando ele dirige a plêiade de seres infernais”.¹⁵ Abbeville retoma, portanto, a idéia de que centauros e demônios estariam intimamente associados, podendo mesmo intercambiar suas formas.

Nos séculos XVI e XVII mantém-se ainda viva nas mentalidades coletivas, como uma presença forte e constante, a imagem do diabo, de um verdadeiro “horror diabolicus” que, de acordo com Carlos R. Figueiredo Nogueira era um legado do final da Idade Média.¹⁶ Claude d’Abbeville, como pregador, não passava evidentemente ao largo do tema e descreveu com detalhes as artimanhas de Satanás para desviar os homens do bom caminho.

O capuchinho levou também em sua bagagem cultural para o Maranhão a habilidade no uso dos *exempla*, instrumentos essenciais de catequese na Idade Média e que continuaram a ser utilizados largamente até o século XVII, perdendo sua força para textos elaborados de outras formas apenas a partir do século XVIII. As imagens fortes — fossem elas verbais ou iconográficas — faziam parte das pregações dos missionários e eram especialmente adotadas pelos frades das ordens menores. A veemência das exortações de fé dos franciscanos era conhecida desde a Idade Média e os capuchinhos, um ramo mais recente oriundo dessa ordem, também se destacaram ao utilizar recursos de grande apelo popular.¹⁷

Os olhares dos viajantes que percorreram as novas terras entre os

¹⁴ Ibidem, p. 286.

¹⁵ BRAUN, S. “Os híbridos parcialmente humanos” in *Le symbolisme du bestiaire médiéval sculpté*, Dossier de l’Art n° 103, Dijon: Éditions Fanton, 2003, p. 109

¹⁶ NOGUEIRA, C. R. F. *O nascimento da bruxaria*. São Paulo: Imaginário, 1995, p. 156.

¹⁷ Ver VAUCHEZ, A. “São Francisco de Assis” In Berlioz, J. (org.) *Monges e Religiosos na Idade Média*. Lisboa: Terramar, 1994, p. 243-262.

séculos XVI e XVII registraram, portanto, uma realidade perpassada por mitos e maravilhas de um imaginário que foi muito além dos interesses materiais. O discurso elaborado a partir destas visões se beneficiou de um contexto europeu que ainda não era regido pelo racionalismo naturalista. A própria credibilidade do que contavam os viajantes quinhentistas, por exemplo quando afirmavam ter garantias de que o bicho-preguiça era um animal que vivia apenas de ar, só se fazia possível porque outras histórias fantásticas ainda circulavam na Europa daquela época, abrindo espaço para que, no mesmo arcabouço mental, se inserissem as informações que chegavam do Brasil. E as ilustrações dos relatos retomaram também figuras fantásticas, demônios atacando as populações indígenas e dragões voadores ilustrando a paisagem brasileira.

3. A ruptura iluminista

No que diz respeito à elaboração de imagens do Brasil e à maneira como as terras americanas foram vistas pelos franceses, é possível constatar que a capacidade de aceitar o maravilhoso e de dar a ele um estatuto de verdade permitiu aos viajantes quinhentistas e seiscentistas uma certa abertura do olhar para descrever o Outro. André Thevet, Jean de Léry e Claude d'Abbeville deixaram registradas visões do Brasil que abarcavam não só a realidade do dia-a-dia mas também as histórias que lhes chegavam por intermédio dos índios e aquelas desenvolvidas através de suas próprias vivências junto a uma natureza que os impressionava.

Havia uma disponibilidade para aceitar o estranhamento. Apesar das críticas, em diversas passagens de seus escritos, os três viajantes hesitavam em julgar de forma totalmente negativa uma realidade que fugia às explicações mais coerentes. E, para seus leitores, a credibilidade daqueles relatos só era possível porque, na Europa, continuava a circular um vasto *corpus* de histórias nas quais as referências ao maravilhoso eram uma constante. Da mesma maneira, fazia-se presente um importante repertório de imagens, em especial o das inúmeras igrejas com suas esculturas de animais oriundos de bestiários medievais. Tratava-se, pois, de um significativo acervo visual que reforçava as crenças no fantástico.

No final do século XVII e, muito claramente, no século XVIII, há uma mudança de paradigma interpretativo para a observação do não-europeu. É importante, então, salientar o papel da História Natural, articuladamente explicada na obra de Buffon, como nova chave de leitura do mundo. Foi o mesmo Buffon quem difundiu o interesse pelos jardins

botânicos e pelos gabinetes de curiosidades, tornados populares pela visita pública. Para o *Jardin du Roy*, do qual era o administrador, contava sempre com a colaboração dos viajantes para que fossem atualizadas e aumentadas as coleções cuidadosamente adaptadas ao solo francês.

A natureza exuberante da Amazônia, descrita em seu próprio ambiente e povoada de fantasias, atraía, então, bem menos do que a vegetação que passava a ser transplantada, organizada e classificada. Observada, pois, no tranqüilo e planejado *Jardin*. Na iconografia do setecentos é também evidente a influência da História Natural, através da precisão de detalhes em representações imagéticas da fauna e da flora. Os mitos medievais, as utopias, os seres fantásticos perdem espaço para as explicações racionais da ilustração.

Buffon representou um marco na transformação dos olhares franceses sobre o Brasil no século XVIII ao criticar a pujança, a grandiosidade, a exuberância da natureza dos trópicos. Aos olhos do naturalista francês, a umidade da selva não era mais portadora de beleza e sim de degeneração.

Evidentemente a grande riqueza da *Histoire Naturelle* não se resume aos comentários de Buffon sobre a América.¹⁸ No entanto, esses comentários devem ser destacados nas análises da visão francesa sobre o Brasil, pois representavam um discurso que se apoiava na autoridade de um cientista de grande prestígio e cuja obra teve larga repercussão em sua época.¹⁹

Suas considerações sobre o que ele chamava de natureza bruta também sinalizam uma transformação nos olhares, que no setecentos deixam de admirar a floresta espessa e úmida, como havia sido o caso em épocas anteriores:

Veja [...] essas tristes regiões onde o homem jamais residiu; cobertas, ou melhor, espetadas de bosques espessos e negros em todas as partes elevadas, árvores sem casca e sem topo, curvadas, rotas, cadentes de vetustez, outras em maior número, jacentes ao pé das primeiras, para apodrecer por sobre amontoados já apo-

¹⁸ Ver LAISSUS Y. "L'Histoire Naturelle" In BUFFON et al. *Buffon:1788-1988*. Paris: Imprimerie Nationale, 1988 (Edição facsimilar dos textos de Buffon), p. 73-89.

¹⁹ "Le prestige de Buffon fut immense dès son vivant. L'Histoire Naturelle, traduite en plusieurs langues, donna lieu à de multiples rééditions dans les formats les plus divers et illustrés de manière variée." [O prestígio de Buffon, ainda em vida, foi imenso. A História Naturelle, traduzida em diversos idiomas, deu lugar a múltiplas reedições nos mais diversos formatos e ilustrados das mais variadas formas] DORST, J., In BUFFON op.cit., p. 33.

drecidos [...] a Natureza bruta é horrenda e moribunda [...].²⁰

Bosques espessos, árvores antigas e natureza não-cultivada passaram a ser dignos de lamentação. Um viajante como Léry, descreveu com entusiasmo a vegetação brasileira, que também poderia ser considerada “bruta” mas que não despertava a mesma reação encontrada nos textos do século XVIII:

[...] todas as vezes que a imagem deste novo mundo, que Deus fez-me ver, se rerepresenta sob os meus olhos: e considero a serenidade do ar, a diversidade dos animais, a variedade das aves, a beleza das árvores e das plantas, a excelência das frutas: e em resumo as riquezas com que esta terra do Brasil está decorada, imediatamente esta exclamação do Profeta no Salmo 104 me vem à memória.

*Ó Senhor Deus como tuas numerosas obras,
São maravilhosas por todo o mundo.
Ó como tudo fizeste por tua grande sabedoria!
Cheia está a terra de tua riqueza.*²¹

O interesse pela floresta, pela natureza agreste, é, no universo mental do século XVIII, substituído pelos espaços cultivados. De acordo com Buffon:

Como é bela esta natureza cultivada! Como pelos cuidados do homem ela está brilhante e pomposamente adornada! [...] as flores, os frutos, os grãos aperfeiçoados, multiplicados ao infinito; as espécies úteis de animais transportadas, propagadas, aumentadas sem-número; as espécies nocivas reduzidas, confinadas, relegadas; [...].²²

Pode-se dizer, portanto, que a tendência é de um deslocamento de imagens que favorece os jardins, os espaços organizados. Ainda que a vegetação mais apreciada para estes jardins venha de fora da França ela é passível de cultivo. Aclimata-se ao solo europeu para deleite do público e pode, como escreveu Buffon, ser “aperfeiçoada e infinitamente multiplica-

²⁰ BUFFON. “Histoire Naturelle : première vue” In *ibidem*, p. 259-260.

²¹ *Ibidem*, p. 194.

²² BUFFON. “Histoire Naturelle : première vue” In *ibidem*, p. 260.

da”. Nessa nova paisagem, não há espaço para o fantástico e, assim como a natureza, os animais também são descritos de forma mais objetiva.

No século XVIII a ciência se constitui no principal instrumento para a leitura do Outro, para procurar entendê-lo e, principalmente, explicá-lo. A razão também se torna essencial para descrever os comportamentos dos não-europeus o que, porém, está longe de se constituir em garantia de maior tolerância para com a diversidade do mundo.

O *Directorium Inquisitorum* e os Regimentos da Inquisição portuguesa: a longa duração de uma justiça que criminalizava o pecado.

Alécio Nunes Fernandes (UnB)

Na presente comunicação, propõe-se a análise de um conjunto de documentos produzidos pela Inquisição medieval, o *Directorium Inquisitorum*, e pela Inquisição portuguesa, Os *Regimentos da Inquisição*, com vistas a entender algumas lógicas de justiça que subjazem a estes manuais de inquisidores; e, também, dentro da temática deste evento, levantar algumas questões quanto à pertinência de se usar, ou não, o conceito de longa Idade Média, em especial para trabalhos da natureza deste que ora se apresenta.

Apesar de centrar-se em manuais de inquisidores do Tribunal do Santo Ofício, sobre o qual já se escreveu um sem número de páginas, esta comunicação apresenta uma problematização diferente daquelas que são usualmente encontradas na historiografia a respeito da Inquisição, sobretudo em parte da historiografia brasileira. De antemão, admite-se: não é a vitimização dos acusados que se colocará em questão; muito menos a demonização do tribunal. Explicita-se também: não será oferecida aqui uma lenda branca sobre o Santo Ofício. Não nos parece ser tarefa adequada ao historiador desempenhar o papel de juiz ou advogado, como se a História fosse um tribunal moral para julgar sociedades e/ou instituições do passado. Nesta comunicação, será buscado o entendimento de algumas lógicas de justiça de sociedades que não são as nossas; de homem e mulheres que possuem categorias, na conceituação de Gurevitch, diferentes das categorias do historiador que se presta a analisá-las. Já à partida, reconhece-se e enfatiza-se a alteridade do passado sobre o qual se falará nas linhas seguintes.

Dentre outras questões que discutiremos mais à frente, sobressaem três pontos que julgamos cruciais: 1) a construção da verdade, à qual se chega por meio de um processo; 2) a sujeição à autoridade que se cobra daqueles que pertencem à jurisdição do Tribunal do Santo ofício: os cristãos, velhos ou convertidos, laicos e religiosos; 3) e a criminalização do pecado, estratégia que permite a utilização da justiça como instrumento alargador do poder político da Igreja Cristã.

No processo inquisitorial, é por etapas que se chega à verdade. Etapas processuais que devem ser rigorosamente cumpridas pelo inqui-

sidor, que, no processo, é apenas juiz, e não um religioso. Há que se receber a denúncia, ouvir as testemunhas, interrogar o acusado (às vezes, recorrendo-se à tortura) e coletar as provas para, daí, definir uma sentença e estabelecer uma pena. Constrói-se a verdade. Não de maneira cínica e/ou arbitrária, que fique claro, mas por meio de um processo judicial.

Que não nos espantemos: com algumas variações, esta forma processual de se chegar à verdade, que nasce por iniciativa deliberada da Igreja Cristã para dar combate à ameaça herética, é a mesma ainda utilizada pelos tribunais de justiça do Brasil ou de qualquer outro país, tido como, ou dito civilizado. Não se precisa ir longe para perceber que a ideia de construção da verdade não é uma questão apenas criminal ou jurídica; tal ideia extrapola a temporalidade coberta por este estudo.

No caso português, o cristão é, ao mesmo tempo, súdito e fiel; daí o duplo estatuto, régio e religioso, da Inquisição portuguesa, um tribunal da Igreja que se estabelece a pedido e com o apoio formal e material da monarquia. No período do qual nos ocupamos, a desobediência à fé cristã representa uma ameaça não só à Igreja, mas à unidade de toda a cristandade, ou no caso de Portugal, uma ameaça à unidade do reino. O combate à heresia é tarefa não só da Igreja em geral ou da Inquisição em particular, mas também dos poderes civis constituídos, já desde pelo menos o século XI. Questionar a autoridade da Igreja é, pois, questionar o próprio modelo de sociedade.

É por meio da criminalização do pecado que a Igreja Cristã avança no intento de consolidar e redimensionar a sua atuação como poder temporal. É pela via jurídica que a Igreja consolida seu poder político, seja no foro interno, com a administração do sacramento da confissão, que a partir do IV Concílio de Latrão passa a ser obrigação anual do cristão, seja no foro externo, com os tribunais eclesiásticos e, sobretudo, com o Tribunal do Santo Ofício.

A partir do século XI, cria-se na cristandade ocidental uma pluralidade de foros, civis e religiosos, aos quais o homem recorre ou é chamado a responder. Segundo Paulo Prodi, no foro, a lei e o poder se encontram com a realidade cotidiana dos homens, e o poder se materializa em decisões ou sentenças e se torna realidade concreta. Cada foro é responsável por uma determinada jurisdição, autônoma, mas harmonicamente articulada com as demais. A Igreja Cristã tem papel decisivo na construção dessa engenharia jurisdicional em que a realização da justiça se confunde com a manutenção da ordem social e política estabelecida, num período histórico em que exercer o poder

é realizar justiça e realizar justiça é “fazer Deus”.¹

Um sistema integrado de justiça: é o que a Igreja se propõe a fornecer à cristandade. Numa série de ações que têm a arrancada com a chamada *reforma papaP*, a Igreja consolida sua jurisdição sobre o foro interno do pecado e busca, em seguida, alargar seu poder também ao foro externo do crime-delito. Nesse período e daí em diante, os conceitos de *crime, delito e pecado*³ se confundem; são construídos de maneira casuística, a depender das circunstâncias e de acordo com as conveniências e possibilidades.

Resultante desse novo equilíbrio de forças, do qual a Igreja Cristã é personagem principal, surge uma constelação de poderes concorrentes que competem e cooperam entre si, numa dialética que caracterizará a política na cristandade ocidental.

É a própria Igreja quem promove a separação entre o *forum Dei* e o *forum ecclesiae*. Por mais paradoxal que pareça, é esta instituição religiosa que propõe a racionalização da justiça. Entretanto, Deus é o garante último do sistema de justiça proposto pela Igreja. Tal modelo é adotado e readaptado, ao longo dos séculos, pelos demais poderes da cristandade, inclusive pelas monarquias cristãs.

A Inquisição é importante instrumento, não o único, na proposta da Igreja de construção desse projeto de poder fundado na administração da justiça. Justiça que é pensada cada vez mais por uma perspectiva canônica (como observância das leis da Igreja: decretos, bulas, concílios etc.) do que teológica (como observância das leis divinas).

O fracasso desta proposta é o que livrará o Ocidente de qualquer tipo de teocracia ou cesaropapismo e, a partir de então, “abre-se o caminho para o pluralismo dos ordenamentos jurídicos concorrentes [...] e para a distinção entre o foro eclesiástico e o civil, mas também para uma nova relação entre a lei humana (civil e eclesiástica) e a consciência”.⁴

¹ PRODI, Paolo. *Uma História da Justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 05-06.

² Concordando com Harold J. Berman, Prodi chega a dizer que “a reforma iniciada por Gregório VII no século XI [...] representa a primeira das grandes revoluções que marcaram de forma inteiramente nova a civilização ocidental”. *Ibidem*, p. 58.

³ Conforme CLAVERO, Bartolomé. “Delito y pecado. Noción y escala de transgresiones”. In: TOMÁS Y VALIENTE, F. et alii. *Sexo barroco y otras transgresiones premodernas*. Madri: Alianza Univ., 1990, pp. 57-89.

⁴ PRODI, Paolo. *op. cit.* p. 110.

1. Manuais de Inquisidores

O *Directorium Inquisitorium* é o grande manual da Inquisição, feito por inquisidores para inquisidores. Na Espanha e em Portugal, o *Manual dos Inquisidores* fazia parte do *corpus* legislativo da Inquisição, e foi a primeira codificação usada pelos tribunais espanhóis. Sua utilização é ainda recomendada para “resolução de dúvidas” no Regimento de 1640, mais de dois séculos e meio depois de sua primeira edição. Por sua importância, ocupava lugar de destaque nas prateleiras dos Tribunais do Santo Ofício.⁵ O *Directorium* contém noções essenciais sobre o que é heresia, os tipos de herege conhecidos, a preparação e abertura solene dos trabalhos inquisitoriais, a instauração/desenrolar/encerramento do processo inquisitorial, as qualidades que o inquisidor deve ter, as situações em que se deve aplicar os “tormentos” (tortura) e os tipos de penas previstas, enfim, é um manual na acepção da palavra, e assim ficou conhecido.

Os autores do Manual foram inquisidores que tiveram contato com a prática inquisitorial. Escrevem tal manual com base em fundamentos teóricos, e, sobretudo a partir de suas experiências como juízes. Neste sentido, o Manual funciona muito bem como uma espécie de jurisprudência para os tribunais inquisitoriais.⁶

Em seu corpo, os *Regimentos do Santo Ofício português* continham uma espécie de organização judiciária e também regras em relação aos membros da Inquisição, aos processos, aos crimes/pecados e as (possíveis) penas a se aplicar.

Os *Regimentos* procuravam determinar minuciosamente os procedimentos a serem adotados nos mais diversos assuntos e situações do cotidiano do tribunal. Tal preocupação parece transparecer uma tentativa de controle sobre o trabalho do inquisidor e demais membros da Inquisição.

No quadro do Direito da época, os *Regimentos* tiveram, certamente, alguma importância. A sua dimensão e o cuidado com que foram feitos denotam o interesse dos agentes e instituições envolvidos em sua

⁵ “Por enquanto, para resolução das dúvidas, que na mesa se oferecem, são necessários alguns livros de direito: ordenamos que em cada uma das Inquisições, na parte que for mais conveniente haja Bíblia, os textos de direito Canônico, e Civil, as ordenações do reino com seu Repertório, o Diretório inquisitório, e Simâchas de Católicos”. SIQUEIRA, S.A.. *Regimentos da Inquisição Portuguesa*. Rio de Janeiro: Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, 1996, p. 699.

⁶ MEJÍAS/Maria Del Carmen Bolaños. La literatura jurídica como fuente del derecho inquisitorial. In: *Revista de la Inquisición*, n. 9, Madri, 2000, p. 200-203.

elaboração. Os Regimentos eram, enfim, um conjunto de orientações administrativas, institucionais, processuais e penais; manuais para juízes, manuais de inquisidores.

Os Regimentos refletiam a dualidade congênita que filiava a Inquisição à autoridade tradicional da Igreja e à tutela da monarquia portuguesa. O primeiro Regimento, de 1552, anuncia em seu preâmbulo ter sido feito por ordem do Rei. O segundo, de 1613, é assinado por D. Pedro Castilho, inquisidor e Vice-Rei de Portugal. O terceiro Regimento,⁷ datado de 1640, apesar de não ter confirmação régia, é ordenado por Dom Francisco de Castro, Inquisidor-Geral e membro do Conselho de Estado. Por fim, no quarto Regimento, o Cardeal da Cunha, responsável pela edição, identifica-se como pertencente aos Conselhos de Estado e ao Gabinete de Sua Majestade. Neste último Regimento, há uma defesa veemente da natureza régia do Tribunal do Santo Ofício.

Ainda que considerasse a si mesma como a legítima intercessora entre Deus e o Homem, por conta de uma tradição textual cristã que registra a outorga do *Poder das Chaves* a Pedro pelo próprio Cristo,⁸ a Igreja cristã jamais arrogou para si o estatuto de *justiça divina*. Como instituição do *sæculum*, sabia que a sua justiça era a justiça possível; imperfeita, posto que terrena, mas superior à justiça dos homens, dada a sua natureza eclesiástica, numa hierarquia desenhada, é claro, pela própria Igreja.

Em meio a um universo de ordenamentos jurídicos, em que a própria religião era norma a regular a vida dos homens, a justiça da Igreja exercia-se de diversas maneiras: pelo padre, no foro da penitência; pelo bispo, nos tribunais eclesiásticos; pelo papa, por meio de intervenções nos tribunais do Santo Ofício e também pela própria Inquisição, no foro externo do pecado.

No caso português, entretanto, a Inquisição era justiça da Igreja que se fazia num tribunal criado pelo rei. O envolvimento da Monar-

⁷ Tal regimento será duramente criticado no regimento posterior (de 1774) tanto pelas práticas processuais – dentre elas o uso da tortura e a proibição de se divulgar ao réu o nome das testemunhas de acusação e o teor de suas denúncias – como pela suposta falta de autorização régia e sua contaminação jesuítica. Parece haver na historiografia a respeito da Inquisição um silêncio profundo em relação a estas críticas ao Santo Ofício feitas pelo próprio Santo Ofício e assinadas por um Inquisidor-Geral, com exceção de BETHENCOURT, Francisco. *A História das Inquisições*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 47-48.

⁸ “*Em verdade vos digo que tudo o que ligardes na terra será ligado no céu, e tudo o que desligardes na terra será desligado no céu.*” Mateus 18, 18.

quia é decisivo para o estabelecimento do Tribunal do Santo Ofício, cuja autorização só foi concedida pela cúria romana após longa e conturbada negociação. E, mesmo depois de instalado o Santo Ofício, a intervenção por parte de Roma nos assuntos da Inquisição portuguesa é ainda sentida na concessão de perdões gerais aos cristãos-novos e, inclusive, na suspensão, em alguns momentos, das atividades do tribunal.

Instituição de caráter bastante peculiar, era religiosa sem ser igreja; era santo ofício composto de juizes, não de sacerdotes. A Inquisição era tribunal do foro externo de um pecado criminalizado, a heresia, que ameaçava não apenas a salvação das almas como também, e principalmente, a unidade da *respublica*. Por isso que “a finalidade mais importante do processo [inquisitorial] e da condenação à morte não é salvar a alma do acusado [ressalve-se que essa finalidade existe], mas buscar o bem comum e intimidar o povo”.⁹ Daí o legítimo interesse da monarquia portuguesa em seu funcionamento, numa época em que a defesa da verdadeira fé era considerada razão de Estado.

E é justamente onde teve o apoio do poderes civis que o Santo Ofício pôde exercer as suas atividades com maior eficácia, vide o caso da própria Inquisição portuguesa, como também o da Inquisição espanhola. Apoio que não minimizava os conflitos jurisdicionais decorrentes da atuação do Santo Ofício, chegando mesmo a potencializar tais conflitos.

2. Algumas lógicas de justiça dos manuais da Inquisição

Para o entendimento de algumas lógicas de justiça presentes nos manuais da Inquisição medieval e portuguesa, cumpre, primeiramente, conceituar aquilo que, na visão do inquisidor, é considerado como heresia.

Na visão do inquisidor, a heresia existe quando a compreensão e a interpretação do Evangelho estão em desacordo com o que, oficialmente, é defendido pela Igreja.¹⁰ A heresia é, assim, tudo aquilo que contraria o que a Igreja Cristã estabelece como sendo a *Verdade*.

O combate enérgico à heresia é justificado na medida em que esta não reconhece a autoridade da Igreja, tradutora da revelação divina, na intermediação entre Deus e o homem. E mais, a heresia se coloca como uma ameaça à unidade do corpo social ao propor uma alternativa,

⁹ EYMERICH, Nicolau. *Directorium Inquisitorum*. Manual dos Inquisidores. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1993, p. 122.

¹⁰ *Ibidem*, p. 32.

naturalmente errada já que é contrária à *Verdade* (cristã), e contrária aos poderes legitimamente constituídos pelo costume e amparados na tradição textual cristã. Assim, a heresia é uma ameaça à manutenção da ordem ao não reconhecer a *autoridade*.

O herege é aquele que se opõe a uma Justiça que combate não apenas o crime/delito, mas o *mal*. O problema do herege não é a culpa e sim o vínculo. A Igreja Cristã não é uma comunidade fechada de “eleitos”, ou “perfeitos”. Ela não afasta o pecador de seus quadros, pelo contrário, acolhe-o. A única condição para a entrada em tal grupo é o batismo. O pecado do cristão é o que justifica a necessidade do perdão divino, que só se materializa com a intermediação eclesial. O herege não erra, simplesmente, por pecar, e sim por recusar essa intermediação entre Deus e o homem, por parte da Igreja, para a sua redenção. A alternativa é entre o bem e o mal. Aquele que se afasta da Igreja, legítima representante de Deus na Terra, afasta-se do bem e vincula-se ao mal.

As condutas passíveis de punição pelo Santo Ofício não são apenas as propriamente heréticas, mas também aquelas atentatórias à fé cristã. Além destas, a apostasia compõe o quadro das condutas condenadas pela Inquisição.

Dentre a lista das condutas penalizáveis, destacamos a heresia propriamente dita e os pecados de natureza sexual. Sobre a primeira conduta, a heresia, já nos posicionamos em relação ao seu caráter de afronta à autoridade da Igreja em estabelecer o que é a Verdade Cristã, e a ameaça que a heresia representa para a unidade do corpo social. Detenhamo-nos, então, em analisar a segunda.

Dentre os pecados de natureza sexual, sublinhamos o pecado de sodomia. A sodomia passa à alçada da Inquisição portuguesa em meados do Quinhentos, não havendo previsão de punição para esta conduta no *Directorium Inquisitorum*. Nos regimentos, o termo sodomia se refere tanto a relações homossexuais quanto a relações heterossexuais, mesmo que tal tipo de coito seja praticado no matrimônio. Dentro da proposta desta comunicação, que é o entendimento de lógicas de justiça, o que se condena nos manuais inquisitoriais é a perda de sêmen, líquido no qual se acreditava encontrar-se a semente da vida. Daí que o homossexualismo entre mulheres não seja criminalizado, ao contrário do que acontece com o homossexualismo entre os homens. Daí que a simples fornicação, mesmo entre solteiros, não seja da alçada da Inquisição, por não haver perda de sêmen, mas que o coito anal entre casados seja tipificado como crime da alçada do Santo Ofício.

A Inquisição, ainda que com configurações diferentes a depender do espaço-tempo, é um tribunal de justiça que se estabelece a partir do século XIII no ocidente medieval e que, em Portugal, terá sua extinção decretada apenas no século XIX (em 1821). Obviamente, a Inquisição que nasce no medievo e aquela que se estabelece no século XVI em Portugal não são a mesma instituição. Mas alguns traços de continuidade entre elas são consideráveis. Dentre estes, sublinhamos: a verdade que se constrói por meio de um processo, a intenção de sujeitar o cristão à autoridade constituída, e a criminalização do pecado.

Pensar em termos de uma longa Idade Média, para o tipo de pesquisa que aqui comunicamos, parece-nos, então, ser uma melhor alternativa do que a utilização de cortes de tempo que pressupõe uma maior ruptura entre a Idade Média e a Idade Moderna.

O rei e sua graça: a construção da imagem do monarca nos sermões de Antônio Vieira.

Marcelo Tadeu dos Santos (UnB)

Antônio Vieira, em seus Sermões, constrói uma imagem do monarca amparado num amplo conjunto de representações que buscam legitimar o rei como o grande pai, responsável pela proteção de seus súditos e pela preservação e ampliação do catolicismo. É dever do príncipe se colocar como o grande paladino da justiça, preservando direitos e privilégios tradicionalmente constituídos e, acima de tudo, se colocar como o responsável pela coordenação do jogo político no complexo tabuleiro em que este se configura no interior da sociedade portuguesa do século XVII. Esta complexidade, própria de uma sociedade que se delinea a partir de marcos corporativos, se expressa através da pluralidade dos corpos que dá vida e sentido de existência ao cotidiano social. O monarca se vê como responsável pela condução de um império onde sua função está associada à necessidade de se garantir a harmonia entre as partes para que estas passem a atuar numa perspectiva de complementação. No tocante à sua relação com a Igreja, cabe ao monarca preservar os valores máximos da cristandade, se tornando um justiceiro implacável na luta contra os vícios que alimentam a corrupção que afasta seus súditos do caminho da redenção. Cabe ao príncipe se colocar como principal protetor da Igreja católica, atuando de acordo com a moral cristã e zelando pela salvação das almas de seus súditos. Tal perspectiva, que se faz presente em Vieira, está amparada numa teologia política de tradição medieval onde, como aponta Scattola quando afirma, ao analisar os escritos de Isidoro de Sevilha, “a autoridade secular e a autoridade religiosa colaboram, com efeito, no cumprimento da mesma tarefa de preservar o homem do pecado e são, em igual medida, responsáveis, perante o juiz divino.”¹ Os membros, para que se garanta um corpo social saudável, precisam agir coordenadamente e o poder não pode estar centralizado em um único espaço. Trata-se de entender as relações políticas a partir de padrões onde o poder é exercido pelas diversas esferas que dão forma ao ordenamento social. Ele (o poder) não está imóvel, monopolizado na mão do monarca, mas circula pela sociedade. E é justamente esta circulação do poder que dá ao monarca a legitimidade do papel que ele ocupa no interior das relações políticas. Sua responsabilidade, seu compromisso junto aos seus súditos é

¹ SCATTOLA, M. *Teologia Política*. Lisboa: Edições 70, 2009, p. 63.

o de garantir a preservação deste movimento, desde que ele não se transforme numa ameaça à harmonia social, fragilizando as relações políticas e colocando o Império à beira do caos político. Trata-se de um “poder real que partilhava o espaço político com poderes de maior ou menor hierarquia”² que assumia a responsabilidade de guardar, com todo o zelo, essa característica plural e difusa do poder político. O espaço judicial está marcado pela construção de caminhos tortuosos e incertos, onde o que prevalece não é apenas o valor da lei, mas também o peso da tradição. As saídas são buscadas dentro de marcos pactuais e a lei não é uma decisão definitiva, mas um elemento a mais na composição de arranjos possíveis. O importante para a gestão do Império, neste ponto, é resgatar a harmonia. Surgem estratégias fundadas num complexo mecanismo de estruturas relacionais, dando margem a uma rede de compromissos mútuos, de responsabilidades compartilhadas entre as partes envolvidas na questão.

Essa cultura política do Antigo Regime estimulava, utilizando-se da complexa estrutura judicial da época, a concorrência entre os corpos políticos e a entendia como fonte de enriquecimento da teia social. Era através das tensões entre os segmentos, da disputa por espaços e privilégios, que se estabeleciam complexas redes de relacionamento legitimadas pelas múltiplas instâncias de poder. No caso das conquistas, as fontes do poder local eram tão importantes quanto às do reino, e, assim, as leis do monarca só seriam aceitas se não ferissem os pactos locais.

Entendendo, portanto, a política como uma “organização da comunidade meditada, reflectida, mediada pelo discurso”³ é necessário apontar a forma como Vieira constrói a imagem do monarca. É importante lembrar, como bem aponta Nieto Soria em importante trabalho publicado em 1988 sobre a coroa castelhana da baixa Idade Média, que a monarquia deve ser pensada a partir de

una ética, una teoría y una práctica del poder, capaces de mantener la lealtad de los súbditos o, al menos, de una parte significativa de los mismos y de guiar a la propia realeza en su acción de gobierno. La atribución de poderes al monarca y su ampliación o reducción siempre está en relación con la imagen que de él se posea.⁴

² HESPANHA, 2001:166

³ SCATTOLA, *op. cit.* p. 11

⁴ NIETO SORIA, J. M. *Poder Real: Fundamentos ideológicos del poder real en Castilla (siglos XIII – XVI)*. Madrid: EUDEMA, 1988, p. 37.

Trata-se, nesta comunicação, de perceber os contornos, a partir dos sermões de Antônio Vieira, proferidos no Maranhão e Grão-Pará, entre 1653 e 1662, a forma como o missionário pensou o papel do seu rei em meio a um conturbado cotidiano, marcado pelo conflito constante em torno da escravização do indígena. Vieira, no seu dia a dia, não apenas fazia política, mas a pensava, refletia sobre o seu papel, enquanto religioso, missionário, membro de uma das mais influentes ordens religiosas do reino, mas também como um agente da coroa que buscou sempre legitimar a monarquia restaurada dos Bragança e que ocupou um espaço de destaque na corte de D. João IV em anos anteriores. Esta dinastia era apresentada como verdadeira cabeça responsável pela preservação e ampliação das fronteiras do catolicismo romano, onde o religioso atua como um mecanismo poderoso, significativo na legitimação do monarca, expressando uma perspectiva de poder características da sociedade medieval. Como afirma Scattola, ao apresentar uma conceituação sobre o que vem a ser a teoria política, Vieira age no sentido em que “para que haja política é necessário que exista consciência e pensamento político, é necessário que não apenas se faça política, mas também que se pense a política”⁵.

A formação de Antônio Vieira, jesuíta comprometido com os mais profundos ideais missionários que norteavam o direcionamento espiritual da Companhia de Jesus e ao mesmo tempo, como já afirmamos, voltado para a consolidação da monarquia dos Bragança e do Estado português como liderança no processo de alargamento da Cristandade, é marcada por uma sólida fundamentação teológica, na medida em que tal embasamento se constitui num princípio básico para o entendimento do universo sócio-político do Antigo Regime. Os valores cristãos, dentro de uma monarquia comprometida com a ampliação do Império de Cristo na terra, constituíam-se como a base que solidificava a visão de mundo destes padres responsáveis pela construção dos argumentos ideológicos que davam sentido à existência dos homens daquele período, se constituindo no princípio básico que norteava suas ações no complexo cenário político.

As relações de poder que caracterizavam a cultura política no Antigo Regime, dentro dos marcos estabelecidos pela Igreja Católica Romana, estavam fundamentadas em profundas análises que buscavam nas Sagradas Escrituras e nos comentários dos mais destacados teólogos a sua razão de existência, o sentido que lhes dava forma, onde “a

⁵ SCATTOLA, *op.cit.*, p. 11

través de los símbolos del poder se desencadena todo un proceso de propaganda ideológica que siempre acaba presentando objetivos políticos muy concretos”⁶. O feito de organizar este mundo em conceitos é estabelecido dentro do universo teológico católico que assume o papel de responsável pela construção de um entendimento deste mundo à luz das sagradas escrituras e de seus principais intérpretes. É a teologia que fornece o cimento ideológico que dá consistência àqueles que pensam e refletem sobre as relações de poder no interior dos reinos católicos.

Tentar estabelecer um corte radical, num conjunto de prédicas produzidas por uma das mais destacadas figuras de seu tempo, como foi Antônio Vieira, separando, no interior do seu discurso, o espiritual do político, pode ser considerado como uma descontextualização que esvazia o sentido do discurso produzido para o púlpito e voltado para o convencimento dos fiéis, num espaço marcado pela tentativa de se construir equilíbrios no interior de uma sociedade balizada por um cenário político de concorrência entre os segmentos que dão forma ao corpo social. Aquelas palavras, bradadas num complexo e bem estruturado cenário não podem ser reduzidas apenas a um discurso de cunho espiritual, mas devem ser entendidas como parte de uma trama constituída a partir de discursos conflitantes, que buscam no sagrado o argumento fundamental para a sua legitimação.

Todo discurso é composto por um complexo emaranhado de outros discursos, que ganham sentido no âmbito de uma inter-relação discursiva. Quando falamos de Vieira, percebemos em suas prédicas, uma complexa teia de argumentações fundamentada nas sagradas escrituras, nos comentários de teólogos e, de forma mais sutil, na presença de grandes intelectuais da Companhia de Jesus que, no século XVI, embalados pelo espírito da Contra Reforma, estabeleceram teorias concretas em torno das relações de poder no mundo católico e acabaram se constituindo como teóricos de grande peso no ordenamento das monarquias ibéricas.

Trata-se de um mundo, de um universo político cultural amparado na presença do sagrado como fonte estruturante, argumento inquestionável que deve estar presente para dar legitimidade às suas afirmações. Um dos mais eficazes meios para se atingir este objetivo era buscar o respaldo bíblico, onde as imagens construídas em torno do príncipe se assentavam numa

efectividad psico-religiosa y política, expresada gracias a su fuerza propagandística y simplificadora, así como legitimadora y sa-

⁶ NIETO SORIA, *op.cit.* p. 26.

cralizadora, que hace que realidades políticas difícilmente comprensibles se conviertan en aprehensibles y adaptables para una amplia mayoría a través de su traducción a fórmulas religiosas.⁷

Nesse sentido, nos cabe perceber que, mesmo nas pregações mais espirituais, aquelas cujo teor está marcado por uma profunda preocupação com questões teológicas e aparentemente distanciadas de qualquer preocupação de uma conceituação política, o que encontramos, na verdade, são discursos que servem como base, como fonte demarcadora da ação político-ideológica que marca a presença de Vieira no púlpito e acaba, de forma sutil se inserindo no campo das batalhas pela consciência dos fiéis.

A Graça é um instrumento fundamental a serviço do monarca. Em Vieira, encontramos uma série de referências que estão associadas ao espectro teológico e espiritual. São prédicas que não estão de forma direta associadas a sua tentativa de refletir sobre o campo da política, mas que carregam formulações que, dentro da nossa proposta de abordagem, fundamentam seu “pensamento político”. São ponderações que, como já apontamos, estão ligadas a sua sólida formação teológica no interior da Companhia de Jesus. Mas são falas que não deixam de levantar questionamentos em torno de sua presença no esforço da construção de uma conceituação em torno da figura do monarca e dos instrumentos que estão a sua disposição para o pleno desempenho de suas atribuições, contribuindo, assim, de forma efetiva para a constituição de um pensamento político cujas bases estão enraizadas numa tradição medieval de fundamentação no sagrado.

Para Vieira não há glória sem graça. A graça é o grande ato, o instrumento por excelência da divindade e de sua majestade. Por analogia política, é através dela que o rei, majestade terrena, mostra sua magnanimidade, sua benevolência, que se afirma como pai junto aos seus súditos, perdoadando-lhes as faltas, apresentando-se como representante de Deus na terra e atuando à imagem do Criador. Como afirma o jesuíta Vieira, expressando a formação ancorada numa tradição política da cristandade medieval, todos devem se ajoelhar diante da importância de tal obra, da plenitude da ação, da grandiosidade de ser agraciado, reconhecido pelo monarca como merecedor de tamanha dádiva. O perdão emana da majestade e, portanto, não está vinculado ao grau da falta cometida pelo súdito, mas ao puro exercício do poder. Neste sentido, o súdito-fiel, pecador por natureza, sempre poderá contar com a possibilidade da

⁷ NIETO SORIA, *op.cit.* p.100.

salvação, da redenção. É por meio da graça que se atinge a glória na sua plenitude. Assim o mostra Vieira, quando afirma, no Sermão de Nossa Senhora das Graças, pregado na Igreja Matriz da cidade do Pará, no dia da festa de Nossa Senhora da Assunção, que

a graça é fundamento da glória, e a glória é a consequência da graça: a graça a ninguém é devida, e a glória é dividida a todo o que está em graça. Diz o apóstolo São Pedro, que na graça, que é a forma com que Deus nos faz participantes da natureza divina, nos deu as maiores e mais preciosas promessas.” De sorte que na dádiva nos deu Deus a dádiva e mais as promessas. Mas se as promessas são de futuro, e a dádiva de presente, como nos deu as promessas na dádiva? Porque as promessas futuras são a glória e bemaventurança, que lhe é devida, por isso quando nos deu a dádiva, nos deu juntamente as promessas.⁸

O rei é misericordioso, age preocupado com seus súditos, os quer no caminho da salvação e da glória. Perdoar é fazer com que o súdito se sinta, novamente, parte daquele universo sagrado, representado na terra pelo rei, universo sacralizado pelo acordo que fez de Portugal representante e guardião da fé católica. É através da graça divina que os reis eleitos convertem “la injusticia em justicia, la desobediência em obediência y la corrupción en orden.”⁹ É claro que como bom pastor, o monarca tem de recorrer ao cajado para afastar os lobos. Como bom pai tem de punir, mas entende que para aproximar de si seus filhos, para manter o rebanho unido e no caminho da salvação, é importante perdoar os súditos daquelas faltas que ele, o monarca, considera justo absolver. É um monarca que zela pela vida dos súditos, no que consiste em proteger suas almas pelo advento da graça. Ele mantém viva a esperança na misericórdia, ato que o dignifica e o legitima como o responsável pelos súditos. A expectativa da redenção é o ponto alto deste modelo que caracteriza a cultura política do Antigo Regime e que tem suas bases na tradição do pensamento político medieval. Os vassalos esperam de seu rei a clemência, mesmo entendendo que existe uma dimensão punitiva na natureza do monarca. Para Vieira,

“o logar da esperança é entre a fé e a caridade; se a esperança se funda somente na Fé, não é verdadeiramente bemaventurada,

⁸ VIEIRA, P. A. *Sermões*. 15 vol. Porto: Lello e Irmãos, 1945, p.174.

⁹ NIETO SORIA, *op.cit.* p. 73.

porque tem a bemaventurança duvidosa: mas se se funda na caridade, que é a graça, então é certamente bemaventurada e sem nenhuma dúvida; porque lhe não pode Deus negar a bemaventurança e glória que espera”¹⁰.

Tal estratégia é eficiente para legitimação do poder real. Por meio dela, a imagem do rei como o pai que protege, respaldado no poder que Deus lhe outorgou, penetra na sociedade constituindo uma teia relacional complexa, onde o súdito reconhece a legitimidade do monarca com base na tensa relação entre medo e amor.

Vieira, no Sermão das Tentações, pregado em 1653, em sua primeira intervenção como missionário no Grão-Pará e Maranhão, pauta-se justamente por essa perspectiva. Afirma, categoricamente, que os súditos de Sua Majestade, naquela região, encontram-se em pecado ao reduzir os indígenas à condição de escravos, submetendo-os ao cativo injusto e transgredindo a legislação régia que proibia tal prática. Afirma o pregador em seus sermão que “todos estaes em peccado mortal: todos viveis e morreis em estado de condenação, e todos vos ides direitos ao inferno. Já lá estão muitos, e vós também estareis cedo com elles, senão mudardes de vida”.¹¹ Mas Vieira não afirma que estão definitivamente condenados, como deixa claro a parte final do trecho citado. É necessário que eles mudem de comportamento, seguindo os preceitos estabelecidos no sermão. Eles precisam refletir a respeito de suas posturas, perceber que estão atentando contra os princípios ordenadores da sociedade e arrependem-se de fato, gerando a possibilidade da redenção. A salvação mantém-se no horizonte como uma expectativa, desde que se arrependam sinceramente de seus pecados e mudem de comportamento. Ele mantém viva a esperança da misericórdia. Como lembra A.M. Hespanha,

Da parte dos súbditos, este modelo de legitimação do poder cria um certo habitus de obediência, tecido, ao mesmo tempo, com os laços do temor e do amor. Teme-se a ira Regis; mas, até à consumação do castigo, não se desespera da misericórdia. Antes e depois da prática do crime, nunca se quebram os laços (de um tipo ou de outro) com o Poder. Até ao fim, ele nunca deixa de estar no horizonte de quem prevarica; que, se antes não se deixou impressionar pelas suas ameaças, se lhe submete, agora, na

¹⁰ VIEIRA, *op.cit.*, p. 176.

¹¹ VIEIRA, *op.cit.*, p.15.

esperança do perdão. Trata-se, afinal, de um modelo de exercício do poder coercitivo que evita, até a consumação final da punição, a ‘desesperança’ dos súbditos em relação ao Poder; e que, por isso mesmo, tem uma capacidade quase ilimitada de prolongar (ou reiterar) a obediência e o consenso, fazendo economia dos meios violentos de realizar uma disciplina não consentida.¹²

Apesar de o monarca ter em suas mãos o poder de castigar e fazer valer a lei pelo uso da força, a prática se caracteriza mais por sua capacidade de perdoar. O rei se apresenta como uma entidade que repousa num plano superior, guardando seus súditos e intervindo vez ou outra para lembrar-lhes da sua existência. “À justiça real bastava intervir o suficiente para lembrar a todos que, lá no alto, meio adormecida, mas sempre latente, estava a *suprema punitiva potestas* do rei. Tal como o Supremo Juiz, o rei devolvia aos equilíbrios naturais da sociedade o encargo de instauração da ordem social”¹³.

Mas o monarca não deve dispor do exercício da graça de qualquer forma, sem critério algum. Ela é um mecanismo poderoso, significativo para a administração real. Devem se tomar todas as precauções possíveis na hora de distribuir as dádivas reais. É preciso avaliar com prudência se o agraciado realmente é merecedor daquele ato. Se ele está à altura de ser contemplado pela benevolência do rei, se aquele é o momento certo de se exercer o poder da graça. Caso contrário, o ato da graça se banaliza, o que acaba distorcendo a sua natureza e ameaçando a reprodução da ordem política e social, colocando em risco todo o edifício que legitima a condição do monarca junto a estrutura social.

Vieira, no sermão da Quarta Domingo depois da Páscoa, proferido no Maranhão, utiliza, de forma magistral as escrituras, trazendo à tona o fundamento básico teológico que dá sustentação a teoria política do período, numa clara continuidade da forma de se pensar o universo das relações de poder no âmbito da sociedade medieval, fortalecendo a perspectiva, no século XVII, ou seja, no interior do Antigo Regime, de que a Bíblia se constitui num dos principais aportes do sistema político vigente no Ocidente. Mais do que assumir um papel de fonte legitimadora, os textos bíblicos escolhidos assumem a responsabilidade de transmitir a mensagem com maior facilidade junto aos segmentos

¹² HESPANHA, A. M. “A punição e a graça”. In: MATTOSO, J. (dir.) *História de Portugal*. Lisboa: Editorial Estampa, 1998, p. 219.

¹³ *Ibidem*, p.222.

mais populares e assumindo-se como um dos meios mais eficazes para assegurar a legitimidade da imagem do monarca e de suas funções.¹⁴ Recordando a passagem em que Deus promete a Moisés – visto como exemplo de um monarca juiz – por simbolizar os esforços em acomodar a justiça humana a divina – a graça não só de libertar seu povo, mas de fazê-lo rico com o ouro e a prata de seus opressores, sublinha que o exercício da graça está inserido dentro de uma estratégia complexa de configuração da legitimidade real, própria da dinâmica política da sociedade corporativa onde prevalece uma justiça que se caracteriza por mecanismos mais brandos de punição. De acordo com Vieira, *“a graça e seus auxílios, ou são suficientes somente, ou eficazes: os suficientes bastam, mas não têm efeito: os eficazes têm o seu efeito certo e infalível, e por meio delles se consegue o fim para que foram dados”*.¹⁵ A eficácia, o infalível do ato, é a construção de uma perspectiva de horizonte onde o súdito não se sente abandonado pelo seu rei, onde o fiel encontra amparo, o afago do seu senhor. Ele tem a confiança de que, mesmo estando em pecado, mesmo transgredindo as normas, tem a possibilidade concreta da salvação por meio do perdão. Deus e o monarca não lhe viram as costas, mas mantêm os braços abertos, consolidando, no meio social, o modelo do pai que protege seus filhos, que não os abandona nos momentos de fraqueza e confusão, e que sempre estará aberto à reconciliação, princípio que fundamenta as relações feudais e que se faz presente, com extremo vigor político, no Antigo Regime.

É preciso ter, também, como aponta Vieira, a dimensão correta do tempo, do momento de se conceder a graça real. Trata-se de uma relação de espaço-tempo que amplifica os efeitos do grandioso ato de benevolência do monarca. Vieira aponta, no já citado sermão da Quarta Domingo depois da Páscoa, que *“consiste e depende de a mesma graça e seus auxílios se darem em tal oportunidade de tempo, e suas circunstancias, e em tal disposição do sujeito, que o seu livre alvedrio os aceite e use d’elles”*.¹⁶ A eficácia da graça, a infalibilidade do ato depende muito dessa capacidade do monarca de saber o momento exato de dispor de sua clemência afim de que os efeitos sejam potencializados, ou seja, que o agraciado esteja convencido da importância do ato e da glória que ele comporta.

A misericórdia do monarca deve ser valorizada por aquele que a recebeu, pois constitui-se em ato de amor exclusivo da majestade para

¹⁴ NIETO SORIA, *op.cit.*, p.101.

¹⁵ VIEIRA, *op.cit.*, p. 306.

com o vassalo, e que, através desse ato o mantém inserido na comunidade cristã representada pelo reino, preservando a esperança da misericórdia diante das faltas. A graça não deve ser tratada como um benefício qualquer. Lembremos que se configura como um instrumento ideológico de legitimação do poder real que permeia a composição política do Antigo Regime, valorizando as estruturas de comando no seio da sociedade. É um ato político dos mais importantes e ser merecedor de tamanha benevolência deve ser valorizado como a maior das honrarias. Ela é que nos faz, na percepção de Vieira, filhos de Deus e do monarca, membros de seu reino e garantia da sua glória. Desvalorizá-la significa rejeitar o amor que o monarca, figura que representa Deus e que se espelha em seus atos, dispensa a seus filhos e abrir mão da glória que o envolve, colocando em cheque a sua salvação e correndo o risco da danação eterna.

Nesse contexto é importante salientar que Vieira não deixa de criticar a forma como muitos dos beneficiados tratavam a misericórdia de seu rei. Afinal de contas, desmerecer o crédito de tão alto desígnio é colocar em risco o edifício político que estrutura a sociedade do Antigo Regime e alguém como Vieira, figura que ocupou, como já apontamos, lugares de destaque não só nos púlpitos do Maranhão e Grão-Pará, mas no interior da corte em Lisboa, não pode deixar de chamar a atenção para tal questão. Aquele que recebe o perdão do monarca deve valorizá-lo, cumprir com o papel que se espera dele, pois recebê-lo consiste em ser amado pelo seu rei dentro da lógica do império e da Cristandade. Desmerecer tal dádiva, mesmo para um membro da alta nobreza, era abrir mão de uma posição de destaque dentro do mundo cristão, de ir contra a lógica de estruturação das relações políticas que priorizava a construção de ferramentas ideológicas que se constituíam em pontos nodais para a sobrevivência do império e a consolidação do monarca como cabeça do corpo que expressava a sociedade Ibérica no Antigo Regime. Longe de constituir espaços voltados para a inovação e superação de desequilíbrios sociais, tais mecanismos se configuravam como instrumentos eficientes dentro dos marcos conservadores que pautavam a atuação do monarca. Era com base neste complexo enredo que o rei se movimentava como o agente capaz de garantir os equilíbrios necessários para a manutenção da paz e da justiça. Era perdoando com sensatez, dentro de marcos estratégicos complexos que o monarca se utilizava da graça como fonte de exercício do poder que o legitimava junto à sociedade como o grande justiceiro e pacificador, garante de equilíbrios sócio

¹⁶ *Idem*

políticos fundados nos privilégios e na hierarquia.

A partir do que aqui foi levantado, podemos entender que na visão de Antônio Vieira o monarca tem como um dos principais instrumentos de legitimação de sua condição junto à sociedade, colocando como o responsável pelo estabelecimento da paz e da justiça, o mecanismo da graça. É uma ferramenta preciosa para a constituição da figura do monarca no seio da sociedade política, como um pai caridoso, reforçando os mecanismos de exercício do poder, que se caracterizam, em boa medida, por formas não violentas, por mecanismos doces de controle social, deixando sempre aberto no horizonte do transgressor a possibilidade da redenção, desde que o monarca não a banalize, distribuindo-a sem qualquer critério e esvaziando seu conteúdo de solidificação do poder do rei. Isso permite compreender que o monarca não dispõe de uma capacidade de ação política ilimitada, fazendo e desfazendo de acordo com os seus interesses, mas se vê obrigado a compartilhar o cenário com outros poderes, distribuindo a sua graça para se legitimar como o pai capaz de conduzir o Império Cristão à redenção.

Para finalizar, é importante ressaltar que a comunicação aqui apresentada está pautada por uma perspectiva que norteia uma pesquisa mais ampla de estudo, que busca entender o conceito de Longa Idade Média através da reflexão em torno de um conjunto de narrativas religiosas, produzidas no século XVII, ou seja, no interior daquilo que ficou convencionado como Antigo Regime, cujo autor, um dos maiores nomes da língua portuguesa e um dos mais importantes membros da ordem dos jesuítas daquele período, ocupou um lugar de destaque no universo político de seu tempo. Como bem aponta Nieto Soria, “la larga duración es consustancial al fenómeno religioso. Por ello, no puede sorprender que las imágenes teológicas de la realeza, por cuanto que son expresiones de una religiosidad política, se manifiesten con una clara vocación de permanencia y de resistencia al cambio”.¹⁷ Em seus discursos percebe-se a presença de uma fala construída com a perspectiva de se dar sentido às relações de poder vivenciadas por ele, perspectiva esta amparada numa fundamentação teológica, cujos principais pontos de apoio estão centrados nas Sagradas escrituras e numa teologia que foi sendo construída a partir de uma tradição que se desenvolveu no interior da Idade Média. Essa trama discursiva, longe de se configurar como uma excentricidade em seu tempo, se constitui numa tentativa de refletir e, conseqüentemente conceituar seu mundo tecendo reflexões

¹⁷ NIETO SORIA, *op.cit.* p. 106.

sólidas em torno de questões que giram em torno das relações de poder, tecendo um pensamento político maior, com suas próprias especificidades, cujas raízes devem ser buscadas numa teologia política que pautou o imaginário feudal.

Entre a longa Idade Média e a Antiguidade Tardia: reflexões sobre continuidade e ruptura no processo histórico.

Eduardo Fabbro (UnB)

O presente trabalho é resultado de várias discussões sobre as possibilidades de uma longa Idade Média, dentro de um grupo de estudo vinculado ao PEM e coordenado pela professora Maria Filomena Coelho aqui presente. É também resultado de reflexões e de uma pequena dose de estranheza, da experiência de um pesquisador da Antiguidade Tardia, divagando sobre continuidades com especialistas e estudantes do baixo medievo. Nunca é demais lembrar que, se devo muito desta reflexão a este grupo e a amigáveis conversas com a prof. Filomena, os erros são todos meus.

Pretendo em primeiro lugar levantar alguns obstáculos que encontro em pensar longas continuidades, levantando brevemente alguns dos autores que propuseram recortes diferenciados para a Idade Média. Como espero deixar claro, esta crítica não vem de uma aceitação da periodização tradicional – séc. V – XV – mas de uma certa desconfiança face a longas continuidades *per se*.

Em um segundo momento, pretendo apresentar a forma como percebo a continuidade e sua interação, visceral diria, com rupturas, tentando esboçar um modelo de entendimento desta relação.

Dentro deste debate sobre continuidades e rupturas, tive novamente em minhas mãos um antigo livro de Henri Pirenne do qual havia praticamente me esquecido. De certa forma, foi este o destino de Pirenne. *Mahomet et Charlemagne*¹ é, no entanto, uma obra de grande interesse. Sua tese é bastante conhecida. Para o historiador belga, a Idade Média não teria sido produzida pelas invasões bárbaras e pela perda do controle das províncias ocidentais pelo império. Os bárbaros, mesmo sendo povos muito diferentes dos povos romanos, eram grandes apreciadores da cultura romana e – nos diz Pirenne – rapidamente aceitaram seus costumes e hábitos. O pequeno aporte numérico dos bárbaros e sua pequena contribuição cultural fizeram pouco para modificar a *Romania*. O grande golpe foi dado pelos vândalos e a perda da África, que ameaçavam a supremacia romana no Mediterrâneo, mas uma vez que o império sobrevive a tal gol-

¹ PIRENNE, Henri. *Mahomet et Charlemagne*. Paris, Presses Universitaires de France: 1992.

pe – e volta a florescer em Constantinopla, nada de grande foi perdido.
Pirenne nos diz então que

“Não há erro maior do que acreditar que o império tenha desaparecido após a tomada das províncias ocidentais pelos bárbaros. Ninguém pode duvidar que o Basileus, que reina em Constantinopla, não estenda sua autoridade teórica a toda a extensão [do império]. Ele não mais governa, mas ainda reina, e é para ele que se voltam todos os olhos.”²

Justiniano voltará a retomar o Mediterrâneo, que será novamente um *lac romain*. Ele vai concluir que “De qualquer lado que olhemos, o período inaugurado pelo estabelecimento dos bárbaros no Império, não introduziu, na história, absolutamente nada de novo.”³

O que viria a precipitar o mundo antigo na Idade Média seria, na realidade, uma outra invasão, aquela dos muçulmanos. Maomé – a primeira personalidade do título – e seus seguidores seriam responsáveis por tirar o Mediterrâneo das mãos do Império e trazer para uma nova órbita de influência várias antigas províncias do império. Ao contrário dos germanos, os árabes haviam tido muito pouco contato com a cultura romana e trouxeram de fato uma nova civilização para os povos conquistados, agora às voltas de Bagdá, e não mais de Constantinopla.

Isso nos leva à segunda grande figura do título, Carlos Magno. Uma vez amputado do contato com o império pela perda do Mediterrâneo, os reinos bárbaros têm de se virar por si mesmos, sua economia volta-se para dentro, suas idéias não mais circulam. Tal situação forçará a mudança do eixo econômico europeu para o Norte, e com ela, propiciará o surgimento de uma dinastia também do norte – os carolíngios – que criaram um novo império, uma vez que o império romano foi finalmente perdido. O papa, abandonado em Roma por um imperador muito ocupado com os muçulmanos para ajudá-lo, bancará a transição de um império para o outro, coroando Carlos no ano 800. A Idade Média teria início então, processualmente, entre 650 e 750.

A tese de Henri Pirenne foi duramente criticada nos anos que se seguiram. Não é meu objetivo entrar nos detalhes da crítica. Basta lembrar que o modelo de desenvolvimento econômico proposto pelo belga foi desacreditado por Guy Fourquin nos anos 1970. O isolamento que Pirenne

² Ibid, p. 39.

³ Ibid, pp. 99-100.

anunciará para o séc. VIII simplesmente não pode ser encontrado nas fontes, e o panorama econômico europeu parece seguir seu próprio ritmo. Mais recentemente, Bernard Bachrach argumentou que nenhuma mudança em termos de política de estado poderia ser marcada com Carlos Magno, que se preocupava e agia como um bom imperador do séc. IV ou V.⁴

Se os detalhes da interessante tese de Pirenne foram de fato questionados, sua proposta de rever a ruptura entre a Antiguidade e o Medievo tem ganhado força desde os anos 1960. A partir sobretudo de historiadores do Baixo Império, a idéia de se estender a Antiguidade para além do marco político de 476 se afirmou e cooptou também medievalistas, construindo um campo particular de estudos intitulado ‘Antiguidade Tardia’ – termo já bastante antigo, mas que cada vez mais se faz presente.

A idéia central por trás do conceito é a aceitação do Baixo Império Romano como uma civilização própria, e não como uma degeneração da Antiguidade que anunciaria a Idade Média, assim como a tese de que esta civilização não acaba com o fim da dominação direta sobre o Ocidente no séc. V. Quando terminaria, então? Difícil dizer. Com os merovíngios? Com o fim das grandes invasões e a instalação dos Lombardos na Itália? Com Carlos Magno? Estaríamos, de certa forma, de volta à periodização de Pirenne, mesmo que por outros motivos. É essa concepção de uma temporalidade porosa, processual, que está no centro da proposta, e que foi amplamente trabalhada na coleção recente intitulada *Transformations of the Roman World*.

O famoso ano de 476, data em que Odoacro depôs o inepto Romulus Augustulus e enviou os estandartes imperiais para Constantinopla para reinar na Itália como um general, foi abandonada, descartada como apenas mais um ano em um século turbulento. Não é tão simples assim. Recentemente, Guy Halsall defendeu, em uma interessante síntese de leituras historiográficas e arqueológicas, que o final do terceiro quartel do séc. V traz marcas inegáveis nos sítios arqueológicos, apresentando uma re-orientação cultural, voltando as costas para Roma e recebendo influências locais.⁵ Parece ter mais por trás do ano 476 do que a aposentadoria precoce de um pequenino imperador.

⁴ FOURQUIN, Guy. *História Económica do Ocidente Medieval*, Lisboa: Edições 70, s / d. BACHRACH, Bernard. “Pirenne and Charlemagne” in. Alexander Callander Murray (Ed.) *After Rome’s Fall*. Toronto: University of Toronto Press, 1998, pp.214-31.

⁵ HALSALL, Guy. *Barbarian Migrations and the Roman West*. New York: Cambridge University Press, 2007. pp. 284-319.

É interessante notar quanta coisa parece ter tomado lugar em períodos obscuros. A compreensão da história deve necessariamente se ancorar na leitura da documentação disponível, que informa (ou deforma) a leitura do historiador. Mas, como já diria Moses Finley, o historiador não tolera a lacuna e, quando os documentos tornam-se mudos, são suplementados por suposições ou pura fantasia.⁶ Não coincidentemente, os séculos V e X, períodos em que a documentação é especialmente fugidia, marcam várias rupturas dentro da historiografia. Não somente o já questionado fim do império romano no Ocidente, mas também abriga as drásticas mudanças do ano mil, já questionadas por Dominique Barthélemy.⁷ É uma certa tendência da historiografia colocar nos períodos obscuros o culminar de processos que a documentação pouco ilumina, e isso já é razoavelmente perceptível.

Uma deformação mais sutil produzida pela escassez de documentos é exatamente o contrário. Partindo de um dossiê documental relativamente magro, o medievalista peca por considerar longos espaços de continuidade, esticando por séculos as poucas notícias dos documentos. A Gália merovíngia é um exemplo que foi recentemente levantado.⁸ Partindo de uma documentação escassa e mal distribuída geograficamente, a historiografia compõe um grande *continuum*, formando um bloco histórico, um 'período', que se estende uniformemente de Clóvis a Childerico III, por um pouco mais de 200 anos e regiões bastante díspares. Em uma grande obra de síntese, Chris Wickham vai combater a idéia de uma homogeneidade no ocidente pós-Romano, e defender a importância em ressaltar as rupturas regionais e cronológicas.⁹ Se tivéssemos mais documentos, certamente observaríamos maiores rupturas e uma textura menos suave no desenrolar dos séculos medievais.

Após estas rápidas colocações, gostaria de levantar três pontos no que se refere às tentativas de continuidades:

1. Em primeiro lugar, todas as propostas de continuidade resultam em *modelos* historiográficos que, pela própria natureza de mo-

⁶ FINLEY, Moses. *História Antiga: Testemunhos e modelos*. São Paulo: Martins Fontes, 1994, p.14.

⁷ BARTHÉLEMY, Dominique. *L'an mil et la paix de Dieu*. Paris: Fayard, 1999.

⁸ HALSALL, Guy. *Settlement and Social Organization*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, pp. 26-74.

⁹ WICKHAM, Chris. *Framing the Early Middle Ages*. Oxford: Oxford University Press, 2005.

delos produzem uma redução do processo histórico com objetivo de apreender um fator específico: a religião, o feudalismo, a economia etc. Resumir a totalidade da trama histórica a uma continuidade única é deixar de lado, muitas vezes conscientemente, a diversidade do processo. Pierre Bourdieu chama a atenção do pesquisador para que não se deixe confundir o modelo da realidade – construto artificial do historiador com objetivo de compreender / analisar o processo histórico – com a realidade do modelo – manifestação do mesmo na *res historica*. Em outras palavras, modelos de continuidade são parte dos instrumentos dos historiadores, não da história.

2. Em segundo lugar, sendo a ruptura parte fundamental do processo histórico, estabelecer o primado de rupturas específicas gera o mesmo erro da elaboração de continuidades. Rupturas não marcam fins de períodos, mas constituem a tessitura fundamental da história. A tradicional separação da Antiguidade da Idade Média em 476, ou o fim da Idade Média em 1453 são marcos tão vãos quanto outros, no que se refere ao processo histórico como um todo. Respondem a um modelo específico de história e a uma agenda específica de duração.

3. A ruptura histórica, como constituinte do tecido histórico, é sempre *parcial e historicamente mediada*: parcial porque nunca rompe absolutamente com o que foi; historicamente mediada porque se constrói e é significada a partir de uma sistema de significação que é, em si, ‘passado’, fruto das experiências acumuladas, porém atualizadas. Desta forma, o novo é necessariamente a atualização do velho. De outra forma, o mundo seria um hospício.

Gostaria de desenvolver um pouco melhor esta última colocação. Como Marshall Sahlins sugere em seu *Ilhas de História*, a ação simbólica – i.e., a forma através da qual percebemos e significamos o vivido – parte da interação entre dois componentes. Em primeiro lugar, encaramos o que quer que possa vir a partir de experiências passadas. O passado é a linguagem através da qual percebemos o presente: mesmo nossa fala, é estruturada por uma linguagem, agora *stricto sensu*, que pertence não ao hoje mas à tradição. Este conjunto de regras, de associações, de formas de interpretação são o elemento estrutural da vivência humana. Esta estrutura guarda experiências passadas, atualizando-as a cada momento, para que respondam às necessidades do dia. Assim, temos a segurança de sempre perceber um presente cujo *sentido* está firmemente ancorado no passado. Da mesma forma, este passado tem uma capacidade es-

triturante, de receber o presente e reapresentá-lo na forma de passado atualizado. A interação entre o momentum estruturado e sua capacidade estruturante define a dinâmica da percepção do tempo histórico, da mesma maneira em que para Reinhart Koselleck, a relação entre *espaço de experiência e horizonte de expectativa*.¹⁰ A essa capacidade social de, a fim de preservar a estrutura, atualizar seu conteúdo, devemos a sensação de *continuidade*. Como diria Sahlins, quando tudo permanece igual, mascara-se a mudança.¹¹

Em segundo lugar, existe o novo, a mudança. O mundo, a realidade social, resiste constantemente a responder nossas expectativas, o presente resiste em repetir o passado. Desta forma, a cada vez que o passado é usado para compreender o presente, ele tem que ser repensado, *atualizado*, a fim de responder ao seu dever de atribuir um sentido. Ainda assim, o presente é necessariamente compreendido em formas de passado. Vemos aqui o outro lado da moeda, se a continuidade pode ser apenas a cobertura, a marca da mudança, a mudança pode ser usada para manter tudo igual.

Em resumo, continuidade e mudança são apenas dois aspectos de um processo dinâmico. A continuidade é um resultado da interação deste passado atualizado, na tentativa de perceber e de tornar o novo socialmente viável (e compreensível). Da mesma forma, todo novo é apreendido em termos deste mesmo passado, impregnando-se de tradição, a fim de que torne-se socialmente viável. Um passado não atualizado tornar-se-ia obsoleto e incapaz de orientar a ação humana. O novo, se não apreendido pelo velho, seria incompreensível, insano.

Partindo destas colocações, não me parecem estranhos os vários projetos de longas continuidades dentro da historiografia medieval. Assim como não me parece estranho que, apesar das várias críticas, tais projetos tenham embasamento documental e resultados empíricos dignos de nota: de fato, *todas* as periodizações são possíveis dentro do quadro de entendimento do medieval, *mas nenhuma* abarca a totalidade do processo histórico, pelo simples fato de continuidades e rupturas não serem ‘ações’ isoladas dentro deste processo. Gostaria de levantar duas idéias em vias de conclusão:

¹⁰ SAHLINS, Marshall. *Islands of History*. Chicago: University of Chicago Press, 1985. KOSELLECK, Reinhart. “‘Espaço de experiência’ e ‘horizonte de expectativa’: duas categorias históricas.” In: *Futuro Passado*. Rio de Janeiro: Contratempo, PUC-RJ, 2006. p.p. 305-27.

¹¹ SAHLINS, op.cit., p. 151-56

As ‘novas’ propostas de periodização da Idade Média – a Antiguidade Tardia, a longa Idade Média, etc, - devem ser aceitas com todas as ressalvas possíveis, a fim de não tornarem-se tão limitantes quanto a delimitação tradicional, mas também para que não se perca a percepção da mudança dentro do processo histórico. Não repetamos a “*História Imóvel*”.

Por outro lado, uma vez que estas novas abordagens questionam as antigas rupturas drásticas, elas podem ser extremamente interessantes no que toca a antigas zonas de limite, por muito tempo *no man’s lands*. Esta nova atenção possibilita uma nova oxigenação dentro de períodos vistos como ‘decadências’ – o Império Romano Tardio, o ‘Outono’ da Idade Média – e uma compreensão melhor do processo histórico.

Seguindo a estrela: um percurso da representação dos três reis magos do medievo ao espaço cibernético.

Cintia Maria Falkenbach Rosa Bueno (UnB)

Epiphania, termo que vem do grego e significa “manifestação”, também se traduz por “aparição”, “fenômeno miraculoso”, e ainda “momento privilegiado de revelação” ou “incidente que ilumina a vida do personagem” que no contexto bíblico designa a primeira manifestação de Jesus a não judeus por via de um sinal astronômico, segundo uma profecia judaica que está no Antigo Testamento em *Isaiás 60: 1-22* onde Jerusalém é restituída à sua glória. Assim, em *Isaiás 60:6* está escrito que: “A multidão de camelos te cobrirá, os dromedários de Mídia e Efa; Todos virão de Seba: ouro, incenso e mirra trarão e publicarão os louvores do Senhor”. Em *Números 24:17* existe uma profecia relativa à estrela, outro símbolo presente na jornada dos reis magos: “Vê-lo-ei, mas não agora; mas não de perto: uma estrela procederá de Jacó, e um cetro subirá de Israel, que ferirá os moabitas, e destruirá todos os filhos de Sete”. Assim, por meio da Epiphania faz-se o reconhecimento, por parte dos povos pagãos do Cristo como o Messias profetizado pelo Antigo Testamento. A Bíblia Pauperum ou Bíblia dos pobres, um dos primeiros livros ilustrados reproduzido na xilogravura, um incunábulo, impresso por volta de 1460-1490 e destinado aos que não sabiam ler, já trazia uma imagem dos reis destacando o evento da Epiphania. Na parte superior da página do incunábulo aparece um texto do Segundo Livro de Reis, *Reis 3: 6-21*, onde se lê que Abner, líder do exército de Saul, vem até Davi e devolve a ele o povo de Israel que seguia a casa de Saul. Este evento já prefigura a vinda dos magos para adorar o Cristo e presenteá-lo. Ainda no contexto bíblico, em *Salmos 72:10* estão os dizeres: “Os Reis de Târsis e das ilhas trarão presentes; Os reis de Seba e de Sabá oferecerão dons”. Assim os reis magos são contextualizados bíblicamente e legitimados pelo próprio evangelho designados como *magos* por Mateus e como *reis* pelos salmos.

Tema de cunho cristão pertencente ao conjunto da Natividade, os reis magos tem por representação mais antiga conhecida um mosaico bizantino que se encontra em Ravena. Segundo a fonte¹, a descrição parece coincidir com a de um manuscrito do século VI traduzido para o

¹ Disponível em: http://www.hymnsandcarolsofchristmas.com/Hymns_and_Carols/Biographies/concerning_the_mag_i_and_their_na.htm. Acesso em: 01 nov. 2009.

latim, *Excerpta Latina Barbari*, um pseudo texto de Beda², o venerável, *Colletanea or Excerpta et Colletanea* aparentemente imprime continuidade a tradição desses três reis e adiciona mais alguns detalhes.

Este texto parece fazer sua aparição entre os séculos VIII e IX. Seu lugar de origem seria a Irlanda e teria sido encontrado primeiramente numa edição de 1563 atribuída a Beda, mas, existem fontes atribuindo nomes latinos, gregos, hebreus, persas, etíopes, sírios e armênios aos reis. A tradução livre do texto em latim da suposta origem dos reis está transcrita abaixo:

Os magos que ofertaram presentes ao Cristo foram: o primeiro conhecido por Melchior, senil, grisalho, barba e cabelo longos, túnica violeta, calçado trabalhado em branco e violeta, manto mileno. Usava um turbante de composição variada. Ofertou ouro ao Cristo rei. O segundo de nome Gaspar, jovem, imberbe, túnica e manto rubros, sapatos da cor do jacinto. Ofertou incenso a divindade, digno de um honorável. O terceiro, inteiramente barbado chamado Baltasar, vestido com túnica vermelha com diferentes tons de branco. Sapato e toga milenices, filho do homem que declarou morto. Suas vestimentas eram de seda da Síria.³

Então não seria demasiado supor que essa descrição tenha orientado a construção da representação dos três reis nas primeiras imagens da natividade que estão muito próximas das que ainda vemos hoje. E sendo esta, a referência mais antiga que conhecemos e que de certo modo encontra reconhecimento, ao menos dentro da tradição popular cristã, parece natural que tenha havido uma continuidade no tempo desta imagem na memória dos cristãos e dos não cristãos, estendendo-se até a contemporaneidade momento social em que a busca por referências e ícones parece extrapolar qualquer outro período da história da humanidade.

Uma das questões que se coloca sobre os reis nesse contexto é que no decorrer dos séculos as representações alternaram seu cenário de fundo; das tamareiras do mosaico do século VI até os rochedos de Giotto no século XIV, a cena foi reproduzida muitas vezes. No cenário de Giotto em que tudo é rocha, a aridez do deserto bíblico foi representada. Os românticos do século XIX transformaram-na numa ravina outonal

² VIZIOLI, Paulo. *A literatura medieval*. São Paulo: Ed. Alexandrina, 1992, p.29

³ Original em latim disponível em: http://www.hymnsandcarolsofchristmas.com/Hymns_and_Carols/Biographies/concerning_the_mag_i_and_their_na.htm. Acesso em: 01 nov. 2009.

verdejante e fria coberta de flores. O fato é que os pintores que representaram a passagem no tempo, pouco a modificaram. Foram bastante fiéis ao relato bíblico e deram continuidade a uma tradição de representação ainda que nas vestes e em alguns outros elementos da cena o detalhe tenha imperado. Estão presentes nas pinturas, nos trajes dos reis, desde a seda adornada com uma simples fita de barrado grego até o brocado com fio de ouro passando pelos tecidos muito ricos e requintados do Oriente com os quais se vestiam reis e príncipes, nobres e embaixadores; essa mesma variedade de padrões pode ser vista nos tecidos que já eram comercializados nos portos do Mediterrâneo como Veneza, por exemplo, bem antes do século XIV. A grande variedade de estampas e materiais que adornaram as vestimentas nas pinturas nos mostra que os pintores, ao menos até o século XIX, sentiam-se a vontade para representar como achavam que deviam esses elementos sem se preocupar com uma tradição. A fartura de formas presente na ornamentação das túnicas e mantos e no aspecto dos cálices de suas oferendas constitui um *reduto livre* da intervenção divina para o pintor trabalhar com alguma liberdade.

Respeitando os contextos e épocas destes artistas, a passagem bíblica da Adoração dos Magos sempre trouxe representados Jesus, Maria e José, os três Reis Magos e a Estrela. Se não a estrela, o anjo em seu lugar. Estes são os elementos tradicionais da cena. Os reis magos pertencem também ao conjunto do maravilhoso medieval descrito por Le Goff. Eles simbolizam um resquício marcado no nosso imaginário ocidental como o *Oriente exótico e maravilhoso* que vindo da Antiguidade permaneceu vivo no medievo e do medievo chegou até nossos dias.⁴

Por sua vez, também de porte na cena, a estrela de Belém é objeto de polêmica até os dias de hoje. Ainda no século XIV, Giotto, enquanto trabalhava em sua Natividade pertencente ao conjunto da Capela Scrovegni, registra a estrela como um enorme cometa de luz amarelada, de perfil com cauda e tudo. Na página on-line da Wikipédia lê-se: “A sonda *Giotto* recebeu este nome em homenagem a um pintor da época medieval denominado de Giotto di Bondone. Ele havia observado o cometa em 1301 e este fato o inspirou a pintar a estrela de Belém na sua pintura sobre a história do Natal”⁵; então, olhando-se para a pintura de Giotto fica difícil discordar. Agora, quanto ao fato da estrela ser ou não um cometa, ninguém pode até hoje confirmar ou mesmo refutar com certeza. Existem

⁴ LE GOFF, Jacques. *O Imaginário Medieval*. São Paulo: 1994, p.51.

⁵ Disponível em: http://pt.wikipedia.org/wiki/Sonda_Giotto. Acesso em: 01 nov. 2009.

fontes que citam que os chineses tem registros astronômicos dessa época e que lá pode haver algum evento registrado que o Ocidente desconhece.



Figura 1: A adoração dos magos, 1303-1306. Giotto, Capela Scrovegni.

Fonte: <http://www.cappelladegliscrovegni.it/galleria.htm>

De qualquer forma, parece-nos bastante natural que a estrela esteja representada como um astro esfuziante de luz. Outros dados ligados a execução dessa obra contribuem para que possamos pensar assim, pois a capela era uma doação de Enrico Scrovegni a Virgem Maria para se livrar de vários pecados e tentar encontrar um lugar mais confortável, quem sabe no paraíso, após a sua morte. A posteridade registrou-o como um rico usurário. Diante da Cristandade a usura pertencia aos sete pecados capitais, que também estavam presentes no conjunto de afrescos executado por Giotto na capela⁶. Então, tanto Giotto, quanto Scrovegni não tinham nenhuma intenção de deixar nada dúvida com relação a nenhum momento da vida do Menino Jesus e mesmo da Virgem Maria. A estrela sem dúvida é excepcional em sua aparição.

Segundo o Dicionário de símbolos cristãos: “As estrelas fazem aparições em muitas passagens dos livros do Antigo Testamento. Por fim, ela é a portadora da luz e pode aparecer em forma de anjo”.⁷ Giotto sem dúvida está destacando a estrela de Belém em sua pintura, mas ela é um símbolo religioso que se refere diretamente ao Messias em diversas religiões, os escritos da Bíblia Católica, do Judaísmo e de Zoroastro a

⁶ BARROS RIBEIRO, Maria Eurydice de. O inferno terrestre. O tempo das imagens e o tempo da história. *Revista do Programa de Pós-Graduação em Arte da Universidade de Brasília*. Brasília, v. 5, n. 1, p 100 – 112, 2006.

⁷ HEINZ-MOHR. *Dicionário dos Símbolos Cristãos*. São Paulo: Paulus, 1994, p. 154.

mencionam. Ela refere-se a um acontecimento extraordinário, fora do comum, coisa que a passagem de um cometa também devia ser; não podemos esquecer que estes eventos celestes tinham a sua simbologia na vida cotidiana dos medievais, e até hoje eles tem a sua importância.

O afresco de Giotto tem como pontos bem presentes na cena de fundo tanto a estrela quanto o rochedo. O rochedo não é mencionado no relato de Matheus que guia a representação da Natividade, mas o símbolo é bem claro para um cristão, o *Salmo 18.2* de Davi diz: “o Senhor é o meu rochedo”. O cenário é o deserto de Israel porque eles estariam nas cercanias de Belém. A Estrela de Belém também é a Estrela de Davi. A literatura menciona esse duplo símbolo de referência lembrando que Jesus pertence à casa de Davi. Giotto não poupou esforços no sentido de transmitir o sentimento de aridez do deserto no interior de toda a capela nas pinturas em que o deserto é representado. Não só na imagem da Adoração, mas em todas as outras imagens onde se vê o rochedo na Capela Scrovegni, ele está carregado de luz, claro, até mesmo reluzente, exposto ao intenso sol do deserto. Nesta Natividade de Giotto não há nenhuma vegetação presente. Os lavados do afresco que o pintor coloriu com cuidado mostram os tons pastéis e celestes das túnicas e mantos dos personagens, assim como da vestimenta do anjo. Este efeito esmaecido desvela a aura angelical dos personagens em cena. O anjo é uma referência encontrada no Evangelho Apócrifo de Pedro⁸ que o identifica com uma estrela enviada por Deus não deixando nenhuma dúvida quanto a questão que até agora se mostra insolúvel para os astrônomos sobre o fato da existência de um corpo celeste que possa ser identificado com certeza com a Estrela de Belém. Para um cristão do medievo Deus é o criador do universo e pode dar as estrelas o movimento que bem lhe aprouver ainda que as leis da física e a gravidade discordem. As diversas hipóteses concebidas nesse campo desde o estudo de Kepler não encontram provas irrefutáveis de sua existência como evento astronômico, entretanto, por esse mesmo motivo não podem refutá-la e relegá-la a evento meramente divino. Do ponto de vista bíblico o Gênesis diz que Deus criou o céu já no segundo dia e as estrelas no quarto (Gen, 1). Levantando, por ora, uma última questão sobre o afresco de Giotto, ele nos mostra uma cena que pode muito bem estar acontecendo em pleno dia, e se assim não for, se a chegada dos reis magos tiver sido no horário da noite, então a estrela realmente causava um efeito espetacular fazendo

⁸ Apócrifo de Pedro disponível em: http://www.gnosisonline.org/Teologia_Gnostica/A_Infancia_de_Cristo_Segundo_Pedro.shtml. Acesso em 02 set. 2009.

a escuridão da noite parecer com a claridade do dia. O anjo de Giotto não segura uma bola de luz como em outras imagens onde ele aparece e já recebeu do rei mais idoso e ajoelhado o cálice com a oferenda que permanece em suas mãos. Fato incomum na cena.

Esta mesma cena na contemporaneidade tornou-se um símbolo que representa o Natal. Existe uma imensa variedade dessa imagem a venda em papelarias e mesmo uma profusão de ofertas dela, pagas e gratuitas, que pode ser obtida pela Internet. Os reis parecem ter perdido nestas representações um pouco da sua riqueza de detalhamento de cores e estampas têxteis que a imagem sempre trazia. Diríamos que na chegada a cena contemporânea, como um sinal dos tempos cibernéticos, seu conteúdo tende a ser simplificado, sintetizado para se adaptar ao que nos parece por ora, o que deverá ser o futuro da linguagem na imagem veiculada pela web. O sentimento de esvaziamento de conteúdo é inevitável neste contexto de simplificação, porém para nosso espanto mais uma vez a imagem dos reis mostra seu poder de adaptação e continuidade no tempo. A figura 2 confirma isso embora o ângulo de observação dos reis varie um pouco, em relação à estrela, se comparado a outras representações. De fato o firmamento ainda é usado como pano de fundo nas imagens que representam a cena dos reis magos seguindo a estrela. O presépio sumiu, mas o símbolo dos reis e da estrela adquiriu tal poder de comunicação que para qualquer cristão e mesmo para os não cristãos ele alude ao nascimento de Jesus e ao reconhecimento deste como Messias. Esse é o seu significado desde a sua existência mais remota porque este relato vem do texto de Mateus no Novo Testamento e num determinado momento da história ele passa a representar o natal católico. Se tivermos um olhar mais apurado para essas versões da Adoração que estão no ciberespaço veremos que elas conservam o conteúdo bíblico fundamental. Uma imagem do Oriente rico e exótico é sugerida por meio dos camelos, das vestimentas e atributos de cabeça dos reis, dos cálices, das oferendas, de maneira similar ao que se vê no mosaico do século VI. Podemos inclusive dizer que esta representação dos reis é orientada ainda pela descrição atribuída a Beda, apenas os camelos fogem a narrativa. Os exemplos coletados na WEB hoje aludem mais a viagem dos reis, portanto aludem a estrela, ainda que esta seja invisível no céu porque é *fato conhecido* que é ela quem guia os reis na jornada. Algumas versões ainda mostram o primeiro rei apontando para o céu exatamente como se vê no Atlas Catalão de 1375. Na Figura 2 temos como exemplo um cartão encontrado na fonte citada que conta com

uma trilha sonora instrumental. Trata-se de uma versão da canção “Happy Christmas” de John Lennon. Neste cartão o que existe não é uma estrela e sim ao menos duas ou três estrelas que parecem fixas no céu, são maiores que as outras e brilham mais.



Figura 2: Os três reis magos, cartão cibernético sonoro, 2009. Fonte: disponível em: http://www.imagem.eti.br/cartao/natal/cartao_natal_tres_reis_magos.html. Acesso em: 02 set. 2009

Embora exista uma hipótese que faça alusão a uma conjunção dos planetas Júpiter e Saturno cujo brilho espetacular no céu da Palestina na época do nascimento do Cristo poderia ser confundido com o brilho de uma única estrela, uma teoria bastante plausível sobre que tipo de evento celeste a Estrela de Belém poderia ser, é pouco provável que o desenhista tenha usado essa referência. Assim parece evidente que o fato dos reis estarem rumando para o Ocidente determine a direção que seguem, e sabemos que seguem a estrela por meio do texto bíblico e do que a tradição popular preservou. Mas não existe uma estrela específica que possa destacar-se do resto das estrelas nesta imagem (Figura 2), embora existam estrelas de tamanhos variados na representação. Ela permanece indecifrável desse ponto de vista; o que ocorre atualmente relacionado à credibilidade da estrela, na realidade, como evento celeste é que embora muitos se interessem ainda por essa questão, a dos reis magos seguirem uma estrela, as dúvidas que persistem são de cunho acadêmico, pois as diversas teorias da astronomia contemporânea não puderam esclarecer o que de fato ocorreu. A Igreja por sua vez não dis-

cute dogmas e a Natividade envolve questões fundamentais da crença cristã. A cisão entre ciência e religião que existe hoje não propicia terreno a este tipo de investigação científica. A pesquisa astronômica volta-se para outros eventos que ocorrem nos céus. A própria religião já consolidou seus símbolos como um resultado da continuidade de seus longos anos de existência no imaginário do Ocidente. Se por um lado, o dos astrônomos,⁹ a estrela apresenta um movimento aparentemente insensato para um astro sujeito a gravidade dos céus, por outro, o da religião, Deus como criador do Universo pode fazer isto acontecer sem problema algum. Então se este movimento da estrela pudesse ser de fato provado cientificamente, seriam as leis da gravidade suficientes para explicá-lo? Assim, embora ninguém confirme ou refute a existência da estrela como evento astronômico até hoje, ela persiste como um dos elementos enigmáticos presentes no símbolo do Natal que hoje ainda é personificado pelos três reis magos em seus camelos tendo o céu e estrelas por pano de fundo. Os reis completaram a travessia do deserto vindos do Oriente para saudar ao Messias anunciado pela estrela como conta o texto de Mateus. Sua origem, assim como a da estrela, é enigmática, mas isso não é relevante para o conteúdo do símbolo e por outro lado pode ser mesmo um dos elementos que o ajudam a se manter vivo. Mas pode-se dizer que o poder de permanência temporal desta imagem é espantoso. Verifica-se hoje uma tendência a uniformização na representação dos três reis em um só estereótipo. Isso nos mostra que alguns detalhes que desapareceram da representação agora, já não são tão importantes. O que continua sendo diferenciado são os cálices com as oferendas cujos perfis nas imagens mostram que o seu desenho varia de uma imagem para outra. Cada um dos reis tem seu atributo estabelecido pelo que traz de suas próprias terras segundo a tradição popular que desta forma explica a origem das oferendas. O transporte usado pelas caravanas que atravessavam o deserto era o camelo, este na literatura cristã pode ser tomado como um símbolo da travessia do deserto. Embora em algumas pinturas dos séculos XIV e XV os camelos tenham sido trocados por cavalos, no Antigo Testamento em Isaías, fala-se em caravanas, camelos e dromedários. Talvez este seja o motivo pelo qual a imagem do camelo preservou-se até a atualidade ligada aos reis. Para completar as representações um brinquedo, a venda no Mercado Livre na Internet, da Playmobil traz a história da Natividade completa. Segundo as fontes os

⁹ Consultas relativas à História da Astronomia com o professor José Leonardo Ferreira, Doutor em Ciências Espaciais da Universidade de Brasília.

animais teriam sido introduzidos no presépio por São Francisco. Mas, antes disto, os reis já vinham nas caravanas montados em camelos do Oriente e lá, no brinquedo está a estrela que pode ser identificada com o cometa de Giotto, com cauda e tudo.

Para encerrar lembramos que para Le Goff: “é preciso superar o conceito da história das “mentalidades”, que nos leva a fragmentar períodos breves de modo interminável, para nos ligar a história dos valores e referências mais longa e mais surpreendente”.¹⁰ Talvez estas palavras nos permitam encontrar quais os conteúdos da época medieval que sobreviveram em nós.

¹⁰ LE GOFF, *op. cit.* p. 72-76.

O herói e o dragão no Nordeste Brasileiro.

Fabio Fonseca (UnB)

A narrativa de “Juvenal e o dragão” trata-se de uma história na qual o herói vence um dragão e assim liberta uma princesa e seu povo do domínio do monstro. Tal história é contada em versos e impressa na forma de um livreto de cordel. No presente texto pretendemos demonstrar como o tema medieval da luta contra o dragão permaneceu na memória dos povos lusitanos que colonizaram o Nordeste brasileiro e como ele se manifesta na gravura de Samico através da literatura de cordel. Os temas oriundos do medievo europeu vieram impregnados da cultura cristã, apoiados num ideal cavaleiresco e foram transmitidos principalmente através da literatura oral pelos contadores de histórias que memorizavam as longas narrativas de heróis e seus grandes feitos. Analisaremos como o gravador pernambucano Gilvan Samico, na busca de produzir uma arte que refletisse uma identidade nacional, encontra em sua memória os temas medievais presentes na literatura de cordel e como esses temas se manifestam em relação à cultura folclórica e clerical.

O texto será dividido em quatro partes. Na primeira apresentaremos brevemente a narrativa de “Juvenal e o dragão” e sua relação com a hagiografia de São Jorge. Em seguida analisaremos como a hagiografia do santo oscila entre a cultura clerical e a cultura folclórica segundo as diversas interpretações da luta contra o dragão. Na terceira parte procuraremos demonstrar como valores morais da cristandade européia se integram na memória coletiva medieval, de que maneira a canção de gesta medieval tem sua continuidade na literatura de cordel produzida por poetas populares do Nordeste brasileiro e como a cultura feudal da Idade Média é transplantada para essa região. E finalmente apresentaremos a xilogravura “Juvenal e o dragão” de Samico, como ocorre esse mergulho do artista no imaginário popular nordestino e como sua obra oscila igualmente entre o clerical e o folclórico.

Para o presente texto utilizamos como referenciais teóricos e historiográficos obras de Le Goff, Paul Zumthor e Arnold Hauser sobre a literatura medieval. O estudo de Maurice Halbwachs sobre memória coletiva contribuiu sobre a definição desse assunto e textos de autores como Câmara Cascudo e Manuel Diegues Junior fundamentaram o conhecimento sobre o folclore e a literatura de cordel.

1. São Jorge e “Juvenal e o Dragão”

“Juvenal e o dragão” é o título do cordel de Leandro Gomes de Barros (1865-1918). A edição fac-similar utilizada está em domínio público, disponível em mídia digital¹, foi editada por João Martins de Athayde e está datada do ano de 1974. A história narra a epopéia de Juvenal, um rapaz pobre que herda três carneiros com a morte de seu pai, deixa sua irmã aos cuidados do padrinho e parte. Logo troca os carneiros por três cachorros mágicos que o acompanham em sua busca por aventuras e o ajudam a vencer um dragão, libertando assim, uma princesa de ser devorada pelo monstro. A princesa apaixonou-se por seu salvador, mas o moço a deixa com a promessa de retornar depois de três anos e parte em busca de mais aventuras. Ao desposar a princesa no final da história, Juvenal manda um cortejo buscar sua irmã, e então finalmente, seus cães, considerando sua missão terminada, transformam-se em pássaros e partem.

Ressaltamos que inicialmente não há a intenção de buscar um aprofundamento no aspecto narrativo da épica, mas apenas identificar o tema do cordel com o tema medieval da história de São Jorge, o cavaleiro que, em nome de Deus, vence o dragão, símbolo do mal, libertando, assim, a princesa e seu povo do domínio da serpente gigante.

Apesar da epopéia de Juvenal usar o mesmo tema da história do santo guerreiro, uma série de diferenças podem ser apontadas entre as duas. Segundo a *Legenda Áurea*, há duas versões do confronto com o monstro. São Jorge ao atacar o dragão faz o sinal da cruz, em uma das versões o mata no momento da luta, na outra, com um golpe o derruba e diz à princesa que coloque seu cinto em torno do pescoço do dragão. Isso o torna manso, que os segue até a cidade, onde o povo fica amedrontado ao vê-lo. Mas Jorge diz ao povo para crer em Cristo que ele mataria o dragão. “Então o rei e todo o povo foram batizados e o bem-aventurado Jorge desembainhou a espada e matou o dragão”. No entanto na versão do santo ele não se casa com a princesa e orienta ao rei que dê aos pobres o prêmio em dinheiro a ele oferecido.²

2. São Jorge entre o clerical e o folclórico

Uma representação da história de São Jorge é a de Paolo Ucello

¹ Disponível em: <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/jn000014.pdf>. Acesso em: 01 nov. 2009.

² VARAZZE, Jacopo de. *Legenda Áurea*: Vidas de Santos/Jacopo de Varazze; tradução do Latim, apresentação, notas e seleção iconográfica, Hilário Franco Júnior. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p.367-370.

(fig.01) do ano de 1455. Na obra de Ucello pode-se perceber uma proximidade com o texto da *Legenda Áurea*. A princesa participa do acontecimento como é descrito na lenda do santo, colocando seu cinto em torno do pescoço do dragão tornando-o manso. O movimento em espiral formado pelas nuvens, em contraste com o resto do céu azul, posicionadas sobre o santo, parece conferir um impulso celestial divino ao ato de São Jorge como é descrito na lenda. A pintura florentina do santo faz parte de um conjunto de obras do Proto-Renascimento que ocorreu em Florença aproximadamente na primeira metade do século XV.



Fig. 01 – Paolo Ucello – São Jorge e o dragão, 1455.
Óleo sobre madeira, 57 x 73cm. Fonte: <http://www.wga.hu/art/u/uccello/6various/5dragon1.jpg>

A representação pintada por Ucello, na qual o dragão é inicialmente domesticado, indica uma relação entre a cultura eclesiástica e a cultura folclórica. Jacques Le Goff utiliza a história de São Marcelo, de Paris, que também vence um dragão, como exemplo da vitória do bem sobre o mal presente na moral cristã. Na lenda de São Marcelo o santo domestica o monstro e o expulsa para fora dos muros da cidade, ao invés de matá-lo, o que pode significar a vitória do cristianismo contra o paganismo. O autor aponta que o dragão possui vários significados diferentes conforme cada cultura. Segundo a interpretação folclórica o dragão simboliza as forças da natureza, em contraste com a represen-

³ LE GOFF, Jacques. *Para um novo conceito de Idade Média*; tradução Maria Helena da Costa Dias. Lisboa: Editorial Estampa, 1993, p. 221-261..

tação cristã que estabelece uma relação da besta com o mal ou com o diabo. São Jorge, santo oriundo da tradição bizantino russa, segundo Le Goff, surge no Ocidente na época das Cruzadas, para contribuir com a ascensão social da aristocracia militar, como um dos cavaleiros que, ao lado do clero, lutam contra o dragão.³

Ressaltamos que não há a intenção de aprofundar as definições sobre cultura folclórica e popular. Mas sim utilizar algumas definições que já foram discutidas, para termos um entendimento comum. Rita L. Segato de Carvalho, em relação à classificação do conceito de cultura popular, observa que há na base desse entendimento, “um tripé de noções difusas – povo, tradição e nação”.

1. A idéia de folk, ou povo, [...] os grupos que usufruem e transmitem o saber arcaico em questão;
2. A idéia de nação, [...];
3. A idéia de tradição, com suas noções correlatas de cultura, costume, conservantismo, passado no presente, transmissão, etc.

A autora complementa que estes três elementos tiveram pesos diferentes conforme o país ou o autor, “mas é possível dizer que eles formam o marco dentro do qual a noção de saber popular, folclore ou cultura popular foi pensado”.⁴

Câmara Cascudo apresenta como elementos característicos do folclore, “antiguidade”, “persistência”, “anonimato” e “oralidade”. E diferencia o folclórico do popular pelo tempo de permanência, na medida em que “o folclórico decorre da memória coletiva, indistinta e contínua” e o popular apresenta certa contemporaneidade. O autor aponta que “a literatura folclórica é totalmente popular mas nem toda produção popular é folclórica”, e mais adiante, “para que seja folclórica é preciso uma certa indecisão cronológica, um espaço que dificulte a fixação no tempo”.⁵

3. A Memória Coletiva Medieval e sua Longa Duração

Para Le Goff a difusão do cristianismo no Ocidente medieval contribuiu com o desenvolvimento da memória dos mortos, principal-

⁴ CARVALHO, Rita L. Segato de. *A Antropologia e a Crise Taxonômica da Cultura Popular, in Seminário Folclore e Cultura Popular: as várias faces de um debate* (1988: Rio de Janeiro, RJ). – 2ª ed. – Rio de Janeiro: Funarte, CNFCP, 2000, p.15-18.

⁵ CASCUDO, Luis da Câmara. *Literatura oral no Brasil*. São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1984, p.24.

mente dos santos. No entanto, que apesar da memória cristã se manifestar “essencialmente na comemoração de Jesus, [...] a um nível mais ‘popular’ cristalizou-se sobretudo nos santos e nos mortos”. Após a morte dos mártires, cristalizava-se em torno das suas recordações a memória dos cristãos, “os seus túmulos constituíram o centro das igrejas e o seu lugar recebeu, para além dos nomes de *confessio* e *martyrium*, o significativo de memória”.⁶ A morte do santo significava o início de seu culto e seu poder de operar milagres determinava a sua durabilidade.

Em seu texto sobre a memória coletiva Maurice Halbwachs observa como “as religiões estão solidamente instaladas sobre o solo”. Havia nas lajes e lápides dos túmulos e nos claustros das igrejas um grande número de idéias e imagens gravadas nas pedras, além dos altares, estátuas e quadros consagrados aos santos. Essas inscrições e ambientação do “espaço que circundava os fiéis [...] se impregnavam de um significado religioso”. Segundo o autor, a memória coletiva acontece necessariamente “em um contexto espacial” por esse espaço se constituir de uma realidade durável, pois o ambiente material que nos circunda nos permite conservar o passado, sem ele nossas impressões se sucederem umas às outras e nada permaneceria em nosso espírito.⁷

No domínio literário Le Goff aponta que a oralidade permanece “ao lado da escrita e a memória é um dos elementos constitutivos da literatura medieval”. Para o autor a “canção de gesta” (*chanson de geste*) utiliza processos de memorização e “se integra na memória coletiva”.⁸

A canção de gesta, segundo Paul Zumthor, foi um dos gêneros literários mais típicos da civilização do Ocidente medieval nos séculos XII a XIV. Trata-se de poemas épicos em língua vulgar que, em sua quase totalidade, narra grandes feitos heróicos. Para o autor o modo de construção das canções de gesta, que procura repetir trechos da narrativa, o encadeamento dos episódios bem como a maneira cantada de recitá-las, conferem a elas uma facilidade de memorização.⁹ A palavra *geste* significava em francês antigo “narrativa de grandes feitos” e se refere es-

⁶ LE GOFF, Jacques. *História e memória*. tradução Bernardo Leitão. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1990, p. 442-451.

⁷ HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*; tradução de Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro, 2006, p.170.

⁸ LE GOFF, Jacques. *História e memória*.. p 442-451.

⁹ ZUMTHOR, Paul. *Essai de poétique médiévale*; Paris: Editions Du Seuil, 1972, p. 323..

pecialmente às tradições heróicas relativas seja a uma personagem particular, seja a sua família ou mesmo a uma coletividade. Alguns heróis da canção de gesta podem ser identificados com personagens históricos dos séculos VIII a X e algumas canções contam a guerra dos cristãos contra os “pagãos” e os “sarracenos”. Assim, muitos dos temas que são originários de uma memória coletiva, passam a constituir o tema das narrativas épicas. No entanto o que parece promover uma homogeneização entre as canções é o modo da composição, que utiliza um encadeamento dos episódios. Uma série de características estilísticas do gênero, e que entram até mesmo em sua definição, se explicam pelas necessidades próprias da transmissão oral de longas narrativas, características, segundo o autor, comparáveis com as da epopéia antiga.¹⁰

Arnold Hauser apresenta três teorias que contribuem com o entendimento do que ocorreu com a poesia épica durante a Idade Média. A interpretação romântica sugere que os poemas eram construídos no decorrer de gerações e a poesia era fruto de uma “improvisação coletiva”, que ela cresce “mediante a transmissão da saga heróica de uma geração para a seguinte, e só deixa de crescer quando ingressa na literatura propriamente dita”. Uma segunda interpretação demonstra que as narrativas heróicas surgem como canções e posteriormente recebem contribuições populares distintas conforme as lendas locais. Finalmente uma terceira teoria que aponta para uma contribuição dos clérigos e dos menestrelis, segundo a qual, os menestrelis recitavam canções ao longo das rotas de peregrinação, perto das igrejas e dos mosteiros e que atuavam, de certo modo, como porta-vozes dos monges, pois as canções divulgavam “as histórias dos santos e heróis que estavam ali sepultados, ou cujas relíquias eram ali preservadas”. Para o autor apenas após essas interpretações distintas foi possível entender a épica como uma espécie de “poesia hereditária a meio caminho entre a poesia artística, com sua liberdade de movimento, e a poesia popular, com seus fortes vínculos tradicionais”.¹¹

A literatura de cordel, segundo Manuel Diegues Junior, tem suas origens nas “folhas volantes” lusitanas, também chamadas de “folhas soltas”. Seu início está ligado à divulgação de histórias tradicionais, narrativas orais de épocas antigas conservadas e transmitidas pela memória coletiva. Essas “folhas volantes” eram vendidas em feiras, romarias, nas

¹⁰ *Ibidem*, p.455-457.

¹¹ HAUSER, Arnold. *História social da arte e da literatura*; tradução Álvaro Cabral. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 159-170.

praças ou nas ruas e registravam narrativas tradicionais como a de Carlos Magno. Foram transportadas pelos colonos portugueses que vieram até o Brasil e colonizaram o Nordeste, trazendo junto com eles uma memória enraizada no medievo europeu. Essa forma literária pode ser encontrada não somente em Portugal, como também na Espanha com o nome de “*pliegos sueltos*” e na França como “*littérature de colportage*”. Outros países da América latina também possuem formas literárias semelhantes ao cordel, o que nos faz crer que essa forma narrativa vinda das gestas medievais foi trazida pela memória dos povos que colonizaram a América.

Quanto aos temas presentes na literatura de cordel, Diegues identifica dois tipos fundamentais, “temas circunstanciais, os acontecimentos contemporâneos em dado instante, e que tiveram repercussão na população respectiva” e “os temas tradicionais, vindos através do romanceiro, conservados inicialmente na memória e hoje transmitidos pelos próprios folhetos”, entre os quais encontramos a narrativa de Carlos Magno, bem como de outros heróis.¹²

Entendemos que a literatura de cordel tem seus temas oriundos da literatura oral, vinda de uma época na qual os contadores de história recitavam as longas gestas guardadas em suas memórias antes de serem escritas. Histórias que permaneceram na memória coletiva sendo passadas através das gerações. Como observou Câmara Cascudo sobre os cordéis impressos,

são lidos, decorados, postos em versos, em música, cantados, nos dois continentes. Alguns pormenores reaparecem numa ou outra história, mesmo anterior, numa convergência. Essas modificações são índices da popularidade do livro e sua repercussão, entre analfabetos que guardam os tesouros dos contos, facécias, cantigas, fábulas.

O autor aponta duas fontes que mantêm viva a literatura oral, uma exclusivamente oral e outra com base na “reimpressão de antigos livrinhos vindos de Espanha ou de Portugal e que são convergências de motivos literários dos séculos XIII, XIV, XV, XVI”. Com ou sem o material impresso ela continua pertencendo à literatura oral, “foi feita para o canto, para a declamação, para a leitura em voz alta”.¹³ Nos interessam

¹² DIEGUES JÚNIOR, Manuel. *Literatura de cordel*. Cadernos de Folclore. Rio de Janeiro: FUNARTE, 1975, p. 3-10.

¹³ CASCUDO, Luis da Câmara. *Literatura oral no Brasil*. São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1984, p. 23-168.

esses livrinhos por indicar a relação existente entre o cordel de Juvenal e as canções de gesta medievais. Cascudo ao escrever sobre a presença dos franceses no Brasil apresenta a história de Carlos Magno como

motivo de inspiração popular em muito episódios que apareceram versificados, cantados, constituindo folhetos de ampla divulgação [...] pelos poetas populares Leandro Gomes de Barros, João Martins de Ataíde [...] com infalível mercado consumidor entre o povo e perfeita ignorância dos letrados .¹⁴

Observamos no cordel de “Juvenal e o dragão”, a longa duração dos temas e formas medievais que se mantiveram na memória coletiva até nossos dias. Podemos não somente identificar ideais cavaleirescos presentes no cordel como verificar no tema da epopéia de Juvenal o tema da história de São Jorge. Entendemos que essa permanência ocorre em boa parte graças ao isolamento vivido pelos grupos sociais no sertão nordestino. Como propõem Halbwachs,

nas cidadezinhas menores, um pouco afastadas das grandes correntes [...] onde a vida ainda é regrada e ritmada como era entre nós há um dois séculos, as tradições locais são mais estáveis [...] Os costumes locais resistem às forças que tendem a transformá-los e essa resistência permite entender melhor a que ponto nesse tipo de grupo a memória coletiva se apóia nas imagens espaciais.¹⁵

Concordamos com a observação do autor, pois, como verificamos no cordel de Juvenal, tradições vindas do medievo europeu se espalharam e criaram raízes na memória dos poetas populares do Nordeste brasileiro. Impregnando a cultura popular dessa região com histórias de heróis, reis, princesas e dragões, muitas vezes pautadas pela moral cristã e pelos ideais cavaleirescos, como no caso do herói Juvenal.

Segundo Le Goff, a estrutura da sociedade feudal, que se desenvolveu durante a Idade Média, era essencialmente agrícola. Esse aspecto rural contribuiu com a formação de um tempo de longa duração. O tempo rural é “um tempo de esperas e de paciências, de permanências, de novos começos, de lentidões: senão de imobilismo, pelo menos de re-

¹⁴ CASCUDO, Luis da Câmara. *Mouros, Franceses e Judeus*. Rio de Janeiro: Ed. Letras e Artes, 1967, p.59.

¹⁵ HALBWACHS, *op.cit.*, p.162.

sistência à mudança”. Para o autor, os homens da Idade Média sentiam uma vasta indiferença com relação ao tempo e uma “confusão temporal” mistura passado, presente e futuro.¹⁶

4. A Gravura de Samico

A xilogravura do gravador pernambucano Gilvan Samico (fig.02), não se trata da ilustração da história do santo guerreiro, mas da epopéia narrada no cordel de Leandro Gomes de Barros. No entanto, apesar das diferenças entre as histórias o tema se mantém o mesmo. Juvenal não tem a ajuda de um cavalo, mas seus três cães mágicos o auxiliam na luta que ocorre em frente à gruta do dragão. Grande importância é atribuída à serpente alada, pois além de ser o único elemento colorido, está situada em espiral no centro da gravura e parece flutuar. As aves ao fundo indicam a justaposição de acontecimentos que ocorrem em tempos distintos dando um sentido de passagem cronológica na narrativa ilustrada.



Fig. 02 – Gilvan Samico – Juvenal e o dragão, 1962.
Xilogravura, 45 x 51,5cm. Fonte: SAMICO: do desenho à gravura

Essa xilogravura indica um momento de transformações pelo qual a obra de Samico passou. O artista iniciou seu trabalho ligado ao Ateliê Coletivo da Sociedade de Arte Moderna do Recife. Mais tarde, após ter morado em São Paulo e no Rio de Janeiro e estudado com Lívio Abramo e Oswaldo Goeldi, retorna à Pernambuco. Samico expõe a seu amigo Ariano Suassuna uma insatisfação com sua própria obra, pois sua gravura era “muito noturna e não tinha uma sinalização de que [...] estava fazendo uma arte no Brasil”. Suassuna, então, sugere ao ami-

¹⁶ LE GOFF, Jacques. *A Civilização do Ocidente Medieval*; tradução Manuel Ruas. Lisboa: Editorial Estampa, 1983, p. 217-222.

go mergulhar no mundo do cordel. Samico traz seu universo para suas obras, suas recordações de menino nordestino, “Quando eu era menino, ouvia histórias de Juvenal e o dragão e de outros folhetos. Mas não tinha sido chamado de forma nenhuma a ter isso como fonte”.¹⁷ O artista recorre a sua própria memória e encontra em seu passado, de menino que ouvia histórias preservadas desde a Idade Média na memória coletiva, uma fonte para o desenvolvimento de sua obra, refletindo nela um passado medieval de símbolos e temas cristãos e heróicos.

Esse imaginário popular nordestino presente na literatura de cordel penetra a obra de Samico principalmente com relação à temática das histórias, mas as gravuras que ilustram as capas dos cordéis também contribuem graficamente, agem no sentido de clarear sua gravura. É a partir desse momento que o artista passa a usar a linha preta no contorno das figuras o que resultou em uma gravura mais clara. Diferente de quando usava a linha branca para os contornos, assim os elementos ficavam envoltos em uma atmosfera escura. Na gravura de Juvenal seu branco é realmente branco, sem a presença de qualquer textura. Samico elimina ao máximo qualquer elemento desnecessário para a narrativa, como ele próprio descreve com relação à aproximação entre sua arte e o cordel.

Trabalhei nessa direção e a gravura começou a clarear. [...] Não tinha mais nenhuma sugestão de céu, de nuvem, de nada que lembrasse um espaço naturalista. De repente, o sentido de profundidade, de perspectiva, some da minha gravura, que vira, mesmo quando tem paisagem, um plano só. Qualquer sugestão de profundidade é dada pelas justaposições de planos. [...] A minha gravura chegou a ficar econômica de elementos e de tratamento.¹⁸

Na medida em que Samico se aprofunda em um novo universo, longe da realidade, sua obra modifica-se completamente. Utiliza recursos gráficos mais elaborados e uma composição diferente. Com uma variedade maior de texturas, elas passam a ser cuidadosa e geometricamente planejadas e executadas, adquirem, até mesmo, valores simbólicos.

Conclusão

No decorrer desse estudo pretendemos salientar a longa duração

¹⁷ SAMICO: do desenho à gravura. São Paulo 2004. 80 p. Catálogo de exposição, agosto / setembro de 2004, Pinacoteca do Estado de São Paulo, p. 33.

¹⁸ *Ibidem*, p. 33-34.

de temas e mitos do ocidente medieval na memória coletiva. Procuramos demonstrar que há um enraizamento da ética e da moral cristã na cultura popular nordestina que, de certo modo, direciona boa parte de sua produção cultural e artística, trazendo à tona valores oriundos da Idade Média.

Concluimos com esse estudo que a gravura “Juvenal e o dragão” de Gilvan Samico apresentam uma temática medieval vinda da hagiografia de São Jorge. A vitória do bem sobre o mal, representados respectivamente pelo cavaleiro cristão e suas virtudes e pelo dragão, símbolo do mal, que pode significar tanto o demônio como o paganismo a ser banido pela aceitação de Cristo e do Deus único. Mas as gravuras conversam com o medievo não somente através do tema. A sua relação com a literatura de cordel traz consigo uma forma narrativa que a aproxima também da literatura medieval.

A imagem de Betsabéia: um olhar sobre a nudez feminina, da iluminura à gravura.

Isabel Candolo Nogueira (UnB)

Mesmo levando em conta a diversidade de convenções que regem os povos nas diversas épocas, o “estar nu” parece sempre implicar certo embaraço e desconforto. Talvez porque para a cristandade ocidental o senso do pecado ocorre simultaneamente à consciência da própria nudez. Adão e Eva ao protagonizarem a “queda” do homem no início dos tempos bíblicos, ao comerem do fruto bíblico e serem expulsos do paraíso, envergonhados percebem-se tanto nus como frágeis e falíveis. A associação da nudez ao pecado se fará facilmente constante a partir daí. Em diferentes contextos, o corpo desnudado pode evocar outros aspectos da experiência humana. Sendo nossa própria imagem, nos permite evocar tudo o que temos em mente sobre nós mesmos e constitui em si um objeto sobre o qual nossos olhos se detêm com prazer e que nos agrada ver reproduzido. Segundo Kenneth Clark, a nudez por levar ao lembrete do desejo e do ato sexual – apesar de necessário e natural à espécie humana associado comumente ao fruto proibido – dificilmente deixará de provocar no observador algum sentimento erótico¹. Nos séculos XV e XVI, a nudez vai se evidenciar plasticamente nas representações do corpo e a questão das imagens eróticas, intencionais ou supra-intencionais, se tornará motivo de preocupação por parte da Igreja. Como nesse período, Betsabéia – personagem bíblica cuja imagem compõe meu objeto de estudo – será muitas vezes figurada nua de forma detalhada e provocante, apresento nesta comunicação um vislumbre da presença da nudez nos manuscritos medievais iluminados, em especial os da passagem da iluminura para a gravura.

As representações de Betsabéia no medievo implicam significações tanto teológicas quanto morais. Betsabéia, no Antigo Testamento, aparece em dois livros: no Livro II de Samuel (2Sm 11,1-27 e 12,15-25) e no Primeiro Livro dos Reis (1Rs 1,1-37 e 2,10-25): O rei Davi viu Betsabéia, a mulher de Urias, no banho. Ele a desejou, eles se uniram e ela engravidou. Depois de cometido o adultério, Davi por astúcia fez seu marido morrer na guerra. Davi foi punido, o primeiro filho com Betsabéia morreu. Ele se arrependeu sinceramente e tiveram outro filho – Sa-

¹ CLARK, Kenneth. *O nu: um estudo sobre o ideal em arte*. Lisboa: Ulissea, 1956, p. 26.

lomão - esse abençoado por Deus. A imagem de Betsabéia vai aparecer em figurações relacionadas ao Velho Testamento vinculadas à história de Davi, compondo principalmente a iconografia dos manuscritos que trazem os Salmos bíblicos, como os saltérios e posteriormente os livros de horas. Era prática da Igreja na Alta Idade Média as interpretações tipológicas simbólicas nas quais as pessoas e acontecimentos do Velho Testamento são vistos como prefigurações do Novo Testamento e de sua história de Salvação². Nesse sentido, Davi se faz figura tipo de Cristo, o banho figura tipo do batismo e Betsabéia figura tipo da Igreja. Nesses mesmos moldes podia se considerar Adão também como figura tipo de Cristo e Eva, da Igreja. Um exemplo de figuração de Betsabéia que permite essa interpretação se encontra no Saltério de São Luis, produzido em torno do ano de 1253.

Em uma leitura moral da Bíblia, os amores de Davi e Betsabéia haviam de funcionar para o leitor como um mecanismo eficaz de contenção de condutas tidas como nocivas. A descrição de comportamentos geradores de conseqüências nefastas para seus protagonistas servia como um instrumento de persuasão, deles se podiam extrair lições de moral facilmente apreensíveis. Nesse tipo de leitura da narrativa, a imagem de Betsabéia, mulher adúltera que tem o filho condenado pela justiça divina, torna-se passível de associação a um estereótipo negativo, podendo ser vista tanto como um simples objeto do desejo do rei ou como a mulher sedutora causadora da luxúria real. Nos livros de horas - livros de oração de uso secular que se popularizaram a partir do século XIV - Davi em oração e também Betsabéia no banho serão temas constantes nas introduções dos salmos penitenciais. Os sete salmos penitenciais estão ligados pela tradição aos sete pecados capitais, entre os quais se inclui a luxúria, facilmente associável à imagem de Betsabéia. A cena do banho que propicia a figuração da nudez tornava a mulher sedutora e luxuriosa, ou seja, um contraexemplo da moralidade.

Em razão de certos temas da iconografia cristã a representação da nudez se fez necessária nas iluminuras medievais. A criação e expulsão de Adão e Eva e as representações das almas no juízo final ou no inferno/paraíso perfazem alguns dos nus representados nos manuscritos. O corpo nu foi mostrado inicialmente de forma abstrata, velada ou esquemática. A emergência do cristianismo vai marcar uma nova atitude do homem em relação ao corpo. Conforme Kenneth Clark, o amálgama

² AUERBACH, Erich. *Figura*. São Paulo: Ática, 1997, p. 27.

de idéias platônicas (preeminência do espírito sobre o corpo) com os ideais cristãos, a demonização dos ídolos pagãos e o ascetismo em alta nos primeiros tempos do cristianismo, estão entre as causas possíveis da desvalorização que se passa a fazer do corpo - mero receptáculo da alma merecia pouca atenção. Faz parte da herança greco-romana a exaltação da beleza plástica do corpo desnudo construído geometricamente em termos de proporções mensuráveis, exprimindo a noção de totalidade humana. Grosso modo, o mundo antigo aceitara melhor o corpo com todas as suas necessidades animais fazendo dele objeto de exaltação, mas aos poucos sua representação idealizada acaba por perder o sentido. Disse Clark que o nu já deixara de ser um assunto das obras de arte greco-romanas quase um século antes do estabelecimento do cristianismo e arrefeceu-se com ele ao se tornar objeto de reprovação moral³. A sua construção deixou de se subordinar a um cânone geométrico - ligado à visualização de valores filosóficos - deixou de ser espelho da perfeição divina para tornar-se objeto de humilhação e vergonha. Em uma nova convenção estilística adaptada aos ideais cristãos, as imagens pretendiam antes evocar verdades teológicas com suas formas hieráticas do que aproximações naturalísticas. O nu - quando necessário - mostrava-se humilde, retraído com gestos evocando resignação e vergonha. A figura feminina não se diferenciava muito da masculina e alguns elementos do corpo feminino eram apenas indicados com pequenos traços.

A Idade Média não foi cega nem ante aos valores visuais da arte clássica, nem ante aos seus valores intelectuais e poéticos, como bem observou Erwin Panofsky: “Pode-se encontrar um grande número de empréstimos diretos e deliberados dos motivos clássicos transformados e adaptados às figurações cristãs” que demonstram a sobrevivência contínua e tradicional de motivos clássicos⁴. Para o autor ocorreu uma separação entre motivos e temas clássicos: os motivos clássicos, que sugerissem afinidades iconográficas, eram adaptados para os temas cristãos e não para a figuração dos temas clássicos na iluminação dos manuscritos ou outros usos. Para as representações da nudez não fazia sentido o uso das formas antigas da estatuária ligada ao paganismo. A Idade Média encontrou assim seus métodos próprios de expressão artística e temas clássicos e motivos clássicos só irão se fundir no século XV, quando por uma série de conjunturas se dará a apreensão de que

³ CLARK, *op.cit.*, p. 94.

⁴ PANOFSKY, Erwin. *Significado nas artes visuais*. São Paulo: Perspectiva, 2004, p. 67.

tais motivos e temas perfazem uma mesma estrutura, um mesmo cosmo cultural. No medievo modificara-se a mentalidade dos homens e o novo modo de expressão renascentista estará em relação e será deverdor tanto das formas clássicas quanto das formas medievais. Vale citar que No século XV já se encampara o materialismo naturalista advindo das idéias aristotélicas do século XIII. Já podia ser artigo de fé considerar a alma do homem como forma do corpo - embora imortal seu princípio organizador e unificador e, portanto inseparável deste.

As convenções representacionais góticas, que precederam as formas renascentistas, decorreram de uma busca de aparência natural que se fez crescente a partir do século XIII. Até finais do século XII e início do século XIII a Igreja mantivera o monopólio na elaboração de manuscritos, mas com o crescimento urbano e a fundação das universidades, ateliês laicos de cópia e iluminura se instalaram nas principais cidades européias diversificando a produção. Ligado ao desenvolvimento das cidades, se estabeleceu a figura do intelectual como um dos homens de ofício que se congregavam em corporações impondo a divisão de trabalho⁵. Os intelectuais vão fazer pender a balança para o lado da ciência racional, para a afirmação do homem como um artesão que transforma e modela uma natureza observada como um fenômeno real. No caminhar para o século XV, os artesãos ligados à manufatura de iluminuras irão aos poucos se “intelectualizar” e na construção imagística irão se refletir os sinais de um interesse realístico. As representações da nudez, mesmo sem atender ainda a um rigor anatômico, vão satisfazer o gosto da época.

O nu gótico feminino mostra um tronco bastante alongado, seios pequenos e separados, cintura estreita e ancas largas, sendo sua marca mais evidente a curva acentuada do estomago que lhe confere uma postura de abandono e peso. Essa construção da nudez, sem os embelezamentos geométricos do nu antigo ideal aproxima representação e objeto o que pode levar a uma maior provocação erótica. Um crescente gosto por essas figurações por certo irá fomentar a “moda” do nu que se estabeleceu no século XV. O ato da leitura cada vez mais privado e íntimo pressupõe um encorajamento para a produção de manuscritos contendo imagens excitantes para as fantasias eróticas dos leitores. As literaturas, clássica e contemporânea, forneciam temática apropriada para esse fim. O tema da nudez feminina se evidenciará não apenas nos manuscritos iluminados particulares como também

⁵ LE GOFF, Jacques. *Os intelectuais na Idade Média*. Lisboa: Gradiva, 1984, p. 11.

nos afrescos, pinturas em telas e gravuras que passam a circular.

O pensamento humanista-renascentista se firmou no século XV para colaborar na fusão dos temas e motivos clássicos como disse Pano-fsky - reavivando o repertório cultural da Antigüidade greco-romana. As formas do nu antigo idealizado haviam sobrevivido. Sua presença sempre fora passível de ser vislumbrada nos sarcófagos clássicos, nos relevos de estuques arquitetônicos remanescentes, decoração de cerâmicas e jóias e exumações da estatuária antiga. Assim, para a construção de uma nova convenção representativa - além dos modelos existentes nos manuscritos - o olhar dos artistas (já reivindicadores de uma nova posição social) pôde se dirigir para essas formas clássicas originais. Com o corpo novamente valorizado, desenhar o nu pode voltar-se a se corresponder com um ideal filosófico, haja vista a emergência da Vênus Celestial nas especulações neoplatônicas florentinas. Os cânones antigos de construção da nudez são revistos e adaptados às convenções góticas e a busca do naturalismo se associará às abstrações da forma ideal e do espaço ideal. O repertório mitológico clássico que incluía inúmeras figurações de mulheres nuas constituiu nesse movimento um *topoi* recorrente cujos maiores expoentes são as figuras de Vênus, Danae e Diana. Junto a essas figurações conviveram as relativas ao texto bíblico como Eva, Betsabéia, engrossando o circuito de imagens eróticas. Nos livros de horas, Betsabéia acaba por ocupar lugar de primazia, em especial na França, na introdução dos salmos penitenciais - em detrimento de Davi ajoelhado em penitência - figura talvez mais apropriada em um manuscrito catequético.

Esse contexto possibilitou que o artista Jean de Bourdichon, no final século XV, inserisse dentro de um livro de horas um nu frontal de Betsabéia sensualmente detalhado. Essa imagem se destaca entre outras Betsabéias nuas e nela o artista francês se mostra conhecedor das inovações renascentistas que se afirmavam na arte européia dessa época - como o espaço em perspectiva, a busca de proporção, de volume e aparência naturalística. Mas Bourdichon, na configuração do corpo nu não obedece ao cânone clássico já em uso na arte italiana⁶ e a persistência dos traços góticos vai implicar sedutora ambigüidade à imagem deixando-a muito mais provocativa. Menos idealizado o nu se torna mais erótico, exaltando muito mais o desejo físico. A Betsabéia de Bourdichon ostenta orgulhosamente sua nudez deixando a mensagem religiosa para

⁶ Segundo Clark, um dos cânones clássicos de proporção determina que a distância dos seios seja igual à distância até o umbigo, que por sua vez deve ser igual à distância até a divisão das pernas. CLARK, *op. cit.*, p.38.

segundo plano, há um claro uso da figura bíblica como veículo para um gênero de nudez de apelo erótico.



Figura 1: Livro de horas de Luix XII, MS 0079, artista: Jean de Bourdichon, Museu J.P.Getty.

Os livros de horas foram uma espécie de *best-seller* medieval até mais ou menos a segunda metade do século XVI. As inúmeras miniaturas de página inteira desses manuscritos são verdadeiras galerias de imagens e por certo foram fontes iconográficas para pinturas de maiores formatos. De acordo com Jean-Claude Schmitt, na Idade Média, as obras que rompiam mais fortemente com as tradições iconográficas cristãs eram as iluminuras dos manuscritos produzidos para um círculo fechado, havia maior tolerância a transgressões se a obra se destinasse a clérigos ou ao uso privado do que quando acessíveis a um público mais amplo⁷. Nos livros de horas luxuosos, a partir do século XV, se tornará comum a inserção da nudez feminina, em especial nas figurações de Eva e Betsabéia.

Uma maior circulação de imagens vai acontecer no século XV

⁷ SCHMITT, Jean-Claude. *O corpo das imagens*. Bauru: Edusc, 2007, p. 150-155.

com o aprimoramento e uso das técnicas da gravura que se dá em paralelo ao surgimento da tipografia. Tanto a produção do livro quanto a da imagem a ele conexas vão se alterar substancialmente. Produzidos em maior escala, texto e imagens deixam de se restringir apenas às elites sociais. Com a gravura, a imagem passa a ser produzida através de um recurso técnico que a multiplica. Os livros de horas acompanham as transformações advindas das novas técnicas, sua produção se manterá em alta ainda por muitos anos em edições impressas com gravuras muitas vezes coloridas manualmente acompanhando a iconografia dos manuscritos - e muitos vão trazer o banho de Betsabéia.

O aperfeiçoamento de novas técnicas possibilitou o uso da gravura para a reprodução de imagens de afrescos e pinturas de grande escala o que ampliava o alcance e divulgação da produção pictórica dos grandes mestres. A nudez em meados do século XVI se tornara um tema freqüente, Marcantonio Raimondi (gravador italiano associado a Rafael) e seguidores executaram inúmeras reproduções acessíveis de figuras da nudez de Rafael e dos venezianos, dando-lhes larga difusão. Ao se constituir em um veículo próprio de expressão artística, a gravura impulsionará a produção de imagens, incluindo as eróticas. A maior circulação dessas imagens no século XVI vai corroborar para a discussão que toma corpo na hierarquia católica sobre os efeitos nefastos da figuração erótica. Conforme Carlo Ginzburg, a luxúria se tornará a partir de 1540, o pecado mais tratado substituindo a avareza, antes o mais “medicado”, e temas bíblicos com potencial erótico como Suzana e os velhos, a embriaguez de Noé e Betsabéia passam a ser desencorajados em publicações com finalidades catequéticas⁸. A nudez foi coibida nos assuntos sagrados após o concílio de Trento (1563), mas o gosto pela figuração do nu provocante espalhará-se - ainda que em assuntos não sacros o corpo nu não sairá mais dos circuitos artísticos, seja como tema específico da obra de arte, seja como experimentação formal ou como simples exercício acadêmico de desenho.

⁸ GINZBURG, Carlo. *Mitos, emblemas, sinais*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990, p. 123.



Figura 2: O banho de Betsabéia - calcogravura (buril) do artista alemão Georg Pencz, 1531.

As forças que moldam e modificam a história brotam do que foi longamente amadurecido e elas são geradas por fenômenos distintos cada qual com seu ritmo próprio. Para estudar tais fenômenos os homens colocam limites cronológicos que pretendem estabelecer pontos de ruptura ou ocorrência de mudanças profundas nos sistemas sociais, políticos, religiosos, etc e assim pontuar períodos históricos diferenciáveis dentro dos quais se possam encontrar analogias. Mas às imagens se pode inculir uma temporalidade própria, pois elas sobrevivem no imaginário tendo sobre si o tempo presente atuando como num campo de forças em confronto e em relação com o passado, reavivando e dando atualidade em certos momentos da história a imagens antes acomodadas nos compartimentos da memória. Os diferentes estilos da construção imagética resultam antes de um manusear de formas existentes que da invenção de formas inéditas. Determinados temas ao tratarem de vivências humanas do sentido e significado da vida não se prendem aos limites do tempo, acompanham o homem em sua história e podem ser materializados de diferentes maneiras, retrabalhados conforme necessidades e pensamentos diversos concernentes à época de sua produção concreta e visual. E assim permanecem Betsabéia e as representações do corpo desnudo sugerindo associações que vibram e frutificam na memória.

O papado medieval em uma longa duração aparente: para uma crítica da memória reformadora romana

Leandro Duarte Rust (UFMT/UFF)

Ao longo do século XX uma imagem cristalizou-se nas lentes da historiografia dedicada ao estudo do Medieval. A de que a “Reforma Papal ou Gregoriana”, ocorrida em meados do século XI, marcaria a ascensão de uma espiritualidade reformadora que, liderada pela hierarquia eclesiástica secular, alcançaria grande longevidade na História Ocidental. Desde os anos 1920, um longo fio condutor historiográfico parece tracejar uma grande cadeia de períodos reformadores liderados pela Igreja romana: a época da “Gregoriana”, a “dos séculos XII e XIII”, a “tridentina”, a “moderna” dos tempos da *Rerum Novarum*. Autores como Brenda Bolton, referência familiar entre os estudantes brasileiros de História, falam em uma “Reforma na Idade Média”, assegurando-nos que o mundo medieval não desconheceu eventos e mudanças de repercussões semelhantes àqueles ocorridos no século XVI. Contudo, poucos estudiosos têm dado atenção a uma característica decisiva, aqui enunciada como indagações: porque o termo “Reforma”, que surge envolto nessa atmosfera de longa duração que deita raízes nos tempos feudais, se tornou tão habitual em nosso vocabulário historiográfico? Decorrerá tal familiaridade de mera incorporação de um léxico documental? Ou será a marca de compromissos de sentido que capturam o historiador não a partir do passado, mas de seu próprio presente vivido? As respostas oferecidas a estas perguntas não podem negligenciar a importância de refletir-se sobre uma história da memória reformadora eclesiástica. Contribuir para a escrita deste tema é o propósito que move as páginas a seguir, dedicadas ao primeiro elo dessa alongada corrente histórica de reformas: a “Reforma Gregoriana”. Iniciaremos nossas reflexões retornando à obra que julgamos ser o marco apoteótico da consolidação historiográfica dessa expressão conceitual: *La Réforme Grégorienne*, trilogia composta pelo francês Augustin Fliche.

A perspectiva interpretativa proposta por Fliche pode ser assim sintetizada: o amplo movimento de restabelecimento do poder papal ocorrido a partir de 1049 – cujo “maior protagonista”¹ foi o papa Gregório VII (1073-1085) – foi uma poderosa resposta às intermináveis

¹ Os termos entre aspas comportando os sentidos daqueles empregados por Fliche.

“desordens” que se alastraram por toda a Cristandade em decorrência da ausência de um “Estado” forte. Segundo Fliche, o colapso do poder estatal carolíngio fez do século X uma era de crise política, social e moral. Sem um poder central capaz de impor uma forma de direito público que contivesse a incessante busca dos indivíduos pela realização de seus interesses particulares, uma “anarquia feudal” triunfou nas terras ocidentais. Das Ilhas Britânicas às Águas Mediterrânicas, o vácuo político deixado pela inexistência de uma autoridade imperial ou régia capaz de se fazer obedecer foi ocupado por uma livre vazão das “destrutivas” rivalidades e ambições materiais das aristocracias locais. Em outras palavras, aos olhos de Fliche, o século X foi o teatro de uma profunda crise que pôs em risco a vida em sociedade. Os sintomas da ascensão “predatória” das aristocracias logo se generalizaram na forma de um esfacelamento da moralidade laica e da disciplina clerical. Ambas arruinadas por um tráfico irrestrito de bens eclesiásticos – a simonia – e por uma grave rotina coletiva de violações de interdições sexuais cristãs – o nicolaísmo e a corrupção do casamento.²

Neste sentido, diz Fliche, o estabelecimento de uma cúpula papal comprometida com a “Reforma” da ordem social tornou-se o nervo do “movimento gregoriano”. Este, por sua vez, galvanizou as contribuições das iniciativas reformadoras anteriores, uma vez que, na raiz das idéias partilhadas por este movimento, estavam as contribuições dos principais grupos integrantes da *ecclesia* cristã da época. Isto é, os monges beneditinos - cluniacenses, sobretudo -; os bispos lotaríngios; os reformadores italianos. Tais grupos destacavam-se, ainda segundo o autor, por partilharem de um forte senso comum de que era necessário empenhar energias para libertar a igreja cristã da “opressão e desordem” impostas pelos laicos, em especial pelas nobrezas feudais. Tais círculos reformadores forneceram os homens que, em 1049, assumiram o controle da Santa Sé e tiveram em Gregório VII seu maior porta-voz. Portanto, sob este prisma, toda vez que o chamado partido gregoriano hasteava palavras de ordem como *libertas ecclesiae* (“liberdade da igreja”), muito mais era empunhado. Pois, as metas e os princípios defendidos por esse partido sintetizavam longas tradições intelectuais na forma de um abrangente

² Ver: FLICHE, Augustin. *La Réforme Grégorienne*. Louvain: Spicilegium Sacrum Lovaniense, 1924-1937, 2 vol. ; FLICHE, Augustin. *La Réforme Grégorienne et La Reconquête Chrétienne*. Paris: Bloud et Gay, 1940 ; FLICHE, Augustin. *La Querelle des Investitures*. Paris: Bloud et Gay, 1946. Ver ainda: TOUBERT, Pierre. Réforme Grégorienne. In: LEVILLAIN, Phillipe (Dir.). *Dictionnaire Historique de la Papauté*. Paris: Fayard, 2002, p. 1432-1440.

projeto para a regerar a vida coletiva. Suas idéias moldavam um modelo societário, cuja defesa e implantação foram abrigadas no interior da liderança eclesial reclamada pelo papado no século XI. Deste modo, todos os poderes e prerrogativas reclamados pelos gregorianos derivavam da ambição de tornar real um mesmo propósito: regularizar a vida coletiva de toda a Cristandade, através, sobretudo, de uma moralização das condutas laicas e da correção dos comportamentos clericais segundo os rigores da disciplina monástica e da tradição canônica.

Perpetuando a interpretação notabilizada por outro erudito francês, Odon Delarc, Fliche assegura-nos que, situada nas décadas finais do século IX, a “era gregoriana” foi a etapa difusora e a fase de radicalização de correntes ancestrais da espiritualidade e do saber legal medieval. Desta forma, campanhas pela purificação moral da *ecclesia* e pela moralização do laicato – como as punições decretadas por Gregório VII contra os bispos investidos em suas funções pela “mão secular” ou os ataques desferidos por Urbano II contra a violação da moral matrimonial – revolviam uma herança que recuava no tempo, adentrando o século X. Elas resultavam de uma combinação da ascese acalentada em claustros beneditinos, como os de Cluny e Gorze,³ da tradição canônica preservada nas escolas episcopais da Lorena e do rigor moral dos reformadores e eremitas italianos. Em outras palavras, o “partido gregoriano”, formado e abrigado em locais que favoreciam a conscientização a respeito da gravidade da “desordem feudal”, teria sido a síntese do que restara de lei e ordem após o colapso da era carolíngia.

³ Odon Delarc havia se transformado no maior representante da visão que dominou o século XIX e que caracterizava os gregorianos como continuadores dos ideais morais e disciplinares cultivados por Cluny. Segundo este autor, Gregório VII estava imbuído e comprometido com os princípios cluniacenses da mesma forma que Napoleão estaria, séculos depois, com o ideário da Revolução francesa. In: DELARC, Odon. *Saint Grégoire VII et la réforme de l'Eglise au XI^e siècle*. Paris: Retaux-Bray, 1890, v. 1, p. x-xxxvii. Este medievalista distanciava-se da perspectiva proposta por E. Sackur, erudito alemão que, no *Die Cluniacenser in ihrer kirchlichen und Allgemeingeschichtlichen Wirksamkeit bis zur Mitte des elfen Jahrhunderts*, de 1892, tornou-se o primeiro a propor uma clara distinção entre os objetivos reformadores cluniacenses e gregorianos: In: SACKUR, Ernst. *The Influence of the Cluniac Movement*. In: SCHAFER, Williams (Ed.). *The Gregorian Epoch: reformation, revolution, reaction?* Boston: D.C. Heath and Co., 1964, p. 13-18. A perspectiva de Sackur havia se tornado muito influente nas primeiras décadas do século XX, sendo encontrada em: SMITH, L. M. Cluny and Gregory VII. *English Historical Review*, v. 26, 1911, p. 20-33. Ver ainda: COWDREY, Herbert Edward John. *The Cluniacs and the Gregorian Reform*. Oxford: Clarendon Press, 1970, p. xiii-xxvii; e COWDREY, Herbert Edward John. *Popes and Church Reform in the 11th Century*. Aldershot: Variorum, 2000, p. 1-22.

Portanto, falar de “Reforma Gregoriana” significava, na opinião de Fliche, falar da vasta mobilização coletiva liderada pelo papado para viabilizar a implantação de um programa de normatização das condutas sociais. A perene necessidade de efetivar tal liderança foi, aos olhos do medievalista francês, o catalisador histórico da centralização da igreja ocidental nas mãos do bispo de Roma. Pressionados pelo propósito de tomar a dianteira das relações de moralização da *societas christiana*, os papas foram levados a converter o primado apostólico da igreja romana – sua alegada fundação por Pedro, o “príncipe dos apóstolos” – na razão de uma subordinação hierárquica e jurisdicional das igrejas espalhadas pela Cristandade. Para levar adiante a “Reforma”, o papado precisou soerguer uma igreja cristã burocratizada e uniformizada, tal qual uma pirâmide, em cujo ápice encontrava-se a Cúria romana, hierocrática e suprema. Este processo produziu impactos de outra ordem. Pois, tal centralização exigiu emancipar a igreja da influência laica de nobres, reis e, sobretudo, da coroa imperial: foi preciso afirmar a autonomia e o caráter inviolável dos bens, propriedades, direitos e procedimentos sobre os quais estava assentada a organização da eclesiologia romana. Deste modo, após emancipar o papado da tutela imperial, o “partido gregoriano” buscou disseminar o mesmo modelo por todo Ocidente, fechando as portas para a influência de nobres e reis nas eleições episcopais, na arrecadação dos dízimos, na gestão do patrimônio eclesiástico. A fé reformadora dos “gregorianos” colocou-os em rota de colisão com os poderes seculares que puderam resistir às tormentas da “anarquia feudal”. Para salvaguardar a ordem social e modelar os comportamentos cristãos segundo a sacra palavra, os pontífices e seus colaboradores irromperam no primeiro plano da vida política medieval, afrontando a ancestral crença em uma autoridade régia/imperial superior a dos próprios bispos.⁴ Esta imagem não era inédita, pelo contrário. Fliche reproduziu aqui um corolário historiográfico que autores como James Ponder Whitney e Robert Warrand Carlyle já haviam trazido à baila. Referimo-nos à idéia de que entre as matérias que moveram a “Reforma Gregoriana” não constavam, em princípio, as relações entre Estado e Igreja, mas sim a moralização clerical, a obediência à lei canônica e à palavra dos santos padres. As questões políticas que emergiram – como as célebres lutas travadas entre os papas e as cabeças coroadas da época, como Henrique IV e Felipe I – não passavam de repercussões amargas, mas necessárias.

⁴ Identificado por Fliche como “cesaropapismo”: FLICHE, Augustin. *La Réforme Grégorienne... op. cit.*, v. 2, p. 263-276.

Eram conseqüências inauditas; o alto preço a ser pago pela “Reforma.”⁵

Podemos agora fechar o círculo do raciocínio de Fliche: confrontado com o risco geral de dissolução da ordem criada pela ascensão da nobreza, o papado foi forçado a ocupar um lugar de Estado, arrolando para si o controle de certos direitos, atribuições e competências até então exercidos pelos poderes temporais. Uma conclusão desenrola-se nas entrelinhas deste pensamento: a “Reforma Gregoriana” desencadeou na História a ascensão política do papado. Ou seja, em seu bojo foi gestado o poder pontifício contra o qual, um dia, protestariam Lutero e Calvino.

Em meados da década de 1920, quando Augustin Fliche compôs aquela que se tornou a mais influente síntese produzida em todo século XX sobre o papado medieval, *La Réforme Grégorienne*, a expressão “programa de reformas” estava na ordem do dia quando o assunto era a igreja romana. Havia três décadas que o Vaticano administrava os impactos ocasionados pela liderança assumida pelo papa Leão XIII para demonstrar que o catolicismo – não o liberalismo ou o socialismo – era o porta-voz da solução para a grave “questão social” gerada pelo conflito capital *versus* trabalho. Os governos de Pio X, Bento XV e Pio XI estiveram empenhados em realinhar a religião católica diante do dever, autoproclamado por Leão na encíclica *Rerum Novarum*, de 1891, de instruir os poderes públicos e as associações proletárias para a criação de um “programa de ações” capazes de amenizar a alarmante desigualdade social. E, embora crispada por um paternalismo e um conservadorismo indisfarçáveis, ao adentrar o século XX, a evocação papal da sé romana como arquiteto de um novo modelo social foi um potente vento de mudança: ela energizou o pensamento teológico e a reelaboração da doutrina oficial; permitiu uma reaproximação com os regimes republicanos; encorajou a participação católica em movimentos sindicais; amparou a reforma do direito canônico; reorientou as relações mantidas com as igrejas orientais.⁶

A projeção da sé romana no cenário internacional e os debates

⁵ Donde se explicaria, segundo os autores em questão, o porquê dos “gregorianos” terem criado nada, ou muito pouco, em matéria de pensamento político, limitando-se somente a acionar a herança deixada pela Patrística Latina e do papado alto-medieval; Ver: CARLYLE, Robert Warrand. *A History of Medieval Political Theory in the West*. New York: Barnes & Nobles, 1873, v. 4, p. 6-163; WHITNEY, James Pounder. Gregory VII. *English Historical Review*, v. 34, n. 134, 1919, p. 129-151, WHITNEY, James Pounder. *Hildebrandine Essays*. Cambridge: Cambridge University Press, 1932.

⁶ FURLONG, Paul & CURTIS, David (Ed.). *The Church faces the Modern World: Rerum Novarum and its impact*. Stratford: Earls gate Press, 1994.

empreendidos a respeito da lei canônica como provedora de um modelo racional de reformas sociais se converteram em verdadeiro lugar-comum no dia-a-dia dos círculos intelectuais católicos da época. Círculos como aquele então sediado na Universidade Católica de Louvain, instituição aos cuidados da qual foi confiada a publicação da ilustre trilogia de Augustin Fliche.⁷ Eis um aspecto ao qual os medievalistas dão pouquíssima atenção: a montagem de uma agenda de reformas sociais, carro-chefe da política pontifícia proclamada com a *Rerum Novarum*, foi o arquétipo do conceito de “programa reformador” que o célebre medievalista francês trasladou para o estudo do medievo.

Atualmente, *La Réforme Grégorienne* é encarada como antiquada e colocada à beira do desuso por seu fôlego moralista e seu culto ao biográfico. As críticas atingiram a obra antes mesmo que Fliche concluísse a publicação do terceiro volume, em 1937. Seus críticos foram muitos e a reunião de seus nomes forma uma verdadeira biblioteca de clássicos dos Estudos Medievais, incluindo nomes como Gerd Tellenbach,⁸ Walter Ullmann,⁹ G.-B. Borino,¹⁰ Ovidio Capitani.¹¹ A leitura revisionista das teses de Fliche recebeu novo fôlego com os trabalhos desenvolvidos por Pierre Toubert. Desde os anos 1970, este especialista na história do Lácio medieval tem demonstrado que as iniciativas reformadoras não foram feixes padronizados de normatização comportamental que, intelectualmente elaborados, partiam de pontos precisos como Cluny ou a própria Sé de Roma para, só então, alcançar o conjunto da vida social. Tratava-se, antes, de respostas coletivas dadas às pressões “vindas de baixo”, instauradas por um processo abrangente e plurissecular processo de transformação das estruturas

⁷ Além disso, Fliche provinha de uma familiar marcada pelo forte apoio paternal a Leão XIII: PALANQUE, Jean-Rémy. Notice sur la vie et les travaux de M. Augustin Fliche. *Comptes rendus des Séances de l'année 1974 de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*. Paris: Institut de France, 1974, p. 238-249.

⁸ TELLENBACH, Gerd. *Church, State and Christian Society at the time of the Investiture Contest*. Nova York: Harper Torchbooks, 1959.

⁹ ULLMANN, Walter. *Medieval Papalism*. Londres: Methuen, 1949; ULLMANN, Walter. *Principles of Government and Politics in the Middle Ages*. Londres: Methuen, 1961.

¹⁰ BORINO, G. B. (Ed.). *Studi Gregoriani*, Roma, 1947-1961.

¹¹ CAPITANI, Ovidio. *Tradizione ed interpretazione: dialettiche ecclesiologiche del sec. XI*. Roma, 1990.

demográficas e sociais. Portanto, o nome “Reforma” confere uma aparente unidade a um intrincado e descentrado espectro de mobilizações sociais acarretadas pela reformulação das estruturas familiares, pela readequação das sociabilidades, pela recomposição dos mecanismos de solidariedade. Processos que, movidos por tensões presentes em toda sociedade ocidental, envolveram aquelas instâncias eclesiais des-tacadas por A. Fliche.¹² O essencial desta lição pode ser reencontrado na seguinte constatação, revestida com um tom de advertência por Giles Constable nas páginas de um conhecido livro:

Ao olhar para (...) o movimento de reforma é comum dispor no centro os elevados tipos institucionalizados de suas formas, sobretudo os monges e os cônegos, que levavam uma estrita vida comunitária (...). Poderá ser mais próximo das realidades da vida religiosa medieval pensar nos termos de um modelo diferente (...), tomando consciência da variedade de necessidades e temperamentos religiosos individuais e reconhecendo a diversidade de formas da vida religiosa.¹³

Cluny e o papado não foram “focos” reformadores tal qual pontos de origem. Pela razão de que o processo chamado de reforma era co-extensivo a todo tecido social. Assim, devemos seguir John Howe na lúcida afirmação de que, “antes de existir um centro, havia a reforma, não obstante local, popular, desordenada, freqüentemente desorganizada e exposta a uma variedade de usos por diferentes facções e grupos”.¹⁴

Não houve, a rigor, uma “Reforma” no século XI. Mas dédalos de reformas capazes de abrigar, como demonstrou Gerd Tellenbach, regras díspares acerca de concubinação, da sexualidade clerical, da simonia ou até mesmo da investidura laica. Se tal aspecto não esteve visível em grande parte da historiografia foi porque esta reificou os preceitos morais evidenciados por disciplinas monásticas e tradições intelectuais particulares e naturalizou-os sob os contornos artificiais e restritivos de um “progra-

¹² TOUBERT, Pierre. *Les Structures du Latium Médiéval*. Roma: B.E.F.A.R., 1973, vol. 2, p. 693-930.

¹³ CONSTABLE, Giles. *The Reformation of the Twelfth Century*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 86-87.

¹⁴ HOWE, John. *Church Reform and Social Change in Eleventh-Century Italy*: Dominic of Sora and his patrons. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1997, p. 160.

ma reformador”.¹⁵ Levada avante, esta constatação exige-nos o reconhecimento de que tão ilusório quanto a feição unitária conferida às ações reformadoras é a idéia de que essas tinham protagonistas privilegiados. A começar pelo “partido gregoriano”. São muitos os autores a atestar a existência de um “movimento reformador gregoriano”, cuja singularidade estaria em ações de ataque à simonia, ao casamento clerical, ao regime de “igrejas próprias”¹⁶, destacando-se por uma radicalização dos critérios de moralização e de enquadramento canônico-disciplinar da hierarquia eclesiástica.¹⁷ Porém, a pesquisa histórica conta com grande número de contribuições demonstrando que tal interpretação forçar-nos-ia a listar entre os “gregorianos” muitos de seus opositores mais combativos, como os “antipapas” Clemente III e Gregório VIII¹⁸ e os cardeais Hugo Cândido e Beno dos Santos Martino e Silvestro.¹⁹ Tão monolítica quanto a premissa da existência de um “programa reformador” é a perspectiva de

¹⁵ Sobre esta argumentação ver ainda: TELLENBACH, Gerd. *The Church in Western Europe from the Tenth to the Early Twelfth Century*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, p. 157-184, 263-264; Ver ainda: GILCHRIST, John. *Canon Law in the Age of Reform, 11th–12th centuries*. Aldershot: Variorum, 1993, especialmente o capítulo *Simoniaca haeresis and the Problem of Orders from Leo IX to Gratian*, número IV, páginas 209-235.

¹⁶ Perspectiva sintetizada em: FANNING, Steven. *A Bishop and his World before the Gregorian Reform*: Hubert od Angers, 1006-1047. Philadelphia: DIANE Publishing, 1988, p. 09-10.

¹⁷ Ver: CLASTER, Jill. *The Medieval Experience, 300-1400*. Nova York: NYU Press, 1982, p. 170-173.

¹⁸ O caso de Maurício “Burdino” - bispo de Coimbra e primaz de Braga, educado em Cluny, elevado pelo imperador a papa Gregório VIII - é instrutivo. Estigmatizá-lo como herético e cismático, como fez o partido de Pascoal II e Calisto II - processo que ficou marcado em seu nome, pois *Burdinus* significaria “burro” - não foi suficiente para apagar sua reputação ibérica de reformador e impedir que ele fosse “*lembrado em Coimbra e em Braga como um tipo de prelado pio e generoso*”. In: HENRIET, Patrick. *Political struggle and the legitimation of the toledan primacy: the pars laterani concilii*. In: ALFONSO, Isabel et alii (Ed.). *Building Legitimacy*. Leiden: Brill, 2004, p. 306. Ver ainda: ERDMANN, Carl. *Maurício Burdino (Gregório VIII)*. Coimbra: Instituto Alemão da Universidade de Coimbra, 1940. Maurício, ou antes, o “antipapa” Gregório VIII, foi condenado e excomungado no sínodo de Benevento, em 1117, por Pascoal II. Ver: URSINUS. *Synodicon S. Beneventanensis Ecclesiae continens concilia XIX*. Cambridge: Omniscy, 1990, p. 13.

¹⁹ A melhor referência sobre esta e outras polêmicas da segunda metade do século XI continua sendo a obra de Ian Stuart Robinson, apesar de persistir com o referencial conceitual de “reforma gregoriana”: ROBINSON, Ian Stuart. *Authority and Resistance in the Investiture Contest: the polemical literature of the late eleventh century*. Nova York: Holmes & Meyer, 1978..

que reformar a vida cristã era uma “matéria eclesiástica”, cujo campo de implantação seria constituído pelas fronteiras da hierarquia eclesial. Por décadas, esse pressuposto sustentou a caracterização, explícita ou velada, da presença laica como fator de resistência - quando não de aversão - à “Reforma”. Deixando turva a visão dos historiadores quando seus estudos exigiam-lhes dimensionar os lugares ocupados pelas nobrezas feudais junto às iniciativas reformadoras.²⁰ Ou ainda quando eles eram requisitados a avaliar as ações do papado sob o jugo das famílias romanas dos Crescenzi e dos condes de Tusculum - característica que muitos autores ainda vêem como signo de ruína e corrupção.²¹ A pesquisa histórica vem solapando o olhar dicotômico que vê eclesiásticos-como-autores-da-reforma *versus* laicos-como-alvo-da-reforma.

²⁰ BOUCHARD, Constance. Laymen and church reform around the year 1000: the case of Otto-William, count of Burgundy. *Journal of Medieval History*, vol. 5, n. 1, 1979, p. 1-10; MICCOLI, Giovanni. *Chiesa Gregoriana: ricerche sulla riforma del secolo XI*. Roma: Herder, 1999, p. 47-73; HOWE, John. The Nobility's Reform of the Medieval Church. *American Historical Review*, n. 93, 1988, p. 317-339. Para um panorama crítico: GILCHRIST, John. Was there a Gregorian Reform Movement in the Eleventh Century? *Canadian Catholic Historical Association, Study Sessions*, n. 37, 1970, p. 1-10; CAPITANI, Ovidio. Esiste un'età gregoriana? Considerazione sulle tendenze di una storiografia medievistica. *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa*, vol. 1, 1965, p. 454-481.

²¹ Crítica formulada a partir de: LOUD, Graham. *Church and Society in the Norman Principality of Capua (1058-1197)*. Oxford: Clarendon Press, 1985, p. 10-11. Não é difícil encontrar ecos da “lenda negra” de corrupção e decadência do papado pós-carolíngio, período discriminado como época da “igreja em poder dos laicos”. Note-se esta visão de Donald Logan, emitida há menos de uma década: “*pode ser dito que a reforma do décimo primeiro século tem dois grandes períodos. O primeiro era o anterior a 1049, quando o papado era corrupto e conduzido por poderosos locais (...). Com a coroação do papa Leão IX (1049) o papado começou a assumir o controle do movimento*”. LOGAN, Donald. *op. cit.*, p. 106. A matriz historiográfica deste olhar que postula a vinculação do papado ao Império como marco do fim de um longo e torpe período de “anos de chumbo” consiste no volume 7 da coletânea “*Histoire de l'Église*” dirigida por Fliche & Martin: AMANN, Emile & DUMAS, August. *L'Église au Pouvoir des Laïcs (885-1057)*. Paris: Bloud et Gay, 1948. Quanto a esta matéria, julgamos ser primordial retomar a crítica de John Howe no tocante à persistência com que os historiadores cedem ao discurso “memorialista” dos próprios reformadores hegemônicos do século XI, incorporando os pontos de vistas lançados por eles sobre seus predecessores e grupos clericais competidores. Tal postura faz a pesquisa histórica incorporar fartamente as versões orientadas, criadas pela memória reformadora, para reinventar o passado de forma com ele engrandecesse o presente. Como afirmou Howe: “*a 'história da memória' não tem sido sistematicamente aplicada aos reformadores gregorianos*”. HOWE, John. *Gaudium et Spes: ecclesiastical reformers at the start of a “New Start”*. In: BELLITTO, Christopher & HAMILTON, Louis (Ed.). *Reforming the Church Before Modernity*. Aldershot, UK: Ashgate, 2005, p. 21-35.

Logo, longe de ter constituído uma matéria prioritariamente clerical, a reforma foi uma realidade histórica de traçados anônimos, móveis e multifacetados; arranjos de práticas disseminadas pelas estruturas da sociedade senhorial que se assemelhavam mais a nuvens em movimento do que a sistemas ou programas. Todavia, a influência exercida pela interpretação flicheana junto aos historiadores é imensa e continua a capturá-los com forte magnetismo. Mas porque o olhar de Fliche alcançou tamanha influência? E porque sua infiltração entre os pressupostos e as premissas adotadas pelos pesquisadores se mostra tão tenaz e duradoura? As razões, certamente, são muitas. Contudo, julgamos que entre elas está a tácita partilha historiográfica dos quadros da memória reformadora disseminada no cenário intelectual do século XX pela própria Igreja romana.

Nos idos da década de 1920, quando veio à tona, carregado pelas páginas de *La Réforme Grégorienne*, o olhar flicheano acenou para os historiadores com a promessa de ganhos promissores. Abarcando toda uma caracterização da eclesiologia cristã, sua idéia de “Reforma” pressupunha o amplo mapeamento das concepções medievais acerca da autoridade espiritual, das várias junções entre as razões de sociabilidade e as práticas religiosas, das relações mantidas entre sés patriarcais e igrejas locais, das conexões entre o sagrado, o profano e o poder político. Modelado por uma perspectiva assim holística e sintética, o conceito emergiu como uma novidade ao alcance daqueles que ansiavam por reescrever a história religiosa do século XI segundo perspectivas globalizantes. Através dele tomava forma uma possibilidade de capturar certa unidade da “sociedade feudal” e transpor os reduzidos limites do antigo tema oitocentista de um duelo Estado *versus* Igreja em razão da “querela das investiduras”.²² Assim, na primeira metade do século XX, quando mais e mais historiadores convenciam-se de que o futuro de seu ofício dependeria da habilidade para compor sínteses histó-

²² Logo em 1939, Zachary N. Brooke arrematou boa parte das implicações “holísticas” do olhar flicheano: *“Agora, na medida em que a primeira parte deste período é considerada, isto equivale a dizer [da década de 1050] até a morte de Henrique IV em 1106, deveria ser óbvio que o conflito [entre o Papado e o Império] não era a respeito das investiduras. (...) Era um conflito pela supremacia entre o regnum e o sacerdotium, entre as cabeças dos setores seculares e eclesiásticos, cada lado clamando que seu poder derivava de Deus e que era seu direito julgar e depor o outro (...)”*. In: BROOKE, Zachary Nugent. Lay investiture and its relations to the conflict of Empire and Papacy. *Proceedings of the British Academy*, vol. 25, p. 217-247, 1939, p. 218. Embora fosse digno representante do olhar oitocentista, neste ponto, o pensamento Fliche superava-o: ao ultrapassar o tema da “querela das investiduras”.

ricas,²³ houve fortes razões para uma incorporação desta concepção de “Reforma” à investigação histórica. Por meio dela os historiadores anteviam toda uma capacidade de análise global do medievo.

Avançemos um pouco mais. Pois o triunfo alcançado por este conceito não foi apenas o resultado de sua sintonia com a concepção de história que então se apoderava das mesas de trabalho dos historiadores. Além disso, o curso do século XX trouxe um acontecimento de grande repercussão que pareceu ter vindo dar razão ao pensamento de Augustin Fliche. Reunido entre 1962 e 1965, o concílio Vaticano II repercutiu como um *aggiornamento* da organização eclesial católica ao assumir um “discurso reformador” como o elemento fulcral de toda a eclesiologia cristã. Através da obra legislativa desta assembléia, a longa tradição conciliar que recuava quatrocentos anos até Trento foi profundamente reavaliada à luz de uma série de reformas que transformaram o ideal de ecumenismo, as relações com o protestantismo, a inserção social das igrejas locais, a vinculação aos *mass media*, a participação laica, a liturgia, a orientação pastoral, a doutrina. Por esta razão, Christopher Bellitto arriscou-se com a opinião de que “talvez o mais importante aspecto do Vaticano II [tenha sido] precisamente o vocabulário de Reforma”.²⁴ Conduzindo a igreja católica por uma “via reformadora revolucionária”, o concílio Vaticano II marcou fundo, na consciência dos contemporâneos – dentre os quais estavam os historiadores –, a idéia da “Reforma” como divisor de águas no tempo histórico e identificador de abrangentes políticas de reestruturação de toda organização eclesiástica cristã.²⁵ Era como se a própria História tivesse se encarregado de atestar – por meio do concílio ecumênico convocado pelo papa João XXIII – a validade do olhar flicheano, que vislumbrava as ações reformadoras como um repertório de práticas que revolviam todo traçado da arquitetura eclesial cristã, em quaisquer tempos e lugares. O plenário eclesial de 1962 insinuava-se como uma prova *a fortiori* do postulado segundo o qual uma ruptura histórica tão drástica como a que foi selada pelo célebre “momento gregoriano” só

²³ FEBVRE, Lucien. *Combates pela História*. Lisboa: Presença, 1989; BLOCH, Marc. *Apologia da História ou o ofício do historiador*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

²⁴ BELLITTO, Christopher. *Renewing Christianity: a history of church reform from Day one to Vatican II*. Nova Jersey: Paulist Press, 2001, p. 206.

²⁵ Ver: O'MALLEY, John. Reform, historical consciousness and Vatican II's *aggiornamento*. TS, n. 32, 1971, p. 573-601; TANNER, Norman P. *The Councils of the Church*. Nova York: Herder & Herder, 1999, p. 96.

poderia resultar de um audacioso “projeto reformador”. Afinal, *ecclesia reformata semper reformanda*, assegurava o mantra protestante hasteado como bandeira religiosa universal nas sessões do Vaticano II.²⁶

O uso da “Reforma Gregoriana”, expressão entabulada de maneira tão habitual pelos historiadores, constantemente negligencia o importantíssimo fato de que ela está atrelada a uma memória reformadora reavivada no século XX. Nos idos dos anos 1950, Gehart Ladner já alertava os especialistas para o risco de incorporarem em seus estudos, de maneira acrítica, a noção de “reforma”; tomando-a como um vetor conceitual neutro ou isento de territorialidade nos movimentos da própria História; uma idéia que sobre ela poderia ser aplicada a fim de traduzi-la e torná-la inteligível. Ao contrário, a referida idéia está constantemente apinhada de cargas de sentido moldadas segundo pontos de vista específicos: há séculos, ela integra os repertórios de auto-representação daqueles que propagaram a fé cristã.²⁷ O que faz dela é um alvo permanente e prioritário das exigências normativas dos grupos que buscam controlar a gestão desta mensagem religiosa. O período compreendido entre 1891 (*Rerum Novarum*) e 1965 (encerramento do Vaticano II) consistiu precisamente na era em que a sé romana buscou reaver um controle desta idéia para modular um discurso de readequação da igreja católica ao mundo laicizado e industrializado. O triunfo das revoluções burguesas, durante o século XIX, disseminou o princípio da liberdade religiosa individual, entrincheirando uma dominação cultural clerical já milenar. O credo liberal e o individualismo voluntarioso da economia de mercado fizeram mais do que retirar recursos educacionais e acervos de riqueza material do controle de clérigos: tomaram-lhes o posto maior de porta-vozes do modelo de conduta religiosa a ser adotada.²⁸ As ações movidas pelo papado durante o período de 1890 e 1960 sob o rótulo de “reformas” foram tentativas de reverter este quadro e reaver a capacidade

²⁶ AVIS, Paul D. *Beyond the Reformation? Authority, primacy and unity in the conciliar tradition*. Londres: Continuum International Publishing Group, 2006, p. 200-202; BULMAN, Raymond & PARRELLA, Frederick J. (Ed.). *From Trent to Vatican II: historical and theological investigations*. Oxford: Oxford University Press, 2006, p. 19-38, 61-80, 103-116.

²⁷ Tema de: LADNER, G. *The Idea of Reform: its impact on Christian thought and action in the age of the Fathers*. Cambridge: Cambridge University Press, 1959.

²⁸ CAMP, Richard L. *The Papal Ideology of Social Reform: a study in Historical Development, 1878-. 1967*. Leiden: Brill, 1969, p. 1-46.

de fornecer aos agentes sociais a armadura ideal de sua existência. O *revival* historiográfico da noção de “Reforma” ressoa um projeto de poder e uma consciência social contemporâneos, não oriundos do medievo.

Por certo o emprego de termos como *renovatio* e *reformatio* estava amplamente disseminado nos séculos XI e XII. Sua aplicação identificava importantes repertórios de ações sociais. Assim o demonstrou Giles Constable em um estudo instigante.²⁹ Porém, como revela igualmente o próprio Constable – no mesmo trabalho em questão –, não havia um programa ou um projeto coeso da ação reformadora. Sua condução tampouco demandava a organização de espaços restritos para algum poder decisório singular. *Renovatio* e *reformatio* designavam um caleidoscópio de ações que incluíam desde a reparação de um santuário até as ascetes motivadas pela crença no trânsito espiritual da alma ou no retorno aos jardins do Éden.

Não digamos, como fez Alain Guerreau acerca da “religião”, que a “Reforma” é a macro-ideia resultante de uma fratura conceitual de um tempo próximo a nós.³⁰ Seus préstimos conceituais não surgiram durante os oitocentos. Dizê-lo seria mutilar sua longa trajetória como elemento-chave para a compreensão social da realidade ocidental e a intervenção sobre as práticas sociais na história da Cristandade, sobretudo após o século XVI.³¹ Contudo, não devemos nos esquivar do reconhecimento de que o conceito de “Reforma”, assim gravado com este “r” maiúsculo e soberano, teve seus significados decisivamente moldados por ocorrências que pouco contêm de medieval: aquelas que confluíram para o desenvolvimento da nova concepção papal de

²⁹ CONSTABLE, Giles. *Renewal and Reform in Religious Life: concepts and realities*. In: BENSON, Robert L. & CONSTABLE, Giles (Ed.). *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*. Toronto: Toronto University Press, 1991, p. 37-67. De fato, a ideia de “reforma” – disposta assim, em letra minúscula, posto que realidade social comum, e não entendida como o nome de algum programa institucional de ações, o que amiúde justifica sua grafia em maiúsculo – prestava-se a quase todo esforço de recriação das condições de existência coletiva dos séculos XI e XII. E, como tal, ele integrava um vasto e tentacular repertório social de produção de significados que incluía as inumeráveis referências existenciais tocadas pelas crenças acerca do sagrado, desde as que diziam respeito ao mundo físico até as de pendor místico.

³⁰ GUERREAU, Alain. *El Futuro de un Pasado: la Edad Media en el siglo XXI*. Barcelona: Crítica, 2002, p. 19-27.

³¹ ASTARITA, Carlos. Las Tesis de Alain Guerreau. *Edad Media: revista de Historia*, n. 6, 2003-2004, p. 183-207.

ordenamento social a partir do pontificado de Leão XIII. Quando o vocábulo em questão surge congelado como sinônimo imediato de um audacioso “modelo societário” ou quando ele desponta denominando repertórios objetivados de totalização das práticas coletivas, seu emprego por parte dos estudiosos pressupõe certos atributos e fundamentos sociais das modernas sociedades capitalistas industriais. Veiculando tais características, essa noção é utilizada pelo medievalista a partir de uma pré-existência normativa contemporânea. Vejamos esta argumentação por outro ângulo.

Através da rubrica “Reforma” os medievalistas localizam processos históricos de adaptação das igrejas cristãs dos séculos XI e XII à ascensão de espiritualidades laicas e aos impactos acarretados pela eclosão da “Revolução Comercial”. Será uma caprichosa coincidência que por meio deste mesmo conceito os historiadores da Modernidade assinalem um quadro de ações movidas pela igreja católica para reatar sua eclesiologia com uma existência coletiva laicizada e dominada pela “Revolução Industrial”?³² Note-se: de um único conceito são feitos roteiros históricos não semelhantes, mas idênticos. Desenham-se tramas encenadas pelos mesmos protagonistas (as “revoluções laicas” deflagradas no interior da eclesiologia cristã), mas em épocas drasticamente diferentes, distanciadas por um longo fôlego de dez séculos. Insinuando repetições e descrevendo movimentos cíclicos, os medievalistas sucumbem ao discurso da igreja católica em sua busca por minimizar a aparência de ruptura que cercava as funções sociais recla-

³² André Vauchez compôs linhas, hoje assaz conhecidas, que sintetizam esta premissa: “Os historiadores da Idade Média concordam hoje em considerar que, na maioria das regiões, do Ocidente, o período que se estende do fim do século XI ao início do século XIII, aproximadamente entre 1080 e 1220, foi marcado em todos os setores por um espetacular salto à frente. Foi o século do ‘grande progresso’, (...). Em um mundo que continuava sendo essencialmente rural, as cidades viviam um verdadeiro renascimento e apareciam novos grupos sociais. Entre estes a burguesia, categoria mal definida no século XII, assinalada pelo habitat urbano e pelo exercício de profissões que implicam na posse de um capital financeiro ou cultural (...). Depois de séculos de imobilismo e isolamento, o Ocidente, começando pela Itália e pelas regiões entre Seine e Escaut, era o cenário de uma verdadeira ‘revolução comercial’, que não deixa de apresentar certa analogia com a revolução industrial do século XIX. De qualquer forma, como esta, ela provocou mudanças e rupturas, cujas repercussões não tardaram a se fazer sentir no domínio da vida espiritual.” VAUCHEZ, André. *A Espiritualidade na Idade Média Ocidental*. Rio de Janeiro: Zahar, 1995, p. 65. “Progresso material”, “crescimento urbano”, “ascensão da burguesia”, “revoluções”, “capital financeiro”: o período de 1080 a 1220 não se assemelha a um preâmbulo do século XIX? Mais do que “primórdio” ou “origem”, a Idade Média Central se parece com um *alter ego* da Modernidade.

madras para seu projeto reformador lançado em 1891.³³

Esta ascensão religiosa dos laicos confere à “Reforma Gregoriana ou Papal” ares de uma transformação do poder eclesiástico deflagrada como resposta à eclosão de grandes mobilizações coletivas. Como se o chamado “momento gregoriano” assinalasse o período de adaptação da Cúria pontifícia a um Ocidente agitado pelo “aparecimento da multidão na história”.³⁴ Note-se que sob este prisma, a “Reforma” parece responder a ressonâncias “populares”. Esse traço é revelador de uma característica importantíssima: a trama de proposições teóricas que sustenta este conceito é derivativa da idéia liberal oitocentista de *Revolução*. Os principais postulados liberais da ação revolucionária fundamentam esta noção de “Reforma”. Em *primeiro lugar*, com ela os medievalistas identificam a passagem de uma fase histórica de feições negativas para outra de feito positivo. Uma época de crise moral e social teria ficado para trás, sendo superada por um papado identificado com o ordenamento da vida coletiva segundo a segurança da lei canônica e da moral. Um período supostamente eivado de relações sociais arbitrárias e autoritárias, atribuídas ao predomínio de um poder nobiliárquico que subjuguava a tudo e a todos por meio da corrupção material (a simonia, o nicolaísmo, a igreja própria), teria sido interrompido por um corte histórico que instaurou um novo tempo, uma era redentora, orientada para a abolição de iniquidades e violações que marcavam a vida comum. Assim se reescreve com personagens medievais o tema revolucionário de uma tomada do poder político por um grupo – no caso, a tomada do poder pontifício pelos reformadores – como ato de instauração de um novo começo da vida em sociedade, um tempo fecundo, fundador, vivificador; crepúsculo de uma longa era de crise. Uma breve notação: não deixemos escapar que os principais adversários do “papado reformador” são, na visão matricial flicheana, os mesmos do discurso revolucionário do século XIX, isto é, o “arcaísmo e o autoritarismo” da nobreza e dos reis! Em *segundo lugar*, vemos aí a premissa de tratar-se de uma drástica alteração dos rumos da História. O breve governo de Leão IX (1049-1054) é visto como o perí-

³³ Quanto a isto, sim, concordamos com Guerreau: “*Examinando o século XIX percebemos que a Igreja romana, cuja função social havia sido transformada radicalmente, modificou sua doutrina em uma série de temas fundamentais, ainda que o mais notável foi o enorme e prolongado esforço para impor a idéia e a aparência de continuidade*”. GUERREAU, Alain. *El Futuro de un... op. cit.*, p. 33.

³⁴ MOORE, Robert Ian. Family, Community and Cult in the Eve of the Gregorian Reform. *Transactions of the Royal Historical Society*, s. 5, n. 30, 1980, p. 46-69.

odo de implantação das palavras de ordem reformadoras. Com isso, em meia década, o papado teria se livrado de um fardo histórico. A Santa Sé teria se desembaraçado do peso de décadas de colapso da ordem social e de abusos no exercício do poder para tomar a dianteira nos combates à estas atribulações. Em questão de alguns anos, a cúpula papal teria desatado os vínculos com uma imensa fatia de história, tomando partido do estabelecimento de um novo curso de transformações sociais. Em vista desta forma de compreensão, o conceito da “Reforma” reedita o olhar oitocentista a respeito da Revolução: ele designa um viés de aceleração histórica, por meio do qual o presente vivido se desembaraça do passado para chamar o porvir à existência.³⁵

Porém, à medida que estas mudanças são atreladas à espiritualidade cluniacense, às tradições canônicas multisseculares e a um ancestral eremitismo peninsular italiano, esta “Revolução” acaba por ser abrandada como fator de ruptura, descontinuidade. Ela continua a vigorar na retina dos estudiosos como uma mudança de grande amplitude histórica. Mas que teria ocorrido de modo pouco traumático, sem as ondas de violência e os desencaixes vivenciados na “era das revoluções”, o século XIX.³⁶ Nosso conceito encarna aquilo que a *Rerum Novarum* idealizou: o “partido gregoriano” surge como um influente precedente histórico que legitima a proclamação do papado como detentor de uma atestada capacidade para liderar grandes transformações sociais. Isto, todavia, sem os inconvenientes das agitações coletivas ou de guerras civis. Exorbitando do olhar de Fliche, a “Reforma Gregoriana” credenciava a Santa Sé das décadas de 1890-1920 a exibir-se como portadora de uma via revolucionária amena, branda, conservadora. A lição estava dada: “a história demonstrava que a Santa Sé detinha as soluções para as crises sociais, as quais ela poderia implantar sem incutir a desordem ou a violência, se sua liderança fosse reconhecida”. Mensagem conveniente para uma época de grandes agitações coletivas, greves operárias e mobilizações sindicais.

Como já dissemos em páginas anteriores, hoje dificilmente poderíamos afirmar que os medievalistas operam com a categoria conceitual notabilizada em *La Réforme Grégorienne*. Revolido de um extremo ao outro por numerosos especialistas, o tema da “Reforma” foi largamente re-dimensionado como uma realidade social anônima, popular e descentrada.

³⁵ Esta compreensão acerca das idéias liberais sobre o tema da “revolução” está pautada, sobretudo, em: ARENDT, Hannah. *Da Revolução*. São Paulo: Ática, 1990.

³⁶ Ver: HOBBSAWN, Eric. *A Era das Revoluções*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1999.

Contudo, em um ponto, a influência flicheana – realçada pela ocorrência do Vaticano II – permanece viva: a aplicação globalizante e unilateral do conceito. A historiografia persiste com a premissa de que pensar a *ecclesia* do século XI, qualquer que seja o feixe de relações históricas em questão, significa pensar a “Reforma”. Na realidade, não importa de qual adjetivo o conceito se faz acompanhar, se “monástica”, “gregoriana” ou “papal”: em todos esses casos a idéia de “Reforma” perdura como um imperativo histórico para o estudo de todo e qualquer tema envolvendo o papado.

Como se esta construção conceitual fosse um acompanhamento obrigatório para esclarecer qualquer ação desempenhada pelo poder pontifício do pós-ano Mil. Uma densa atmosfera universalizante se apoderou desta noção historiográfica, envolvendo em forte névoa o traçado de seus limites e ofuscando o histórico de sua difusão.

Intocável, onipresente, globalizante. A aparência metaconceitual da “Reforma” recobre uma canonização repleta de implicações para os textos historiográficos, pois:

... No momento em que um conceito é canonizado podem estes textos alterar os fatos. Eles têm que, a partir da mesma linguagem, realizar um procedimento de acomodação da realidade (...). O que significa dizer que cada nova situação está sempre submetida à necessidade imperiosa de subsumir-se à mesma linguagem, ao mesmo conjunto ortodoxo de conceitos e categorias.³⁷

O ilimitado pendor totalizante da idéia de “Reforma” traduz uma frouxidão teórica que abre espaço para que se instale, no interior da operação historiográfica, uma propensão para adequar, conceitualmente, a realidade medieval aos referenciais sociais contemporâneos que influenciaram na formação da linguagem manuseada pelos medievalistas. Reificada como conceito imprescindível, declarada de uso obrigatório em razão de sua abrangência, esta idéia é então imunizada, torna-se menos suscetível a críticas e re-avaliações. Canonizada como evidência empírica das mais familiares, faz-se dela algo habitual ao saber histórico, posto que básico, primordial, fundador. Tudo isto se reflete, por exemplo, na aparente naturalidade com que um autor experimentado como Paolo Prodi, renomado especialista da História do Direito, traz ao público a opinião de que *“milhares e milhares de páginas foram escritas sobre essa temática e, a meu ver, nada de realmente novo pode*

³⁷ KOSELLECK, Reinhart. Uma História dos Conceitos: problemas teóricos e práticos. *Estudos Históricos*, vol. 05, n.10, 1992, p. 134-146.

ser dito".³⁸ Como se nada ou muito pouco de controverso houvesse neste juízo de que, para o historiador do papado, absolutamente tudo estaria dado em uma única temática. Sob a proteção de uma resistente camada de ortodoxia intelectual, cristalizam-se mais facilmente, no interior do notório conceito de "Reforma", exigências terminológicas precipitadas, pressupostos conceituais retirados, em larga medida, da visão que o século XX construiu acerca da instituição "Igreja católica". E, então, está aberto o caminho para se alojarem, na pena do historiador, as implicações de sentido alimentadas por uma consciência histórica peculiar, enraizada desde os tempos de Fliche: aquela formada a respeito das "reformas" e das instituições comandadas pelo papado na era *Rerum Novarum*/Concílio Vaticano II.

O que está em jogo aqui não é a defesa velada de um objetivismo do método histórico. Por certo, a escrita da história define-se pela inelutável apreensão da realidade passada por meio de uma linguagem estranha a esta realidade, posto que forjada no e pelo presente em que vivem os historiadores. Mas, operar a fusão dos horizontes hermenêuticos do passado e do presente não implica em tolerar que, por meio de um conceito historiográfico, toda a distância existente entre passado e presente reflua para as aporias da apreensão lingüística dos dados documentais.³⁹ O conceito de "Reforma" tem se prestado precisamente a este papel. Por não trazer em si as indicações a respeito de qual parcela da realidade medieval é tomada como fundamento de sua construção, por simplesmente dizer respeito a tudo que envolvia os homens ligados à condução da igreja medieval, este conceito passa, com maior facilidade, a abrigar uma série de referências extemporâneas nos mais diversos ângulos da realidade deste passado. O que, por sua vez, faz do gesto de se debruçar sobre esta fatia de tempo a constante e silenciosa busca pelos contornos de uma eclesiologia mais próxima e familiar aos historiadores. Daí a aparente impossibilidade dos especialistas em abrir mão de um

³⁸ PRODI, Paolo. *Uma História da Justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 57.

³⁹ "O condicionamento (hermenêutico do historiador ao tempo presente) não prejudica o conhecimento histórico (...). Precisa ser levado em conta se não quisermos agir arbitrariamente com relação a ele. Deve-se considerar aqui como 'científico' destruir o fantasma de uma verdade desvinculada do ponto de vista do sujeito cognoscente. Este é o sinal de nossa finitude, e ao permanecermos imbuídos de sua idéia ficamos protegidos da ilusão. A crença ingênua na objetividade do método histórico foi uma dessas ilusões. O que veio, no entanto, a ocupar o seu lugar não é um relativismo frouxo. O que nós mesmos somos e o que conseguimos ouvir do passado não é casual e nem arbitrário". GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método II*. Petrópolis: Vozes, 2006, p. 53.

léxico repleto de vocábulos como “centralização” ou “burocratizado” e “programas de ação”. Expressões que atendem a uma necessidade inadiável de reconhecer nos séculos medievais embriões do atual Vaticano e suas reformas sociais. Canonizado como razão fundante da história do Cristianismo, o conceito de “Reforma”, assim povoado por implicações de sentido comuns aos séculos XIX e XX, leva os historiadores ao hábito de palmilhar episódios sobre os quais a linguagem de seu presente possa repousar com facilidade. E quando isto não é possível, que o passado suporte as conseqüências de estar aquém das marcações estipuladas como seu futuro obrigatório. Assim o fez John Gilchrist. Dono de uma produção intelectual inigualável a respeito do direito canônico elaborado entre os séculos XI e XII, Gilchrist rotulou as missões legatinas empreendidas na época do papa Gregório VII como a obra “*elementar e fragmentada*” de um papado que, aos seus olhos, dava provas de “*não ter uma política, nenhum tratamento consistente das questões levadas diante dele e nenhuma administração suficientemente desenvolvida para habilitá-lo a preservar suas energias para as ‘grandes questões’*”.⁴⁰ Com isso, ele transformou em ausências e falhas meios vitais de negociação e dilatação do poder decisório papal.⁴¹ A imagem dos legados papais foi assim depreciada em sua importância histórica pelo fato de suas atuações não devolverem ao historiador o reflexo de diligentes funcionários pontifícios. Em outras palavras, se o passado não antecipa o presente, isto só pode apontar para um novelo de deficiências a ser recriminado.

Avançar na teorização do conceito de “Reforma” implica em repensar seus agentes e fundamentos históricos, como tem feito a historiografia, mas igualmente em deixar claros os limites de sua aplicação

⁴⁰ GILCHRIST, John. Eleventh and early twelfth century canonical collections and the economic policy of Gregory VII. *Studi Gregoriani*, n. 9, 1972, p. 377-379. Ver ainda REN-NIE, Kriston R. ‘Uproot and destroy, build and plant’: legatine authority under Pope Gregory VII. *Journal of Medieval History*, vol. 33, n. 2, 2007, p. 166-180. Para a produção de Gilchrist no tocante ao estudo do direito canônico ver: GILCHRIST, John. *Canon Law in the Age of Reform, 11th–12th centuries*. Aldershot: Variorum, 1993. Dedicando especial atenção ao estudo da fundamentação canônica do pontificado de Gregório VII, bem como às repercussões desse governo papal para a história legal do ocidente medieval, esta obra contém inestimáveis leituras críticas acerca de interpretações arraigadas na historiografia. Ela oferece ao leitor, portanto, contribuições às quais a crítica do parágrafo acima não faz juz.

⁴¹ Ver: RUST, Leandro Duarte. “*Colunas vivas de São Pedro*”: concílios, temporalidades e reforma na história institucional do Papado medieval (1046-1215). Tese (Doutorado) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História, 2010, p. 168-192.

analítica. Delimitar as fronteiras deste conceito, evidenciando quais os processos e aspectos do passado constituem os alvos específicos de sua atenção, é vital para que os historiadores possam pesar o seu uso, aprimorando-o ao questioná-lo em seu valor para a compreensão do passado. Elucidar a finitude de um conceito é condição *sine qua non* para evitar que ele se feche e prossiga eternizando, inadvertidamente, os reflexos dos referenciais sócio-históricos que, no presente dos historiadores, incidiram no processo de sua própria construção. Tomar consciência das limitações teórico-metodológicas da idéia de “Reforma” é assegurar a razoabilidade de nossa capacidade de dizer algo válido sobre o passado através dela.

Deste modo, muito da imagem de uma política eclesiástica reformadora de longa duração, que deitaria raízes no medievo para alcançar a modernidade capitalista, deve-se a uma captura da escrita da história efetuada pela memória reformadora disseminada pela própria Igreja Católica nos séculos XIX e XX.

A construção da identidade *española* no reinado de Afonso X.

Leonardo Fontes (UFRJ)

O período afonsino, se comparado a outros, é pródigo em fontes – desde as de chancelaria até as ditas literárias, cuja classificação deve ser revista com cuidado; podem ser analisadas também como atuantes na construção identitária da sociedade *española*, notadamente castelhana-leonesa, do baixo-medieval. Deve-se destacar que “a obra cultural de Afonso X, o Sábio, cobre todos os domínios do conhecimento: o direito e a filosofia do direito, a história, as ciências, os jogos [...] e o longo poema das Cantigas de Santa Maria”.¹ Dentre estas fontes, optou-se pela seguinte divisão tipológica: poética (*Cantigas de Santa Maria*), histórico-narrativas (*General Estoria e Primera Crónica General de España*) e normativas (*Fuero Real e Siete Partidas*).

As *Cantigas de Santa Maria* (CSM) são a grande obra poética do rei sábio, que também escreveu poemas profanos. É o maior cancionero mariano de toda Idade Média. Sua elaboração ocorreu durante todo o reinado de Afonso X (1252-1284), tendo sido a obra que lhe consumiu maior atenção e dedicação. O resultado é uma compilação total de 427 cantigas, sendo que a intenção inicial do Rei Sábio era elaborar uma coleção de apenas 100, que se remetessem à Virgem. Ao fim de cada nove cantigas de milagre, há uma de louvor (e uma iluminura).

A discussão acerca da autoria de Afonso X das CSM (assim como de suas outras obras) é secundária, posto que “un examen detenido de toda la obra revela una intencionalidad no sólo de partida, esta es, en la génesis del empeño, sino también en la elaboración de todas y cada uno de los relatos”.² Além disso, o monarca atuou diretamente na elaboração de sua unidade temática, que concebeu, segundo González Jiménez, “as cantigas como una especie de autobiografía literaria, en la que el rey-poeta se presenta como un trovador em busca

¹ RUCQUOI, Adeline. *História Medieval da Península Ibérica*. Lisboa: Estampa, 1995, p. 269.

² TUDELA Y VELASCO, María Isabel Pérez. *La imagen de la Virgen María en las Cantigas de Alfonso X*. En *la España Medieval*, 15 (1992), p. 298. Disponível em: <http://www.ucm.es/BUCM/revistas/ghi/02143038/articulos/ELEM9292110297A.PDF>. Acesso em 18 abr. 2008.

de un galardón (o salvación del alma) de su donna celestial (María)".³ Esta obra foi vista e tratada pelo rei sábio como parte importante de sua salvação política e pessoal. Construída num tripé de letra, música e imagem, ela serviu também como transmissora de mensagens religiosas e ideológicas. Daí sua associação com o projeto político de centralização monárquica, de construção de um povo e de uma identidade própria se mostrar válida, além de interessante objeto de exploração acadêmica.

As cantigas são uma fonte histórica da maior importância. Toda a vida cotidiana da Península Ibérica do século XIII está ali representada, numa obra inicialmente destinada aos cortesãos, mas cujos propósitos religiosos e políticos levaram-na a um público muito mais amplo, o dos iletrados. As relações sociais entre autor/rei e leitor-ouvinte/súditos se tornavam mais próximas, assim como eles da Virgem e de sua analogia metafórica Rainha/Reino. Além disso, havia um mecanismo social envolvido neste processo, pois através dos cantos, jogos e rituais da cortesia “tem-se um eficaz instrumento pedagógico de controle de um significativo contingente masculino, [as CSM] prestavam-se à renovação da fidelidade vassálica servindo à aglutinação da corte”,⁴ em torno da figura do Rei.

Deste modo, podemos tratar as CSM como uma obra literária e política, o que é ressaltado pela escolha do galego-português por Afonso X no uso na sua elaboração. Quatro são as hipóteses levantadas acerca da adoção dessa língua: uma “preferência poética relacionada com sua infância na Galícia; uma adequação maior do galaico-português lírica; uma inserção na tradição trovadoresca em voga e uma compreensibilidade e aceitabilidade por parte do público”.⁵

Ainda que seja verídica a flexibilidade lingüística e poética do galego, no seu uso também subjaz uma visão política, de integralizar outros reinos e povos numa certa Espanha, com a centralidade de Castela e Leão. Quer dizer, essa contraposição ao latim indica uma política afonsina centralizadora e aglutinadora. E o fato do idioma galego-português ser “fluido, natural e expressivo – logo, de fácil penetração em todas as

³ RIBEIRO, Ana B. Frazão. *O monarca nas obras de Afonso X: construindo as diferenças*. Rio de Janeiro: UFRJ, 1999, p.57 (Tese de doutorado).

⁴ FERNÁNDEZ, Monica Farias. *A Sennor de Dom Afonso X: estudo de um paradigma mariano (Castela 1252-1284)*. Niterói: UFF, 1994. Dissertação (Mestrado em Letras), p. 141.

⁵ *Ibidem*, p. 24.

camadas da sociedade castelhana”⁶, concorre para corroborar essa estratégia calcada numa “preocupación propagandística evidente”⁷, em busca de maior apoio e compreensão popular; daí sua escrita em vernáculo.

À exceção das cantigas, todas as outras obras afonsinas foram escritas em *castellano*, algo a ser destacado, em terras ibéricas e quiçá europeias: “el rey Alfonso es plenamente consciente de lo que hace al emplear el romance en campos tan fundamentales de la cultura”⁸, pois através das

posiciones lingüísticas adoptadas por Alfonso X se puede observar, por un lado, una estrategia inédita para la época: poner en duda la validez de un modelo latino universal; y, por otro, contrariando la imagen de Alfonso X como um soberano ocupado en cuestiones intelectuales en detrimento de los problemas del estado, una estrategia conciente de la importancia de la transmisión del saber.⁹

Tal política lingüística se coaduna com a pretensão de se constituir uma identidade étnica postulada por Afonso. Maravall aponta que até o século XIII o termo *español* era utilizado muito mais como nome pessoal e que como étnico, aparece no começo do século XIII “en Castilla, más o menos en coincidencia con el área del provenzal, difundiéndose por Castilla y Cataluña en la segunda mitad del XIII (Crónicas alfonsinas, Crónica de Desclot, Poema de Fernán Gonzalez, etc.) y expandiéndose después por otras tierras”.¹⁰

Esta pluralidade lingüística de Castela se torna um dos fatores de atração para numerosos estudiosos de toda a Europa:

Esta composición étnica particularmente variada implicaba sin duda un pluralismo lingüístico interesante. Las lenguas presentes en la Península Ibérica en el siglo XI eran el árabe, el ro-

⁶ *Ibidem*, p. 25.

⁷ XOSÉ RAMON PENA *apud* FERNÁNDEZ, p. 24-25.

⁸ MARAVALL, José Antonio. *Estudios de historia del pensamiento español*. Madrid: Ediciones Cultura Hispanica, 1983, p. 101.

⁹ BARROSO, Graciela. *Alfonso X y la Escuela de Traductores de Toledo – Notas para un estudio de políticas lingüísticas*. Actas Academia de Ciencias Luenticus. 2003, 5, 10 p.9. Disponível em: <<http://www.luenticus.org/articulos/03AAL005/index.html>>. Acesso em: 17 fev.2008.

¹⁰ MARAVALL, *op.cit.* p. 29

mance y el hebreo. [...]. Solo a finales del siglo XIII [en Toledo, por ejemplo], el árabe sería desplazado por el romance, en la época que, gracias a la política lingüística de Afonso X, la lengua vernácula se elevó al rango de lengua nacional: el castellano (El nuestro lenguaje de Castilla', según palabras del mismo rey).¹¹

Através da consolidação das línguas vulgares, no século XIII, as monarquias feudais buscavam não só confirmar e conformar uma identidade como também a diferenciar-se dos poderes imperiais e regionais concorrentes. Em algumas cantigas, *España* aparece como um corpo político dotado de especificidade, oposto ao Islã:

*contra os mouros, que terra d'Ultramar
ten e en Espanna gran part' a meu pesar,
me dé poder e força pera os en deitar*

(CSM 401)

*Ben vennas, Mayo, alegr' e sen sanna;
e nos roguemos a quen nos gaanna
ben de seu Fillo, que nos dé tamanna
fôrça, que sayan os mouros d'Espanna.
Ben vennas, Mayo, e con alegría.*

(CSM 406)

Porém, em toda produção e discurso da corte afonsina há uma preocupação constante em afirmar a especificidade da *España*, como nas obras narrativas, que veremos agora. Também conhecida como *Estoria de España*, a *Primera Crónica General de España (PCG)* é a primeira grande obra histórico-narrativa de Afonso X, elaborada de 1270 a 1289, já sob Sancho IV.¹² É uma obra de cunho mais regional, abandonada em favor da *General Estoria*, mais universal, cuja elaboração dura até o fim de seu reinado, mas que não chega a ser finalizada.

A *PCG* se divide em duas partes: “a primeira abarca desde as origens da Espanha até a invasão muçulmana. Narra desde Moisés, passando pela Espanha pré-romana e o período romano, cuja história é vista como integrando o horizonte histórico espanhol”.¹³ Grande rei

¹¹ BARROSO, op.cit. p. 5.

¹² AFONSO X. *Primera Crónica General de España*. Madri: Editorial Gredos, 1955.

¹³ RIBEIRO, 1999, p. 54

letrado do Ocidente medieval, Afonso X procurou com sua obra escrita em romance popularizar a ciência, a poesia, a história, dentre outros campos do saber. Com sua atividade historiográfica, na qual a *PCG* se insere, abriu espaço, de forma inédita, tanto à história universal quanto à de *España/Espanna*, preocupação evidente já no título inicial da obra. Pode-se afirmar com certeza que a *Crónica* é anterior à *General Estoria*.

Em termos de volume e extensão, as obras narrativo-historiográficas do rei são incomparáveis em relação à sua obra legislativa. O objetivo de Afonso com essas obras que recuperam a história da *España*, integrando-a no universo global, era criar uma identidade e uma história próprias. Segundo Menéndez Pidal, na *PCG*, o monarca, ao fundir em um “relato las hazañas de León y Castilla con las de Navarra y con las de Aragón, dice que escribe 'del fecho de España', el fecho, en singular, el hecho unitario de una nación que por su mal se fraccionó en estados varios”.¹⁴

Entretanto, no que tange à Idade Média, o conceito de comunidade nacional é bastante discutível. Maravall diz que em seus últimos séculos, principalmente, há uma nova forma de se agregar identidade, em torno de um líder revestido de aura santificada – não sacerdotal, o rei. O autor postula a existência de comunidades sem nação, como no medievo: “si la forma comunitaria de nación es un producto muy moderno, es necesario tener en cuenta que ello no niega que otras formas de sentimiento de comunidad hayan existido en otras épocas, aunque no tengan caracteres nacionales”.¹⁵

Há historiadores que reiteram essa exegese baixo-medieval do Estado-nação, como Paul Zumthor, que ao analisar o caráter político das canções épicas medievais afirma que “nuestras epopeyas deben considerarse desde la perspectiva de la formación de comunidades sociales y culturales en el momento en que se inicia el proceso del que saldrán las naciones modernas”.¹⁶

Ele se remete a uma recorrente associação da criação dos Estados modernos à sua gênese e predestinação no fim do medievo, o que pode acarretar em anacronismos; daí a importância de se destacar o caráter processual da construção identitária, especialmente antes da Moderni-

¹⁴ PIDAL, Ramón Menéndez. “Presentación”, “La primera crónica general de España”. In: AFONSO X. *Primera Crónica General de España*, 1955, L II.

¹⁵ MARAVALL, op.cit. p. 17

¹⁶ ZUMTHOR, Paul. *La medida del mundo. Representación del espacio en la Edad Media*. Madrid: Cátedra, 1994, p. 366.

dade. No caso espanhol, o “germe” de sua identidade estaria relacionado a uma tradição literária baseada na *Hispania*, segundo Zumthor – que afirma o seguinte sobre as epopéias medievais: “la de los españoles, más dramáticamente ligada a una toma de conciencia de una nación, parece afirmar con su precisión misma una identidad”.¹⁷

Esta afirmação teórico-ideológica teria ocorrido justamente no período afonsino, em que a fusão de povo e território teria tido, por Afonso X, segundo Maravall, maior e mais eficaz elaboração doutrinal do que qualquer outro governante antes do século XIII – é a “História comunitária”, que engloba ideologicamente, a partir da coexistência concreta, as três religiões no mesmo espaço.

Por isso, os conceitos de pátria e de identidade estão sendo aqui privilegiados em detrimento do de nação, fortemente vinculado à modernidade:

A identidade, entendida como patrimônio de símbolos e significados, condensa a evocação da memória e um projeto de futuro, envolve discursos e práticas capazes de legitimar o pertencimento, capazes de incorporar os indivíduos na esfera pública. Quando falo em pertencimento, refiro-me a mecanismos de inclusão e exclusão, de identidade e alteridade. A identidade nacional [...] envolve a soberania do governo sobre um território e pressupõe a existência de mecanismos de incorporação e a construção de um sentimento de identidade para a população – o povo. [...] Diferentes áreas do conhecimento, como história, geografia, literatura, entre outras, desempenharam também importante papel na construção da identidade nacional.¹⁸

Além disso, a releitura do passado romano da *España* é o grande legado afonsino, já que até sua historiografia, ela se iniciava com os godos. No século XIII, isso muda, com a inclusão dos ibéricos na história do mundo. Afonso X foi o primeiro monarca a mesclar a história romana com a de sua *patria*. Daí sua originalidade: recuperar a antigüidade romana de forma renovada, integrando-a à medievalidade ibérica. Ao objetivar fundir os reinos sob hegemonia e domínio castelhanos, o rei utiliza a história como uma releitura do passado. Ele apresenta os exemplos e histórias anteriores como fonte de saber e experiência para o governante.

¹⁷ *Idem*, p. 366.

¹⁸ OLIVEIRA, Lúcia Lippi. “Cultura é patrimônio”. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2008, p 9-10..

A *PCG* foi a primeira tentativa de construção histórica da Península Ibérica, insuperável pelos três séculos seguintes. E, assim como nas *CSM*, os aportes culturais dos muçulmanos são aceitos e integrados na *PCG*, principalmente na maneira de narrar, poeticamente, os feitos históricos. Seria esse um modo de integrá-los à *España*?

O ineditismo afonsino está mais no tratamento de suas obras do que na temática das mesmas. Era-lhe anterior a construção de uma unidade peninsular imbuída de “unidad histórica realizadora de una misión comun en la lucha de la cristandad contra el islam”.¹⁹ Guerra que, entretanto, resultava em convívio e relações comuns. A unificação dos reinos presente na *Crónica* seria capitaneada pelos de Castela e Leão, recém-unificados e maiores portadores dos símbolos de tendência nacional, como as cidades de Toledo e Sevilha, centros da antiga cultura visigótica. Conjugava-se a isso a tradição romana representada pelos cinco reinos (Castela, Leão, Navarra, Aragão e Portugal). Portanto, além de romper a ruptura entre a história dos sábios com a história do povo, fundamenta-se uma idealização histórica e pátria. Essas crônicas viraram patrimônio cultural e identitário, como a *General Estoria* (*GE*). Esta seria a sua grande obra que, apesar da dificuldade em se atribuir uma data inicial para sua elaboração, podemos associar a interrupção da *PCG* como indício do começo da *GE*, ou seja, de 1270, até a morte do rei, em 1284.

É uma obra que ainda não mereceu atenção devida. Para estudiosos como Menéndez Pidal, ela não tem o mesmo apelo que a *PCG*, e seu valor como fonte histórica “*per se* is slight”. Daniel Eisenberg afirma que essa história geral buscou incluir tudo que se conhecia até então, cuja comparação seria nossa moderna história da civilização ocidental. Tal ideia não era nova, “but the extent was; in an age given to extremes in length, it is a voluminous work. It is not surprising that it was never finished; with the death of Alfonso in 1284 it was abandoned”.²⁰

Apesar de sua tendência aparentemente universalista, a obra afonsina se calca numa especialização de campos do conhecimento. Solalinde afirma que a *GE* revela um “*prerrenacimiento*, un caminar hacia la conquista de la antigüedad clásica, una visión más comprensiva de otros

¹⁹ MENENDEZ PIDAL, op. cit. L II

²⁰ EISENBERG, Daniel. *The “General Estoria”: Sources and Source Treatment. Zeitschrift für romanische Philologie* 89.1 (1973), p. 205. Disponível em: <http://www.cervantes-virtual.com/servlet/SirveObras/12362746510153728765213/p0000001.htm> Acesso em: 01 set.2009.

pueblos y civilizaciones que no se regían por las mismas normas del siglo XIII”.²¹ Essa aparente flexibilidade e abertura afonsinas a outras tradições culturais e étnicas, como a presente na *GE*, se conjuga com a hipótese de construção de uma identidade e pátria de *España*, aqui defendida.

Entretanto, ressalta-se que Afonso X acolhe “los relatos históricos de los musulmanes – no sus conceptos religiosos para incorporarlos a sus obras”.²² É esse espaço para as incorporações culturais, não religiosas, dos islâmicos a porta de entrada para esse povo permanecer sob os domínios cristãos reconquistados sob a alcunha de *mudéjares*; subjugando-os a tributos e à lei de Castela e Leão, pois eles eram importantes tanto do ponto de vista econômico quanto cultural, daí sua integração nos projetos políticos e nas obras de Afonso X. É interessante notar que a literatura hebraica não aparece, o que corrobora a hipótese de vários estudiosos, de que a ameaça judaica era maior e, por isso, mais combatida que a muçulmana.

Além da consolidação lingüística e política do reino, no século XIII, o rei ajuda a viabilizar a noção de território e de fronteira, diferentes da territorialidade imperial; a sacralidade régia, assim como a história – conforme vimos na *PCG* e na *GE* – é assim estendida a todo o reino. No caso de Afonso X, seu regime corporativo explícita que é ele a cabeça de um reino/corpo cada vez mais integrado através de suas obras poéticas, científicas, historiográficas e normativas, que agora veremos. Na visão organicista de sociedade que ganha corpo ao longo dos séculos XII e XIII, o rei está no topo da comunidade.

A atividade globalizante e compilatória de Afonso X não desprezou as obras legislativas. Ao contrário, ela foi parte de seu projeto centralizador ao unificar/substituir os *fueros*, privilégios municipais, por normas mais gerais. É parte de um esforço de unificação e codificação de leis que o monarca via como instrumento necessário de governo, a partir de um ímpeto normatizador e legislador.

Fernández afirma que no uso dessas fontes legais se “deve sempre cuidar de não supervalorizá-las como elemento efetivo de constituição, no empírico, da instância do político; mas lembrar que antes comportavam um modelo de representação”²³ idealizado de sociedade. Porém,

²¹ SOLALINDE, Antonio G. “Introducción”. In: AFONSO X. *General Estoria*. Madri: Centro de Estudios Históricos, 1930. p. X.

²² *Idem*.

²³ FERNÁNDEZ, Monica Farias. *Si tomas los dones que te da la sabiduría del Rey - a imagem de rei sábio de Afonso X (Castela 1252-1284)*. Niterói: UFF, 2001, p. 100. Tese (Doutorado em História).

nem sempre são vivenciados em sua plenitude ou concepção, como demonstrariam as cartas *pueblas* e de perdão – que concorreram para atenuar as orientações mais severas dessa legislação genérica e totalizante.

Uma de seus expoentes é o *Fuero Real*, para cuja datação problemática ainda não se obteve nenhuma solução satisfatória, situando-o entre 1251 e 1254. Os *fueros* eram uma espécie de legislação elaborada por um rei com o intuito de regulamentar a administração de terras conquistadas e que dispunha ainda sobre a cobrança de tributos e quaisquer outros privilégios. Quanto à efetividade do *FR*, ressalta-se que “se há casos em que teve de ser concedido mais duma vez, o que prova a sua inaplicação (por exemplo – Valladolid e Madrid), é indiscutível ter sido fonte abundante de sugestões e imitações”.²⁴ Com exceção da Catalunha, “por todos os reinos católicos se espalhou o sistema foralengo, processo útil de povoamento das terras, e de fixação das populações”.²⁵

Uma imensa rede foral cobria os reinos católicos da Península. E, embora se adotasse o sistema de aplicar *fueros* de outras terras, ainda ficava larga a margem para a multiplicidade de regras de vida coletiva, com todos os seus inconvenientes, já que inexistia ou desrespeitavam o direito unificado, oriundo da tentativa unificadora ou centralista de Afonso X. Vale ressaltar que ele só era aplicado quando não contradizia a lei local, o que demonstra a dificuldade que o rei sábio encontrou para unificar a legislação, conforme a elaboração das *Siete Partidas* (ou só *Partidas*). Com uma datação de 1256 a 1265, ela é mais um indício da tentativa uniformizadora afonsina. Ela incorporou alguns dos preceitos do *Fuero Real* e originariamente se chamavam *Libro del fuero de las leyes que fizo el noble don Alfonso*, vindo a se vulgarizar com o nome que agora são conhecidas somente no século XV.

As *Partidas* trazem uma delimitação detalhada de toda vida cotidiana medieval, mas só foram promulgadas legalmente no governo de Afonso XI, com o Ordenamento de Alcalá, em 1348. No campo legislativo, as *Partidas* regulavam todo o aspecto normativo do reino, desde sua vertente eclesiástica e profana à lei civil e criminal. É a mais abrangente e completa obra jurídica de Afonso X. Influenciada pelo Direito Romano, assim como as narrativas o foram pela História Romana, representava uma tentativa de fortalecimento monárquico. Sua influência foi enorme,

²⁴ PIMENTA, Alfredo. “Introdução”. In: AFONSO X. *Fuero Real*. Edição do Instituto para a Alta Cultura, 1946. p. 2.

²⁵ *Ibidem*, p. 3.

havendo menções às *Partidas* em cortes portuguesas e nas Ordenações Afonsinas. Mesmo sendo o “monumento mais notável da obra jurídica de Afonso X, só puderam entrar em vigor no reinado de Afonso XI, seu bisneto – quase um século depois de terem sido promulgadas. Isto mostra a força de resistência do direito foraleiro”.²⁶

Ela representa um trabalho normatizador de grandes horizontes e de longa duração, sendo a legislação vigente na América Hispânica até o século XIX, por exemplo. É a obra mais representativa do projeto legislativo afonsino, de centralidade, indo além do seu aspecto meramente jurídico. Após sua promulgação, em 1348, a obra adquire novo estatuto, obtendo maior consideração por parte dos estudiosos do direito, utilizada como fundamento para a legislação espanhola e converteu-se num fator integrante da cultura histórica da Espanha até os dias de hoje. Obviamente todo esse ímpeto centralizador de Afonso X enfrentou resistências de grupos da nobreza, por exemplo, mas isso não nos cabe agora.

Partindo do pressuposto teórico de Nieto Soria, segundo o qual é “através da análise de imagens e das representações simbólicas que se pode chegar a certo conhecimento da psicologia coletiva profunda”²⁷, percebemos a importância de Afonso X na consecução dessa identidade de *España*. Não só em termos simbólicos, pois moeda (*maravedí*), língua (*castellano*), modo de governo (monarquia) e centralização tributária e legislativa tiveram impacto na vida cotidiana dos ibéricos.

Para o autor, uma das funções das formas simbólicas é objetivar as relações entre indivíduos e grupos. Sua corte soube se utilizar de forma pioneira da propaganda régia e do que Nieto Soria teorizou como um “conjunto de elementos, literários, simbólicos o ceremoniales [que] acabán de formar una *mística monárquica*, toda una mentalidad política cuyo análisis abra vías de renovación a la historia de la Europa medieval”²⁸, que conforma certa mentalidade política. Uma hipótese possível é a de que, marcada por embates político-religiosos, a produção jurídico-cultural afonsina tem como fim maior garantir a distância ideológica e, ao mesmo tempo, a inclusão simbólica e efetiva das minorias religiosas na sociedade que estava sendo construída.

Conclui-se, assim, que a literatura afonsina, ainda que não ela-

²⁶ *Ibidem*, p. 5.

²⁷ NIETO SORIA, José Manuel. *Fundamentos ideológicos del Poder real en Castilla (siglos XIII-XVI)*. Eudema. Madrid, 1988, p.37.

²⁸ *Ibidem*, p. 27.

borada somente com este intuito, reveste-se de grande caráter político, propagandístico e legitimatório. Neste sentido, ela concorreu para divulgar, reler, construir e integrar grupos e conceitos, numa perspectiva de longa duração. Além disso, atuou na construção de uma identidade *española* (notadamente castelhana) diferenciada do restante do continente europeu, baseada na coexistência de cristãos, muçulmanos e judeus numa só *tierra*, uma só pátria, como aparece em um inciso da 2ª Partida, onde se diz que o homem deve servir a Deus, a seus pais e a “su tierra, que llaman em latin patria” (p.320).

A aglutinação dos povos, a partir da *repoblación* (povoamento de terras reconquistadas por cristãos), passa a se dar através do arraigamento e da fidelidade à *tierra*, “fornecendo-lhes identidades que assentam as bases de um posterior projeto nacional castelhano”²⁹, ou *español/espanyol*: “Deue el amar tres cosas, de que le deue venir todo bien, que espera auer en este mundo, e en el otro. La primera era Dios. La segunda a su señor natural. La tercera, a su tierra.”³⁰

Enquanto os reis de França e Inglaterra se legitimavam via tauturgia régia pelo toque individual, os atributos afonsinos de sabedoria eram estendidos a seus súditos, mesmo que “infieis”. Afonso X atua no terreno da cultura com uma política de abertura ao legado desse circuito cultural e de atuação ativa de muçulmanos e judeus em seus projetos. Assim, há a propaganda e a “projeção de Castela como uma corte aberta à diversidade cultural, acolhendo contribuições de muçulmanos e judeus até então rechaçados pela cristandade ocidental”.³¹ Tais atributos régios foram seminais na conformação da identidade castelhana e, depois, espanhola.

González Jiménez remete ao cronista Ramón Muntaner, segundo o qual: “lo que Alfonso X pretendía *era esser emperador d'Espanya*. Desta forma estaria completado o círculo do poder e centralização monárquica pretendida pelo rei sábio”. Enfim, cabe destacar aspectos pioneiros da legislação afonsina e sua importância para a estruturação da própria noção do Estado Moderno espanhol. Acima de tudo, a noção de território como base de poder e aplicação do direito real. Podemos, assim, resumir o projeto político afonsino: legitimação da realeza, centralização política e criação de uma identidade aglutinadora de *España*, a partir de Castela.

²⁹ FERNÁNDEZ. *A Sennor de Dom Afonso X...*, p. 32.

³⁰ AFONSO X. *Siete Partidas*. In: *Los códigos españoles concordados e anotados*. Madrid: Imprenta de la Publicidad, 1884, p. 314..

³¹ *Ibidem*, p. 242.

Apropriando-se de outras populações e culturas pragmaticamente, posto que necessárias e coexistentes, o reinado de Afonso X concorreu para a elaboração de uma identidade pátria única na Europa medieval.

Saúde e sexualidade na obra médica de Pedro Hispano (século XIII).

Catarina Stacciarini Seraphin (UFGO)

A sexualidade humana é parte integrante da cultura e é concebida e compreendida de maneira diferente conforme a sociedade e o período em que está inserida. A sexualidade, de acordo com Foucault¹, não é uma qualidade herdada da carne, que várias sociedades louvam ou reprimem, mas é uma forma de moldar o ser na experiência da carne, que é constituída em torno dos comportamentos. Assim, o sexo, como o ser humano, é contextual. Nessa perspectiva, para analisar a sexualidade na Idade Média é de fundamental importância compreender que neste período esta está imersa neste contexto e nesta sociedade, possuindo uma concepção diferente da que possui na atualidade.

O tema da sexualidade, tanto masculina quanto feminina, aparece na Idade Média em textos religiosos, médicos e filosóficos. A maioria dos escritos acerca destes temas foi feita por homens, principalmente eclesiásticos, escrevendo dessa maneira, em tese, com maior embasamento teórico do que prático, na medida em que a observação anatômica do corpo humano, neste período, era proibida e a partir da reforma gregoriana intensificou-se a proibição das relações sexuais para os clérigos. O silêncio feminino no período medieval também dificulta a obtenção de uma perspectiva feminina sobre a sexualidade, existindo algumas exceções como a Hildegarda de Bingen (1098-1179) e Trótula de Salerno (século XI e XII).

A sociedade medieval é constituída de diversas tensões, tais como aquelas entre Deus e o homem, entre o homem e a mulher, entre a razão e a fé e entre o corpo e a alma.² A sexualidade não foge a esse contexto e possui um caráter ambíguo, por um lado ela é reprimida, condenada e controlada pelo cristianismo, existindo normas para a sua prática no interior do matrimônio. Durante o período medieval, alguns tópicos relacionados às práticas sexuais estavam submetidos aos dogmas da Igreja, principalmente aqueles relacionados à sexualidade dos casais.

¹ FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Edições do Graal, 1977.

² LE GOFF, Jacques. *Uma história do corpo na Idade Média*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

A Igreja instruía o casal da melhor maneira de realizar os atos sexuais, estes deveriam seguir regras e ritos, na tentativa de moderar a luxúria. As relações deveriam ser noturnas, sendo necessário evitar a nudez e o casal deveria limitar-se às posições comuns, pois as incomuns eram consideradas perigosas e poderiam gerar concepções monstruosas. As mulheres deveriam deixar a iniciativa para os homens. O casal deveria ainda respeitar os períodos de abstinências impostos pela Igreja, como a Quaresma e os dias santos. Além desses períodos de abstinência impostos pela Igreja, existia ainda o período da menstruação e do aleitamento, no qual também não era aconselhado o coito.³

Por outro lado a sexualidade é considerada importante para a reprodução e para a manutenção da saúde. Constantino, o Africano (1022-1087) na obra médica *Viaticum* receita para os pacientes que sofrem de mal de amor, doença semelhante à melancolia, relações sexuais juntamente com vinho, banhos, conversações, música e poesia para distrair e reabilitar a saúde do doente.⁴ A sexualidade, neste período, está ainda inserida em uma concepção hierárquica, criada pelos Pais da Igreja, de valores nos quais os *virgines* (vírgens) ocupam o nível supremo, sendo um exemplo a serem seguidos, os *oratores* (oradores) ligados à renúncia ou à continência possuíam maior autoridade sobre os *conjugati* (casais).⁵

Dessa maneira, a partir da análise de escritos médicos medievais pode-se buscar perceber como os homens medievais compreendiam a sexualidade humana. Nesta perspectiva, o presente estudo visa focar no estudo da literatura médica e discutir a preocupação médica com a saúde e perceber como a sexualidade humana estava inserida nesta literatura medieval do século XIII, principalmente na obra médica de Pedro Hispano.

O físico⁶ Pedro Hispano nasceu em Lisboa por volta de 1205/1210, na família dos Rebolo ou Rabelos. Acredita-se que iniciou

³ ROSSIAUD, J. Sexualidade. In: Le Goff, J. e Schmitt, Jean-Claude (orgs.) *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. Bauru, SP: EDUSC, 2002. vol.II. p. 477-492.

⁴ WACK, Mary Frances. *Lovesickness in the Middle Ages: the Viaticum and its commentaries*. University of Pennsylvania Press, 1990.

⁵ ROSSIAUD, op.cit.

⁶ Os médicos eram denominados físicos, pois na Idade Média os *physici* eram considerados especialistas da natureza, dominando a interação entre homem e natureza.

seus estudos na Escola da Catedral de Lisboa e estudou também na Universidade de Paris. Pedro Hispano foi um exemplo de “homem da ciência” do século XIII, além de um dos mais importantes físicos desse período, foi também filósofo, mestre universitário e eclesiástico, tornando-se papa João XXI em 1276. Morreu em 1277 em decorrência do desabamento do teto de sua biblioteca particular.⁷

Pedro Hispano possui uma extensa obra, que envolve escritos sobre lógica, medicina, filosofia natural e teologia. Suas obras médicas englobam tratados, receituários, regimentos de saúde e comentários médicos sobre textos das autoridades (*auctoritates*) gregas, romanas e árabes.

O presente trabalho procura focar especificamente em duas obras médicas de Pedro Hispano o *Thesaurus pauperum* (*Tesouro dos pobres*) e seu comentário médico sobre o *Viaticum*. Estas obras contêm ricas discussões acerca da sexualidade. O *Thesaurus pauperum*, uma de suas mais importantes obras, que influenciou outros trabalhos médicos do período, foi provavelmente composto na Itália por volta de 1250. Esta obra está voltada para a prática médica, principalmente para médicos humildes, e reúne várias receitas de físicos como Avicena, Constantino, Dioscórides, Galeno e também de Pedro Hispano e foi traduzida para várias línguas vernáculas medievais como o alemão, o castelhano, o catalão, o dinamarquês, o escocês e o francês, representando a ampla divulgação que a obra teve no período medieval. Nas receitas presentes no *Thesaurus pauperum* percebe-se a presença de uma medicina popular com recursos mágicos e astrológicos.

Entre as receitas presentes no *Thesaurus pauperum*, algumas são dedicadas a assuntos referentes à sexualidade humana e também às doenças das mulheres. É possível encontrar na obra uma preocupação com o prazer (tanto masculino quanto feminino) que era segundo os médicos, importante para a concepção. No capítulo XXXVII denominado *Ad coitum excitandum* (*Para excitar ao coito*) Pedro Hispano oferece receitas para resolver problemas relacionados à falta de desejo sexual. Ele declara que

Triturem-se bagas de loureiro e prepare-se uma confecção das mesmas com suco de satirião: untem-se com isso os rins e as partes genitais; excita poderosamente o coito. [...] testículos de veado

⁷ SANTOS, Dulce Oliveira Amarante dos. A escolástica médica medieval: o mestre Pedro Hispano (séc. XIII). In: *Pesquisas em Antigüidade e Idade Média: olhares interdisciplinares*. Terezinha Oliveira e Angelita Marques Visalli (Orgs.). São Luís: Editora UEMA, 2007. p. 225-235.

ou a ponta da cauda da raposa e testículos de toiro excitam a mulher ao prazer. (Pedro Hispano, *Thesaurus pauperum*, p. 234).⁸

Neste capítulo da obra percebe-se uma referência clara do físico ao prazer feminino, demonstrando uma preocupação deste com a sexualidade e a saúde das mulheres.

O físico ensina ainda em sua obra como inibir o desejo erótico. No capítulo XXXVIII *De suffocatione libidinis* (*Sufocação do desejo erótico*) ele receita a utilização de ervas para evitar a ereção e o coito.

Lê-se no livro I de Cirano que, se derem a beber a alguém nove formigas cozidas com suco de abróteas, em todos os dias da sua vida, não terá potência venérea. [...] tomar com frequência nenúfar diminui a corrupção e destrói o desejo do coito, quando se bebe uma onça dele com xarope de papoilas; congela o sêmen, com a propriedade que existe nele e na sua raiz (TP, p. 242).

No *Thesaurus pauperum* aparece também receitas relacionadas às doenças das mulheres, principalmente referentes ao útero, denominado no período de madre, aos seios e à menstruação. Pedro Hispano dedica um capítulo, XLII *De mamillarum infirmitatibus* (*Doenças dos seios*) para tratar o inchaço dos seios receitando que

Se os seios estiverem inchados por causa do excesso de leite, cubram-se em primeiro lugar com argila ou com fava partida e moída e clara de ovo, ou com lentilhas cozidas em vinagre; com a continuação, aplique-se ovo com óleo rosado, pois tira o tumor e toda a dureza dos seios (TP, p. 250)

O físico dedica nesta obra capítulos à dureza e apótema da matriz e também à sufocação da matriz. De acordo com Hipócrates (460 – 377 a.C) o útero poderia se deslocar e simpatizar com as áreas superiores do corpo, causando uma sensação de desconforto e sufocação, ocasionando, assim, a doença sufocação da matriz. O médico grego acreditava que a doença era uma consequência desagradável da castidade, causada pela

⁸ As siglas das obras de Pedro Hispano utilizadas neste trabalho são TP para *Thesaurus pauperum* e CV para o comentário sobre o *Viaticum*. PEDRO HISPANO. *Questiones super Viaticum*. In: WACK, Mary Frances. *Lovesickness in the Middle Ages: the Viaticum and its commentaries*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1990, p. 212-251. *Thesaurus pauperum*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1973.

retenção do esperma feminino. Dessa maneira, os médicos geralmente recomendavam a masturbação para expelir os fluidos. As práticas masturbatórias eram realizadas pelas parteiras ou pelas próprias pacientes.⁹

Entretanto, Pedro Hispano oferece outras receitas para resolver o problema da sufocação da matriz. No capítulo XLIII *De suffocatione matricis* (*Sufocação da matriz*) ele receita que “dissolvam-se teriaga magna, cravos-da-índia e alhos, com vinho forte e quente e dêem se a beber; faz um bem admirável.” (TP, p. 256).

O físico ensina ainda às mulheres receitas para provocar ou diminuir o fluxo menstrual. No capítulo XL *De prouocatione menstruorum* (*Provocação da menstruação*) receita que “raiz de açucena triturada com azeite e cozida nas brasas expele a menstruação; e beber a sua semente expele depressa o feto morto” (TP, p.244).

No estudo da obra *Thesaurus pauperum* é possível perceber ainda a incorporação de assuntos considerados controversos, como a contracepção. Pedro Hispano apresenta na obra uma preocupação com o impedimento da concepção. No capítulo XLIV *De impedimento conceptus* (*Impedimento da concepção*) ele declara que:

Quando a mulher não quiser conceber, talvez por que tema morrer ou por qualquer outra razão, coma osso de coração de veado, e não conceberá. (...) pôr suco de hortelã na vulva, durante o coito, impede a concepção. Avicena. Beber ferrugem não deixa a mulher conceber (TP, p. 258 e 260).

No período medieval, a discussão sobre esses temas abordados por Pedro Hispano foi influenciada pelos gregos, romanos e árabes. Enquanto estudava as doenças das mulheres, Hipócrates percebeu a necessidade de confiar nas declarações destas, uma vez que, estas doenças, principalmente àquelas relacionadas à ginecologia eram difíceis de diagnosticar, pois eram vivenciadas unicamente por mulheres. Dessa maneira, Hipócrates expandiu o campo para uma maior autonomia feminina e uma maior participação das mulheres na compilação de trabalhos médicos.

Avicena (980-1037), importante físico árabe foi um grande influenciador da medicina latina. A tradução de sua obra o *Canon* de me-

⁹ RODRIGUES, Ana M. S. A. Entre a sufocação da madre e o prurido do pênis: gênero e disfunções sexuais no *Thesaurus pauperum* de Pedro Hispano. In: *Rumos e Escrita da História. Estudos em Homenagem a A. A. Marques de Almeida*. Lisboa: Edições Colibri, 2006. p. 33-44.

dicina para o latim por Geraldo de Cremona (1114-1187) no século XII contribuiu para a expansão do conhecimento acerca da sexualidade no período medieval, pois seu trabalho aumentou significativamente a quantidade de informações sobre a reprodução e suas disfunções. Nesta obra Avicena declara que não é indecente para os médicos discutirem o aumento do pênis, o estreitamento da vagina ou o prazer feminino.

Dessa forma, Avicena trata em sua obra as condições saudáveis e não saudáveis para o coito, as causas e as curas para a diminuição do prazer das mulheres e como esse prazer feminino pode auxiliar na cura da esterilidade, as maneiras de induzir o aborto, no caso em que se teme pela vida da mãe e ainda trata de práticas contraceptivas. Outras obras médicas árabes e gregas traduzidas para o latim nos séculos XII e XIII também auxiliaram na abertura do discurso médico sobre a sexualidade.¹⁰

Outro importante escrito médico de Pedro Hispano relacionado ao tema da sexualidade medieval é o seu comentário sobre o *Viaticum* (*Questiones super Viaticum*), escrito durante o período no qual Pedro Hispano ensinou medicina em Siena (1246-1250). Os comentários médicos de Pedro Hispano foram elaborados para a lectio, que era a leitura e interpretação dos textos das autoridades clássicas, islâmicas e medievais. No comentário médico sobre o *Viaticum*, Pedro Hispano levanta questões a partir do texto de Constantino e as discute com o auxílio das autoridades.¹¹

Originalmente o *Viaticum*, (no árabe *Zād al-musāfir*) escrito por Ibn al Jazzār, consistia em anotações para viajantes que não possuíam acesso a tratamento médico. Traduzido por Constantino, o Africano, no século XI, do árabe para o latim esta obra foi bastante difundida por toda a Europa ocidental, fazendo parte do currículo da maioria das universidades. Dessa maneira, vários comentários foram escritos sobre essa obra. Estes comentários formam o primeiro corpus de escritos medievais que tenta integrar a visão erótica do amor grego e árabe na cultura cristã medieval (Wack, 1990).¹²

Não se tem grande conhecimento acerca da vida de Constantino, este nasceu em Cartago, na África e entrou no mosteiro de Montecassino. A data de 1087 é aceita convencionalmente como a data de sua mor-

¹⁰ CADDEN, Joan. Medieval Scientific and Medical Views of Sexuality: Questions of Propriety. In: Lomperis, Linda e Stanbury, Sarah. *Feminist Approaches to the Body in Medieval Literature*. University of Pennsylvania Press, 1993. p. 157-171.

¹¹ SANTOS, *op.cit.*

¹² WACK, *op.cit.*

te. Sabe-se que ao traduzir o que viria a ser o *Viaticum*, Constantino fez algumas alterações, afirmou que o *amor hereos* só poderia ocorrer entre humanos e retirou alguns nomes árabes e manteve nomes gregos. Essas alterações auxiliaram no entendimento e assimilação da obra.

O *amor hereos* (mal de amor) era considerado, segundo o *Viaticum*, uma doença do cérebro, com sintomas muito próximos ao da melancolia. O paciente sofria alterações na aparência, como palidez e de comportamento, tinha insônia, fraqueza, pensamentos depressivos e instabilidade da pulsação. Se não curada a doença poderia ser fatal. Os médicos geralmente receitavam relações sexuais, vinho, banhos, conversações, música e poesia para distrair e reabilitar o doente.¹³

Ao escrever o comentário sobre o *Viaticum*, Pedro Hispano discute a sexualidade, questionando qual sexo (masculino ou feminino) sofre mais de *amor hereos*, relacionando a doença com a sexualidade e o prazer sexual, inovando o estudo nessa área. Existem duas versões do seu comentário, uma versão A e uma versão B, a última é considerada a versão mais elaborada.

A partir da análise do prazer sexual o físico questiona acerca da intensidade sexual sentida por homens e mulheres. Assim, Pedro Hispano colaborou com o desenvolvimento de estudos sobre sexualidade. Ele declara que os homens têm um prazer mais intenso nas relações sexuais, uma vez que seu membro é mais sensível. Contudo, apesar da maior intensidade do prazer masculino, as mulheres têm prazer duplo, uma vez que estas sentem prazer quando liberam seu esperma e quando recebem o esperma masculino, mas o prazer feminino não tem, segundo o físico, a mesma qualidade do prazer masculino.

É questionado em qual sexo o prazer no coito é mais intenso e parece ser no sexo masculino, por esta razão: o membro masculino é mais sensível. [...] Assim, o prazer é mais intenso nos homens. [...] Mas o prazer da mulher é duplo (quando emite e quando recebe), entretanto não é da mesma qualidade (CV, p. 247).

Contemporâneo a Pedro Hispano, o físico de Pádua Pedro de Abano (1250-1316) em seu trabalho *Expositio Problematum*, um comentário medieval sobre a *Problemata Physica* atribuída a Aristóteles, também discute a sexualidade e o prazer sexual sentido por homens e mulheres, compartilhando a idéia de Pedro Hispano de que os homens

¹³ *Idem*

têm um prazer mais intenso (qualitativo) enquanto as mulheres sentem prazer mais extensivamente (quantitativo). O físico argumenta que os homens possuem uma maior concentração de nervos no órgão sexual e, portanto possuem um prazer sexual mais intenso do que as mulheres.¹⁴

Outra questão proposta por Pedro Hispano em seu comentário é sobre qual sexo deseja o coito mais intensamente. Ele argumenta que o desejo por relações sexuais é maior nas mulheres, considerando que elas têm duplo prazer no coito e também por que o amor nas mulheres é mais intenso do que nos homens. Dessa maneira, elas desejam o coito mais do que os homens.

[...] É questionado em qual sexo o desejo pelo coito é maior. [...] Constantino diz que o prazer no coito é em parte maior nas mulheres do que nos homens. Por isso o desejo pelo coito é maior, e o amor é maior e mais intenso nas mulheres do que nos homens. A segunda razão é esta. O sexo feminino se entrega mais ao amor do que o sexo masculino, como diz Constantino. Por isso o sexo feminino deseja o coito e o amor mais do que o sexo masculino (CV, p. 245).

Os tratados médicos de Pedro Hispano influenciaram muitas outras produções médicas do final da Idade Média, e suas obras não foram as únicas deste período a discutir a sexualidade e o prazer feminino. A virgindade, o coito, a esterilidade e o orgasmo são assuntos presentes em outros trabalhos médicos do período.

A virgindade era um aspecto que possuía um significado social muito importante no período medieval. Segundo o *De secretis mulierum* (*Segredos das mulheres*), geralmente atribuído a Alberto Magno (? 1193-1280), quando um homem se aproxima de uma mulher ele consegue dizer se foi o primeiro a manter relações sexuais com esta, pelo tamanho da abertura de sua vagina; se a vagina for apertada e difícil de penetrar ele pode estar seguro de que a mulher é virgem. Outra maneira de identificar a virgindade apresentada na obra é por meio da urina, se esta for clara e tiver espumas brancas a mulher é virgem, se for clara, mas dourada a mulher é ainda pura, mas não será por bastante tempo, uma vez que a cor dourada indica calor em seu corpo e este calor está

¹⁴ COUCKE, Cijs. *Non adeo est honesta ut delectabilis* sexual pleasure in medieval medicine: the case of Petrus de Abano. In: Casagrande, Carla & Vecchio, Silvana. *Piacere e dolore: Materiali per una storia delle passioni nel Medioevo*. Sismel: Edizioni del Galluzzo, 2009. p. 117-148.

relacionado a um intenso desejo por sexo.

O físico do século XIII Guilherme de Saliceto em sua obra *Summa conservationis et curationis* afirmava que o simples fato da mulher sangrar durante a relação sexual não provava que esta era virgem, uma vez que ela poderia estar menstruada. O físico indica uma receita em seu trabalho, isto é, uma maneira de fazer com que as mulheres pareçam virgens. Elas deveriam lavar a boca da vagina, sentar-se em banho quente e esfregar suas partes íntimas com determinados óleos e introduzir na vagina um intestino de pomba¹⁵ cheio de sangue. Dessa maneira, as mulheres parecerão virgens. Pode-se perceber uma simpatia do médico com as mulheres que eram acusadas de serem corruptas (não virgens).¹⁶

Em relação ao coito, *De secretis mulierum* aconselhava que o casal deveria se certificar de que a comida havia sido digerida antes de iniciarem o ato sexual, e aconselhava também os homens a conversarem de maneira leve com as mulheres, isso ajudaria na hora do coito. Os tratados médicos afirmavam que uma vez escolhido o parceiro sexual a iniciativa deveria ser do homem. Arnaldo de Villanova na obra *De regimine sanitatis* composto antes de 1311, afirmava que os homens deveriam ter a iniciativa.

Averroës (1126-1198) em seu trabalho o *Colliget* propõe uma ampla discussão relativa à esterilidade, tanto masculina quanto feminina. O físico declara que a esterilidade masculina era geralmente causada pelo aquecimento dos testículos, ocasionando a morte do esperma. De acordo com Averroës as mulheres também poderiam sofrer de infertilidade, causada pelo extremo aquecimento.

O orgasmo era estudado separadamente do coito em textos científicos medievais. Os filósofos naturalistas acreditavam que as mulheres tinham dois orgasmos, o primeiro quando sua semente é lançada e o segundo quando recebe a semente masculina. Este pensamento está presente no comentário médico sobre o *Viaticum* de Pedro Hispano. Já Avicena no *Canon* de medicina acreditava que a mulher tinha três orgasmos, os dois primeiros iguais acreditavam os filósofos e o terceiro decorrente do movimento feito durante o até a relação sexual.

¹⁵ A utilização da pomba na receita de Guilherme é simbólica, pois esta é o único animal que não possui ambivalência, a pomba é considerada somente boa, pura, não possui maldade.

¹⁶ LEMAY, Helen Rodnite. Human Sexuality in Twelfth –through Fifteenth– Century Scientific Writings. In: Brundage, James e Bullough, Vern L. *Sexual Practices & the Medieval Church*. New York: Prometheus Bopks, 1982, p. 187-205.

Nessa perspectiva, percebe-se que a natureza da sexualidade, as circunstâncias apropriadas para as relações sexuais, a relação entre coito e reprodução, as práticas de contracepção e aborto e as implicações da virgindade eram de domínio tanto dos médicos quanto dos filósofos naturalistas.

Por intermédio das obras médicas medievais, principalmente das obras médicas de Pedro Hispano, pode se perceber a preocupação dos físicos em relação à saúde das mulheres e dos homens, tratando dessa forma da sexualidade humana de maneira natural e considerando esta necessária para a manutenção da saúde.

O medievo nos Sermões Vieirenses: uma reflexão sobre o sermão “Pelo bom sucesso das armas de Portugal contra as da Holanda” pela ótica da longa duração

Raquel Drumond (UFSC)

Pensar no Brasil seiscentista como fonte fértil dos saberes medievais é romper com os tradicionais limites historiográficos, é aventurar-se nas entrelinhas do implícito, do não-óbvio. É também pensar nas fronteiras livres de um enquadramento designado *longa duração*, e questionar se a *longa duração* de fato enquadra. Para além, é ter ciência de que a elasticidade proporcionada por uma continuidade histórica, tal como a proposta pela *longa duração*, permite transitar com segurança nas pontes das permanências. De modo que, liberto(a) das preocupações com os *acontecimentos*, o(a) historiador(a) que segue essa linha teórica tem a seu alcance novas fontes das quais emanam múltiplas oportunidades historiográficas e das quais é possível a extração de novas reflexões históricas.

Nesse sentido, torna-se indispensável ao medievalista ter o direito, ou a licença de atuar sobre fontes que até então lhes eram restritas pela formalidade e rigidez das periodizações históricas. O oportuno, assessorado pela auto-flexibilidade, pode suscitar no medievalista a inspiração que, por vezes, fontes “novas” trazem em si. Portanto, com a licença conquistada pela *longa duração* e pela visão ampla que a *longa Idade Média* permite, apresenta-se aqui um breve diálogo entre os sermões de guerras “medievais” e aqueles proferidos posteriormente por Padre Antonio Vieira, enfatizando-se eventuais pontos de continuidade.

A guerra foi, e não injustamente, por longo tempo na historiografia, pensada como um desencadear de fatores que culminavam num episódio histórico que, salvo raríssimas exceções, desempenhava um papel central nas eventuais mudanças do rumo histórico. Isto é, a guerra quase sempre foi estudada por uma ótica do *acontecimento*¹, das mudanças e das rupturas e sempre foi considerada um episódio histórico que direciona, nitidamente, a conduta percorrida pela História. E, com razão, nesse sentido, a guerra de fato é um acontecimento determinante

¹ Fernand Braudel fala das três etapas que constituem sua metodologia. Uma delas é o *acontecimento* que segundo LeGoff, era compreendida por Braudel como um “fluxo tumultuoso, agitado e confuso dos fatos”. Ver: LE GOFF, J. *A História Nova*. Trad. Eduardo Brandão. 5ª Edição. São Paulo: Martins Fontes Editora Ltda., 2005, p. 49.

que, além de gerar, é também palco de exibição de mudanças históricas tanto no âmbito das reivindicações, quanto nas formas e personagens das resistências, nas relações interpessoais, nas dinâmicas políticas e nas culturais, e, até mesmo, nas mudanças materiais (desenvolvimento de armamentos bélicos, por exemplo).

Contudo, este trabalho propõe outra perspectiva da guerra, diferente daquela ilustrada através das marcas do *acontecimento*, variante das abordagens propostas pelos positivistas, na qual os fatos são dispostos alinhadamente, e as rupturas são grafadas em vermelho. Contrariando, a presente reflexão busca, nas guerras, as permanências. O que Michel Vovelle chama de “comportamento que perdura, com uma real inércia até os dias de hoje”². Quais os símbolos e concepções que se atracam de tal modo ao imaginário humano que parecem estar imóveis no tempo? Melhor, ao invés de símbolos poder-se-ia empregar o conceito, tal como foi desenvolvido pela nova história, de estruturas. Portanto, reformulada, a questão é: quais as estruturas que permeiam e perduram tanto no consciente quanto no inconsciente da memória coletiva?

Longe de se desprezar os *acontecimentos*, opta-se aqui por repensá-los “em função dos movimentos lentos e profundos da história”³. Assim, os *fatos*, que se dão no *tempo curto*, tanto econômicos, quanto geográficos, políticos, e, porque não, históricos continuam de suma importância para uma análise mais completa das permanências pertencentes ao domínio do *tempo longo*. Os fatores que desencadeiam as guerras, as conjunturas, os personagens políticos, as armas, as táticas bélicas, entre outros são alguns dos fatores, ou fatos, que não podem ser abstraídos e ignorados num estudo que fareja os sinais de permanências. Portanto, concomitante ao *tempo curto* busca-se, na *longa duração*, as permanências que se reproduzem nas guerras seu âmbito discursivo e tendo como foco o discurso bélico religioso.

As sermonárias são fontes que, introduzidas no contexto do *tempo curto* de determinada guerra, servem como terreno fértil para propagação de ideologias estruturantes. Essas induzem à apreensão de permanências que se constroem no contexto mais contínuo e duradouro da *longa duração*. Pensados dessa forma, os sermões de guerra acentuam-se como uma das diversas “modalidades pelas quais se efetua a transmissão das atitudes, para não falar da mensagem”⁴. A elaboração de um dis-

² LE GOFF, J. *op. cit.*, p. 117.

³ LE GOFF, J. *op. cit.*, p. 18.

⁴ LE GOFF, J. *op. cit.*, p. 118.

curso, desde o momento de inspiração até sua absorção pela audiência, revela aspectos e características culturais de seu contexto. Isto é, os discursos revelam as ideologias vigentes e subjacentes de uma sociedade, ou seja, um conjunto de crenças que influenciam o comportamento dos indivíduos.⁵ Contudo, ideologia não é algo espontâneo, trata-se de um processo lento e ao mesmo tempo dinâmico, pois ela é constituída ao longo do tempo, e está em constante processo de reformulação.

Ao considerar o caso da combatividade da Igreja, observa-se que houve o desenvolvimento de longo prazo de uma fórmula baseada nos paradigmas eclesiais da inevitabilidade da violência. E foi com base nesses modelos doutrinários que a Igreja foi capaz de orquestrar um dos seus maiores feitos de mobilização em massa: as Cruzadas. Ora, se a Igreja, promovendo suas ideologias, teve a habilidade de mover tamanho contingente de guerreiros a enfrentar a mutilação e a morte então, o processo de disseminação de seu ideário se torna bastante importante do ponto de vista histórico, fazendo-se necessária a análise do *modus operandi* com o qual as autoridades eclesiais promulgavam suas ideologias. É nesse sentido que os sermões de guerra merecem atenção.

Reconhecida a heterogeneidade dos sermões bélicos⁶, destacam-se aqui os sermões que justificam o uso da violência dentro de um contexto bélico. A fórmula base para uma aplicação sacra da violência seria a que estivesse irrefutavelmente em sintonia com os preceitos imortalizados por Santo Agostinho: *Auctoritas* – Somente o príncipe poderia declarar guerra; *Res* – O objetivo do conflito teria sempre de ser um que visa à recuperação de bens ou propriedades e a defesa da *pátria*; *Causa* – Somente a extrema necessidade pode justificar a guerra; *Animus* – Nunca deve o ódio ou avareza inspirar o conflito.⁷

Partindo desses princípios fundadores de uma guerra justa, observar-se-ia uma explosão de ramificações de conflitos devidamente

⁵ WEHMEIER, Sally and ASSHBY, Micheal eds., *Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English*. 6th Edition. Oxford: Oxford University Press, 2000, p. 672: "Ideology is a set of beliefs; especially one held by a particular group, that influences the way people behave".

⁶ Considera-se a existência de vários tipos de sermões de guerra: sermões de recrutamento, sermões de justificativa bélica, sermões de vitórias, sermões de derrota, etc.

⁷ As justificativas utilizadas para a guerra justa não se limitam somente a esses quatro critérios, apesar destes constituírem os principais. Poderia ainda ser citado o critério de *personae*, que limitava a participação direta de clérigos, crianças e mulheres em atos de violência. De forma que *teoricamente*, a participação de qualquer um desses integrantes renderia a classificação do conflito como injusto.

justificados no decorrer da era medieval, de modo que as guerras seriam batizadas de Santa, de Cruzada e também de Reconquista. Cada uma dessas classificações bélicas seria envolta em considerações e responsabilidades jurídicas e religiosas que teriam como base uma gama de argumentos teológicos como, por exemplo, a guerra contra o infiel, a guerra como punição e a guerra como um ato de caridade e amor.

Uma vez apresentada uma justificativa para a da violência por intermédio da religião, fez-se presente a participação de religiosos nos “bastidores” das investidas bélicas. Seriam os representantes da Santa Sé encarregados de apresentar os argumentos para a população que justificariam e, em certos casos, até santificariam as guerras. Os representantes mais indicados para tal tarefa seriam aqueles instruídos na arte da retórica e oratória, ou seja, os pregadores.

De igual modo, um estudo baseado na *longa duração* permite assinalar, também, participações por parte de pregadores em guerras do período dito moderno. É mais, tal estudo consente a identificação de permanências e similaridades entre os discursos medievais e os modernos. Dessa forma, toma-se a figura ilustre do Padre Antonio Vieira como modelo de pregador que buscou, através de práticas retóricas, participar ativamente de várias guerras do período colonial. Pelos limites temporais próprios deste trabalho que se designa “reflexão”, elegeu-se, pois, um dos muitos sermões do jesuíta para um estudo analítico dos vestígios do medievo que perduram.

Por inspiração divina conversores de toda a humanidade, assim compreendia Padre Antonio Vieira, o destino manifesto de todos os portugueses. Seria nesses filhos da aliança de Ourique⁸, desterrados ou não, que se sustentava todo o peso de um futuro império, cujos antecedentes somavam quatro. A iminência de um quinto e último império terreno guiava toda a razão de ser, todo o ímpeto português.

E, este imperial fardo português, debruçava-se sobre o limite da sustentação. Sucumbiam, pois, os portugueses, entregavam-se à morte sob o corte da espada inimiga, afogavam-se junto às caravelas jazendo com a prata no fundo dos mares, perdiam-se as terras que a custo de milhares de lágrimas foram conquistadas; sucumbiam, pois, desgraçados pela graça divina.

Assim pregou o jesuíta português, e tudo leva a crer que assim compreendiam-se muito dos portugueses que, prestes a guerrear contra

⁸ A aliança de Ourique faz referência ao Mito Fundador de Portugal.

os holandeses, encontraram-se em 1640 aglomerados ao redor de um púlpito em busca de salvação: “(...) quero eu, Senhor, converter-vos a vós.” anunciou o profético Vieira prevendo “(...) vos hei de convencer.”

Travaria Vieira em sua prédica uma batalha, cuja belicosidade consistia em arranhar, ferir, e tornar inapta a determinação divina através da engenhosidade do discurso⁹. Desejava Vieira, declaradamente, deter Deus de seu propósito de castigar os portugueses, ainda que admitindo-os pecadores. Entendia Vieira que a guerra contra os holandeses ia além de uma disputa econômica pela doçura do açúcar. Sabia o padre que uma possível derrota portuguesa traria o sabor amargo da vitória do *mal* sobre o *bem*; tratava-se, portanto, de uma guerra com conseqüências supranaturais.

Assim sendo, o moderno¹⁰ sermão jesuítico, regado de concepções escatológicas, serve como paradigma ilustrativo de um discurso colonial e também colonizador, com fortes resquícios medievais. Na esperança de uma melhor clarificação e compreensão da relação entre o discurso bélico moderno e o discurso bélico medieval analisa-se a seguir o “Sermão Pelo Bom Sucesso das Armas de Portugal Contra as de Holanda”.

Em 1630, seis anos após a primeira tentativa frustrada de conquistar parte do nordeste brasileiro, os Holandeses alçam seus estandartes vitoriosos sobre o solo Pernambucano. Uma década depois, os Holandeses ameaçam uma nova investida no litoral brasileiro, desta vez perigando o domínio português sobre a região da Bahia.

Cabia ao Vieira a árdua tarefa de motivar, através da arte da sermônica, o espírito de belicosidade dos portugueses em Salvador, afim de que eles conquistassem a vitória contra as potentes armas holandesas. Espírito esse que se encontrava dilacerado por inúmeras condições adversas: a humilhação de viver sob o signo da União das Coroas Ibéricas; a perda progressiva de territórios conquistados; sucessões de naufrágios; e um soberano que teimosamente continuava “encoberto”¹¹. Humildemente temeroso, mas firme em seu propósito, sobe ao púlpito da Igreja da Nossa Senhora da Ajuda, aos seus 32 anos, o já maduro orador e mestre em retórica, Padre Antônio Vieira, que em latim dá início ao seu

⁹ SARAIVA, A. J. *O Discurso Engenhoso*. São Paulo: Editora Perspectiva S. A., 1980. Antônio Saraiva atribuiu a qualificação de “engenhoso” aos sermões de Vieira.

¹⁰ O adjetivo moderno é utilizado no sentido de referenciar as tradicionais periodizações históricas.

¹¹ O Rei D. Sebastião ficou conhecido como o Rei “Encoberto” depois de seu desaparecimento na batalha de Alcácer-Quibir em 1578.

sermão: “*Exurge, quare obdormis, Domine? (...)*”

Ainda que melódico e de prática comum, tem-se por provável que o emprego do latim causasse estranhamento ao público alvo, uma vez que os ouvintes do célebre Sermão, em sua grande maioria, consistiam de fazendeiros refugiados. Esses colonos, levados ao desespero por inúmeros infortúnios, mantinham inflamada a esperança, ainda que soubessem que o inevitável se aproximava.

A utilização de expressão em latim, destinada àqueles não familiarizados com a língua do longínquo Império Romano, não tinha o propósito de confundir e ou de depreciar o público. Tratava-se de uma estratégia discursiva, ou seja, de um recurso retórico onde a melodiosa expressão latina dominava, funcionando como tese argumentativa e recorrente, fundamentando, assim, toda a construção da prédica. Dispondo aqui de um termo anacrônico, esse *leitmotiv* latino, utilizado por Vieira em sua oratória, corresponde ao conceito de tese elaborado por Robert de Basevorn em sua *Forma Praendicandi*.

Esclareceu Basevorn, em seu tratado de 1322 sobre a arte da pregação, que a tese, além de ser recorrente, deveria também, dentre outros requisitos, estar em “concordância com a festa¹²”. Isto é, a tese do sermão deve ser apropriada à ocasião durante a qual se prega. No caso específico do “Sermão Pelo Bom Sucesso das Armas de Portugal Contra as de Holanda”, Padre Vieira, caso seguisse as exigências do tratado *Forma Praendicandi*, deveria elaborar uma tese adequada ao contexto de uma iminente batalha entre portugueses (que traziam consigo a bagagem de seguidas derrotas) e holandeses (que contavam com a vantagem de uma sucessão de vitórias). Apesar da impossibilidade de afirmar que Vieira tenha tido acesso a esse texto específico de Robert Basevorn, não seria confabulação supor que Vieira teria lido manuais de pregação similares, pois textos auxiliares tiveram bastante circulação, tanto na Europa medieval, quanto na moderna. Levando-se em consideração a importância do tratado de Basevorn, este trabalho o toma como exemplo do que se entendia por “boa sermonária”.¹³

¹² BASEVORN, R. *Formae Praendicandi* (1322) in MURPHY, J. *Rhetoric in the Middle Ages: A History of Rhetorical Theory from St. Augustine to the Renaissance*. Los Angeles: University of California Press, 1974: “For a good Invention of the Theme, the following are required: (...) That it concur with the feast.”

¹³ A obra de Robert Basevorn é tida como as das mais importantes no estudo das pregações medievais. O estudioso James Murphy a classifica como sendo o *formulae* mais desenvolvido de sua época.

Foi, portanto, observando as regras contidas nesses modelos retóricos, e, também na conjuntura histórica acima discutida, que extrairá Vieira a tese e a temática de seu discurso: “*Exurge, quare obdormis, Domine? Exurge, et ne repellas in finem. Quare faciem tuas avertis? Oblivisceris inopiae nostrae et tribulationis nostrae? Exurge, Domine, adjuva nos, et redime nos propter nomen tuum*”.

A tese proposta deve, conforme sugere o autor de *Forma Praedicandi*, “proporcionar total compreensão¹⁴”, ou seja, ser compreensível para todos os ouvintes e eventuais leitores. Aparentemente contraditório a essa exigência de Robert Basevorn, Vieira opta por recitar a tese em latim, língua já caída em desuso no dia a dia dos colonos a quem a prédica se direcionava. Contudo, o pregador jesuítico contorna esse aparente contratempo quando, em repetidos momentos do discurso, explica e faz entender em português as expressões latinas, que deveriam, ainda seguindo as sugestões de Robert de Basevorn, ser “baseada em uma passagem bíblica¹⁵”. Em comunhão com essa conceituação *tese* observa-se que Vieira, no “Sermão Pelo Bom Sucesso das Armas de Portugal Contra as de Holanda”, opta pela utilização dos Salmos 43, 23, 24, 26, os quais fazem referências ao personagem bíblico do “profeta rei” Davi.

Ainda que se adotasse a conceituação derivada da retórica clássica¹⁶, a tese deveria ser uma proposição que afirma ou nega algo sobre a matéria discursada. Ao analisar, em português, a tese do sermão em questão, observa-se destacar uma série de proposições que formulam a tese. “Levanta-te, por que dormes, Senhor? Levanta-te e não nos desampares para sempre. Por que apartas teu rosto, e te esqueces da nossa miséria e da nossa tribulação? Levanta-te, Senhor, ajuda-nos, e resgata-nos por amor de teu nome”. Ao longo do sermão, vê-se que Vieira fez uso de no mínimo quinze argumentos para fundamentar a sua tese, os quais serão analisados mais adiante. Antes, porém, faz-se necessário uma discussão sobre as estratégias utilizadas por Vieira durante essa pregação.

¹⁴ BASEVORN, R. *Formae Praedicandi* (1322) in MURPHY, J. *Rhetoric in the Middle Ages: A History of Rhetorical Theory from St. Augustine to the Renaissance*. Los Angeles: University of California Press, 1974: “For a good Invention of the Theme, the following are required: (...) That it beget full understanding.”

¹⁵ *Ibid.*, *Op. cit.*, 1974: “For a good Invention of the Theme, the following are required: (...) That it be on a Bible text which is not changed or corrupted.”

¹⁶ CONNORS, R. J., CORBETT, P. J. E. *Classical Rhetoric for the Modern Student*. 4 ed. Oxford: Oxford University Press, 1999, p. 27.

Diferentemente das muitas prédicas de guerra de seu tempo, o “Sermão Pelo Bom Sucesso das Armas de Portugal Contra as de Holanda” não é, aparentemente, dirigido ao público presente. Em outras palavras, os colonos da Bahia, os quais se reuniram na Igreja da Nossa Senhora da Ajuda para ouvir o jovem padre discursar, não constavam, segundo o próprio Vieira, como público alvo desta sermonística. Ao contrário, o padre declara que o Sermão se dirige, terminantemente, a Deus.

Contudo, como parte do exercício histórico de ler nas entrelinhas, faz-se aqui a sugestão de uma reflexão sobre a possibilidade dessa característica do Sermão ser compreendida ou interpretada em termos de uma estratégia discursiva e retórica, que, em última análise, foi empregada pelo jesuíta com o propósito fundamental de instigar ou motivar os guerreiros presentes. Uma análise mais próxima e detalhada da pregação pode ajudar nesse sentido.

Guardando que a utilização de orações como abertura de sermões constava como exigência na maioria dos manuais da época, pode-se afirmar que o sermão de Vieira inicia de modo bastante convencional. O sermão abre com o *leitmotiv* bíblico, que, além de funcionar como oração, formula também a tese retórica: “*Exurge, quare obdormis, Domine? Exurge, et ne repellas in finem. Quare faciem tuas avertis? Oblivisceris inopiae nostrae et tribulationis nostrae? Exurge, Domine, adjuva nos, et redime nos propter nomen tuum*”.

Vieira atenta que as palavras que estabelecem e compõem a tese estão “mais protestando que orando, ou seja, por um lado o jesuíta confirma a condição de oração do trecho bíblico, mas, ao mesmo tempo, alerta àqueles presentes de que a citação tem uma atuação que vai além do papel de prece, invadindo também o conceito de protesto. Observa-se que Vieira, seguindo os preceitos medievais de verdades bíblicas, classificava a tese como uma citação direta do “profeta rei” Davi, fato que também evidencia uma concepção histórica com fortes características ditas medievais.

Na historiografia medieval, todas as verdades sobre o passado, o presente e o futuro estão reveladas nas Sagradas Escrituras, mesmo que muitas delas sejam inalcançáveis pela razão humana¹⁷. Compreendiam os estudiosos medievais que algumas das verdades incógnitas poderiam fazer-se conhecidas através do curso histórico. Isto é, conforme a his-

¹⁷ Razão aqui se aplica a conceituação que se refere aos poderes desamparados da mente humana, que na Idade Média estavam associados aos procedimentos lógicos, principalmente aqueles discutidos pela filosofia da Grécia Antiga.

tória progredia um olhar retrospectivo, e acima de tudo devoto, poderia apontar as instâncias onde, nas escrituras, Deus tinha pré-escrito ou prefigurado o momento e a conjuntura histórica em questão.

Portanto Vieira, ao analisar a complexa situação portuguesa, remete o ouvinte ao “salmo quarenta e três, salmo que desde o princípio até o fim não parece senão cortado para os tempos e ocasião presente”. E, em pregação, prossegue explicando que “O Doutor Máximo, São Jerônimo, e depois dele os outros expositores, dizem que se entende a letra de qualquer reino ou província católica destruída e assolada por inimigos da fé”. Nessa citação Vieira mostra estar cômulo de que o excerto bíblico poderia ser aplicado a qualquer reino que se encontra numa situação precária e, portanto, semelhante ao português. Contudo, Vieira enfatiza que, “entre todos os reinos do mundo, a nenhum lhe quadra melhor que ao nosso Reino de Portugal, e entre todas as províncias de Portugal, a nenhuma vem mais ao justo, que à miserável província do Brasil.” Vieira acredita que “em todas as cláusulas [do salmo] veremos retratadas as da nossa fortuna, o que fomos e o que somos”. Nos parágrafos que seguem essa afirmação, Vieira cita trechos do Salmo em latim e prossegue explicando seu significado em português.

Nas citações de Davi¹⁸, o jesuíta vê a história de Portugal: “descreve Davi, neste salmo nossas desgraças”. O passado português foi glorioso e repleto de “(...) obras maravilhosas, as proezas, as vitórias, as conquistas (...)”, feitos estes que, através das mãos de Deus “venceu e sujeitou tantas nações bárbaras belicosas e indômitas” (...) “para nelas dilatar como dilatou [a verdadeira fé] e estendeu em todas as partes do mundo, na África, na Ásia, na América. Prossegue Vieira, contrastando as “felicidades passadas, com que passa o profeta aos tempos e desgraças presentes”, pois, “Os que tão acostumados éramos a vencer e triunfar, não por fracos, mas por castigados, fazeis que voltemos as costas a nossos inimigos (...)”.

Acreditava-se que o passado glorioso de Portugal contrastado com seu presente sombrio, já estava previsto nas Sagradas Escrituras e nas falas de Davi, e, para Vieira, seriam também nas escrituras encontradas as explicações e as razões causadoras de tamanha discrepância. Cria o orador sacro que a Bíblia traria as respostas para o porquê da “dor por oposição” entre um passado vitorioso e um presente desanimador e decepcionante: *Nunc autem repulisti et confundisti nos, et non egredieris,*

¹⁸ Davi é personagem bíblico recorrente nos discursos vieiríticos, aparecendo inúmeras vezes em sua vasta obra.

*Deus, in virtutibus nostris*¹⁹ e exclamou a Deus, “parece que nos deixaste de todo, e nos lançastes de vós, porque já não ides diante das nossas bandeiras, nem capitaneais como dantes os nossos exércitos”. Além de fazer uso de uma terminologia ao mesmo tempo escatológica e bélica, prática comum na sermão medieval, Vieira também dispôs da concepção cristã da divina providência. A todo momento o pregador responsabilizava Deus pelos acontecimentos históricos sendo esses vantajosos aos portugueses ou não, frisando sempre que nada escapava às rédeas de Deus e que tudo era governado de acordo com Sua vontade.

Vieira afirma a ação da Divina Providência de forma enfática na formulação da seguinte *confutatio*²⁰ “(...) não falta quem discorra tacitamente que a causa desta diferença tão notável [entre o passado e o presente português] foi a mudança da monarquia. Não havia de ser assim dizem — se vivera um Dom Manoel, um Dom João, o Terceiro, ou a fatalidade de um Sebastião não sepultara com ele os reis portugueses”. O autor nessa *confutatio* prevê objeções que poderiam argumentar que a ruína lusitana se devia à crise monárquica portuguesa. Contudo, ele se esforça para corrigir esse equívoco na interpretação dos fatos históricos e, sustentando-se na *auctoritas* bíblica mostra que “o mesmo profeta [Davi], no mesmo salmo nos dá o desengano dessa falsa imaginação: *Tu es ipse Rex meus et Deus meus, qui mandas salutes Jacob*”²¹, e afirma ainda que “O Reino de Portugal, como o mesmo Deus nos declarou na sua fundação, é reino seu, e não nosso: *Volo enim in te, et in semine tuo imperium mihi stabilire*”.²² Para Vieira, Deus sempre fora o rei português. Conseqüentemente, na opinião do jovem jesuíta, pouco importaria qual monarca assumisse o trono temporal lusitano, pois se considerava que o fio condutor entre o passado e o presente sempre fora manipulado pelas mãos divinas. “(...) e como Deus é o Rei: *Tu es ipse rex meus et Deus meus* — e este rei é o que manda e o que governa: *Qui mandas salutes*, Jacob — ele, que não se muda, é o que causa estas diferenças, e não os reis que se mudaram”. Isto é, as mudanças não se deviam as variações monárquicas, mas, ironicamente as variações da condição portuguesa entre um passa-

¹⁹ Mas agora tu nos lançaste fora e cobriste de confusão, e tu, ó Deus, não andarás à testa dos nossos exércitos (Sl. 43,10).

²⁰ Formulação de objeções que o pregador atribui ao público.

²¹ Tu mesmo és o meu rei, que dispões as salvações de Jacó (Sl. 43,5)

²² Quero estabelecer em ti e na tua descendência o meu império.

do prestigioso frente a um presente frustrado eram causadas pela única força absolutamente imutável: Deus.

Afirma-se também, na historiografia medieval, que o mesmo fio condutor que formava o continuum entre o passado e o presente, estendia-se rumo ao futuro de forma que, fundamentalmente, seria a providência divina a determinar acontecimentos vindouros. Vieira, assim como muitos de seus contemporâneos, aceitava essa concepção histórica medieval-cristã e, baseando-se nela, o pregador jesuíta esquematizou sua prédica. Articulou Vieira, que, uma vez que Deus seria o único capaz de orquestrar o porvir através da Divina Providência, seria então Ele, conseqüentemente, o único capaz de mudar o sombrio rumo que o destino português aparentava ter tomado.

Somente uma transformação na disposição do Ser Supremo poderia gerar mudanças no destino português; restava ao padre Vieira apelar ao Todo Poderoso. A única saída de uma, já dada por certa, desgraça lusitana seria convencer Deus a mudar o Seu propósito. Ou seja, convencê-lo a apoiar os flagelados luso-brasileiros que se refugiavam no recôncavo baiano. Bradou, portanto, o jovem padre: “(...) quero eu, Senhor, converter-vos a vós.” O povo escolhido para converter a humanidade agora se via acuado e forçado a converter a própria divindade “Não hei de pregar hoje ao povo, não hei de falar com os homens: mais alto hão de sair as minhas palavras ou as minhas vozes; a vosso peito divino se há de dirigir todo o sermão”.

Uma leitura literal desse sermão vieirense poderia induzir ao pensamento de que o público alvo do Sermão seria então Deus, e não os portugueses da Bahia. Porém, esta leitura superficial não levaria em conta a importância da intervenção divina no imaginário desses guerreiros em potencial. É possível que Vieira soubesse que ao convencer o público de que Deus estava “convertido”, ele estaria também convencendo e motivando esses guerreiros a travar uma luta armada. Isso seria praticável na medida em que Vieira levasse em consideração os resquícios de um legado medieval – a crença por parte desses soldados de que tanto as vitórias quanto as derrotas bélicas eram primeiramente resultado da Causa Primeira, ou seja, seguiam apenas a disposição da vontade divina.

Seguindo os preceitos de providência divina, convencer Deus a ajudar os colonos através desse Sermão resultaria, na prática, em que Deus de fato favorecesse os Portugueses. Ora, com Deus presente e ao lado dos Portugueses durante a batalha não restaria dúvida então da conseqüente vitória Portuguesa contra as armas Holandesas. De modo que, convencer

os guerreiros de que Deus estava “convertido” seria o mesmo que convencê-los de que eles se sairiam vitoriosos. Nesse sentido, não há melhor motivação psicológica, em termos de engajamento bélico, do que a certeza da vitória. Com Deus ao seu lado, com a vitória garantida, os riscos que se corre são bem menores. Restava a Vieira, então, não deixar dúvidas aos colonos de que suas palavras tinham tocado os ouvidos e o coração de Deus, e assim propôs o jesuíta a Ele “(...) vos hei de convencer”.

A veemência da abordagem vieirense nesse sermão, combinada à insolência de protestar contra seu próprio Criador fez Vieira caminhar numa linha tênue entre fé e heresia. Em uma conjuntura histórica onde os braços da inquisição castigavam pungentemente, Vieira correu um convincente risco ao recitar esta controversa oratória. Surpreendentemente, amparado pela Bíblia e fazendo brilhantes acertos retóricos, Vieira fez deste seu sermão um dos mais ovacionados da história sermonística luso-brasileira.

Pode-se considerar que essa audácia, que esse atrevimento de Vieira baseia-se numa questão fundamental, a de que ele julgava ter algum conhecimento da natureza divina. Portanto, não só por razões de ordem gramatical ou retórica, mas pelo seu fundamento teológico, pode-se dizer que este sermão contém traços de uma herança escolástica medieval²³. Exatamente por trabalhar, embora não explicitamente, com pensamentos articulados e desenvolvidos por grandes, conceituados, e canonizados intelectuais do período medievo, Vieira, pelo menos nesse momento, esquivava-se de uma possível acusação pela Santa Inquisição. “Argumentamos, sim, mas de vós para vós, apelamos, mas de Deus para Deus: de Deus justo, para Deus misericordioso”. Ao ter a convicção de seu conhecimento de algumas verdades e essências da natureza divina, Vieira dá sustentação aos inúmeros argumentos que almejam provar sua tese.

Assim como Deus tinha inspirado o profeta rei Davi a formular seus protestos, Vieira acreditava que Ele também inspiraria as argumentações que conduziriam a uma vitória católica frente as bandeiras hereges: “À vista, pois desta verdade certa e sem engano esteve um pouco suspenso o nosso profeta na consideração de tantas calamidades, até que para remédio delas o mesmo Deus, que o alumiava, lhe inspirou um conselho altíssimo, nas palavras que tomei por tema”. Isso significa que Vieira argu-

²³ A escolástica medieval e seus personagens históricos (principalmente a do séc. XII-XIII) ao tentar reconciliar as obras Aristotélicas com os preceitos cristãos, formularam uma série de doutrinas e teses teológicas que seriam apropriadas pelos dogmas da Igreja. Santo Tomás de Aquino é um exemplo de um desses teólogos, tendo elaborado uma série de teses sobre diversas características da natureza Divina (ex. As Cinco Provas da Existência de Deus).

mentou polarizando duas características da natureza de Deus, de um lado ressaltou um Deus justo que por direito castigava os pecados portugueses, e de outro salientou as propriedades de um Deus infinitamente misericordioso, capaz de perdoar qualquer pecado. Precavendo-se e salvaguardando-se, Vieira acrescenta ainda, “(...) em tudo o que me atrever a dizer, seguirei as pisadas sólidas dos que em semelhantes ocasiões, guiados por vosso mesmo espírito, ornaram e exoraram vossa piedade”.

Ao esbravejar a Deus clamando sua tese²⁴, Vieira aponta que uma eventual ajuda prestada por Deus em benefício dos portugueses não teria o fim último de ajudar os colonos em si mas, ao contrário, o objetivo final da vitória seria o enaltecimento do “*propter nomen tuum*”, ou seja, um acréscimo, um enobrecimento do nome de Deus e não do reino português²⁵. Essa concepção será uma proposição recorrente e fundamental para a construção e elaboração dos argumentos, que serão discutidos adiante, e que dão sustentação a tese do sermão.

Recapitulam-se aqui dois dos alicerces principais utilizados por Vieira na formulação argumentativa de seu Sermão. Primeiramente, Vieira acredita dispor de um conhecimento, ainda que básico e parcial, da natureza divina. “Por mais que nós não saibamos entender vossas obras, por mais que não possamos alcançar vossos conselhos, sempre sois justo, sempre sois santo, sempre sois infinita bondade, e ainda nos maiores rigores de vossa justiça, nunca chegais com a severidade do castigo aonde nossas culpas merecem”. E posteriormente, Vieira trabalha em cima da certeza de que uma vitória portuguesa seria, fundamentalmente, um serviço prestado ao nome de Deus. “E para mais obrigar ao mesmo Senhor, não protesta por nosso bem e remédio, senão por parte da sua honra e glória: *Propter nomen tuum*”²⁶. Com base nessas

²⁴ “Levanta-te, por que dormes, Senhor? Levanta-te e não nos desampares para sempre. Por que apartas teu rosto, e te esqueces da nossa miséria e da nossa tribulação? Levanta-te, Senhor, ajuda-nos, e resgata-nos por amor de teu nome”

²⁵ Apesar da União das Coroas Ibéricas, Vieira ainda mostra-se convicto do destino singular de Portugal. O impacto sobre Vieira da fusão do reino Português com a Espanha será abordado no capítulo 3.

²⁶ MURARO, V. F. *Padre António Vieira: Retórica e Utopia*. Florianópolis: Insular, 2003, p, 286: “Conclamando os súditos do reino de Portugal para a luta contra Castela e os holandeses, ou ao reivindicar a devolução das possessões coloniais após a Restauração, Vieira não foi impulsionado apenas por um nacionalismo ideológico, mas pela crença na revelação divina através da missão histórica dos lusitanos na preparação dos caminhos que conduziriam ao Quinto Império”.

suposições, Vieira meticulosamente organiza e dá arranjo a suas provas e afirma: “(...) esta é a traça de que usou para render vossa piedade (...) e desta usarei eu também hoje (...)”

São vários os argumentos usados por Vieira para defesa de sua tese pois o “Sermão Pelo Bom Sucesso das Armas de Portugal Contra as de Holanda” é um exemplar sermonístico rico em detalhes, sutilezas e também em expressões possantes que demonstram, não só a capacidade retórica desse brilhante orador sacro, como também revela em suas entrelinhas resquícios de uma medievidade que perdura, como se verá adiante. Porém, em função da natureza deste trabalho, serão analisados apenas alguns de seus argumentos.

Vê-se, na segunda parte do sermão Vieira argumentar, “Porque, ainda que da parte do povo havia muito grandes razões de ser castigado, da parte de Deus era maior a razão que havia de o não castigar”, ou seja, o jovem jesuíta alega que embora Deus tenha motivo e direito de castigar os portugueses, por serem pecadores, ainda assim Ele deveria abster-se da aplicação dessa punição, pois maior justificativa e benefícios teria Deus para perdoá-los. Vieira segue argüindo que se Deus não amparar os portugueses e ajudá-los a vencer as forças holandesas o resultado será, no mínimo, inquietante, afinal os luteranos e calvinistas “(...) já dizem que porque a sua, que eles chamam religião, é a verdadeira, por isso Deus os ajuda, e vencem; e porque a nossa é errada e falsa, por isso nos desfavorece, e somos vencidos”. Desse ponto de vista, quanto mais derrotas os católicos acumulassem, mais desacreditada ficaria a sua fé. Esse argumento reforça uma concepção medieval que analisa os resultados das batalhas, ditas religiosas, como afirmação ou comprovação da legitimidade da fé. Seguindo, pois, essa lógica, os resultados positivos, por parte dos holandeses, nas investidas bélicas, significariam uma legitimidade das religiões luteranas e calvinistas. Porém, Vieira, que se vê mais iluminado que os gentios, por exemplo, mostra que isso seria um equívoco na interpretação dos acontecimentos históricos. O pregador explica que, na realidade, o que tem garantido as sucessivas vitórias holandesas não seria o fato de eles, os holandeses, serem merecedores de sucesso e muito menos um reconhecimento da fé protestante como sendo a verdadeira. O jesuíta prega que o que garantiu o sucesso dos holandeses foi, primordialmente, o castigo merecido pelos portugueses: “Já que o pérfido calvinista, dos sucessos que só lhe merecem nossos pecados (...).

Vieira dá continuidade a seu argumento e questiona “Pois, é possível, Senhor, que hão de ser vossas permissões argumentos contra

vossa fé? É possível que se hão de ocasionar de nossos castigos blasfêmias contra vosso nome?”. O pregador, através da formulação de uma dúvida, tenta mostrar a Deus e ao público presente que, mais do que castigar os portugueses, Deus, ao conceder vitórias aos holandeses estaria consentindo que os inimigos da fé católica coletassem argumentos e provas contra Ele mesmo. Nesse sentido, Deus estaria fazendo do castigo aos portugueses, ou seja, da derrota portuguesa no campo de batalha, um motivo de blasfêmia contra Seu próprio nome. Vieira alerta ainda que ao desamparar os portugueses Deus estaria permitindo “Que diga o herege — o que treme de o pronunciar a língua — que diga o herege que Deus está holandês?”. Portanto, com base nesses fundamentos lógicos, Vieira prova que uma eventual vitória portuguesa seria “pela honra do ‘vosso’ santíssimo nome (*Propter nomen tuum*)”. Afinal, mais do que prejudicar os portugueses, ou, mais do que castigá-los, Deus estaria prejudicando a si próprio, pois em última análise, Ele estaria permitindo que Seu nome fosse blasfemado.

Outro perigo que poderia advir de uma derrota portuguesa seria o futuro das almas dos gentios, que conseqüentemente resultaria em um risco para o plano do Quinto Império Vieirense. Ciente disso Vieira intercede: “Olhai Senhor, que vivemos entre gentios, uns que o são, outros que o foram ontem. E estes, que dirão? Que dirá o tapuia bárbaro, sem conhecimento de Deus? Que dirá o índio inconstante, a quem falta a pia afeição da nossa fé? Que dirá o etíope boçal, que apenas foi molhado com a água do Batismo, sem mais doutrina?” Aqui se vê articulada novamente esta concepção medieval de que os resultados bélicos são reflexo da Vontade Divina. Nessas frases é possível também acompanhar como essa doutrina é transposta ou transferida aos índios. Se, de fato, os ameríndios acreditavam na visão da *ordine mundi*, não cabe aqui discutir pois o autor deste Sermão não só afirma crer nela, como também, atesta que assim acreditavam os gentios. E, tendo como base essa crença, Vieira sugere que esses gentios, cujas almas acreditava serem uma *tabula rasa* “Dirão, pelos efeitos que vêem, que a nossa fé é falsa, e a dos holandeses a verdadeira, e crerão que são mais cristãos, sendo como eles”. E a perda da alma dos gentios para os hereges poderia colocar em risco, ou até mesmo culminar no fracasso do Reino de Deus na terra e, para Vieira, a perda deste Quinto Império refletiria contra a própria providência divina.

Transparecendo indignação, Vieira questiona, “Como é possível que se ponha Vossa Majestade irada contra estes fidelíssimos servos, e favoreça a parte dos infieis, dos excomungados, dos ímpios?”. Demons-

trando dificuldade em compreender o favorecimento Divino aos holandeses em detrimento do bem estar português, o pregador lança uma série de perguntas que tem como finalidade mostrar que as possíveis ofensas que os portugueses possam ter feito contra Deus, não são tão graves quanto as outras que Deus tenha recebido no passado de outros povos, ou até mesmo das que ele recebeu dos holandeses. Portanto, argumentou Vieira que, assim como Deus foi capaz de perdoar essas grandes ofensas no passado, Ele também há de perdoar os portugueses nesse momento: “Se tão gravemente ofendido do povo hebreu por um que dirão dos egípcios lhe perdoastes, o que dizem os hereges e o que dirão os gentios não será bastante motivo para que vossa rigorosa mão suspenda o castigo e perdoe também os nossos pecados, pois, ainda que grandes, são menores?”. A fim de especificar e dar mais robustez ao seu argumento, Vieira relata excertos bíblicos que evidenciam momentos onde o Criador usou de Sua incompreensível bondade e compara-os aos pecados portugueses: “Os hebreus adoraram o ídolo, faltaram à fé, deixaram o culto do verdadeiro Deus, chamaram deus e deuses a um bezerro, e nós, por mercê de vossa bondade infinita, tão longe estamos e estivemos sempre de menor defeito ou escrúpulo nesta parte, que muitos deixaram a pátria, a casa, a fazenda, e ainda a mulher e os filhos, e passam em suma miséria desterrados, só por não viver nem comunicar com homens que se separaram da vossa Igreja”.

Em um segundo momento, ainda fazendo uso de um tom de revolta, Vieira questiona: “Parece-vos bem, Senhor, parece-vos bem isto? Que a mim, que sou vosso servo, me oprimais e aflijais? E aos ímpios, aos inimigos vossos os favoreçais e ajudeis? (...) Tão pouco é desterrarmos por vós, e deixar tudo? Tão pouco é padecer trabalhos, pobreza e os desprezos que elas trazem consigo, por vosso amor? Já a fé não tem merecimento? Já a piedade não tem valor? Já a perseverança não vos agrada?”. Um dos grandes argumentos de Vieira nesse sermão é questionar como seria possível Deus ter perdoado no passado pecados tão grandes, e ser agora incapaz de perdoar os pecados de um povo que, embora falho, tenha tentado sempre Lhe enaltecer. Esse é um argumento importante porque foca na questão central da natureza Divina. Vieira faz uso da lógica e pondera a seguinte situação: se o Deus de hoje, que é imutável, é o mesmo Deus do passado, como que Ele poderia ter posturas tão inconsistentes, tão diferentes frente ao mesmo problema? Como que de um lado Ele se mostra um Deus misericordioso capaz de perdoar os pecados alheios e, de outro, ele se mostra irredutível e não

misericordioso? Vieira questiona, ainda, “A vós, que sois a mesma bondade, parece-vos bem isto?”

Munido retoricamente, o jovem jesuíta faz uso de uma seqüência lógica que tem como base passagens bíblicas referentes a Jó. A seqüência no “Sermão Pelo Bom Sucesso das Armas de Portugal Contra as de Holanda” segue a seguinte ordem: Quanto mais pecados os portugueses cometerem, mais pecados Deus terá para perdoar; quanto mais pecados Deus perdoar, maiores serão Suas demonstrações de misericórdia; quanto mais misericordioso Deus demonstrar ser, mais Ele mostrará sua grandeza e poder, ou seja, mais Ele enaltecerá Seu próprio nome. Portanto, no final último, até os pecados portugueses poderiam ser usados para enaltecer o nome de Deus. Em um só procedimento lógico Vieira amarra suas principais linhas argumentativas, de um lado a natureza divina com fortes traços de misericórdia e, do outro, os feitos portugueses, tanto os benevolentes quanto os malevolentes seriam designados a servir o propósito de enobrecer o nome de Deus. Isto é, tanto os bons feitos portugueses quanto os pecados portugueses, através da natureza misericordiosa de Deus, conduziriam a um enaltecimento de Seu nome. (*Propter nomem tuuum*).

Seguindo esse traço Vieira alinha seu sermão pretendendo provar²⁷ a natureza misericordiosa de Deus “E como a grandeza da misericórdia divina é imensa, e a multidão de suas misericórdias infinitas, e o imenso não se pode medir, nem o infinito contar, para que uma e outra, de algum modo, tenha proporcionada matéria de glória (...)”. Vieira insiste em que somente uma grande quantidade (e qualidade) de pecados poderiam proporcionar a Deus uma oportunidade de provar a grandiosidade de Sua misericórdia. “(...) importa à mesma grandeza da misericórdia que os pecados sejam grandes, e à mesma multidão das misericórdias que sejam muitos: *Multum est enim*.” Para Vieira, os portugueses, por serem pecadores, poderiam tornar oportuno a Deus uma chance de poder mostrar seu valor Misericordioso, “Confesso, Deus meu, que assim é, e todos confessamos que somos grandíssimos pecadores. (...) antes estes mesmos pecados, muitos e grandes, são um novo e poderoso motivo, dado por vós mesmo, para mais convencer vossa bondade”. Vieira complementa, ainda: “E que motivo posso eu oferecer mais glorioso ao mesmo nome, que serem muitos e grandes os nossos pecados? *Propter nomem tuum, Domine, propitiaberis peccato meo: multum est enim*.”

²⁷ Vieira dá provas bíblicas do poder misericordioso de Deus

Conseqüentemente, e como o próprio Vieira afirma “A maior força dos meus argumentos não consistiu em outro fundamento até agora, que no crédito, na honra e na glória de vosso santíssimo nome: *Propter nomem tuum*.”, pois, “(...) quanto mais e maiores são os pecados que perdoa, tanto maior é, e mais engrandece e exalta seu santíssimo nome: *Propter nomem tuum, Domine, propitiaberis peccato meo: multum est enim.*”

Como já mencionado, Padre Vieira utilizou principalmente duas linhas argumentativas, uma que vai relacionar uma vitória portuguesa a um enaltecimento do nome de Deus “*Propter nomem tuum*” e outra que irá buscar essências da natureza Divina que poderiam ser usadas para justificar um amparo Divino aos portugueses. Essas duas linhas podem remeter a uma concepção medieval sobre o mundo e sua organização, tanto secular quanto espiritual, pois as duas são reflexo de uma só unidade transcendente que se expressa através da Providência Divina. Portanto, quando Vieira põe em questão: “Quando em tudo o mais foram eles (Holandeses) tão bons como nós, ou nós tão maus como eles, por que nos não há de valer pelo menos o privilégio e prerrogativa da fé? Em tudo parece, Senhor, que trocáis os estilos de vossa Providência e mudais as leis de vossa justiça conosco.”, é uma concepção medieval da *ordini mundi* que está sendo articulada. Vê-se expressa uma compreensão teológica da natureza divina que era tida como incontestável, que, porém, segundo Vieira, entra em contradição com os fatos históricos que contextualizam o Sermão. Como poderia o único ser Imutável mudar as leis de Sua providência? Por isso o jesuíta contesta: “Reparai, Senhor, que não é autoridade do vosso divino tribunal, que saiam dele no mesmo caso duas sentenças tão encontradas. (...) Sois o mesmo, ou sois outro?”

Sendo assim, esta prédica vieirense que articula objetivos e lida com questões colonizadoras como, por exemplo, a disputa por terras do “além mar”, reflete também, mas não só, características de um discurso escatológico intimamente associado a uma medievalidade-cristã. Muitos dos argumentos estruturados pelo Padre Vieira podem ser traçados por um olhar historiográfico capaz de captar nesses fundamentos lógicos resquícios de um pensamento dito medieval. Ora, se por um lado interpreta-se, a partir dessa fonte, que a linha ténue que separa o mundo moderno do medieval se enegrece com o fumo da indistinguibilidade, seria, por outro lado, plausível e até prudente cogitar a possibilidade de que essa linha simplesmente não exista. Logo, a historiografia cristã-medieval não se distingue de uma historiografia cristã-moderna, como se cada uma fosse uma entidade separada e independente da outra. Pelo

contrário, elas fazem parte de um único continuum que se adapta as inúmeras descobertas do Novo Mundo e dos novos contextos. Nesse sentido, os sermões bélicos “medievais” e “modernos” fornecem uma fonte bastante rica de onde se pode destacar e de onde é possível extrair aquilo que permanece e não se esvai com o tempo.

“Mulher do padre”: o concubinato clerical em uma perspectiva de longa duração (séculos XII a XVIII).

Edlene Oliveira Silva (UnB)

Nos primórdios do cristianismo o concubinato e o casamento clerical eram práticas largamente difundidas. A perseguição aos sacerdotes concubinários e casados e às suas mulheres começou a ser sistematizada a partir do século XII resultante da Reforma Gregoriana compreendida como um lento, gradual e amplo projeto devotado a purificar a própria Igreja e a sociedade cristã. A continência sexual para padres fora defendida pelos primeiros teólogos da Igreja Católica¹, mas somente após o I Concílio de Latrão (1123) o Papa Calixto II (1119-1124) instituiu o celibato eclesiástico obrigatório para todo o clero latino. Conforme o cânone terceiro de Latrão I, ficava:

totalmente proibido aos presbíteros, diáconos e subdiáconos a convivência com esposas e concubinas e a coabitação com mulheres, exceto aquela que o concílio de Nicéia permitiu: a mãe, a irmã, a tia e a avó ou outras das quais não possa haver qualquer suspeita.²

O trabalho que ora desenvolve centra-se na perseguição às barregãs de clérigos (sinônimo de concubinas), principais responsabilizadas e punidas pela quebra do voto de castidade clerical, tanto pela legislação laica quanto pelos tribunais episcopais portugueses durante o medievo e a Idade Moderna. Os castigos aplicados às concubinas de padres pelo ordenamento jurídico português acenam para a importância que a questão adquiriu dentre os assuntos de alçada e competência da justiça civil do reino, além de sugerirem a gravidade de se infringir os dois principais estatutos sacramentais da Igreja: o matrimônio religioso e a ordenação sacerdotal. Ao contrair matrimônio ou ordenar-se padre os indivíduos se submetiam a papéis sociais distintos que tinham em comum o controle das práticas sexuais. Impedida de ingressar no sacerdócio restava à mulher as opções pela solterice casta, pelo casamento ou pela vida reli-

¹ Santo Ambrósio, Santo Agostinho e São Jerônimo defenderam a continência sexual para os padres. Cf. BROWN, Peter. *Corpo e sociedade: o homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

² DEZINGER, Heinrich; SCHONMTZER, A. (orgs.). *Enchiridion symbolorum: definitionum et declarationum de Rebus fidei et morum*. Friburgo: Herder, 1952, p.176.

giosa consagrada. Qualquer outra conduta era vista como condenável e passou a ser coibida pelos códigos jurídicos civis. Ser barregã ultrapassou as fronteiras da moral religiosa - representada pela noção de pecado - e passou a ser tipificado como um grave crime.

As penalidades ao concubinato/barregania clerical variavam em decorrência do direito empregado no julgamento dos casos, de sorte que o crime podia ser atenuado ou agravado conforme as circunstâncias. O fato de uma mulher manter uma relação de concubinato com um homem de condição eclesiástica era um agravante para uma legislação informada por crenças e valores religiosos. O concubinato clerical era um crime mais grave que a barregania com homens solteiros ou com homens casados. As mulheres de clérigos eram vistas como malditas, merecedoras de punições mais pesadas que as determinadas às mulheres que incorriam nas outras formas de concubinato. O crime de barregania era considerado ainda mais ameaçador se fosse praticado por uma mulher de condição religiosa, como freiras e noviças. Quanto mais próxima a acusada estivesse do modelo de mulher socialmente normatizado - ou seja, mulheres virtuosas como esposas e freiras - maior era considerada a sua culpa.

A partir da Reforma Gregoriana a mulher do padre passa a ser vista como prostituta nas palavras do Papa Alexandre III (1159-1181), ou como adúltera no vocábulo do pontífice Inocêncio III (1198-1216).³ Na mentalidade cristã, só uma mulher imoral ou próxima da condição de prostituta aceitaria viver maritalmente com alguém sem reivindicar a honra do matrimônio sagrado.

O concubinato clerical, crime excluído da esfera do tribunal inquisitorial, fazia parte da alçada dos tribunais episcopais, apresentando-se como um delito *sui generis*. Em minha dissertação, intitulada "*Pecado e Clemência: a perseguição régia às barregãs de clérigos na Baixa Idade Média portuguesa*"⁴ analisei a perseguição empreendida pela monarquia lusa às concubinas de padres durante os séculos XIV e XV. Para compreender os motivos que levaram a Coroa a instituir leis severas contra essas mulheres, foi necessário entender a regulamentação do celibato clerical e a importância da sua preservação para a construção do poder da Igreja

³ RANKE-HEINEMANN, Uta. *Eunucos pelo reino de Deus: mulheres, sexualidade e a Igreja Católica*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1996, p.123.

⁴ SILVA, Edlene Oliveira. *Pecado e clemência: a perseguição às barregãs de clérigos na Baixa Idade Média portuguesa*. Brasília, 2003. Dissertação (Mestrado em História) - Programa de Pós Graduação em História, Universidade de Brasília.

no Ocidente. Estudei as justificativas jurídicas, políticas e teológicas da imposição da abstinência sexual para os sacerdotes católicos, que apresentavam, entre outros argumentos, na concepção da superioridade dos membros do corpo eclesiástico sobre leigos e sacerdotes de outras denominações religiosas aos quais era permitida a vivência matrimonial, como o islamismo e o judaísmo.

Utilizei nessa pesquisa - além das *Ordenações Afonsinas, Manuéis e Filipinas*⁵. Tais códices são um discurso emanado do poder régio, a voz do rei ‘fala’ e constrói representações jurídicas sobre concubinas de clérigos. Além dos códices utilizei fontes manuscritas inéditas, as denominadas *cartas de perdão*,⁶ redigidas pelas concubinas de clérigos com o intuito de obterem, do monarca português, o perdão ou o abrandamento de suas penas. Nestas narrativas, as barregãs contam suas histórias revelando diversas facetas do imaginário e do cotidiano da Idade Média e das representações que informavam o papel da mulher naquela sociedade.

A documentação analisada, fundamentada em situações da vida cotidiana, veicula representações que informam as categorias pelas quais essas mulheres eram compreendidas pelos poderes instituídos. Nessas fontes, percebe-se que as concubinas foram associadas a um conjunto de valores e atitudes depreciativos – considerados inerentes à “perversa” e “sensual” natureza feminina – que conformavam o imaginário jurídico medieval, ancorado em concepções patriarcais e cristãs.

No doutorado, *“Entre a Batina e a aliança: das mulheres de padres do medievo ao Movimento de Padres Casados no Brasil”*⁷, continuei a investigar as transgressões do celibato, centrando o enfoque na contemporaneidade. Desta vez, a análise recaiu sobre os padres que deixaram a batina para se casar, sobretudo após o Vaticano II (1962-1965) e se organizaram em um movimento com o objetivo de tornar opcional o celibato. Para compreender a formação desse grupo foi necessário analisar

⁵ Por achar que a justiça portuguesa não funcionava, Felipe II iniciou uma reforma jurídica que desembocou na criação das *Ordenações Filipinas* em 1603. Para saber mais sobre a origem e contexto histórico dessas ordenações Cf. (MAGALHÃES, 1992).

⁶ As edições das cartas que utilizei são reproduções fac similares de documentos reunidos nos arquivos da Torre do Tombo, em Lisboa. Os originais integram o *Livro de chancelaria de D. Duarte* (1433-1438) e os *Livros de chancelaria de D. Afonso V* (1438-1481).

⁷ SILVA, Edlene Oliveira. *Entre a batina e a aliança: das mulheres de padres do medievo ao Movimento de Padres Casados no Brasil atual*. Brasília, 2008. Tese (Doutorado em História) - Programa de Pós Graduação em História, Universidade de Brasília.

a instituição do celibato e sua permanência a partir da ótica dos padres egressos e da própria Igreja, numa perspectiva de longuíssima duração: das determinações medievais ao tempo presente.⁸

Para conseguir esclarecer a plena vigência de um dispositivo disciplinar medieval em pleno século XXI foi preciso investigar ainda as principais referências às transgressões sexuais da clerezia entre os séculos XVI e XVIII. O concubinato clerical – conhecido na época moderna por “mancebia” –, era considerado crime gravíssimo, um pecado mortal. Em suma, o combate ao concubinato clerical, empreendido tanto pela Coroa como pela Igreja na modernidade representou não somente uma ação moralizadora, mas também uma estratégia importante no projeto de controle e ordenamento da sociedade portuguesa: os clérigos que possuíam concubinas deviam ser constrangidos a observar o celibato; as suas concubinas deviam ser perseguidas, punidas e reintegradas socialmente como mulheres honestas, pelos mecanismos do casamento ou do ingresso numa ordem religiosa.

Especialmente para a Igreja, a luta contra o desrespeito pelos votos sacerdotais na modernidade significou a manutenção da sua predominância social e política no Ocidente, em meio à ameaça da Reforma Protestante. *O Concílio de Trento* (1545-1563) foi um marco nesse processo, ao buscar estreitar os laços de vigilância sobre os sacerdotes, reafirmando os ideais de castidade e pureza impostos ao clero latino pelos concílios lateranenses e buscando melhor estruturar e formalizar a sacramentalização do sacerdócio católico por meio de uma ampla reforma moral e uma rígida formação educacional nos seminários. O modelo de sacerdócio tridentino – baseado na supervalorização das funções sacramentais – vai sustentar o celibato como fator indispensável para o pleno exercício do ministério sacerdotal, diferenciando o sacerdote católico dos pregadores luteranos que valorizavam sobremaneira o casamento.

Para o pensamento luterano todos os homens deveriam cumprir

⁸ Nessa pesquisa, inédita nos meios acadêmicos, atentei para as práticas de acatamento e resistência dos clérigos diante da imposição da castidade. O Movimento dos Padres Casados no Brasil ainda não tinha sido objeto de nenhuma investigação, nem sua história havia sido contada. Foi um trabalho difícil de realizar devido ao seu aspecto inovador, à inexistência de bibliografia acerca do tema, a fragmentação das fontes e a necessidade de entrevistas com as lideranças e membros do Movimento em todo o território brasileiro. Analisei ainda jornais e revistas de circulação nacional que trataram do Movimento entre 1970 e 2007, além de inúmeros documentos do Vaticano (Encíclicas, Bulas, Decretos, pronunciamentos papais, etc) e fontes da Confederação Nacional dos Bispos do Brasil – CNBB e da Comissão Nacional do Clero – CNC.

seus deveres seculares por meio da união conjugal, considerada “a mais bela instituição que Deus regulamentou”, pois o celibato era considerado “imundo”, visto como fonte de desvios e “horrores”⁹. Lutero chegou a publicar um tratado especial em 1521, denominado *O veredito de Martinho Lutero sobre os votos monásticos*, no qual não apenas defende expressamente o matrimônio dos sacerdotes como veementemente hostiliza a vida celibatária.

Assim, o reforço do celibato clerical pelos cânones tridentinos pode ser entendido como consequência direta das representações construídas pela ortodoxia da Igreja no processo de Contra-Reforma: o protestantismo formaria pregadores heréticos, enquanto o catolicismo criaria santos. Assim como o estatuto da castidade sacerdotal diferenciou no medievo, cristãos de judeus, mouros e pagãos, passou a distinguir católicos de protestantes e de todos aqueles considerados hereges na modernidade, como um símbolo valorativo de pureza.

Cabe destacar que é a Igreja da Idade Moderna que irá santificar massivamente seus sacerdotes – como heróis que se entregaram totalmente ao serviço do ministério – através da institucionalização progressiva dos processos de canonização¹⁰. A partir dos estudos de Peter Burke, José Pedro Paiva afirma que a “revivificação da criação de santos foi acompanhada pela forte centralização e burocratização do controle da definição de santidade”¹¹.

Apesar do crescente aparato de vigilância tridentino, o concubinato clerical continuou a ser amplamente praticado na modernidade.

⁹ Lutero apud DELUMEAU, Jean. *O pecado e o medo: a culpabilização no Ocidente*. (séculos 13-18). São Paulo: EDUSC, 2003, pp. 51-52.

¹⁰ Cf. PEIXOTO, Maria Cristina Leite. *Santos da porta ao lado: os caminhos da santidade contemporânea católica*. Tese de doutorado apresentada ao Programa Pós-graduação em Sociologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)/ Instituto de Filosofia e Ciências Sociais (IFCS), 2006. A devoção aos santos deriva dos primórdios do cristianismo pelo culto informal aos primeiros mártires da Igreja, perseguidos por pregarem a mensagem do Evangelho. Os processos de beatificação e canonização surgiram no século X, quando a veneração pública da memória de pessoas que foram exemplos de virtude e obediência às leis divinas passou a ser regulada diretamente pelo Sumo Pontífice. Todavia, somente durante o papado de Urbano VIII (1625-1634) a legislação sobre o assunto foi definida claramente e ficaram proibidas quaisquer formas de culto a pessoas não beatificadas ou canonizadas pela Santa Sé.

¹¹ PAIVA, José Pedro Matos. Missões, directores de consciência, exercícios espirituais e simulações de santidade: o caso de Arcângela do Sacramento (1697-1701). In: COELHO, Maria Helena da Cruz (org). *A cidade e o campo. Colectânea de Estudos*. Coimbra: Centro de História da Sociedade e da Cultura, 2000. pp.243-265

As ordenações do reino português, ao discorrerem sobre as barregãs de clérigos, evidenciavam que os padres seguiam coabitando com mulheres. O extenso número de denúncias contra presbíteros amancebados pode indiciar que um dos motivos que impeliu os sacerdotes a burlarem a lei do celibato foi o desejo de, como qualquer outro indivíduo, construir uma relação estável, formar uma família e vivenciar a experiência marital, ainda que ilegalmente.

Nas *Ordenações Manuelinas* e nas *Ordenações Filipinas*, as barregãs receberam novas definições que se somaram às anteriormente existentes nas *Ordenações Afonsinas* como, por exemplo, ‘teúdas e manteúdas’ e mancebas. Torres-Londoño explica que a dependência econômica da barregã era determinada por meio da expressão ‘teúda e manteúda’, também utilizada pelo direito português para se referir à mulher casada.¹² Neste sentido percebe-se que a condição da barregã, mesmo que ilegítima e condenada, se constituía na prática cotidiana, de aspectos muito próximos à da esposa e mãe de família. Mesmo vivenciando um relacionamento sem o aval religioso, as barregãs comumente eram tratadas como esposas, recebiam mantimentos para o seu sustento, roupas, etc e tinham filhos com barregueiros clérigos, mantendo com eles relações estáveis e duradouras, ainda que, em alguns casos, morando em casas separadas. Essas inclusive eram condições ditadas pelas *Ordenações Manuelinas* para considerar uma mulher barregã de clérigo: “toda mulher que for barregã de clérigo (...) tendo provado que esta, ou esteve por sua barregã, teúda e manteúda [mesmo que] fora de sua casa, havendo dele mantimento e vestir (...)”¹³

Percebe-se uma mudança clara na letra da lei em vários aspectos com relação às *Ordenações Afonsinas*. Primeiro, na preocupação da legislação em abarcar os casos nos quais o crime de barregania clerical ocorria em casas separadas, sinalizando que muitos casais passaram a residir em lugares distintos para fugir do rigor das normas anteriores e não levantar suspeitas. Segundo, no cuidado em delimitar o espaço de tempo e o número de vezes em que uma mulher poderia frequentar a casa de um clérigo, ou vice versa, sob o perigo de incorrerem em barregania, sendo necessário

¹² TORRES-LONDOÑO, Fernando. *A outra família: concubinato, Igreja e escândalo na colônia*. São Paulo: Programa de Educação em História Social da Faculdade de Filosofia da USP: Edições Loyola, 1999, p.27.

¹³ *Ordenações Manuelinas*, livro V, título XXVI, p. 82; *Ordenações Filipinas*, livro V, título XXIX, p.134.

o depoimento de testemunhas isentas para cada uma das vezes. Só após o cumprimento de todas as investigações seria caracterizado o crime, o que prova a existência de uma lógica e, cada vez mais, da tentativa de maior racionalização do sistema jurídico, típica dos tempos modernos.

A partir do século XVI, no rol das mulheres passíveis de concubinato clerical encontra-se o registro legislativo de escravas, fruto do desdobramento da expansão ultramarina, como inscrito nas *Ordenações Manuelinas* e nas *Ordenações Filipinas*.¹⁴

O aumento da população de escravos cria novas necessidades de regulamentação jurídica para crimes envolvendo cativos. A escravidão está presente em toda a sociedade portuguesa e na colônia brasileira, sendo vista como algo natural e necessário. Padres e leigos possuíam escravos(as) em suas casas para realizar serviços domésticos.

Esta situação permitiu a difusão do concubinato entre clérigos e escravas, assunto já muito analisado em trabalhos acadêmicos. As *Ordenações Manuelinas* e as *Filipinas* estabeleciam penalidades rigorosas apenas para a escrava que tivesse filhos de padre, batizados e reconhecidos pelo clérigo. Se não fosse nestas condições, ela não poderia ser acusada de concubina¹⁵. O fato da concubina ser escrava parecia atenuar a gravidade do crime, como se houvesse uma espécie de consentimento para a prática de desvios sexuais com cativas, uma vez que estas mulheres jamais poderiam ser equiparadas a condição de “esposa”, ainda que gerassem filhos. Para a lei, o preocupante era que os padres reconhecessem a paternidade publicamente:

se algum clérigo tiver alguma escrava consigo em casa que com ele viva, e alguém quiser dela querelar, dizendo que dorme com ele e a tem por manceba, mandamos que não seja recebida tal querela, nem seja por isso presa, nem acusada, a não ser se o quereloso por juramento afirmar que é notório e manifesto que tem dele filhos e que o clérigo os batizou e cria e nomeia por seus filhos.¹⁶

A permanência dos casos de desrespeito as leis reforçam a per-

¹⁴ *Ordenações Manuelinas*, livro V, título XXVI, art. 2. p.83; *Ordenações Filipinas*, livro V, título CXX, p. 221.

¹⁵ *Ordenações Manuelinas*, livro V, p. 221.

¹⁶ *Ordenações Manuelinas*, livro V, título XXVI, art. 2. p.83; *Ordenações Filipinas*, livro V, título CXX, p. 221.

cepção da tensão entre as regras e as práticas da vida cotidiana. O domínio do vivido é o espaço do acatamento, assim como da transgressão às normas prescritas. Espaço de obediências, mas também de adaptações, negociações, resistências e conflitos. A resistência informa sobre o embate de representações sociais diversas: o confronto entre as representações que ajudaram a configurar valores morais defendidos pela Igreja e pelo Estado, cujo intuito era instaurar um imaginário e uma moral unitários e hegemônicos, e as representações que engendravam os valores morais desviantes.

Neste sentido, apesar da crescente coibição do concubinato clerical, iniciada no século XII, as mulheres de padres são objeto de admoestações e penalidades nos códigos jurídicos modernos. Vistas como pecadoras, criminosas ou prostitutas pela legislação lusa, tais mulheres muitas vezes vivenciavam experiências muito próximas à de esposas comuns e, por isso mesmo, representavam uma forte ameaça à moralidade cristã que influenciou diretamente a ordem jurídica portuguesa até o século XVIII.

As representações difundidas nos discursos da Igreja e do poder régio na Idade Média perpassaram a Idade Moderna. Os discursos autorizados informavam a verdade a respeito das barregãs de clérigos: rameiras, mulheres mundanas, torpes, desprezíveis, e precisavam as atitudes que os bons cristãos deviam assumir em relação a elas. Natalie Zemon Davis atestou a recorrência das expressões mulher do padre e mulher do frade em cartas de perdão francesas do século XVI. Na sociedade francesa da época moderna, mulher do padre e mulher do frade eram formas de insulto muito comuns, que situavam uma mulher, independentemente do fato de ela ser concubina de um clérigo, em uma condição próxima ou pior que à da prostituta. Uma carta de perdão relatava a história da vendedora Agnès, que fora agredida, quando estava no mercado “comercializando pão respeitadamente”, por um homem que a xingara de “prostituta suja, mulher de padre, mulher de frade”.¹⁷ Nas *Ordenações* do Reino a mulher de padre foi representada como um ser maligno, mais propensas ao mal do que o homem ou porque resistia às tentações com menos facilidade do que o homem.

Ao final da Idade Média, o significado da palavra barregã foi investido de sentidos que permaneceram vigentes na língua portuguesa contemporânea. Ainda hoje, a mulher de padre é considerada a culpada pelo desvirtuamento do religioso. Uma memória cultural antiqüíssima preservou a representação da condição infame das mulheres de clérigos. No Bra-

¹⁷ DAVIS, Natalie Zenon. *Histórias de perdão e seus narradores na França do século XVI*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p.144.

sil, meninos e meninas divertem-se em brincadeiras infantis em que o (a) perdedor (a) é a mulher do padre. As crianças desconhecem a tradição que construiu o sentido do enunciado “quem chegar por último é mulher do padre”, mas sabem que ser mulher do padre é uma situação desfavorável.

Em muitas regiões do Brasil, as barregãs de clérigos circulam pelas noites como criaturas amaldiçoadas que aterrorizam as pessoas: mulas-sem-cabeça que vagueiam arrastando correntes presas às patas.

Do fatigante percurso dessas suas periódicas peregrinações noturnas, a mula, no outro dia, já tornada ao seu natural estado feminino mostra sinais no seu corpo, produzidos pelas correntes que arrastara quando vagava pelas longínquas paragens. Esse seu “tristíssimo fadário” faz parte da sua penitência pelo seu pecaminoso viver. Já o padre, para purificar-se dos seus pecados, devia amaldiçoar a barregã no ato da celebração da missa, antes de tocar na hóstia para a consagrar.¹⁸

¹⁸ Cf. COSTA, Pereira da. *Folclore pernambucano*: subsídios para a história da poesia popular em Pernambuco. Recife: Arquivo Público Estadual, 1974.

O *ciborgue* gastronômico na cozinha medieval: o hibridismo alimentar nas receitas do Anônimo Toscano

Lisa Minari Hargreaves

O processo de hibridização fruto do pensamento cruzado e da experiência interativa torna-se elemento presencial constante tanto no panorama gastronômico quanto no tecnológico. A combinação entre alimentos/elementos comestíveis e entre seres e máquinas aponta para uma dinâmica hibridizadora latente que impulsiona a conexão entre partes, sejam elas concreta ou simbolicamente comestíveis.

Santaella revela na construção mítica do Minotauro a necessidade, presente desde os tempos mais longínquos, de se voltar para a configuração híbrida como possibilidade criadora de um possível (proto) ciborgue, entendido como construção artificial fruto do pensamento humano. É partindo desse processo combinatório - que Haraway¹ aponta como pressuposto para a configuração ciborguiana - que torna-se possível pensar a possibilidade de expandir a concepção do ciborgue para outras esferas de ação. A ideia de configurar o ciborgue num processo deleuziano, rizomático e movente² possibilita a invasão de territórios pouco explorados como, por exemplo, o gastronômico. Poderia o ciborgue (e toda sua carga conceitual) pertencer tanto ao laboratório quanto à cozinha? Seria, alias, essa mesma cozinha que alimenta, um dos grandes laboratórios que constrói e constitui os seres?

No decorrer do processo de busca e descoberta, Aby Warburg - assim como Kunzru - aponta para a necessidade de se voltar para outras áreas de pesquisa, percebidas como territórios atemporais - para ele o tempo da arte é diferente do tempo da história- e interativos. Assim como sugere Deleuze anos mais tarde, Warburg tece uma rede de conexões que extrapola a visão puramente formalista de sua época (início século XX), constituindo um espaço paralelo dialógico próprio, onde as imagens têm momentos de estudo privilegiados. É nesse movimento de conexões atemporais que pode - se pensar à inserção do ciborgue (ou seria talvez um proto-ciborgue?) no espaço culinário e à sua ação como de um ser cronologicamente transeunte.

¹ HARAWAY, D. *Manifesto Ciborgue*. Belo Horizonte: Autêntica, 2000, p. 14.

² KUNZRU, H; HARAWAY, D. *Antropologia do ciborgue - as vertigens do pós-humano*. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

Para Le Goff: “O passado continua sendo interpretado, sempre é uma leitura contemporânea que se faz e, na compreensão do passado, temos de integrar essa leitura renovada, sempre recomeçada.”³ Partindo desse pressuposto, a produção gastronômica da Idade Média poderia, portanto, pertencer tanto a um passado aparentemente longínquo, quanto a um contexto atual, próximo e vivenciável. Sendo assim, não haveria mais a paradoxal contraposição entre um tempo considerado como “evolutivamente anterior” e um tempo posterior contemporâneo, marcado por inovações absolutamente originais e inusitadas.

Nesse contexto, “Implantes, transplantes, enxertos, próteses...”⁴ não parecem ser mais privilégios do território tecnológico, mas também elementos pertencentes às práticas culinárias mais antigas. A elaboração de um tipo de alimentos figurativos e híbridos aponta inevitavelmente para questionamentos que dizem respeito a necessidade de interferir sobre a matéria como processo de construção simbólica. Os artefatos alimentares híbridos revelam como a idéia combinatória de ciborgue habita tanto as mentes quanto os estômagos, proporcionando a apropriação qualitativa alimentar, onde o ser ingestor adquire as propriedades do ingerido. (Comendo ciborgues alimentares nos tornaríamos ciborgues também?)

Neste trabalho propõe-se uma reflexão a respeito da produção dos artefatos alimentares híbridos e, em especial modo, propõe-se um olhar mais atento sobre algumas das receitas do Anônimo Toscano, um cozinheiro desconhecido do século XIV-XV (?) que deixou, em seu livro de cozinha, preciosas dicas de como criar artefatos alimentares diferentes, ciborgues gastronômicos fruto da hibridização combinatória alimentar, tão presente em sua época.

1. Um ciborgue gastronômico na cozinha medieval

No decorrer da história, os artefatos alimentares destinados aos banquetes assumiram as formas mais diferenciadas e as mais curiosas. Os romanos recriavam com massa doce animais ou figuras mitológicas que eram recheados de passas e nozes para serem consumidas coletivamente. Além da presença de músicos, cantores e trinchantes (cortadores) que cortavam os alimentos seguindo o ritmo das melodias, era

³ Jacques Le Goff – Entrevista disponível em: <http://www.cpdoc.fgv.br/revista/arq/89.pdf>. Acesso em: 23 set. 2009.

⁴ HARAWAY, *op. cit.*, p. 14,

montada uma cenografia alimentar que previa a utilização de fontes e estruturas móveis. Nesse contexto, a sensação de estranhamento era proporcionada pela apresentação de bichos elaborados a partir da mistura de uma fruta e um animal, ou de dois ou mais animais como, por exemplo, na escultura alimentar da lebre com asas ou na do marmelo transformado em ouriço, elaborada para o banquete de Trimalquio em meados do primeiro século.

Nesse contexto, a produção alimentar destinada aos banquetes propunha, por um lado, a reprodução de objetos e animais que mantinham uma correspondência plástica com elementos do cotidiano e, por outro, a criação de objetos e animais híbridos concebidos com a função de impressionar os convidados estimulando o apetite. Esses artefatos, que propunham a reinterpretação de uma realidade (des)conhecida, inserem-se na concepção de um tipo de comida figurativa híbrida que extrapola o simples produto da receita culinária invadindo o espaço da produção simbólica, filha de sua época.

As coletâneas de receitas do século XIV e XV que apontavam para dois importantes processos gastronômicos – o da *aproximação* e o do *enriquecimento* alimentar⁵, apresentavam ainda a característica sintética típica da cozinha medieval, onde os alimentos eram misturados e acrescentados num movimento interativo rumo à criação do *artifício*. Diferentemente, a dietética analítica do século XVI tornava-se, junto ao sono e à atividade física, elemento fundamental para a obtenção do equilíbrio físico, sinônimo de uma boa saúde⁶. A partir desse momento, o ato de comer mereceu um estudo aprofundado que transitava entre a alquimia das fórmulas químicas e as experimentações culinárias onde alambique e panelas tentavam falar a mesma língua. Nesse contexto, as receitas tornavam-se a possibilidade da materialização de preparações diversificadas, emergidas de um ambiente de sabor cada vez mais “científico”. A cozinha, portanto, revelava-se laboratório de construção, onde o alimento era matéria a ser explorada, modificada, desconfigurada rumo à elaboração do “diferente”.

Elias⁷ em seu estudo sobre o processo civilizador, foca o movimento civilizatório dos séculos XV e XVI referindo-se às mudanças

⁵ MONTANARI, M. *Il cibo come cultura*. Bari: Edizioni Laterza, 2004, p. 55.

⁶ COUTO, C. *Arte de Cozinha*. São Paulo: Senac, 2007, p. 52.

⁷ ELIAS, N. *O processo civilizador*. Rio de Janeiro: Zahar Editora, 1990, p. 115.

inerentes ao ato alimentar como estratégias direcionadas à implantação da *civilité*. O autor que ressalta a ênfase à delicadeza como maneira condida de se portar à mesa, admite paralelamente a presença de um espaço “alternativo”, afastado das regras e das restrições vigentes.

Nesse contexto, seria, portanto, possível pensar a construção de um território virtual onde “A virtualização não é uma desrealização, mas uma mutação de identidade, um deslocamento do centro de gravidade ontológico do objecto considerado”⁸, localizado na esfera do processo criativo individual e coletivo, conectado às diferentes áreas de vivência. Um espaço pensado e realizado para proporcionar uma experiência sensorial múltipla que vê no alimento o principal elemento propulsor de construção simbólica.

Ao comentar a poesia cômica do final do século XV, Bonino⁹ afirma que a poesia do gênero cômico ofereceu o melhor de si na invenção de um universo “*outro*”, que se distancia do universo racional dos homens. É nesse universo paralelo que as receitas da comida figurativa híbrida parecem se abrigar com toda sua originalidade e configuração grotesca, filhas de resquícios rabelianos; Gargantuas textuais que devoram e resignificam as regras vigentes.

O mestre cozinheiro do século XV (a data é incerta) conhecido como Anônimo Toscano (talvez originário da região da Toscana - Itália do Norte) deixou uma coletânea de receitas- *Libro della cucina* - (traduzidas pela autora do italiano antigo para o português) que propõem diferentes maneiras de preparar os alimentos híbridos consumidos naquela época. Embora não existam notícias precisas sobre o autor, suas receitas tornaram-se material precioso para começar a descobrir a utilização e a importância da comida figurativa híbrida nas mesas do primeiro período pré-renascentista.

No século XIV, as preparações culinárias tinham como importante objetivo estimular a vista e o paladar; os sentidos saboreavam as criações híbridas elaboradas pelos cozinheiros – herança árabe.¹⁰ A gastronomia dessa época passava pela exibição de uma “realidade simulada” - o *artifício* – perceptível, por exemplo, na receita do pavão recoberto com suas próprias penas, ou naquela dos “*pasticci*”, tortas salgadas que no momento

⁸ LÉVY, P. *O que é virtual?* São Paulo: Editora 34, 2007, p. 17.

⁹ BONINO, G. *Il tesoro della poesia italiana*. Milano: Mondadori, 1982, p. 297.

¹⁰ ZAOUALI, L. *L'Islam a tavola*. Bari: Edizioni Laterza, 2007, p. 78.

em que eram servidos revelavam-se gaiolas com passarinhos vivos.

Nesse contexto, é interessante perceber como o mesmo território gastronômico que oferecia a possibilidade da criação de seres híbridos comestíveis (proto ciborgues alimentares) se desenvolvia a partir de um espaço de realidade simulada, onde o artifício tomava corpo nas preparações culinárias. A realidade virtual que hoje permeia as diversas práticas humanas e que impulsiona à interação com mundos simbólicos artificiais, moldados a partir de desejos individuais e coletivos, fazia parte também das práticas gastronômicas do século XV. Não se tratava, portanto, da preparação de um simples prato, mas da configuração de um espaço paralelo habitado por seres híbridos comestíveis. Uma realidade virtual gastronômica que permitia a interação simbólica e carnal com o “outro”.

Atualmente, essa mesma realidade revisitada, reformulada e habitada por seres híbridos encontra-se, por exemplo, na elaboração de *games* que habitam a virtualidade proposta pelo computador. Nesse espaço, a combinação aleatória ou proposital de animais, dá origem à criação de seres peculiares que invadem a tela, tornando a hibridização “movimento trans-evolutivo natural” da criação tecnológica, “eternizado” atualmente pela pesquisa genética que se apropria do conceito híbrido como possibilidade de aprimoramento vivencial do ser humano.

A comida figurativa, como prática presente desde os tempos mais antigos, revela sua presença nas literaturas de campos diferentes, mas de sabores parecidos: descrições e tratados desenham com as palavras o significado escultórico das preparações espetaculares, cuja função é introduzir no universo “outro” um curioso paralelismo entre *Res* e *Ars*, uma convivência quase lúdica entre o mecânico e o simbólico.

Da mesma maneira que para Haraway¹¹ o construtor do ciborgue distancia-se do processo edipiano, libertando o filho das amarras da culpa e impulsionando-o para enfrentar o mundo, para o Anônimo Toscano, criador de ciborgues gastronômicos, suas criaturas pareciam lidar com o pecado da gula de maneira original, driblando o sentimento de culpa e a inevitável penitência. Seria a criação desse espaço “virtualmente” gastronômico a possibilidade de sancionar ações socialmente condenáveis?

Esse espaço “outro”, território aparentemente livre, parece oferecer, seja no âmbito gastronômico, seja no âmbito cibernético, infinitas possibilidades de descoberta e, conseqüentemente, de reformulação vivencial. Amplos são os percursos, assim como várias são as receitas que

¹¹ HARAWAY, *op.cit.*, p. 21.

configuram esse espaço peculiar explorado tanto pelos olhos quanto pelo estômago. A criação do ciborgue, seja ele comestível ou não, remete a necessidade de reinventar a narrativa vivencial de cada indivíduo, pensado como habitante interativo tanto do laboratório quanto da cozinha.

Nesse contexto, as criações híbridas alimentares adquirem uma importância fundamental já que o procedimento fágico que elas proporcionam, permite o deslocamento do espaço virtual “outro” de fora para dentro do indivíduo (e, posteriormente de dentro para fora – no processo de ressignificação), tornando-o um ser híbrido. Assim como as criações alimentares que ingere e que já ingeriu, o indivíduo revelou-se, desde sempre, fruto mutante de misturas, ciborgue de carne e ossos, artefato comestível atemporal que percorre incansavelmente tempos e espaços reinventando-se nos alimentos que o constituem. Desta maneira, a hibrididade alimentar acompanha o ser como inevitável processo de descoberta constitutiva tornando-se dinâmica fundamental nos rituais e nos livros de receita de diferentes épocas.

Da mesma forma como acontecia nos banquetes romanos, os cozinheiros dos séculos XV também promoviam maciçamente o processo de fusão entre alimentos. Herança dos *Cockentrice* - artefatos alimentares que previam, em sua composição, a mistura de bichos diferentes, revelando a necessidade de manipular e, portanto, de reformular a realidade - a elaboração de corpos alimentares híbridos desvirtuava a “*ordem naturalis*” das coisas, tornando o mestre cozinheiro renascentista poderoso criador de objetos enxertados, inseridos no território das artes *servilis*.



Figura 1: Comida híbrida medieval – cockentrice- (www.foodilusion.com)

Montanari¹², que descreve a realização das “*vivande incrociate*” – alimentos misturados- como processo peculiar do momento pré-renascentista, aponta para a necessidade intrínseca de incorporar o “*ignoto*” (desconhecido) para melhor assimilá-lo. Esse processo, que retoma a idéia da construção de corpos alimentares híbridos como parte constituinte de um movimento assimilativo do desconhecido, acompanha não somente a produção gastronômica mas também a produção pictórica. Artistas como Hieronimus Bosch e Giuseppe Arcimboldo elegeram o hibridismo como elemento marcante da própria produção visual instaurando um importante diálogo com a produção gastronômica da época.

Os corpos híbridos alimentares que compartilhavam tanto as telas quanto as mesas tornavam-se visíveis nas receitas dos tratados gastronômicos: Guillame Tirel - Taillevent - em seu livro “*Le Viandier*” propunha o “*Helmet Cock*”, um tipo de comida figurativa fruto da combinação entre um porco e um pavão. No “*Libro della Cucina*” do Anônimo Toscano do século XIV há uma descrição do processo para a elaboração do *cockentrice* posteriormente proposto por Taillevent

Receita para encher um pavão:

Tirar a pele do pavão, deixando a cabeça com as penas: tirar a carne do porco, não muito gorda e misturar junto à carne do pavão. Acrescentar canela, noz moscada, e as que você quiser e misturar com a clara dos ovos e as carnes. Recheiar o pavão com essa mistura e colocar tudo num caldeirão para cozinhar. Quando estiver quase cozido, colocar num espeto e terminar de assá-lo. Com a gema do ovo, pintar o pavão e os bolinhos em forma de pequenas maçãs que você fará com as carnes do porco e do pavão misturadas e colocadas dentro do pavão parcialmente coberto de suas penas e do coró do porco.¹³

Outras receitas do mesmo autor revelam a tendência à hibridização na proposta de pratos figurativos destinados aos banquetes da época. *Receita para encher uma galinha*¹⁴ propõe uma mistura entre uma galinha e um porco com a finalidade de elaborar aves diferentes “*..asse no*

¹² MONTANARI, *op.cit.*, p. 120.

¹³ ANONIMO Toscano. *Libro della cucina*. Disponível em: <http://staff.uni.marburg.de/gloning/an-tosc.html>. Acesso em: 12 fev.2009

¹⁴ *Ibidem*, p. 18

espeto com cuidado. Desta maneira você pode elaborar outros tipos de aves...". Receita para encher um bezerro¹⁵ mostra a possibilidade de misturar um bezerro, uma galinha e uma ovelha, enquanto a *Receita para encher um cabrito*¹⁶ prevê a interação entre um cabrito, uma galinha e uma perdiz. *A Receita para encher um ombro ou outro membro*¹⁷ revela-se ainda mais ousada: a fabricação de membros a partir do osso de um cordeiro misturado com a carne do ventre de uma porca.

Receita para encher um ombro, ou um outro membro:

Tira o ombro do cordeiro e tira a carne do osso; tira também o ventre da porca corta e amassa tudo junto em cima da mesa com a faca. Pega os temperos em grande quantidade, especiarias, açafraão e mistura com a carne do porco. Acrescenta o queijo de cabra fresco, bem misturado com os ovos, de maneira que a mistura não seja nem muito mole, nem muito dura. Tira a pele de um porco, de um cordeiro ou de um cavalo castrado e apoia-la em cima da mesa. Pega a mistura de carnes e temperos e coloca-a sobre a pele. Pega o osso do ombro de cordeiro enfia-o na mistura de carne, cobrindo tudo com pele de porco ou cavalo castrado. Faz isso com o osso do outro ombro também. Coloca tudo sobre a grelha e assa até estar no ponto para comer.

A linguagem alimentar do século XIV e XV desenvolvia um conteúdo cada vez mais ostentado, cenográfico e teatral¹⁸, onde a comida figurativa tornava-se um tipo de produção destinada a surpreender convidados e comensais. Se o ciborgue contemporâneo aponta para a hibridização como possibilidade potenciadora dos sentidos e das capacidades do ser criado, pode-se pensar a hibridização do alimento como possibilidade potenciadora da experiência multi-sensorial alimentar. Nos séculos XIV e XV, os artefatos comestíveis pareciam amplificar o convívio coletivo do ato alimentar, tornando-o vivência inédita e surpreendente. Eis que a idéia de um ciborgue gastronômico (ou proto ciborgue, para os mais desconfiados!) torna-se uma possibilidade que pertence, tanto conceitualmente quanto concretamente, a

¹⁵ *Ibidem*, p. 19.

¹⁶ *Idem*

¹⁷ *Ibidem*, p. 19-20

¹⁸ MONTANARI, *op. cit.*, p. 92.

épocas distintas mas conectadas pelo desejo de superação.

A produção de um tipo de comida figurativa que apontava para a construção de corpos alimentares híbridos, presente no *libro della cucina* do Anônimo Toscano, revela como o elemento grotesco – seria utilizado na elaboração alimentar de um “Frankenstein gastronômico (?)” – permanecia atuante em muitas das receitas da época. Foi do início da Era Cristã que partiu a condenação àquela combinação de estapafúrdia de elementos humanos, animais, vegetais e minerais condenados mais tarde por Vitruvius em seu *De Architectura* (27 a.C.) e consideradas “*sogni dei pittori*” – sonhos dos pintores – no Renascimento.¹⁹



Figura 2 - Comida híbrida medieval – cockatrice
(www.foodilusion.com)

É nas *membra disjecta* (partes, pedaços de corpos desconjuntados) que a gastronomia do século XIV e XV “recompõe” suas receitas tornando o grotesco comestível, num processo de assimilação quantitativa e qualitativa. Se o inferno do século XIV é uma “*spaventosa mistura*” (pavorosa mistura) de mamas destroçadas, ossos quebrados, membros esmagados e separados²⁰, seria a reconstituição gastronômica desse corpo desconjuntado a ação primordial rumo à purificação/santificação corporal? – Ou, talvez, uma possibilidade para a redenção?

Assim como os pintores do século XIV anteciparam a visualização das cidades renascentistas²¹, e os cineastas da ficção científica do século XX abriram simbolicamente as portas para a futura tecnologia

¹⁹ SODRÉ, M.; PAIVA, R. *O império do grotesco*. Rio de Janeiro: MAUAD, 2002, p. 30.

²⁰ CAMPORESI, P. *Le officine dei sensi*. Milano: Garzanti Editori, 1991, p.146.

²¹ FRANCASTEL, P. *Pintura e sociedade*. São Paulo: Martins Fontes editor, 1990.

ciborguiana, o cozinheiro anônimo do século XIV, nos prepara para a assimilação simbólica e carnal do ciborgue, tornando-o “geneticamente familiar” e digerível. Nesse contexto, a produção de corpos alimentares híbridos do século XIV-XV, fruto da interação das partes e das conexões de membros comestíveis, parece apontar para a construção de um *hipercorpo onírico* filho do sonho guloso do cozinheiro. Criação híbrida, prótese gastronômica que invade o território do grotesco. A desconfiguração do reconhecível proporciona a dúvida sobre a identidade do objeto; a elaboração da comida figurativa transita entre o processo de estranhamento e a experiência grotesca da vivência coletiva.

Se os implantes e as próteses confundem a fronteira entre o que mineral e o que é vivo²², as carnes enxertadas nas receitas do *libro de cocina* desorientam a respeito de sua real natureza, revelando-se objetos comestíveis que transpõem o sabor/saber de seu tempo. O ciborgue gastronômico constrói o caminho guloso e simbólico da superação e do desejo humano, onde o elemento híbrido torna-se, ao mesmo tempo, ilusão do real e transposição do tabú e o criador eterno gasteronauta Anônimo sem fronteiras.

²² LÉVY, *op.cit.*, p. 30.

Sob o céu das valquírias: conceitos de heroísmo, honra e cavalheirismo dos pilotos de caça na Grande Guerra (1914-18).

Delmo de Oliveira Arguelhes(UniCEUB)

A Grande Guerra de 1914-18 deixou um grande impacto na história da humanidade. Desde o início, o estilo de Guerra Total trouxe milhões de mortos e um número ainda maior de feridos. Como Thomas Mann escreveu na década de 1920: “a Grande Guerra, em cujo começo tantas coisas começaram, que ainda mal pararam de começar.”

O uso excessivo dos recursos nacionais dos antagonistas mostrou resultados impressionantes. Os combates nas trincheiras produziram índices de perdas na ordem de 350% na Frente Ocidental. O ritmo da luta em terra tornou os assim chamados ‘atos heróicos’ impossíveis. Como tal heroísmo poderia se manifestar naquele cenário? Soldados eram massacrados em larga escala por metralhadoras, obuses de alto-explosivo e gases químicos.

Mas, tanto nos discursos daquela época, quanto nos escritos posteriores, uma exceção foi percebida. Os pilotos de caça conseguiam fazer duelos heróicos e cavalheirescos. Para muitas pessoas, desde 1915 eles seriam os cavaleiros modernos. Algumas alegações de tal declaração seriam supostamente demonstradas nas narrativas daquele conflito. Os *dogfights*, uma metáfora do engajamento aéreo, eram identificados com os padrões de duelos individuais. A habilidade dos contendores determinava o destino de ambos. Os pilotos respeitavam-se, geralmente, como adversários iguais. Uma tradição emergiu entre os serviços aéreos em ação. Quando um piloto era abatido e capturado com vida, antes de ser enviado ao campo de prisioneiros de guerra, o esquadrão que o capturou lhe providenciava uma festa. Nesta festa, o piloto não era considerado como o odiado inimigo, mas sim o convidado de honra.

Para a opinião pública, os pilotos de caça eram objeto de grande atenção. Os jornais do continente europeu noticiavam as vitórias aéreas (*kills*) de cada ás.¹ Este é um conceito ressignificado. Durante os

¹ Os principais ases dos combates de 1914-18, em quantidade de abates, são: *Rittmeister* Manfred von Richthofen (Alemanha), com 80 vitórias; *Capitaine* René Fonck (França), 75 vitórias; *Major* Edward Mannock (Grã-Bretanha), 73 vitórias; *Lieutenant-Colonel* William Bishop (Canadá), 72 vitórias; *Leutnant* Ernst Udet (Alemanha), 62 vitórias; *Lieutenant-Colonel* Raymond Collishaw (Grã-Bretanha), 60 vitórias; *Capitaine* Georges Guynemer (França), 54 vitórias; *Lieutenant* Charles Nungesser (França), 45 vitórias.

anos do pré-guerra, na França, a palavra ás designava uma estrela dos esportes. O novo significado era o piloto de combate que abateu, pelo menos, cinco aviões. Eles se desafiavam uns aos outros, aumentando os próprios escores, para deleite da imprensa e do público.

A rápida evolução dos aviões, de operações de observação para o combate efetivo (bombardeio e superioridade aérea), começou entre 1914 e 1915. No início da Grande Guerra, alguns exércitos não se preocupavam com a camuflagem dos equipamentos e pessoal. O exército francês usou, até os primeiros meses de combate, calças vermelhas. *Le pantalon rouge, c'est la France'*, disse um general. Tais calças facilitavam o trabalho dos atiradores alemães. Na mesma medida, até o fim do conflito, os aviões militares usavam um esquema de cor de alta visibilidade, combinando os símbolos dos esquadrões com emblemas nacionais. Dois grupos franceses de elite, *La Fayette e Cigognes*, eram representados respectivamente por uma cabeça de índio seminole e uma cegonha. A *Jagdgeschwader 1*, liderada por Manfred von Richthofen, conhecido como o Barão Vermelho, era apelidada de Circo Voador, por causa do uso extensivo de cores como vermelho, amarelo, verde e até rosa.

Mas, tudo isso não significava que tal atividade fosse fácil. As taxas de morte eram altíssimas. A expectativa de vida de um piloto de caça no conflito de 1914-18 era aproximadamente três semanas. Especialmente na Grã-Bretanha, o treinamento dos pilotos era mais mortal do que a ação do inimigo.² A mesma situação não ocorria com franceses e alemães. Cada piloto que continuava vivo após um mês de combates aéreos era considerado um vencedor.

Aqui emerge a seguinte questão: como os pilotos de caça se apropriaram dos conceitos de heroísmo, honra e cavalheirismo?³ Para responder essa pergunta, devemos investigar o início da literatura ocidental. Escolhemos lançar um olhar sobre a *Iliada*, o *Beowulf* e os romances arturianos.

Os nobres na poesia homérica eram chamados *áristos*. Homero usava como sinônimo *eroes*. Os heróis, quando executam atos extraor-

² O *Royal Flying Corps*, mais tarde *Royal Air Force*, recrutou 14.166 pilotos durante a guerra. Apenas 6.166 foram mandados para a Frente Ocidental. Outros 8.000 – mais de 50% – morreram durante o treinamento. Cf. WINTER, Denis. *The first of the few: fighter pilots of the First World War*. Athens: The University of Georgia Press, 1983, p. 36.

³ Este foi o nosso principal objetivo na nossa tese de doutoramento em história das idéias: ARGUELHES, Delmo de Oliveira. *Sob o céu das valquírias: as concepções de heroísmo e honra dos pilotos de caça na Grande Guerra (1914-18)*. Brasília: UnB (tese de doutorado), 2008.

dinários, merecem ser aclamados por todos. A expressão kléos (aquilo que foi ouvido), carrega consigo essa significação: um ato heróico não é nada, se for mantido em silêncio (como no pensamento de Heidegger, o acontecimento ganha vida apenas com a narração do ser). O herói necessita do reconhecimento público. A tradução literal de areté é virtude. Não a virtude cristã, obviamente, mas a virtude como característica do ser. A areté do nobre era ser mais forte do que os demais. Heitor sonhava com os dias que viriam para o seu filho recém-nascido: quando ele voltasse para Tróia, encharcado de sangue dos inimigos caídos nos campos de batalha, que todos os habitantes reconhecessem: ‘é mais valente do que o pai!’.

Como afirmou Aristóteles, a medida da areté é a timé (honra). A honra implica em obrigações. O primeiro a ser servido nos banquetes teria que ser o primeiro na linha de batalha. A timé proibia o áristos de ter uma vida acomodada. As provas de força e coragem eram diárias. Todos os heróis na Ilíada competiam entre si mesmos, pela própria honra, para saber quem era o melhor. O clássico estudo de Johan Huizinga, *Homo ludens* (1938), mostra o jogo precedendo a cultura, visto que até os animais jogam. A cultura de nobreza e honra assenta-se no campo do ágon (competição). Não apenas nos combates, mas também em duelos de desperdício, como a hospitalidade, a competição solene envolvia a nobreza e aumentava a honra.

A obrigação de receber um hóspede com todas as honras é semelhante ao *Potlach*, descrito por Malinowski. Quem doa mais, vence a competição. Quando Glaucos e Diomedes trocaram de armas – eles estavam ligados por laços de hospitalidade dos respectivos pais – Diomedes deu mais (armas de ouro por armas de bronze), e ganhou mostrando mais desapego.

No poema anglo-saxão *Beowulf*, um trabalho anônimo feito séculos depois, o personagem principal – o qual nomeia a obra – possui a mesma sede de honra dos heróis homéricos. Mas, nesse caso, a ação desenvolve-se sob a ascensão do pensamento cristão na Europa. Provavelmente o autor seria um monge cristão. Quando o narrador explica a existência de Grendel, um ogro, é explicado que ele é na realidade descendente de Caim, que matou Abel; logo a criatura é deformada e maléfica. Às portas da morte, após a terceira prova heróica, onde matou um dragão, Beowulf conclui que merece ir ao Paraíso. Ele afirma que nunca jurou em falso e nem matou nenhum parente. São mais razões para louvá-lo.

Beowulf também carrega em si a questão da fidelidade, a *fides* des-

crita por Tácito em *Germania*. Os seguidores devem acompanhar o guerreiro chefe sempre. A honra deles depende disso. Enquanto a hospitalidade constrói relações horizontais, a fidelidade se estabelece verticalmente.

Nas narrativas arturianas, o pensamento cristão pode ser visto de maneira efetiva. A cavalaria medieval pode ser considerada um processo civilizatório, como também a cultura de nobreza. Ambas impõem ritos de conduta aos membros. À honra pessoal baseada na bravura, habilidades de combate, auto-sacrifício e generosidade foram acrescentados os valores do cristianismo, pelo menos na literatura.

Neste contexto, o papel da mulher era bem diferente do que nos tempos homéricos. Briseide, filha do sacerdote Crisís, não era nada a não ser um prêmio, ganho por Aquiles, confiscado por Agamemnon. Helena de Tróia estava na mesma situação, um objeto conquistado pela força. Nos romances arturianos, os cavaleiros deveriam merecer os favores das damas. Diversas provas de amor eram exigidas pelas amadas aos seus enamorados. Esse processo levava tempo, paciência e coragem.

Acima de tudo isso, a fidelidade à autoridade era exigida. Lançelot, o melhor cavaleiro da Távola Redonda, não pôde achar o Santo Graal, por causa da relação adúltera com Guinevere, esposa de Artur. Apenas seu filho, Galaaz, puro de corpo e coração, reteve o santo vaso, subindo aos céus com ele. As aventuras dos cavaleiros tinham três eixos, às vezes em conjunção, às vezes em conflito: testar as próprias habilidades, servir à justiça e servir aos senhores.

As aventuras eram mostradas de forma mágica, e os cavaleiros podiam provar coragem e bravura. Às vezes a verdade até servia para emboscar os cavaleiros. O Castelo Felão – habitado por seres malignos que se dedicavam a capturar e matar cavaleiros – os atraía com uma placa que contava exatamente o que aconteceria. Os heróis não resistiam a tal desafio. O castelo foi finalmente destruído pelas preces de Galaaz. A fidelidade do cavaleiro garantiu o favor divino.

No século XIX, essas tradições heróicas foram ressignificadas com as variantes do Romantismo e do Nacionalismo. O assim chamado movimento romântico surgiu na Europa, entre os séculos XVIII e XIX e, mais tarde, foi difundido no Novo Mundo. De acordo com o escritor argentino Jorge Luis Borges, esse movimento, mais do que um estilo literário, era um estilo de vida – no sentido de abarcar a existência do ser. Uma das poucas coisas que nos permite chamar esse movimento de movimento é a preeminência das sensações sobre a Razão. Na literatura foi contraposta aos cânones clássicos. Como afirmou Goethe, “o clássico

é a saúde, o romântico é a doença.” Nos setecentos, para alguns, romântico significava a imaginação ligada aos sonhos e à alma. Para outros, fe-tichistas da Razão, significava os sonhos fantasiosos, irrealis, irracionais, desordenados e de gosto duvidoso.

Outra característica do Romantismo é a não satisfação com a realidade corrente. O caminho do romântico para escapar da realidade era pela imaginação, em direção à dimensão não-familiar (*unfamiliar*) e não-vista (*unseen*). Como escreveu o poeta William Blake:

Ver o Mundo num Grão de Areia
E o paraíso numa Flor Selvagem,
Segurar o Infinito na palma da mão
E a Eternidade numa hora.⁴

Um dos locais favoritos para as evasões desses homens era a Europa Medieval. Sob o pensamento romântico, a Idade Média foi idealizada positivamente. O cavaleiro, a dama, o padre, o bardo eram vistos como pessoas autênticas, que viviam uma vida rica e verdadeira, em oposição à humanidade moderna.

A Revolução Francesa proveu ao conceito nação o peso da significação que ainda se mantém hoje. Neste conceito ressignificado, o romantismo exerceu também grande papel. A idéia de nação como uma entidade viva atravessou a Europa durante os séculos XIX e XX. Um dos episódios emblemáticos, de acordo com a nossa argumentação, no ano turbulento de 1789, foi a mudança de designação na França dos *Estados Gerais para Assembléia Nacional*. Não era mais o conselho de consulta real, mas o parlamento de representantes da nação. Mesmo o monarca deveria se curvar aos anseios nacionais.

O olhar lançado ao longo do século XIX sobre o heroísmo clássico e a cavalaria passou por essas lentes. O exemplo desta declaração é *Ivanhoé*, publicado por Walter Scott em 1819. Neste romance histórico, o primeiro do gênero, a luta entre Ricardo Coração de Leão e o irmão João Sem Terra pela coroa da Inglaterra foi misturado com pequenos dramas. A imagem do perfeito cavaleiro foi personificada por Wilfred de Ivanhoé: bravo, habilidoso, inteligente, justo e fiel ao rei. Sua dama, Lady Rowena, era bonita e sagaz. Os vilões eram pérfidos e malvados. Até aqui, nada diferia do ciclo arturiano, mas, no sentido de Benedetto Croce, essa narração do século XIX foi tramada sob a questão da nacionalidade.

⁴ BLAKE, William. 'Auguries of innocence'. In *Poetry and prose*, p. 118.

O nobre Cedric, pai de Ivanhoé, sonhava com o restabelecimento da antiga dinastia do rei Haroldo, terminada em 1066. Ele foi convencido por Ricardo Coração de Leão a abandonar tais planos. Os conflitos tiveram que ser postos de lado em nome da Inglaterra. A nação deveria ocupar o topo da lista das fidelidades. O Bando Alegre de Robin Hood não apenas roubava os ricos, mas os ricos estrangeiros. Os filhos da terra não eram molestados por aqueles ladrões conscienciosos. Ao final mesmo o príncipe João foi perdoado pelo irmão, pois a Inglaterra necessitava da união de todos. O esteio da nação era a nobreza. Esta providenciaria todo suporte à nação. Como foi descrito por Arno Mayer,⁵ mesmo após a Revolução Francesa, até 1914, a aristocracia europeia continuou a exercer o poder nos respectivos países.

Os principais documentos primários da nossa pesquisa foram os diários de quatro pilotos de caça da Grande Guerra: Manfred von Richthofen, Ernst Udet, Edward Mannock and William Bishop. Antes de examinarmos o uso dos conceitos de heroísmo, honra e cavalheirismo no pensamento desses pilotos, é necessário considerar a especificidade do gênero autobiográfico. Quais são os limites da autobiografia como fonte confiável de estudos?

As biografias são sustentadas pelas memórias. Estas surgem na mente dos indivíduos, evocadas ou não. De acordo com Jacques Lacan, o ser divide a memória em três momentos: ver, compreender e concluir. Estas três instâncias moventes são dinâmicas; logo as memórias individuais estão em constante mutação. “O passado se distorce para se introduzir coerência”, como expresso na famosa assertiva de Maurice Halbwachs.

O sujeito da autobiografia não é o autor. O sujeito é uma construção feita pelo autor; é mostrado de forma diferente. O escritor escreve o livro e se inscreve nele. Segundo Mikhail Bakhtin, o gênero autobiográfico assenta-se, em boa parte dos casos, na vontade do autor de ser herói.⁶ O personagem é mostrado como um ser que merece ser amado, tanto pelos seus atos, quanto pela moral.

Devemos também lembrar as considerações de Antonio Gramsci sobre dois casos competitivos de discursos: o tradicional e o orgânico. O primeiro é ancorado em valores tradicionais, operando sob uma

⁵ MAYER, Arno J. *A força da tradição: a persistência do antigo regime (1848-1914)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

⁶ BAKHTIN, Mikhail. *Estética da criação verbal*. 4ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2003, pp. 128 *et seq.*

visão ética. O segundo é pragmático e moderno. As biografias dos ases variam entre esses dois modos ideais.

Podem-se dividir as narrativas dos pilotos em dois momentos: a descrição das próprias façanhas e no olhar que eles lançavam ao outro, os pilotos inimigos. Devido às nossas limitações temporais para exposição deste assunto, nos concentraremos no segundo momento. Johan Huizinga afirmou que apenas podemos tratar da guerra enquanto função cultural se, e somente se, os antagonistas consideram-se uns aos outros como iguais.⁷ Quando o inimigo não é considerado um ser humano dotado de dignidade, a guerra não é nada além de um massacre sem regras. Pode-se comparar as festas promovidas para os pilotos capturados, na época, com a situação dos prisioneiros do Campo de Guantánamo, nos dias atuais.

O livro de Manfred von Richthofen (1892-1918), *Der rote Kampfflieger*, foi publicado pela primeira vez ao final de 1917. Uma versão estendida foi lançada em 1920, sob o título *Ein Heldeleben*. Em 1933, durante o Terceiro Reich, Bolko von Richthofen, irmão mais novo do piloto alemão, organizou a segunda edição do rote *Kampfflieger*, com cartas pessoais e comentários de Manfred sobre a recepção da primeira edição.

As primeiras vítimas do Barão Vermelho foram um piloto e um observador de um FE 2b britânico, em 17 de setembro de 1916. Eles não sobreviveram à queda, então o piloto alemão mandou fabricar lápides para honrar a ambos.⁸ Um episódio exemplar nesse livro é o comentário sobre a vitória de outro irmão de Manfred, Lothar, sobre o grande ás inglês Albert Ball. Além do sentimento de orgulho pelo irmão, Manfred von Richthofen levantou uma questão retórica: “[q]ual a chance, de um homem tão grande quanto ele, de sofrer uma morte normal?”⁹ Richthofen não foi um estudante aplicado, como ele mesmo admitiu;¹⁰ mas neste ponto ele evocou a *Bela Morte*, expressa na *Iliada*. Ball, um grande homem segundo as palavras do ás germânico, merecia uma morte heróica: em combate. Na tradição mitológica teutônica, os corpos dos guerreiros mortos na batalha eram carregados pelas valquírias, para o Valhalla, o paraíso germânico, para

⁷ HUIZINGA, Johan. *Homo Ludens: o jogo como elemento da cultura*. 4ª edição. São Paulo: Perspectiva, 1999, p. 102.

⁸ RICHTHOFEN, Manfred von. *Der rote Kampfflieger*. 2es edition. Berlin: Verlag Ullstein, 1933, pp. 104-7.

⁹ RICHTHOFEN, op.cit., p.185.

¹⁰ Cf. RICHTHOFEN, Manfred von. *Der rote Kampfflieger*. Hamburg: Germa Press, 1990, pp. 13 *et seq.* [reimpressão da primeira edição]

tomar parte num banquete eterno com Odin e os outros deuses.

A autobiografia de Ernst Udet (1896-1941), *Mein Fliegerleben* foi publicada pela primeira vez em 1937. Além dos *dogfights* e de diversas anedotas, a narrativa recai principalmente sobre as pessoas extraordinárias que ele conheceu em combate e que não sobreviveram à guerra. Se a morte é a medida de todas as coisas, na Grande Guerra, ela voava veloz.

Udet prestou um grande tributo a Georges Guynemer, às francêss. Quando eles se encontraram sozinhos, sobre a Frente Ocidental, o alemão reconheceu a pintura exclusiva do avião adversário. Durante o *dogfight*, Udet estava muito nervoso. Ele sabia que o oponente era superior nas manobras aéreas. Quando ele enquadrou o avião francês na mira, as metralhadoras travaram. Desesperadamente ele tentou destravá-las aos socos. Ao ver esta cena, Guynemer acenou com a mão, dizendo adeus, e se retirou do combate, segundo Udet, como um cavalheiro. Existem várias interpretações do ato de Guynemer: ele estaria também com as metralhadoras travadas ou estaria com medo de, num ato desesperado, o alemão abaloá-lo. Contudo, Udet preferiu acreditar que a atitude do antagonista foi cavalheiresca.¹¹ Essa crença, nas palavras de Udet, foram uma coroa de flores no túmulo desconhecido do herói francês.

Edward Mannock (1889-1918) foi o piloto inglês com o maior escore de aviões abatidos ao longo da Grande Guerra. Durante o ano de 1917, ele manteve um diário pessoal, que foi localizado apenas em 1966 e publicado. Durante a infância, cheia de dificuldades financeiras e emocionais, ele foi acometido de uma doença que lhe tomou inteiramente a visão do olho esquerdo. Mesmo assim ele conseguiu se tornar piloto do RFC, enganando o serviço médico e os colegas.

Diversas narrativas descrevem Mannock como um soldado sem piedade. Segundo esses escritos, ele costumava metralhar pilotos inimigos no solo, principalmente em 1918. Entretanto, no diário de 1917, ele agiu de forma diferente. Em 7 de junho, quando descreveu uma vítima que não sobreviveu à queda, ele comentou: “eu o vi rodando e caindo de quatorze mil [pés]. Sorte terrível, mas é a guerra, e eles são hunos.”¹² Essa declaração não parece ser de um maníaco que amava matar inimigos. Mais parece uma justificativa para si mesmo, ou até auto-engano. Em outra passagem,

¹¹ UDET, Ernst. *Mein Fliegerleben*. Berlin: Verlag Ullstein, 1937, pp. 58-60.

¹² MANNOCK, Edward. *The personal diary of Major Edward 'Mick' Mannock – V.C., D.S.O (2 bars), M.C. (1 bar), Royal Flying Corps and Royal Air Force*. London: Neville Spearman, 1966, pp. 103-5.

ele já não parece mais se importar com a morte dos adversários: “Tive mais uma rusga em outra noite com cinco hunos, ao norte de Douai. Escalpelei dois deles. (...) Me senti como o vitorioso numa briga de galos!”¹³

A primeira vitória de Mannock onde a vítima sobreviveu ocorreu em 19 de agosto.

Tive uma esplêndida luta com um Albatross monoplano de escolta na semana passada, no nosso lado das linhas e o derubei. Este mostrou ser o 2º tenente von Bartrap, Cruz de ferro, que vinha voando há dezoito meses. (...) A rusga teve lugar a dois mil pés de altura, bem à vista de toda a frente. E os aplausos! Tomou-me cinco minutos para derrubá-lo, e eu tive que atirar nele antes que pousasse. *Fiquei muito satisfeito por não tê-lo matado* [grifo nosso].¹⁴

Neste momento da narrativa, o tenente Bartrap não era um huno, era um nobre alemão condecorado. Mannock conseguiu reconhecer um adversário como igual.

William Avery Bishop (1894-1956) era canadense e voou também pelo RFC. Ele publicou suas aventuras sob o título *Winged Warfare* em janeiro de 1918. Na narrativa existiam duas medidas. Tudo o que ele e seus companheiros faziam era certo e taticamente correto. Quando os alemães faziam o mesmo, eles eram covardes e injustos. O único herói do texto de Bishop é ele mesmo. Em momento algum do livro ele, o único não europeu dentre os quatro pilotos analisados, reconheceu qualquer valor dos adversários, sejam habilidades de combate, sejam valores morais.

Ao modo de uma conclusão, os pilotos alemães analisados aqui, Richthofen e Udet, exibiram um discurso mais tradicional que orgânico. Em menor medida Edward Mannock mostrou igual tendência, tentando, às vezes, enxergar valor nos ‘hunos’. O discurso orgânico, modernizante, preocupa-se apenas com o objetivo a ser alcançado. É ligado, em outros pilotos, às considerações nacionalistas chauvinistas. Bishop, no período que ordenou suas memórias numa ordem narrativa, incorporou a propaganda de guerra e não conseguiu, ou sequer tentou, enxergar o outro além das lentes de um nacionalismo agressivo.

¹³ Idem. p. 107.

¹⁴ Idem. pp. 127-31.

Diagramação, Impressão e Acabamento

Gráfica e Editora
IMAGEM
"A PRIMEIRA IMPRESSÃO É A QUE FICA"

SEE - Quadra 01 - Lote 03 - Sobradinho - DF
Fones: 3387-4353 / 3387-2159
E-mail: graficaimagem@hotmail.com