

Associação Brasileira de Estudos Medievais ABREM

X Encontro Internacional dos Estudos Medievais

Atas



Brasília, DF
01 a 05 de julho de 2013 – UnB



ABREM; PEM-UnB.

Atas do X Encontro Internacional de Estudos Medievais (EIEM) da Associação Brasileira de Estudos Medievais (ABREM) – Diálogos Ibero-americanos.

Brasília: ABREM/PEM-UnB, 2013.

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO.....	9
COMUNICAÇÕES - GRUPOS DE TRABALHO (GT)	11
GT 1 - Mito, história e literatura: linguagens do medievo germânico	11
Danilo Medeiros Gazzoti A monarquia sueva na <i>Gallaecia</i> do século V d.C: uma análise da crônica de Idácio de Chaves	11
Gesner Las Casas Brito Filho “ <i>Una espada para la mano de Beowulf</i> ”: Jorge Luis Borges como leitor de Beowulf	18
Johnni Langer Eram os vikings astrônomos? Uma revisão crítica dos mapas celestes da etnoastronomia escandinava.	27
Maria de Nazareth Corrêa Accioli Lobato Uma obra em dois contextos: o <i>Esope</i> , fabulário de Marie de France.....	36
GT 3 - Gênero, corpo e sexualidades: (re)pensando aportes teóricos, metodológicos e epistemológicos nos estudos medievais.....	46
Pedro Carlos Louzada Fonseca Teologização da aparência feminina e ascetismo misógino em <i>De cultu feminarum</i> (A toalete das mulheres), de Tertuliano	46
GT 4 - Poder e norma na Idade Média: diálogos historiográficos e perspectivas documentais	55
Almir Marques de Souza Júnior O Estado como um conceito viável para estudar a Idade Média	55
Edward Dettmam Loss Atribuições e restrições das embaixadas nos estatutos comunais de Verona, Milão e Bolonha dos séculos XIII e XIV: apontamentos.....	63
Kellen Jacobsen Follador <i>De Regimine Principum</i> . Tomás de Aquino e sua interpretação sobre os conflitos entre poder secular e poder espiritual.....	71
Armando Torres Fauaz Un fenómeno multidireccional: la transformación del.....	79
procedimiento judicial en Borgoña (siglo XII)	79

Guilherme Marinho Nunes O discurso eclesiástico acerca da relação patrimonial com os bens das igrejas: as atas conciliares dos séculos VI e VII.....	89
Eduardo Cardoso Daflon / Thiago Pereira da Silva Magela Aproximações para um modelo das relações de dominação no mundo feudal: os casos visigodo e português.....	97
Douglas de Freitas Almeida Martins O processo de acumulação material franciscana à luz do pensamento econômico de Karl Polanyi.....	106
Wesley Corrêa A revolta de Jack Cade: lealdade ao rei e tentativa de se adequar às normas?	114
Magda Rita Ribeiro de Almeida Duarte Canossa: uma concisa abordagem historiográfica acerca da penitência de Henrique IV e do perdão de Gregório VII (século XI).....	124
Bruna Giovana Bengozi Matilda de Canossa e a mediação como mecanismo de atuação política: apontamentos e desafios.....	133
Carolina Gual da Silva Sistematização e discussão do direito canônico no século XIII: o caso da <i>Summa Aurea</i> de Hostiensis.....	140
Andréa Reis Ferreira Torres O processo inquisitorial contra os devotos e as devotas de Santa Guglielma – considerações iniciais.....	147
Juliana Salgado Raffaeli O isolamento ascético nas Atas Conciliares Toledanas do século VII.....	154
Vanessa Gonçalves Paiva A pureza e a ferocidade de Eulália de Mérida: elementos complementares na literatura hagiográfica hispana.....	163
Nathalia Agostinho Xavier As superstições no reino suevo: considerações sobre o estudo da rejeição do “outro” religioso.....	172
GT 5 - Narrativas cronísticas e hagiográficas: construindo discursos de legitimidade na Baixa Idade Média.....	180
Germano Miguel Favaro Esteves Hagiografia e poder no reino visigodo: o rei Sisebuto (612-621) e a <i>Vita Desiderii</i>	180
Armando Alexandre dos Santos	

Sobre instituições religiosas medievais dedicadas à construção de pontes e sua justificação teológica	188
Victor Mariano Camacho Considerações sobre a <i>Vida I</i> , de Tomás de Celano	197
Adriana Mocelim O conde Pedro Afonso de Barcelos e a redação da Crônica Geral de Espanha de 1344	205
Mariana Bonat Trevisan Narrar uma “história de família” no século XV: a memória da primeira geração de Avis por D. Duarte e os cronistas avisinos	214
Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva O culto aos santos e a produção hagiográfica na província eclesiástica bracarense na Idade Média Central: considerações sobre uma pesquisa	222
Thalles Braga Rezende Lins da Silva As representações demoníacas no milagre do lavrador ladrão do Liber Mariae de Juan Gil de Zamora	229
André Luiz de Siqueira Entre vozes envenenadas e vozes resignificadas: uma análise discursiva das <i>Deffinitiones facte in Capitulo Parisiense Ordinis Fratrum Minorum</i> (1266)	238
Fernando Pereira dos Santos <i>With wisdom and chivalry</i> : a guerra e a escrita da história na Inglaterra quatrocentista	248
Viviane Azevedo de Jesus A narrativa de Geoffrey Chaucer e a legitimação da cidade	255
GT 6 - História da Arte Medieval: diálogos com o tempo	262
Maria Cristina Correia Leandro Pereira O trabalho do ornamento: as tábuas de cânones na Bíblia de Saint-Bénigne de Dijon	262
Maria Eurydice de Barros Ribeiro O Livro das Aves. Manuscrito português (século XIV)	267
Thiago Borges A tradição dos <i>loca sancta</i> : sacralização, representação e edificação dos espaços sagrados no ocidente medieval	273
Aline Benvegnú dos Santos A ornamentação na historiografia do “românico catalão”	282

Doglas Morais Lubarino <i>O Juízo Final e a Missa de São Gregório (MASP 428p): recepção de uma pintura tardo-medieval no Museu de Arte de São Paulo</i>	289
Fábio Fonseca O herói contra o dragão, entre o Oriente e o Ocidente	296
GT 7 - Imagens e educação na Idade Média.....	311
Ademir Aparecido de Moraes Arias Canção de gesta e religiosidade laica: o exemplo do Renaut de Montauban... ..	311
Bianca Trindade Messias Cristão, guerreiro e conquistador: imagens do rei Afonso III na Crónica dos Sete Primeiros Reis de Portugal.	321
Verônica Aparecida Silveira Aguiar A disciplina da pobreza na regra de Urbano IV (1261-1264)	329
Sandra Regina Franchi Rubim / Terezinha Oliveira Imagem de Dom Sebastião: fonte para um estudo na história da educação medieval.....	336
Rodrigo Ballesteiro Pereira Tomaz Castidade como símbolo da santidade: uma virtude cristã na <i>Vita Sancti Aemiliani</i> de Bráulio de Saragoça	345
Maria do Carmo Faustino Borges A misoginia e o amor cortês.....	354
Leila Rodrigues da Silva A autoridade eclesiástica nos <i>Synonymorum Libri Duo</i> de Isidoro de Sevilha..	362
Solange Pereira Oliveira Pedagogia espiritual e modelos morais na obra <i>visão de Túndalo</i>	370
Pamela Wanessa Godoi Devoção mariana em iluminuras de Reims: duas imagens de Maria com o Menino Jesus.....	378
COMUNICAÇÕES LIVRES	390
Sessão de Comunicações Livres 1. Literatura e medievalidade: influências e incidências	390
Carlos Eduardo Abbud O zahrat árabe-andaluz medieval: entre a cantiga de amor e o zájál árabe, um novo gênero	390

Geraldo Augusto Fernandes O bilinguismo e o estrangeirismo no <i>Cancioneiro Geral</i> de Garcia de Resende	400
Américo Venâncio Lopes Machado Filho Arabismos e germanismos em textos medievais portugueses	409
Gladis Massini-Cagliari Abstraindo as sílabas fonéticas a partir das sílabas poéticas das cantigas medievais galego-portuguesas	418
Sessão de Comunicações Livres 2. Cavalaria e sociedade: entre a violência e a idealização.....	427
Katiuscia Quirino Barbosa Representações sociais, territorialidade e identidade na Expansão Portuguesa Quatrocentista.....	427
Neila Souza A violência guerreira e o cavaleiro pacífico. Igreja e cavalaria no século XIII ...	434
Philippe Luiz Trindade de Azevedo Legado templário: doação de terras, castelos e influência em Tomar	442
Sessão de Comunicações Livres 3. Literatura e resíduos medievais	450
Cássia Alves da Silva A medievalidade na cultura popular do nordeste do Brasil	450
Jéssica Thais Loiola Soares / Roberto Pontes Diálogos ibero-americanos: uma análise residual da vassalagem trovadoresca presente em <i>Marília de Dirceu</i>	458
Leonildo Cerqueira Miranda / Elizabeth Dias Martins Resíduos da lírica trovadoresca no Cancioneirinho, de Guilherme de Almeida.....	464
Sessão de Comunicações Livres 5. Dramaturgia e retórica no mundo ibérico....	469
Maria do Amparo Tavares Maleval Algumas considerações sobre teatro e liturgia no medievo ibérico. Os autos devocionais de Gil Vicente	469
Maria Ascensão Ferreira Apolônia No <i>Auto de Filodemo</i> (Camões), o tenso malabarismo entre o matrimônio, sacramento de <i>dilectio</i> , e o acordo de interesse patrimonial e nobiliárquico	480
Sessão de Comunicações Livres 6. História e historiografia: métodos e fontes para o estudo da sociedade medieval.	491

Marcos Aurélio Fernandes	
Teologias da história em Joaquim de Fiore e Boaventura de Bagnoregio	491
Ricardo da Costa / Bárbara Covre	
<i>A falsidade dos judeus é grande</i> : uma representação de judeus nas Cantigas de Santa Maria (séc. XIII)	507
Heloisa Guaracy Machado	
Apontamentos para uma nova história ibero-americana.....	515

APRESENTAÇÃO

A Associação Brasileira de Estudos Medievais (ABREM) organizou, entre os dias 01 e 05 de julho de 2013, na Universidade de Brasília (UnB), seu X Encontro Internacional dos Estudos Medievais (EIEM): diálogos ibero-americanos.

O objetivo principal foi contribuir para o estreitamento das relações entre os medievalistas que se dedicam a estudar a Idade Média ibérica. Por um lado, propiciou-se o encontro entre especialistas latino-americanos e, por outro, aprofundaram-se os contatos que vários institutos e laboratórios têm com pesquisadores de outros países que se dedicam a estudar o medievalismo ibérico. Ainda neste sentido, incentivou-se a formação de redes de pesquisa interinstitucionais e internacionais, e discutiu-se o próprio medievalismo ibero-americano.

No que concerne aos contatos entre medievalistas, o X EIEM conseguiu uma boa representação latino-americana em diferentes vertentes do medievalismo (filosofia, história, literatura e história da arte), bem como europeia e estadunidense.

Com relação à proposta de diálogo, o X EIEM organizou quatro mesas-redondas (filosofia, história, literatura e história da arte), cujo intuito foi o de promover uma reflexão crítica sobre os caminhos do medievalismo ibero-americano em vários aspectos: modelos interpretativos, objetos de estudo, fontes. A programação contou ainda com quatro conferências proferidas por especialistas, dedicadas ao tema do Encontro, e com sessões de comunicações, nas quais se apresentaram resultados de pesquisas. Nessa edição, o EIEM teve também Grupos de Trabalho (GT), no intuito de contribuir para a consolidação de grupos de pesquisa já estabelecidos e de possibilitar a formação de novos núcleos.

As atas que aqui se apresentam não contemplam a totalidade dos trabalhos, mas apenas aqueles que os autores desejaram enviar para publicação¹. A organização agradece a todos os participantes e colaboradores pelo apoio recebido, bem como à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pelo financiamento do X EIEM.

¹ Os textos não foram submetidos a revisão por parte da Comissão do X EIEM; são de responsabilidade dos autores.

Comissão Organizadora do X EIEM-ABREM

Maria Eurydice de Barros Ribeiro (PEM-UnB)
Maria Filomena Pinto Da Costa Coelho (PEM-UnB)
Edlene Oliveira Silva (PEM-UnB)
Cláudia Costa Brochado (PEM-UnB)
Alécio Nunes Fernandes (PEM-UnB)

Comissão Científica

Anderson D’Arc Ferreira (UFPB)
Angelita Marques Visalli (UEL)
Dulce Oliveira Amarante dos Santos (UFG)
Elizabeth Dias Martins (UFC)
Lívia Lindóia Paes Barreto (UFF)
Marcella Lopes Guimarães (UFPR)
Marcelo Cândido da Silva (USP)
Márcio Ricardo Coelho Muniz (UFBA)
Marcos Nunes Costa (UFPE)
Maria Cristina Correia Leandro Pereira (USP)
Maria Simone Marinho Nogueira (UEPB)
Patrícia Grau-Dieckmann (UBA)

Comissão Editorial

Maria Filomena Pinto Da Costa Coelho (PEM-UnB)
Alécio Nunes Fernandes (PEM-UnB)
Isabela Gomes Parucker (PEM-UnB)
Marcos Vinícius Marinho Fernandes (HIS-UnB)
Mércia Dalyanne Lopes de Araújo (HIS-UnB)
Vivian Taise de Paula Ferreira (HIS-UnB)



Encontro Internacional dos Estudos Medievais - ABREM

COMUNICAÇÕES - GRUPOS DE TRABALHO (GT)

GT 1 - Mito, história e literatura: linguagens do medievo germânico

Coordenadores: Álvaro Bragança Júnior (UFRJ) e Johnni Langer (UFMA)

O GT tem como objetivo básico a discussão interdisciplinar de temas relacionados aos estudos germânicos medievais, vislumbrando as mais variadas formas de linguagem, como os mitos, as crônicas históricas, a literatura oral e escrita, a cultura visual, material e as fontes arqueológicas, entre outras.

Dia 02 de julho de 2013, terça-feira

A monarquia sueva na *Gallaecia* do século V d.C: uma análise da crônica de Idácio de Chaves

Danilo Medeiros Gazzotti
Mestrando UFPR
NEMED / GLEIR
Bolsista CNPq

Resumo: Em nosso trabalho trataremos percepções sobre a monarquia sueva instaurada na região da *Gallaecia* durante o século V d.C. Para alcançar nosso objetivo nos utilizaremos da crônica de Idácio de Chaves, uma figura-político religiosa da região galaica e que foi testemunha direta e indireta dos acontecimentos ocorridos naquela região durante o século V d.C. Na crônica de Idácio os feitos e fatos são relacionados com a vida cotidiana e social do mundo romano-tardio descrevendo seus problemas e enfrentamentos. Neste texto também pretendemos levantar questionamentos sobre a possibilidade de ter havido um reino suevo na região durante o período de nosso estudo.

Palavras - chave: Monarquia Sueva. Idácio de Chaves. *Gallaecia*

O conceito de Rex

O principal conceito que abordaremos nesse trabalho é o de *rex*, onde procuraremos mostrar, que a instituição régia romana acabou influenciando a constituição da germânica. Tácito em sua obra *Germania*¹ realiza uma diferenciação entre o *rex* e o *dux*. O primeiro é eleito segundo sua nobreza e o segundo nomeado a partir de sua virtude mais significativa, o valor militar. Ambas as funções aparecem associadas a guerra e a condição eletiva, ou seja, o rei é escolhido para conduzir o povo em armas enquanto o duque destaca-se dentre seu clã por seus méritos de guerreiro.

Renan Frighetto² nos informa, que a força político-militar do clã do candidato a rei, justamente com sua valorização militar, seria de fundamental importância a hora de sua escolha para comandar o povo em armas. Com isso o rei deveria congrega todos os duques e seus respectivos clãs, sendo que essa união baseava-se em laços de lealdade feitos através de promessas juradas, que tinham como contrapartida o êxito militar e a partilha de riquezas dele oriundas. Sendo assim, a troca de benefícios entre as partes era a base essencial do poder do rei, sendo estes os elementos fundamentais para o estreitamento dos vínculos de caráter pessoal e político.

Entretanto a descrição oferecida por Tácito contém uma crítica a essa forma de poder entre os germânicos, na medida em que sua realeza seria transitória e dependente da força da aristocracia germânica, a qual seria diferente, em termos teóricos e práticos, do sistema político imperial do principado romano

Porém, podemos verificar a influência deste pensamento político imperial romano, sobre a realeza germânica, a partir do reinado de Teodósio (379 d.C.-395d.C.) Relatos como o de Idácio de Chaves e Paulo Orósio fazem uma comparação entre o *princeps* romano e o *Gothorum rege*. Para estes, Teodósio era um imperador modelar e virtuoso, pois consolidou uma dinastia imperial no *consortio imperium* e na sucessão familiar hereditária.

Entretanto podemos encontrar alguns possíveis exemplos desta influência da dinastia teodosiana, sobre a consolidação da perspectiva régia e hereditária entre os

¹ Tac., Ger., 7...reges ex nobilitate, duces ex virtute sumunt.

² FRIGHETTO, Renan. **Monarquia e poder régio nos primórdios do século V: os visigodos e a herança baixo-imperial romana**. Editorial Univesitaria. 2007, p 241.

povos germânicos. Exemplo disso são a sucessão do rei visigodo por seu "parente" Ataulfo e do rei suevo Rechila por seu filho Rechiario. Nesse sentido podemos analisar as sucessões Alarico-Ataulfo e Rechila-Rechiario no âmbito da tradição de *consortio imperium*, realizado por Teodósio com seu filhos Arcádio e Honório e que pode ter sido utilizado como modelo de sucessão régia pelos visigodos e suevos.

Os suevos na *Gallaecia Tardia*

O recorte temporal de nosso trabalho insere-se no universo romano do século V d.C., um período marcado por uma grande desagregação do aparelho administrativo romano, principalmente nas províncias ocidentais. O lapso temporal selecionado por nós para o estudo em questão, abrange o período que vai de 409 d.C., data da invasão da *Diocesis Hispaniarum* pelos alanos, vândalos e suevos, até a morte do rei suevo Requiário em 456 d.C.

O espaço geográfico selecionado em nosso trabalho compreende a *Diocesis Hispaniarum*, mais especificamente na região da *Gallaecia*, onde Idácio de Chaves exerceu seu poder político-religioso, sendo, portanto a região mais trabalhada pelo mesmo em sua crônica.

No período escolhido em nossa pesquisa a parte ocidental do Império teve como imperadores: Honório (395- 423), Valentiano III (425- 455), Petrônio Máximo (455) e Ávito (455 - 456). Enquanto na parte oriental eles foram: Arcádio (395- 408), Teodósio II (408- 450) e Marciano (450 - 457). Além destes contamos no período com as usurpações de Constantino III (407 - 411) e de Jovino (411-413).

Em nosso recorte temporal a usurpação de Constantino III tem papel fundamental, pois foi através dos desdobramentos da mesma que os suevos junto com alanos e vândalos estabeleceram-se na *Diocesis Hispaniarum* em 409 d.C.

Constantino III era um nobre britânico que se proclamou imperador na Gália em 407 e tomou o território hispano para seu controle em 408. Pablo Diaz Martinez³ nos informa, que esse processo sem dúvida reduziu a capacidade das províncias hispanas para fazer frente aos *bárbaros*⁴ que nesse momento ocupavam a Gália.

³ DIAZ MARTINEZ, Pablo C. D.; MAZA, Clelia M.; SANZ HUESMA, Fransisco Javier. **Hispania Tardoantigua y Visigoda**. Madrid: Istmo, 2008, p. 276-277.

⁴ Utilizamos o termo bárbaro isento de preconceitos apenas delimitando que são estrangeiros.

Após tomar a Hispania, Constantino III, nomeia seu filho, Constante, como César e o envia para esta região junto com seu general Gerônimo. Passado alguns meses Constante voltou a Gália e deixou as tropas da Hispania sobre o comando de Gerônimo.

Em seguida Constantino III ordena que seu filho volte a Hispania, agora acompanhado de um novo general, Justo. Gerônimo se irritou com a ideia de ser substituído e levantou suas tropas contra Constantino III em 409. É nesse momento que os *bárbaros* que estavam na Gália entram na *Dioecesis Hispaniarum*. Diaz Martinez (2008, p. 278) nos afirma que essa entrada de alanos, vândalos e suevos na Hispania foi uma manobra de Gerônimo para realizar uma guerra civil entre as diferentes facções, afim de atrapalhar os interesses de Constantino III na região. Essa invasão é relatada por Idácio⁵ em sua crônica e por Paulo Orósio⁶ em suas *Histórias adversus paganus*.

Após a invasão, suevos e vândalos asdingos ocuparam a Gallaecia, os alanos a Lusitânia e a Cartaginensis e os vândalos silingos a Tarraconensis. Após essa invasão as forças do Imperador legítimo Honório, se organizaram e derrotaram Constantino III, que foi executado, e obrigaram Gerônimo a fugir, o qual acabou suicidando-se depois.

Alanos, vândalos e suevos continuaram assentados na Hispania, até que o rei visigodo Valia firma um pacto com Roma em 416 onde o mesmo se compromete a destruir esse povos invasores. Em 417 Idácio de Chaves⁷ aponta que Valia realizou grandes matanças nas hispanias, acabando praticamente com os alanos e vândalos silingos. O restante desses povos colocou-se sobre a proteção do vândalo Gunderico. Neste momento os godos interromperam sua campanha para receber do *Magister Militum* Constante algumas terras na Aquitânia, onde seriam assentados oficialmente. Diaz Martinez⁸ nos informa que Constante realizou essa manobra provavelmente para evitar que os visigodos se apropriassem da Hispania.

Com o fim da pressão dos visigodos, agora vândalos e suevos disputam a hegemonia na *Dioecesis Hispaniarum*. Após o enfrentamento entre essas duas

⁵ IDACIO, Obispo de Chaves. **Su Cronicon**. Salamanca : Ed. Casalancias, 1984. Introdução, texto crítico, versão espanhola e comentários por Julio Campos. 409-XV. [206].

⁶ ORÓSIO; **Historia Adversus Paganus**. Madrid: Gredos, 1982, Livro VII- 40/41.

⁷ IDÁCIO; *cron. a.417-XXIII*. [321].

⁸ DIAZ MARTÍNEZ, P.; MAZA, C. M.; SANZ HUESMA, F., *op. cit.*, p. 282

facções germânicas a corte em Ravena enviou tropas para acabar com esses povos. Estas tropas conseguiram expulsar os vândalos da *Gallaecia* para a Bética. Com a morte de Gunderico em 428, seu irmão Geiserico assume o poder e em maio de 429 os vândalos cruzam o mediterrâneo e vão para a África. Essa marcha dos vândalos abre uma nova fase de acontecimentos na península ibérica.

A partir de 429 o único obstáculo para a recuperação da administração romana na *Diocesis Hispaniarum* eram os suevos. Diaz Martinez⁹ nos afirma, que dos povos que cruzaram os Pirineus em 409, os aparentemente mais frágeis e menos numerosos eram os suevos, e estes se aproveitaram disso. Nesse momento os suevos são uma realidade que começam a afetar muito a Idácio de Chaves, que começa a dar uma atenção especial aos mesmos em sua crônica. Mas porque Idácio daria atenção a um povo considerado tão frágil e mal estruturado? Em nossa opinião é porque eles seriam para Idácio, o grande empecilho para que a região da Hispania voltasse totalmente ao controle romano¹⁰.

Um fato que contribui para o argumento acima é a embaixada encabeçada por Idácio no ano de 431. Na mesma, Idácio, se reúne com o *magister militum* Aécio para pedir reforços militares na região, afim de os hispano-romanos pudessem conter os suevos. Ocupado com os visigodos, francos e burgúndios na Gália, Aécio, não pode ajudar militarmente os hispano-romanos, cabendo aos mesmos resolver sua situação.

A paz desejada com os suevos acontece em 437, quando o *comes* Censório vem como embaixador aos suevos, os quais chegam a um acordo com o mesmo. Diaz Martinez (2008, p.286) nos informa que esta referencia implica, que a população local galaico-romana estava construindo estruturas de poder próprias, capazes de negociar individualmente com os suevos.

Entretanto a abdicação do rei suevo Hermerico em favor de seu filho Rechila em 438, alterou as relações entre suevos e hispano-romanos, pois ao contrário do pai, Rechila, vai empreender uma política agressiva até o sul da hispania. Diaz Martinez¹¹ nos afirma que as campanhas na Lusitânia e na Baetica tinham um

⁹ DIAZ MARTINEZ, P.; MAZA, C. M.; SANZ HUESMA, F., *op. cit.* p. 284.

¹⁰ Vale ressaltar que Idácio considerava-se acima de tudo um romano, por isso sua preferência em estar em uma área sobre controle administrativo do mesmo.

¹¹ DIAZ MARTINEZ, P.; MAZA, C. M.; SANZ HUESMA, F., *op. cit.* p. 286.

objetivo econômico e militar. Essas regiões meridionais eram muito mais ricas em comparação com as do extremo ocidental, como exemplo a *Gallaecia*.

Em 439 Rechila toma Mérida e em 400 da Baetica e da Cartaginenses. Com isso os suevos tinham entendido seu controle por quase toda a Hispania, com exceção da Terraconensis. Entretanto não se tratava de um domínio permanente e estruturado, exemplo disso é que em 446 o *magister utriusque militiae* Vito com a ajuda dos godos, saqueou a Baetica e a Carthaginienses, mas fugiu antes da chegada dos suevos e seu rei. Estes últimos tornaram a saquear novamente essa região. Diaz Martinez¹² nos expõe que este tipo de comportamento implica na falta de estruturas estáveis de poder, tanto por parte dos suevos como por parte dos romanos.

Em 448 Rechila morre em Mérida, onde provavelmente estava sua corte, e seu filho Rechiario assume. O último continua a política expansionista de seu pai. Entretanto no ano de 446 é celebrada uma aliança suevo-goda, o qual se consolida pelo matrimônio de Requiario com a filha do rei visigodo Teodorico I em 449.

Entretanto com a morte de Teodorico I em 454, de Aécio também em 454 e do Imperador Valentiano III em 455, Rechiario considerou-se livre de seus compromissos com a corte de Ravena e com os visigodos e invadiu a Cartaginensis em 455.

Em resposta o novo Imperador, Avito, enviou para a região o *comes* Froto e os visigodos, agora comandados por Teodorico II, filho do anterior. O último entrou com seu exército na Hispania massacrando os suevos em 456 nas proximidades de Astorga. Com a derrota Rechiário, fugiu para Porto na *Gallaecia*, talvez com a pretensão de fugir por mar. Entretanto acabou sendo capturado e levado a Teodorico II, o qual o executou. Com a morte de seu rei os suevos restantes se renderam

Com a morte de Requiário a historiografia baseando-se no texto de Idácio¹³ afirma, que se findou o reino suevo. Entretanto nós questionamos a probabilidade de ter havido um reino suevo nesta época e temos uma interpretação distinta para o termo *regnum* utilizado por Idácio.

¹² DIAZ MARTINEZ, P.; MAZA, C. M.; SANZ HUESMA, F., *op. cit.* p. 287.

¹³ "Regnum destructum et finitum est Sueuorum". Idácio; *cron. a.456 - II.VI.[888]*.

Entre os suevos existia a figura do rei enquanto detentor da autoridade delegada pelos integrantes das gentes suevas. Essa autoridade era o *regnum* mas sem uma conotação territorial definida, pois na verdade desconhecemos os limites territoriais do poder suevo no século V. A existência de um reino nesses moldes é muito difícil de ser comprovada, por outro lado a existência de uma autoridade (*regnum*) régia (*rex*) amparada na figura de um soberano.

Em nossa visão esse possível reino suevo nunca existiu de fato, pois os suevos exerceram um controle apenas em um pequeno espaço de tempo, em uma minúscula faixa territorial. Um fato que corrobora este argumento é a quantidade de saques que os mesmos sempre realizavam dentro do território, o que nos mostra a falta de estabilidade administrativas dos mesmos. Além disso, seu grupo era tão mal estruturado, que depois da derrota de Rechiario, lideranças locais lutaram entre si para alcançar o poder. Disputa que só foi terminada com a vitória de Remismundo sobre Frumário apenas em 464.

**“Una espada para la mano de Beowulf”:
Jorge Luis Borges como leitor de Beowulf**

Gesner Las Casas Brito Filho
Mestrando em História Social - FFLHC – USP
Membro do LATHIM-USP

Resumo: A importância que Jorge Luis Borges concede à literatura medieval anglo-saxônica e ao texto remanescente de maior popularidade desta literatura, o poema *Beowulf*, surpreende a leitores e estudiosos de sua obras. Da mesma forma é notável a erudição de Borges sobre o tema, demonstrada em seus livros e aulas. A tradução de um poema escrito em uma língua como o inglês antigo, estrangeira e distante, não somente espacialmente, mas temporalmente de sua própria época, proporciona um prazer estético que é da mesma natureza da própria criação literária borgeana. O poema *Beowulf* entra no caldeirão de experiência estética literária borgeana que possibilita “*decifrar o universal inalcançável*”, e construir seu próprio “*labirinto*” da arte literária. E em Borges, este processo se dá pela reinvenção do conteúdo do poema na tradução.

Palavras-chave: Jorge Luis Borges. Beowulf. Literatura em inglês antigo.

O apreço de Borges pelo inglês antigo explica-se, dentre outros motivos, por sua preferência pela língua e literatura inglesa. Porém, além de identificar esta óbvia conexão, este artigo buscará demonstrar *como* Borges lê o poema *Beowulf*. Esta problemática vai, sobretudo, de encontro à metodologia defendida pelo historiador italiano Carlo Ginzburg¹. Para Borges, assim como para diversos outros cânones tradicionais de estudos da literatura inglesa², o inglês antigo³ é a ancestral direta da

¹GINZBURG, Carlo. **Mitos, emblemas, sinais**. Morfologia e história. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

² Vide por exemplo; CHADWIC, H. MUNRO. *Early National Poetry*. In: **From the beginnings to the cycles of romanc. The Cambridge History of English and American Literature - Volume I: English** (Edited by Ward, A. W. & Waller, A. R.). New York: G.P. Putnam's Sons, 1907–21; New York: Bartleby.com, 2000. Pp.19-40.

³ Costuma-se chamar a língua falada e escrita na Inglaterra anglo-saxônica (aproximadamente do século VI até o século XI) como inglês antigo (Old English) ou anglo-saxão. Conforme: PAGE, R. I. Old English. In: LAPIDGE, M.; BLAIR, J.; KEYNES, S. & SCRAGG, D. (ed.), - **The Blackwell Encyclopaedia of Anglo-Saxon England**. Blackwell: Oxford (UK), 1999, pp. 343-344. Neste artigo

língua inglesa. Borges não nega que sua predileção pelo inglês e pelas culturas norte-européias seja fruto de uma ligação afetivo-genética com sua avó de origem inglesa. A predileção pela literatura inglesa e a consequente decifração do seu idioma antepassado, o inglês antigo, mais do que isso, fazem parte do seu gosto pela literatura universal. E especialmente a poesia em inglês antigo é um tesouro de difícil acesso, pois, para chegar a entender esta poesia é necessária uma grande erudição, que é inacessível até para os falantes atuais do inglês:

De las literaturas del Occidente la de Inglaterra es una de las dos más importantes. (Dejamos al juicioso lector la elección de la otra.) Hará unos doscientos años se descubrió que esa literatura encerraba una suerte de cámara secreta, a manera del oro subterráneo que guarda la serpiente del mito. Ese oro antiguo es la poesía de los anglosajones.⁴

O prazer estético não é proveniente somente do entendimento das narrativas contadas na prosa e poesia desta literatura. Para Borges, entender e decifrar o inglês antigo faz parte da apreciação deste “tesouro” escondido, que é a poesia anglo-saxônica:

Fascinado por las traducciones (que son una modalidad más ardua de la transcripción), en sus comentarios sobre las versiones de Homero, Borges ya había descubierto que el congelamiento de un sentido sólo es posible cuando otro Sentido (divino, emanado de una autoridad indiscutible) fija para siempre el fluir de los textos. Si esto no sucede, los sentidos se recombinan sin orden jerárquico: el primer texto no es más original que su última copia y todos los textos son, en el límite, borradores. La literatura se compone, entonces, de versiones.⁵

Beowulf representa, assim, também um exercício de tradução. Para Borges, o poema *Beowulf* não somente representa este tesouro antigo, ancestral e estranho ao mesmo tempo, que o conecta à medievalidade heróica de seus antepassados ingleses. A beleza de decifrar este idioma tão estranho, de recitá-lo, como faz em suas aulas, soma-se ao deleite estético da própria narrativa:

Composición escrita en un ejemplar de la gesta de Beowulf

A veces me pregunto qué razones
Me mueven a estudiar sin esperanza
De precisión, mientras mi noche avanza,
La lengua de los ásperos sajones.

optaremos utilizar o termo “inglês antigo”(Old English) para esta língua, ao invés do termo mais correto, que seria “anglo-saxão”, por questão de clareza textual.

⁴ BORGES, Jorge Luis. **Literaturas germánicas medievales**. Alianza Editorial: Madrid, 1978, p.01.

⁵ SARLO, Beatriz. **Borges, un escritor en las orillas**. Buenos Aires: Ariel, 1995, p. 31.

Gastada por los años la memoria
Deja caer la en vano repetida
Palabra y es así como mi vida
Teje y desteje su cansada historia.

Será (me digo entonces) que de un modo
Secreto y suficiente el alma sabe
Que es inmortal y que su vasto y grave
Círculo abarca todo y puede todo.

Más allá de este afán y de este verso
Me queda inagotable el universo.⁶

Em outras poesias de “El otro, el mismo”(1964), Borges reafirma esta ideia do quanto esta “*lengua de los ásperos sajones*” é difícil, mas traz a ele o acesso a um universo infinito. No livro “*Breve Antología Anglosajona*” de 1978, escrito com o auxílio de Maria Kodama, Borges nos apresenta sua tradução ao espanhol de um trecho de Beowulf, que conta o funeral do rei *Shield Shief*:

En la hora de su destino, Scyld, fuerte aún, buscó el amparo de su Señor. Fieles a la orden que les había dado el pastor de los Scyldings, cuando aún era capaz de palabra, sus amados compañeros lo condujeron a la orilla del mar. En el puerto aguardaba la curva nave, la embarcación del príncipe, nevada y con deseo de partir. En su regazo tendieron al querido rey, al distribuidor de sortijas: el afamado junto al mástil. Había tesoros y ornamentos traídos de muy lejos. No hay fama de otra nave tan airosa exornada de armas de muerte, de vestiduras de guerra, de espadas y corazas. Muchos eran los tesoros que irían muy lejos con él, sobre su pecho, bajo el poder del mar. No lo abastecieron con menos esplendor, con menos riqueza, que las que en el principio lo rodearon cuando era un niño. Alto sobre su cabeza, flameaba, entretejido de oro, un estandarte. Dejaron que lo llevara y lo arrastrara el mar, el Guerrero Armado de Lanza. Tristes plañían. Nadie puede afirmar con certidumbre, ni los consejeros en las asambleas, ni los héroes bajo los cielos, quién recibió esa carga.⁷

Trata-se dos versos de 26 a 52 do poema Beowulf. Comparando-se a uma tradução mais literal não é possível ver aqui todo o processo de tradução de Borges, mas é possível fazer algumas inferências sobre seu método. A tradução de Borges é de tal forma imaginativa que ele se apropria do texto para recontá-lo a seu gosto. O texto do poema é traduzido em forma de prosa. As frases são em geral, colocadas em ordem direta, desfazendo as hipérboles e outros problemas que dificultariam a fluidez, emotividade e força expressiva do poema original. Como qualquer tradutor

⁶ BORGES, Jorge Luis. **El otro, el mismo**. Buenos Aires: Emecé editorial, 1964.

⁷ BORGES, Jorge Luis; KODAMA, Maria. **Breve antología anglosajona**. Santiago de Chile: Santiago de Chile, 1978, p. 2.

que necessite trazer o texto para o leitor de hoje, Borges faz escolhas, que poderiam ser meramente burocracias de tradutor. Porém, Borges busca criar um texto com uma fluidez quase “cinematográfica”, ainda que sem abrir mão dos pontos mais importantes.

No verso 30, “*penden wordum wéold/ wine Scyldinga*”⁸ por exemplo, Borges escolhe traduzir como “*cuando aún era capaz de palabra que les había dado [a] los el pastor de Scyldings*”⁹. Porém, uma tradução mais literal do trecho seria: “*quando ele proferiu suas palavras*¹⁰ /como Senhor dos Shieldings. Ao colocar que a ordem foi dada quando o rei Scyld ainda era capaz de proferir palavras, faz lembrar ao leitor que ele está morto agora. A carga dramática da falta do rei, agora morto, se acentua. Ao mesmo tempo, Borges, embora grande apreciador dos “*kenningar*”¹¹ suprime as repetições destas figuras nos versos 31, 32, 44, 46 e 50. Outra mudança é a retirada da primeira pessoa do verso 38: “*ne hýrde ic cýmlícor/ céol gegyrwan*”, que Borges traduz: “*No hay fama de otra nave tan airosa exornada*”, comparando-se com nossa tradução mais literal do mesmo trecho: “*Eu nunca escutei antes sobre um navio tão adornado.*”

Algumas características do modo que Borges lê e se apropria da literatura anglo-saxônica, especialmente do poema *Beowulf*, ficam ainda mais evidentes nas suas aulas de literatura inglesa na Universidade de Buenos Aires. Ele convida seus alunos a recriarem junto com ele algumas partes que, segundo ele, faltam na trama da narrativa do poema. Borges os convida a serem “imaginativos” tanto quanto ele ao lidarem com esta “matéria-prima” literária:

E se quisermos ser um pouco imaginativos temos de ver essa história como a de um homem a que está reservado um destino: lutar com o monstro e morrer. O dragão é, de alguma maneira, pressentida ou não pelo poeta -

⁸ FULK, R.D. & BJÖRK, R. E. & NILES, J. D. - **Klaeber's Beowulf**. 4th Edition. University of Toronto Press: Toronto, 2008. Todas as citações do texto original em anglo-saxão usadas neste artigo são retiradas desta edição. Todas as traduções diretas ao português são nossas.

⁹ BORGES, Jorge Luis; KODAMA, Maria. **Breve antología anglosajona**. Santiago de Chile: Ediciones La Ciudad, 1978, p.02. Alteramos a ordem original das palavras para verificar a correspondência com a tradução literal.

¹⁰ *Wordu*:em anglo-saxão, literalmente significa palavras. Aqui empregado no sentido de instruções ou ordens.

¹¹ *Kenningar* (plural de kenning) são figuras de linguagem poética utilizadas na literatura nórdica e germânica. Um exemplo presente no poema *Beowulf*: “caminho-das-baleias”, o mar. Vide a longa lista de *kenningar* feitas pelo autor no capítulo “As kenningar”: BORGES, J. L. História da Eternidade (1936). In: **Obras completas – Vol. I**. Tradução de Carmen Cirne Lima. São Paulo: Editora Globo, 1999, p.405-419.

isso sim não nos importa, porque as intenções do que fazem -, o reencontro com seu destino. Quer dizer, o dragão é outra vez o ogro da Dinamarca, e o rei vai com sua gente, que quer acompanhá-lo, mas ele diz que não, que se arranjará sozinho como se arranhou cinquenta anos antes com o ogro e com a mãe do ogro.¹²

As aulas sobre os poemas anglo-saxônicos são repletas de narrações, recriações, críticas “ao roteiro” e até a inclusão de cenas, imagens e fatos que não estão nos originais. Um dos momentos mais evidentes desta recriação e tentativa de aproximação do poema ao seu público de estudantes argentinos surge quando ele compara o orgulho, a “jactância” de Beowulf com a dos “compadritos” argentinos:

Agora estamos diante de um costume, um preconceito moderno que nos afasta do poema. Dizemos hoje, ou melhor, existe a ideia de que um homem valente não deve ser jactansioso. (...) Mas essa ideia não existia em geral na Antiguidade. Os heróis se jactavam de suas façanhas e podiam fazê-lo. (...) Posso citar em apoio os versos dos *compadritos* do começo do século em Buenos Aires, e creio que ninguém pensava que um homem era covarde porque dizia:

Soy del barrio 'e Monserrá,
Donde relumbra al acero,
Lo que digo com el pico,
Lo sostenigo com el cuero.

Ou: Yo soy del barrio del norte,
Soy del barrio del Retiro,
Yo soy aquel que no miro
Com quién tengo que pelear,
Y aquí en el milonguear,
Ninguno se puso a tiro.

Ou: Hágase a un lao, se lo ruego,
Que soy de la Tierra 'el Fuego
(quer dizer, dos arredores da Penitenciária)

Pois bem, Beowulf se parecia com os nossos *compadritos* de Monserrat ou do Reitero. Beowulf queria jactar-se da sua coragem. E isso não fazia ninguém pensar que ele era covarde.¹³

Tal qual a figura por ele imaginada como criador do referido poema, ele permite-se recriar a narrativa em suas próprias palavras e busca fazer com que sua audiência entre com ele naquele mundo tão distante da vida moderna, como podemos ver neste trecho da Aula 01:

Agora, se observarmos o nome “geata”, vemos que é facilmente assimilável a ‘godo’. Portanto, se indentificássemos os geatas aos godos, os espanhóis

¹² BORGES, Jorge Luis. **Curso de Literatura inglesa**. Organização, pesquisa e notas de Martín Arias e Martín Hadis, São Paulo: Martins Fontes, 2000. Tradução de Eduardo Brandão, 2002, p.30.

¹³ *Ibidem*, p. 25-26.

seriam parentes dos escandinavos. Portanto, todos os descendentes de espanhóis seriam parentes de Beowulf!¹⁴

Sem negar tanto sua predileção pelo poema quanto a monumentalidade do mesmo dentro da literatura inglesa, Borges enxerga em *Beowulf* uma obra de arte literária acima de tudo. Apesar das críticas que ele fará à trama do poema mais adiante, em um primeiro momento ele defende-a dos que a enxergam como uma história infantil e pueril:

É, como disse Ker um ambiente sólido, de romance realista. Os fatos são fantásticos, mas sentimos os personagens como reais. E também, como personagens presentes, que gostam da cortesia, do convívio, da cerimônia. É verdade que tudo isso era bastante precioso numa época aventureira, uma época violenta que talvez não gostasse muito da violência, uma época bárbara, mas que propendia à cultura, que gostava da cultura.¹⁵

E por isso mesmo, Borges pode criticar a “trama” criada pelo poeta (que ele acredita) que criou Beowulf. Borges não exita em criticar algumas saídas narrativas do poeta criador de *Beowulf*, as partes, segundo ele, “mal inventadas”.

A fábula é mal inventada, porque temos a princípio um rei poderosíssimo e depois esse rei, com seus vassallos, com sua tropa, a única medida que toma é rezar aos seus deuses, pedir ajuda a seus antigos deuses, Odin e Tor, e os outros. O poeta nos adverte que todas as suas súplicas eram inúteis. Os deuses não tinham nenhum poder contra o monstro. E assim se passam, inverossimilmente doze anos, e cada tantas noite o ogro força as duas portas do castelo - não havia outras -, entra e devora um dos senhores. E o rei não faz nada.¹⁶

Em dado momento Borges chega a criticar toda a estrutura narrativa do poema, pela falta de “conflitos” na trama:

A fábula escolhida pelo autor do Beowulf não se presta ao desenvolvimento patético. Temos duas façanhas do mesmo herói. As duas façanhas estão separadas por um intervalo de cinquenta anos e não há nenhum conflito no poema. Isto é, Beowulf sempre leva a cabo seu dever de valente, e nada mais.¹⁷

¹⁴ *Ibidem*, p. 16.

¹⁵ Ker é uma das referências mais citadas por Tolkien, por exemplo em seus estudos sobre Beowulf. (William Paton Ker, 1855-1923, ensaísta e literato escocês, estudioso do Beowulf. BORGES, Jorge Luis. **Curso de Literatura inglesa**. Organização, pesquisa e notas de Martín Arias e Martín Hadis, 2000. Martins Fontes: São Paulo. Tradução de Eduardo Brandão, 2002, p. 20.

¹⁶ *Idem*, p.24.

¹⁷ *Ibidem*, p. 34.

Estas críticas demonstram o pensamento para Borges sobre um aspecto fundamental da obra literária, pois para ele a trama é muito importante. Uma obra poética não deve somente apresentar uma forma “belíssima” como a dos versos anglo-saxões de *Beowulf*:

Borges consideró que la perfección de la trama es la ley de la ficción. En Kafka encontró un ejemplo de esa perfección, en la simplicidad y, al mismo tiempo, en la serie obligada de variaciones y repeticiones. Sus novelas plantean la imposibilidad de obtener resultados a partir de acciones cuyas consecuencias son, en todos los sentidos, incalculables. Kafka organiza los acontecimientos en una secuencia que puede ser infinitamente dividida y que, por eso, presenta un infinito espacial y temporal.¹⁸

Entretanto, suas críticas não negam sua consideração e apreço pela obra. Paradoxalmente, estas críticas fazem parte do processo de incorporação de *Beowulf* ao seu panteão de obras inspiradoras e este processo se dá pela reinvenção de seu conteúdo:

Negando sempre a possibilidade de originalidade no fazer literário, Borges focaliza constantemente o passado como a fonte privilegiada das incursões da memória fundadora da escrita. O passado é esse universo explorável pelo poeta-cego-memorioso - personagem insistentemente cultivado por Borges, numa remontagem da figura do aedo ancestral, o bardo cego - e contém segredos relacionados à origem do homem e ao seu futuro; comporta as chaves do presente, passado e futuro, três dimensões do tempo, e consegue compactá-las, permitindo um tempo uno, imóvel.¹⁹

Nestas aulas onde Borges conta o poema *Beowulf* a seus alunos é possível visualizar como se dá este processo de recriação literária em Borges, como ele recria a história para sua audiência, e como para ele, esta recriação é parte do prazer estético de entrar em contato com esta obra:

La estrategia de la crítica literaria en Tlön es familiar a la que Borges ha expuesto en sus ensayos fantásticos. En efecto, la disolución de la categoría de autor o la atribución de textos muy diferentes a una máscara literaria responden a una de las versiones borgeanas de la autoría en literatura. Muchos de sus cuentos presentan la idea de que la identidad del autor es irrelevante; la paráfrasis, la cita oculta, las atribuciones verdaderas y falsas fortalecen esta perspectiva sobre la propiedad y la originalidad de lo escrito que sólo responde a la situación de enunciación y de lectura.²⁰

¹⁸ SARLO, Beatriz. **Borges, un escritor en las orillas**. Buenos Aires: Ariel, 1995, p. 55.

¹⁹ PINTO, Júlio Pimentel. **Uma memória do mundo**. Ficção, memória e história em Jorge Luis Borges. São Paulo: Editora Estação Liberdade, 1998, p.168-169.

²⁰ SARLO, Beatriz. **Borges, un escritor en las orillas**. Buenos Aires: Ariel, 1995, p. 64.

Conclusões

Tal qual um bardo medieval, Borges reconta a “gesta” de *Beowulf* conforme a música de sua própria lira. Sem preocupar-se severamente com o contexto histórico, Borges vê o poema mais como uma obra de arte do que um documento histórico factual e verdadeiro. De certa forma sua análise se aproxima à visão de outro famoso estudioso de *Beowulf*, que de certa forma quis recriar o poema em sua própria obra literária: J. R. R. Tolkien. O escritor e estudioso do inglês antigo, em “*The Monsters and the Critics*” (1936) chamou a atenção para o fato de que *Beowulf* era antes analisado somente como um documento histórico. Os estudiosos que se debruçavam sobre o poema deixavam de lado, ou não atentavam para o fato de que o poema é uma construção artística²¹. Este é o ponto em comum defendido por Borges em suas aulas. *Beowulf* é primeiramente, para ambos os escritores e estudiosos de literatura, uma obra destinada ao deleite estético. E a forma como Borges incorpora *Beowulf* à suas narrativas literárias, e até como tema de poesia é uma fatia exemplar de como o autor argentino incorporava os grandes cânones da literatura ocidental ao seu vasto repertório de referências. *Beowulf* e o inglês antigo entram no caldeirão de experiência estética literária, sobretudo dentro dos cânones ocidentais, que possibilita “*decifrar o universal inalcançável*”, e construir seu próprio “*labirinto*” da arte literária. E ainda que não seja parte do poema *Beowulf*, não se pode deixar de lembrar o epitáfio do túmulo de Borges em Genebra, onde está escrito, segundo Maria Kodama - como era sua vontade: “*And ne forhtedon na*”²², que vertido ao português significa: *E não temam*. Trata-se de um trecho do verso 21 do poema *A Batalha de Maldon*:

*Ʒa þær Byrhtnoð ongan beornas trymian
rad and rædde, rincum tæhte he rode
hu hi sceoldon standan and þone stede healdan,
and bæd þæt hyra randas rihte heoldonshields
fæste mid folman, and ne forhtedon na*

²¹ TOLKIEN, J. R. R. **The Monsters and the critics**. London: Harper and Collins, 1982.

²² PALÁCIOS, Ariel. *Borges e seus dois túmulos, os dois casamentos e o cônsul paraguaio que não era cônsul, sequer paraguaio*. In: **Estadão Blogs**. 17/07/2011. Disponível em <http://blogs.estadao.com.br/ariel-palacios/borges-e-seus-dois-tumulos-os-dois-casamentos-e-o-consul-paraguaio-que-nao-era-consul-sequer-paraguaio/> (acessado em 17/09/2013, às 22:12h). Embora diferentemente do artigo citado, acreditamos que lendo-se os escritos de Borges, faz todo o sentido que ele quisesse que o referido trecho do poema d'A Batalha de Maldon ou de um poema anglo-saxônico estivesse em sua lápide.



Encontro Internacional dos Estudos Medievais - ABREM

Em nossa tradução:

Então, Lá, Byrnoth começou a exortar aos guerreiros
Cavalgou e comandou, instruiu aos seus homens
Como eles deveriam permanecer e como manter suas posições
E ordenou que os escudos fossem mantidos estáveis
Com mãos firmes, e não temam!²³

²³ A tradução é nossa, do original extraído de: SCRAGG, D. G. **The Battle of Maldon**. Manchester: Manchester University Press, 1991. p. 58 (vv. 17-21).

Dia 03 de julho de 2013, quarta-feira

Eram os vikings astrônomos? Uma revisão crítica dos mapas celestes da etnoastronomia escandinava.

Johnni Langer
UFPB/Núcleo de Estudos Vikings e Escandinavos

Resumo: Nosso trabalho realiza uma revisão historiográfica dos estudos de Etnoastronomia da Escandinávia da Era Viking, principalmente os referentes às reconstituições visuais de constelações e mitologias associadas com agrupamentos estelares. Utilizamos como referencial teórico as recentes discussões sobre Astronomia Cultural desenvolvidas nos Estados Unidos, em especial a obra de Elisabeth Chesley Baity, John Carlson e Anthony Aveni.

Palavras-chave: Escandinávia da Era Viking; Etnoastronomia Medieval; Mitologia nórdica.

A Etnoastronomia é uma ciência originada pelo interesse acadêmico em determinar o conhecimento dos povos do passado nos fenômenos celestes. Inicialmente, o interesse pelo tema se restringia aos estudos arqueológicos de monumentos orientados por fenômenos celestes (a Arqueoastronomia), especialmente o sítio de Stonehenge na Inglaterra, Carnac na França e a área dos Maias. Com o tempo, a disciplina da Etnoastronomia desenvolveu diversas investigações procurando determinar a relação entre iconografia, textos e rituais entre as antigas culturas de quase todo o mundo.¹ Em relação à Europa medieval, os estudos são escassos, concentrando-se atualmente muito mais na área eslava e báltica do que ocidental. Mesmo assim, algumas investigações foram realizadas na região escandinava, procurando determinar especialmente o conhecimento astronômico da Era Viking. Nesta presente sistematização historiográfica, vamos nos concentrar especificamente numa crítica sobre as investigações em torno das constelações nórdicas. Constelações são divisões da esfera celeste, agrupadas em

¹BAITY, Elisabeth Chesley. Archaeoastronomy and Ethnoastronomy so far. **Current Anthropology** 14(4), 1973, pp. 389-449.

torno de estrelas. Esses padrões são imaginados a partir de convenções mitológicas, sociais ou históricas.² Esse agrupamento é totalmente arbitrário, sendo sua definição, contorno ou delimitação extremamente variável conforme a cultura e o período. Alguns agrupamentos são mais característicos, encontrados em quase todo o mundo, como a Ursa maior, as Plêiades em Touro e Órion.³

A reconstituição alemã do céu nórdico

O alemão Otto Siegfried Reuter realizou um dos primeiros mapas celestes (*Der Nordliche Sternhimmel in germanischer Uberlieferung*, 1934, figura 1) reconstituindo as constelações nórdicas, em parte utilizando o sistema de projeção e o catálogo estelar de Johann Elert Bode (1747-1826) e de outro lado, as idéias de Jacob Grimm sobre o conhecimento astronômico entre os vikings (*Deutsche Mythologie*, 1835).



Figura 1: Mapa celeste de Otto Siegfried Reuter, 1934. Fonte: <http://www.germanicmythology.com/scholarship/ReuterStarMap.html>

O autor segue o padrão geral das constelações gregas, adaptando-as para uma possível e hipotética configuração nórdica. A área do firmamento elegida são os agrupamentos de estrelas ao redor da Via Láctea, tendo como centro o Pólo Norte Celeste. A mais destacada constelação em tamanho é a que denomina de *A grande boca do lobo* (*Trober/Wolfsrachen*), um grande semicírculo formado pelas constelações de Cisne, Pégaso e Andrômeda, tendo como estrela central Scheat (β de Pégaso). Relacionada a ela, surge a *Pequena boca do lobo* (*Ki/Wolfsrachen*), formada pelo aglomerado das Híades em Touro.

² RIDPATH, Ian. *Astronomia*. São Paulo: Zahar, 2011, p. 147.

³ VERDET, Jean-Pierre. *O céu: mistério, magia e mito*. SP: Objetiva, 1987, p. 31.

Reuter segue principalmente as fontes mitológicas para realizar seu esquema astral. Os dois únicos mitos celestes conhecidos das *Eddas* foram reproduzidos. O primeiro, referente ao dedo de Aurvandil (*Aurvandilstá*), foi interpretado como sendo a constelação de Coroa Boreal (CrB), enquanto os olhos de Tiazi (*Thiazis Augen*) foram transferidos para as estrelas Castor e Pollux de Gêmeos (Gem). Para as demais configurações, Reuter utilizou comparações com fontes de outras épocas ou regiões germânicas. Assim, a constelação da carroça de Carlos Magno (*Karlswagen*) – que aparece nas fontes germânicas identificada a Ursa Maior – foi conservada, do mesmo modo que a Carroça da Mulher (que no folclore escandinavo tardio é associada à Ursa Menor).

A grande e pequena mandíbula do lobo, reconstituídas como constelações, foram inferidas por uma passagem da *Edda Menor* (*Gylfaginning* 51), onde o lobo Fenrir, após se soltar de sua prisão, corre com sua mandíbula aberta do céu até a terra. No caso, seria uma passagem aludindo ao tamanho descomunal da boca desta entidade, e não necessariamente uma constelação. De qualquer modo, Reuter reconstrói dois agrupamentos, um maior – constituído por uma vasta área celeste abaixo de Pégaso – e outro bem menor, composto pela ferradura das Híades. Seria muito mais lógica a interpretação nórdica de que somente este último aglomerado seria a boca do lobo, pelo seu formato e relevância, do que interpretar duas áreas distintas no céu. Ainda no mapa celeste de Reuter, o centro da grande mandíbula apontaria exatamente uma linha reta para a estrela Polaris. Algumas estrelas foram identificadas a deuses nórdicos, como Sirius ao fogo de Loki (*Lokis Brand*) e Polaris a Tyr, mas somente ocorre fonte para assegurar esta última associação (O poema rúnico anglo-saxão, relacionando a runa Tiwaz com uma estrela guia). A única reconstituição que Reuter realizou que contém uma base mais segura é relativa à constelação de Órion, associada a roca de Frigg (*Friggs Roden*) – assegurada pelo folclore medieval tardio.

A teoria do Zodíaco dos vikings

Em 1821, o acadêmico islandês Finn Magnússen publicou uma tradução comentada da Edda Poética, considerando que o poema éddico *Grímnismál* seria uma alusão aos 12 signos zodiacais, supostamente vistos pelos nórdicos da Era

Viking como meses de um calendário.⁴ A teoria alcançou grande repercussão, sendo incluída em alguns estudos também no século XX, como *Semantik mysteriereligion*, de Sigurd Agrell, durante a década de 1930, mas foi somente a partir dos anos 1970 que ela ressurgiu plenamente na obra de pesquisadores independentes. Em 1978 o intelectual islandês Einar Pálsson publica o livro *Rammislagur*, novamente associando as moradas divinas presentes no *Grímnismál* com as 12 casas zodiacais. Logo depois, o médico de origem islandesa Björn Jónsson, residente no Canadá, publica o livro *Star myths of the Vikings: a new concept of norse mythology* (1994), baseado diretamente nas ideias de Einar Pálsson. O livro de Jónsson é até hoje uma das únicas publicações voltadas exclusivamente para o estudo da Astronomia na Escandinávia medieval, sendo citado pelos escassos estudos da área, mas não recebendo nenhuma crítica sistemática ou detalhada. Algumas de suas interpretações celestes foram debatidas superficialmente, mas a teoria zodiacal não foi incluída em nenhuma destas avaliações.

Jónsson realizou uma série de mapas celestes, reconstituindo as constelações supostamente conhecidas pelos nórdicos. Um destes mapas, com o nome de *Celestial mirror of the Eddas* (figura 1), apresenta doze divisões zodiacais, baseadas na interpretação de Pálsson do poema éddico *Grímnismál*, mas a sua correlação dos signos com as moradas divinas é diferente da proposta criada anteriormente por Finnur Magnússon. Em primeira instância, Jónsson inicia a sua divisão levando em conta a morada do deus Thor, *Prúðheimi*, algo que foi omitido no século XIX como já verificamos, e retirou a terra de Vidar, *land Viði*, permitindo assim que permanecessem exatamente doze moradas, para equalizar com os signos do zodíaco. Para reforçar sua interpretação, Jónsson considerou que *Prúðheimi*, na constelação de Peixes (Psc), estava situado na mesma área que a serpente do mundo – identificada pelo autor com o asterismo de *Cetus* (Cet, o monstro marinho que Perseu enfrentou na mitologia grega). Assim, a tradição do herói enfrentando uma besta do mar (Perseu contra *Cetus*), se repete na área nórdica (Thor contra Jörmunganðr), mas sem nenhuma base mítico-folclórica para assegurar esta interpretação celeste.

⁴ MAGNÚSEN, Finn. *Den Ældre Edda*, vol. I. Kjöbenhavn: Gyldendalske, 1821, p. 19. Sobre este tema, consultar: LANGER, Johnni. O zodíaco Viking: reflexões sobre Etnoastronomia e Mitologia Escandinava. *História, imagens e narrativas* n. 16, 2013.

De maneira geral, a carta celeste de Jónsson apresenta vários problemas. Apesar de conter a maior parte das constelações próximas ao polo celeste norte (incluindo a estrela Polaris ao centro), como a Ursa Menor (UMi), Cefeu (Cep), Dragão (Dra) e Cassiopéia (Cas), o problema é que apresenta algumas constelações visíveis até uma declinação de aproximadamente 45° sul – o que é um grande erro, visto que Sagitário, Eridano (Eri) e Cão Maior (CMa) não podem ser visíveis da latitude da Escandinávia (acima de 55°).

A ausência dos registros de uma tradição astronômica e de mitos celestes mais desenvolvidos entre os nórdicos da Era Viking, fez com que Jónsson realizasse uma reconstituição totalmente arbitrária e em algumas vezes, confusa. A constelação de Pégaso (Peg) é associada a Loki, enquanto Sagitário é tanto associado à deusa Freyja quanto ao coração do gigante Hrungnir. Asterismos tradicionais na Antiguidade, como Touro (Tau) e Dragão (Dra), conservaram a mesma forma animal, sem que existam fontes para confirmar essa hipótese interpretativa.



Figura 2: *Celestial mirror of the Eddas*, de Bjorn Jónsson, 1994. Fonte: <https://sites.google.com/site/starmythsofthevikings/home/star-map-1>

Algumas ausências do mapa celeste de Bjorn Jónsson são injustificáveis. O mito celeste do gigante Tiazi, que foi morto por Thor e teve seus olhos arremessados aos céus (*Hárbarðzljóð* 19) não foi reconstituído em nenhum momento. A constelação da Ursa Maior (UMa), um dos mais importantes agrupamentos de estrelas para muitas culturas, pois é visível em praticamente quase todo o mundo, não recebeu nenhuma reconstituição, apesar de uma forte tradição no mundo germânico desde a Alta Idade Média. A impressão geral desta

carta celeste é a de que para o nórdico medieval, praticamente todos os objetos celestes receberam a transposição de algum mito contido nas *Eddas*, mesmo que não tenha relação direta com fenômenos astrais. Sendo certo que existiu uma tradição astronômica e mitos celestes na Escandinávia da Era Viking, ela foi perdida parcialmente, e sua reconstituição é algo que deve ser inferido por alguma fonte comparativa, como os estudos de literatura, história, folclore e mitologia comparada. A associação do autor com conceitos modernos de Astronomia, também beira o anacronismo total, como denominar a linha do Equador de muralha fortificada (em referência aos muros de Asgard), a eclíptica de *Asgardur* e o zodíaco de *Hlidskjalf* (o trono de Odin). No próprio poema *Grímnismál*, o trono é situado em um ponto elevado de Asgard (algo próximo do conceito do zênite), mas tanto a linha da eclíptica quanto a faixa zodiacal envolvem uma boa parte do céu e não se fixam em apenas uma região específica do firmamento celeste no hemisfério norte.

Mais deficiências dos estudos de Jónsson podem ser percebidas em outro mapa celeste de sua autoria (*The ash of Yggdrasill*, figura 2), desta vez tendo os asterismos em forma de desenhos, além das linhas dos grupos estelares. A Via Láctea é identificada com a árvore cósmica Yggdrasill – uma idéia atualmente seguida por diversos outros acadêmicos e referendada pelo folclore de outros povos europeus, como os finlandeses. O problema são as constelações. Em primeiro lugar, Jónsson realiza a configuração dos asterismos Escorpião (Sco) e Lobo (Lup) da mesma forma que receberam na tradição oriental e clássica. Comparando as mesmas constelações nas mais diversas culturas do mundo, percebemos que geralmente receberam referenciais diferentes. Não há motivo para que os nórdicos percebam-se a constelação de Escorpião exatamente como este animal, pois ele nem mesmo ocorre nas latitudes setentrionais. E apesar da importância da figura do lobo na mitologia escandinava, não existem indícios de que eles interpretaram esse asterismo (Lup) do mesmo modo que os gregos e orientais – aliás, estes últimos o percebiam como um animal selvagem não especificado, sendo depois do Renascimento que ele passou a ser identificado com um lobo.



Figura 3: *Mapa celeste de Bjorn Jónsson (The ash of Ygdrasill, 1994).* Fonte: <http://www.germanicmythology.com/ASTRONOMY/images/BjornJonssonVikingStarmap.jpg>

De qualquer modo, nem a constelação de Lobo e nem Centauro (Cen) (definidas no mapa de Jónsson como Lobo e Mimir, figura 2) são visíveis na Escandinávia. O detalhe mais controverso deste mapa é a referência ao poço de Mimir (*Mimisbrunnur*), que recebeu o desenho de uma espiral abaixo de Mimir (a constelação de Centauro), o que pode ser inferido como a suposta interpretação nórdica para a nebulosa saco de carvão (situada entre Centauro e Cruzeiro do Sul, Cru) – conhecida entre os gregos até certo período na Antiguidade, mas totalmente invisível para as latitudes nórdicas.

Apesar de sua influência nos novos estudos de Etnoastronomia, a obra de Bjorn Jónsson recebeu várias críticas. Em primeiro lugar, a sua falta de metodologia para o tratamento de questões da astronomia cultural, fixando-se extremamente nos modelos oriental-clássicos e não procurando estabelecer padrões nativos para o reconhecimento de fenômenos astronômicos. Em segundo, apesar de suas reconstituições da Yggdrasill como a Via Láctea e as supostas constelações nórdicas de Cisne, Águia e Ratatosk serem possíveis, todo o restante de seus mapas celestes são puramente hipotéticos e artificiais – sem correspondência ou respaldo em material antigo, medieval ou folclórico.



Figura 4: Mapa celeste de James Ogier. Fonte: <http://www.roanoke.edu/forlang/ogier/EddicConstellations.htm>

Novos mapas celestes

Uma das mais recentes reconstituições celestes nórdicas é a de James Ogier. Este autor concentra seu mapa na Via Láctea, abrangendo uma região que cobre as constelações de Escorpião a Órion. Muitos aspectos seguem as reconstituições de Otto Reuter, associando os olhos de Tiazi a Castor e Pólux em Gêmeos e a roca de Frigg a Órion. Mas no caso da Ursa Maior, associada por Reuter a Carroça de Carlos Magno, o mapa de Ogier a nomeia como Carroça de Hel – ambas as versões são respaldadas por tradições folclóricas germânicas, registradas ao final do medievo. Mas indo além da comparação folclórica, Ogier interpreta o asterismo de Escorpião como a serpente Nidhogg – uma conclusão obtida pela análise morfológica deste agrupamento estelar (assemelha-se a uma forma serpentiforme) e sua relação com a Via Láctea (vista como a árvore cósmica Yggdrasill). Pelo menos seis asterismos interpretados pelo autor não tem base comparativa com outras fontes, a exemplo dos cervos Dvalin, Dain, Duneyr e Durathror, além do esquilo Ratatosk. Geirrod (o nome de um gigante e de um rei na mitologia escandinava) foi associada à constelação de Cisne pelo fato da palavra *Garuda* significar águia entre os hindus – uma clara influência da teoria indo-européia de Georges Dumézil. Mas neste caso, uma simples semelhança lingüística não explica devidamente porque esse asterismo seria conhecido entre os nórdicos com este nome. Em todo caso, Ogier segue a tendência mais recente dos pesquisadores, como Björn Jónsson e

Andres Kuperjanov⁵ em associar a constelação de Cisne com um pássaro (águia) que era concebida como habitante no topo de Yggdrasil.

⁵ Sobre o tema, consultar: LANGER, Johnni. O céu dos vikings: uma interpretação etnoastronômica da pedra rúnica de Ockelbo (Gs 19). **Domínios da Imagem** 12, 2013.

Uma obra em dois contextos: o *Esope*, fabulário de Marie de France

Maria de Nazareth Corrêa Accioli Lobato
PPGHC - UFRJ

Resumo: O *Esope*, coleção de fábulas escritas por Marie de France cerca de 1170, sobrevive em 23 manuscritos datados dos séculos XIII ao XV. Entre eles, destaca-se o *British Library*, Harley 978, f. 40-67v, produzido na Inglaterra em meados do século XIII, e que, posteriormente, passou a ser utilizado como manuscrito de base nas edições das fábulas de Marie de France. Neste trabalho, pretendemos comparar, de forma sucinta, os contextos de produção do *Esope* e do manuscrito em questão, evidenciando aspectos culturais e políticos que pudessem justificar a produção de uma cópia quase um século após a elaboração da obra.

Palavras-chave: Fábulas. Manuscritos. Contextos de produção.

O *Esope*

O fabulário de Marie de France é uma coletânea de 103 fábulas, mais um Prólogo e um Epílogo, e ao qual sua autora denominou *Esope*.¹ Apesar de sua produção literária,² pouco sabemos acerca desta que é considerada a primeira poetisa francesa.³ Desse modo, seu perfil social foi delimitado pelos indícios que

¹ Em alusão ao fabulista grego, que nomeava algumas coleções medievais de fábulas escritas à maneira de Esopo. Cf. EYHERAMONNO, Joëlle. Introducción. In: MARIE DE FRANCE. **Fabulas medievales** (Ysopet). 3. ed. Madrid : Anaya, 1989, p. 10.

² Além das fábulas, Marie de France escreveu os *Lais* – poemas ligados ao amor cortês e à chamada “matéria da Bretanha” – e o *L’Espurgatoire Seint Patriz*, baseado no texto latino do monge Henry de Saltrey.

³ Marie de France foi a primeira mulher de seu tempo a escrever, sucessivamente, no vernáculo francês. Cf. BURGESS, Glyn S.; BUSBY, Keith. Introduction. In: **The Lais of Marie de France**. Translated with an introduction by Glyn S. Burgess and Keith Busby. London : Penguin, 1987, p. 17. Também a esse respeito, Susan Crane afirma que as fábulas e os *Lais* de Marie de France constituem as primeiras narrativas seculares em francês escritas por uma mulher. Cf. CRANE, Susan. Anglo-Norman cultures in England, 1066-1460. In: WALLACE, David (ed.). **The Cambridge History of Medieval English Literature**. New York : Cambridge University Press, 2002, p. 46.

Marie de France deixou em suas obras.⁴ Nascida na Île-de-France⁵ e de origem nobre, Marie viveu na Inglaterra,⁶ onde, durante o reinado de Henrique II⁷ (1154-1189), escreveu suas obras. Embora versada nos três principais idiomas – francês, latim e inglês – adotados nesse território, Marie, contudo, escreveu no vernáculo, ao qual ela se referia ora como *romanz*, ora como *franceis*, e atualmente conhecido como anglo-normando.⁸ Língua da nobreza, o anglo-normando era o idioma da corte, e as obras escritas nesse vernáculo pretendiam ser compreensíveis a um público não letrado ou não versado em latim, isto é, aos leigos.⁹ O vínculo de Marie

⁴ Cf., entre outros, BURGESS, Glyn S.; BUSBY, Keith. Introduction. In: **The Lais of Marie de France**. Op. cit., p. 7-36; MÉNARD, Philippe. **Les Lais de Marie de France**. Paris: Presses Universitaires de France, 1979; BRUCKER, Charles. Introduction. In: MARIE DE FRANCE. **Les Fables**. Edition critique accompagnée d'une introduction, de notes et d'un glossaire par Charles Brucker. Louvain: Peeters, 1991, p. 1-45; HARF-LANCNER, Laurence. Introduction. In: **Lais de Marie de France**. Traduits, présentés et annotés par Laurence Harf-Lancner. Paris: Librairie Générale Française, 1995, p. 7-19.

⁵ Na opinião de Ménard (1979), o nome de France, assim como Lallemand, Picard e Langlois, indica origem, e significa, ainda, que Marie vivia longe do lugar onde nasceu. Cf. MÉNARD, Philippe. **Les Lais de Marie de France**. Op. cit., p. 15. Já Crane (2002) considera que sua identificação como “de France” poderia ter sido uma forma de destacar a correção de seu francês continental, em contraste com os erros que Marie percebia no francês usado na Inglaterra. Cf. CRANE, Susan. Anglo-Norman cultures in England, 1066-1460. In: WALLACE, David (ed.). **The Cambridge History of Medieval English Literature**. op. cit., p. 47.

⁶ O termo Inglaterra está sendo utilizado em sua acepção meramente territorial e geográfica. No entanto, cabe ressaltar que, muito embora no século XII ainda não houvesse um Estado organizado nos moldes do futuro Estado absolutista, é certo que já havia uma noção muito precisa do referido território como reino da Inglaterra, pelo menos no que concerne às obras literárias escritas no idioma anglo-normando. Por exemplo, cerca de 1120, Philippe de Thaon, ao dedicar seu bestiário à Adeliza de Louvain, segunda esposa de Henrique I, a ela se refere como “Reine est de Engleterre” (v. 5). O mesmo podemos observar quanto ao *Roman de Brut*, tradução da *Historia regum Britanniae* de Geoffrey of Monmouth, realizada por Wace em 1155, no início do reinado de Henrique II, e na qual se pretende contar a história dos reis de “Engleterre” (v. 4). Cf. PHILIPPE DE THAON. **The Bestiary of Philippe de Thaon**. Ed. Thomas Wright. London: R. and J. E. Taylor, 1841, p. 7; WACE. **Roman de Brut**. A History of the British. Text and translation by Judith Weiss. Revised edition. Exeter, UK: Exeter University Press, 2002, p. 2.

⁷ Mais conhecido como Henrique Plantageneta, tal nome, contudo, não era adotado pelos seus contemporâneos. Segundo Christopher Brooke, Henrique II e seus descendentes são conhecidos como reis angevinos, visto descenderem de Godofredo, conde de Anjou e pai de Henrique II. O nome Plantageneta nada mais era do que uma alusão à giesta, *plante gênet* em francês, flor que Godofredo portava como emblema. Cf. BROOKE, Christopher. **From Alfred to Henry III: 871-1272**. New York: W. W. Norton, 1966, p. 185-186.

⁸ O nome anglo-normando designa a língua francesa falada e escrita nas Ilhas Britânicas desde a conquista normanda de 1066 até, aproximadamente, o final do século XIV. Cf. Anglo-Norman. In: **The Concise Oxford Dictionary of English Literature**. 2nd ed. rev. by Dorothy Eagle. Oxford: Oxford University Press, 1970, p. 15-16.

⁹ Sobre a questão dos idiomas e sua função social, cf.: CLANCHY, Michael T. **From memory to written record: England, 1066-1307**. 2nd ed. Oxford: Blackwell, 1993, p. 200-201; DUBY, Georges.

de France com o mundo da corte costuma ser comprovado, ainda, através das dedicatórias de suas obras: os *Lais* foram dedicados a um “nobre rei”; o *Esope*, ao conde Guilherme.¹⁰

Sob a perspectiva cultural, o *Esope*, escrito a pedido do conde Guilherme – “flor da cavalaria, do ensinamento e da cortesia”¹¹ – pode ser inscrito no âmbito do movimento cultural que Jacques Le Goff (1979) denominou de “reação folclórica”. Considerada como manifestação de todas as camadas laicas da sociedade, Le Goff atribui a irrupção de uma literatura profana nos séculos XI e XII ao desejo da pequena e média nobreza dos *milites* de criarem, para si, uma cultura que fosse relativamente independente da cultura clerical. Essa nova cultura, que o autor identifica como feudal e laica, era, no seu entender, “[...] a única cultura de reserva que os senhores podiam, se não opor, pelo menos impor, ao lado da cultura clerical”.¹²

Para essa nova cultura feudal e laica, o vernáculo constituía, sem dúvida, um importante elemento de afirmação. No que concerne à Inglaterra, o anglo-normando rivalizava com o latim como língua da corte, em especial quanto a determinados gêneros literários, tais como a poesia amorosa e o romance. Na opinião de Clanchy (2006), o anglo-normando alcançou grande *status* como língua social e literária da Inglaterra no século XII, e seu elevado prestígio estava vinculado ao seu uso pela realeza.¹³ Com efeito, o patrocínio de obras no vernáculo, iniciado por Henrique I (1100-1135), foi intensificado por Henrique II, cujo governo se caracterizou, no plano cultural, pelo incentivo à produção literária, a qual forneceu uma justificativa ideológica para suas ambições e realizações políticas. Nesse sentido, em sua avaliação sobre as relações entre este soberano e a cultura literária, Meecham-Jones (2006) afirma que, na Inglaterra do século XII, “[...] escolher escrever em uma língua significava, inevitavelmente, fazer uma declaração ideológica acerca dos

Guilherme, o Marechal. Lisboa: Gradiva, 1986, p. 27; VIZIOLI, Paulo. **A literatura inglesa medieval.** São Paulo: Nova Alexandria, 1992, p. 12-19.

¹⁰ Sobre a identificação do “nobles reis ki tant estes pruz e curteis” como Henrique II Plantageneta, cf. BURGESS, Glyn S.; BUSBY, Keith. Introduction. In: **The Lais of Marie de France.** *op. cit.*, p. 12. Quanto ao “cunte Willalme”, seu sobrenome é ignorado e sua identidade controvertida. *Id.*, p. 16.

¹¹ Prólogo, v. 31-32. In: MARIE DE FRANCE. **Les Fables.** *Op. cit.*, p. 51.

¹² LE GOFF, Jacques. Cultura clerical e tradições folclóricas na civilização merovíngia. In: _____. **Para um novo conceito de Idade Média.** Lisboa: Estampa, 1979, p. 216-217.

¹³ CLANCHY, Michael T. **England and its rulers: 1066-1307.** 3rd ed. Oxford: Blackwell, 2006, p. 41.

propósitos do texto e das relações do autor com as estruturas de poder”.¹⁴ Isso certamente pode ser aplicado ao *Esope*, o qual, além de ser o mais antigo fabulário existente no vernáculo da Europa ocidental¹⁵, é uma das únicas coletâneas medievais de fábulas com autoria nomeada, um indício de sua vinculação com o patrocínio literário.¹⁶ Desse modo, ao lançar mão do recurso didático da alegoria animal, muito utilizada pelos clérigos medievais nos bestiários e fabulários latinos, Marie de France demonstra que tal recurso também podia se prestar a objetivos laicos.

O *Esope* sobrevive em 23 manuscritos, produzidos entre o início do século XIII e o século XV¹⁷, sendo tal quantidade considerada como indício do sucesso desfrutado pelas fábulas de Marie de France.¹⁸ No final do século XIX, Karl Warnke propôs uma classificação desses manuscritos em três grupos, *alfa*, *beta* e *gamma*, dos quais o *alfa* corresponde aos mais próximos de Marie de France no tempo. Tal grupo é formado por quatro manuscritos do século XIII, dos quais o mais antigo (*York Minster*, XVI, K.12, 1ª parte, f.1-22) está incompleto, assim como os demais do referido grupo, à exceção do *British Library*, Harley 978, um dos raros manuscritos em anglo-normando, além de estar completo, fato considerado igualmente raro, motivo pelo qual tem sido adotado nas edições das fábulas de Marie de France. Além disso, é o único que reúne duas obras da autora – além do *Esope* (f. 40-67v), os *Lais* (f. 116-160).¹⁹

Os manuscritos Harley pertencem a uma das coleções fundadoras do *British Museum* (1753) e foram reunidos nos séculos XVII e XVIII por Robert Harley e seu filho, Edward Harley, respectivamente 1º e 2º condes de Oxford, com o auxílio de

¹⁴ MEECHAM-JONES, Simon. Introduction. In: KENNEDY, Ruth; MEECHAM-JONES, Simon (eds.). **Writers of the reign of Henry II: twelve essays**. New York: Palgrave Macmillan, 2006, p. 6. (Tradução nossa)

¹⁵ SPIEGEL, Harriet. Introduction. In: MARIE DE FRANCE. **Fables**. Edited and translated by Harriet Spiegel. 2nd ed. Toronto: University of Toronto Press, 1994, p. 3.

¹⁶ No caso, o do conde Guilherme. Para Ménard (1979), o surgimento de obras com indicação de autoria, durante os séculos XII e XIII, estaria ligado ao patrocínio literário. Cf. MÉNARD, Philippe. **Les Lais de Marie de France**. *Op. cit.*, p. 13 e 58.

¹⁷ SPIEGEL, Harriet. Introduction. In: MARIE DE FRANCE. **Fables**. *Op. cit.*, p. 11-12.

¹⁸ BRUCKER, Charles. Introduction. In: MARIE DE FRANCE. **Les Fables**. *Op. cit.*, p. 20.

¹⁹ Id., p. 20-22.

seu bibliotecário.²⁰ No que concerne ao MS 978, trata-se de um códice oriundo da Inglaterra Central, talvez Oxford, datado da segunda metade do século XIII, possivelmente entre 1261 e 1265, e cujos textos, em caligrafia gótica, estão redigidos em latim, francês e inglês. Seu conteúdo é formado por miscelâneas musicais, médicas e literárias, as últimas incluindo, além do *Esope* e dos *Lais*, poemas de Walter Map, canções e sátiras goliárdicas, e a *Song of Lewes*. O códice em questão parece ter sido feito sob encomenda de livreiros de Oxford ao monge beneditino W[illiam?] of Wycombe, ou a W[illiam?] of Winchester, monge de Reading.²¹

Quanto ao *Esope*, suas fábulas, escritas em versos octossilábicos rimados dois a dois e dispostos em duas colunas, possuem letras iniciais decoradas, alternando vermelho e azul.²² As fábulas não contêm títulos, os quais foram atribuídos posteriormente.²³



Figura 1 - *Esope*. Fólio inicial.

London, *British Library*, MS Harley 978, f. 40, c. 1265. Disponível em:

<http://www.bl.uk/catalogues/illuminatedmanuscripts/ILLUMIN.ASP?Size=mid&I11ID=14638>

Acesso em: 22 out. 2010.

(Domínio Público)

²⁰ Cf. The foundation collections. In: **British Library**. Disponível em: <<http://www.bl.uk>> - Acesso em: 22 out. 2010. As demais coleções fundadoras são a Cotton (Sir Robert Cotton, 1571-1631) e a Sloane (Sir Hans Sloane, 1660-1753).

²¹ Cf. Detailed record for Harley 978. In: **British Library**. Disponível em: <<http://www.bl.uk>> - Acesso em: 22 out. 2010.

²² *Idem*.

²³ BRUCKER, Charles. Avant-propos. In: MARIE DE FRANCE. **Les Fables**. *Op. cit.*, p. X.

*No tocante ao contexto cultural e linguístico, nessa época o anglo-normando ainda era um idioma de prestígio na corte de Henrique III (1216-1272), prestígio este reforçado com o casamento do soberano com Eleonor de Provence, cuja chegada à corte inglesa, em 1236, se fez acompanhar de um extenso séquito francês.*²⁴

O *Esope* e a cópia em questão foram produzidos no âmbito da dinastia angevina, durante os reinados de Henrique II e de seu neto, Henrique III, respectivamente. Uma obra e dois Henriques, separados por quase um século. Distantes entre si no tempo, que relações poderiam ser estabelecidas entre os contextos de produção do *Esope* e do MS Harley 978? A nosso ver, além do aspecto linguístico, o fio condutor entre o original e esta cópia também está relacionado a questões políticas, visto ambos terem sido produzidas em momentos cruciais dos reinados de Henrique II e Henrique III, e nos quais sobressaem as disputas pelo poder entre o rei e a alta nobreza.

Comparando contextos

Ao assumir o governo, em 1154, Henrique II procurou retomar a política centralizadora de seu avô no tocante à justiça e às finanças, e isso significava limitar a atuação do poder local, exercido pela nobreza, inclusive em relação aos castelos adúlteros, construídos pelos nobres sem autorização régia durante o governo anterior, de Estevão. O *Esope*, escrito na década de 1170, se inscreve num período bastante conturbado do reinado de Henrique II. A década teve início com o “Inquérito dos Xerifes”, que demitiu do cargo os membros da alta nobreza, encarregados da cobrança dos impostos da Coroa em cada condado. Acusados de desviar dinheiro, foram substituídos por indivíduos oriundos da pequena e da média nobreza. Em relação ao clero, Henrique II havia tentado limitar sua imunidade, submetendo seus crimes à justiça régia. Tal interferência nos assuntos eclesiásticos levou ao célebre conflito entre o rei e o arcebispo de Canterbury, Thomas Becket, que resultou no

²⁴ PEARSALL, Derek. Language and literature. In: SAUL, Nigel (ed.). **The Oxford Illustrated History of Medieval England**. New York: Oxford University Press, 2000, p. 260.

assassinato deste por quatro cavaleiros a mando de Henrique II – ou por ele instigados – no final de 1170.

Finalmente, em 1173, foi a vez da “rebelião dos barões”, nome atribuído à revolta dos filhos adolescentes do soberano – Henrique, Ricardo e Godofredo – contra o próprio pai, rebelião esta que recebeu o apoio de vários barões que, desse modo, se colocaram contra seu rei e senhor. A oposição dos filhos ao pai estava relacionada ao desejo por mais terras e por maior autoridade e autonomia em relação a elas. Quanto aos barões, foram motivados pelas ações de Henrique II no tocante ao confisco de seus castelos e à sua sujeição ao poder monárquico. Em pouco mais de um ano, Henrique II conseguiu vencer seus opositores. No entanto, a partir de então, o soberano intensificou sua presença na Inglaterra, onde se dedicou a estabelecer medidas visando o fortalecimento do poder central.²⁵

Quanto à cópia do MS Harley 978, sua produção coincide com a época de grandes conflitos entre Henrique III e seus barões, os quais resultaram nas *Provisões de Oxford* e nas batalhas de Lewes e Evesham. Em linhas gerais, o período compreendido entre 1258 e 1265 é caracterizado como o ápice da disputa entre os poderes central e local, e cujos antecedentes repousam nas demandas dos barões quanto às reuniões do Grande Conselho, órgão que, embora tradicional, não obrigava o rei a consultá-lo em suas decisões.²⁶ As exigências baroniais desembocaram, em 1258, nas *Provisões de Oxford*, consideradas como a mais radical tentativa feita na Inglaterra medieval para limitar os poderes do rei²⁷, e cuja causa única foi “[...] o conflito entre os esforços de Henrique para conservar o quase absolutismo de seus antecessores, e os esforços de seus barões para controlar o rei, seu conselho e seus ministros”.²⁸ Com as *Provisões de Oxford*, o rei ficou reduzido a pouco mais do que um *primus inter pares*, e o governo efetivo passou a

²⁵ Sobre o reinado de Henrique II, cf., entre outros, POOLE, Austin Lane. **From Domesday Book to Magna Carta: 1087-1216**. 2nd ed. Oxford : Oxford University Press, 1954, p. 197-231 e 318-346; BROOKE, Christopher. **From Alfred to Henry III: 871-1272**. New York: W. W. Norton, 1966, p. 173-188.

²⁶ BROOKE, Christopher. **From Alfred to Henry III: 871-1272**. *Op. cit.*, p. 227.

²⁷ SAUL, Nigel. Provisions of Oxford. In: _____. **A Companion to Medieval England: 1066-1485**. Stroud, Gloucestershire: Tempus, 2005, p. 228.

²⁸ BROOKE, Christopher. **From Alfred to Henry III: 871-1272**. *Op. cit.*, p. 225.

ser exercido pelo Conselho dos Quinze, cuja figura dominante foi Simon de Montfort, cunhado do rei e seu antigo aliado.²⁹

A ascensão de Montfort, bem como sua aliança com o príncipe Eduardo, herdeiro do trono, despertaram profundas suspeitas em Henrique III. Temeroso de uma conspiração do filho para traí-lo ou, até mesmo, usurpar o trono, Henrique retornou à Inglaterra, fez valer seus direitos e enviou o filho para o exílio, dando início à sua tarefa de minar as *Provisões de Oxford*. Com o apoio de membros do clero e da nobreza, já desinteressados em apoiar o movimento – devido a conflitos entre Montfort e o conde de Gloucester, outra figura dominante do movimento -, Henrique III adotou estratégias que resultaram na absolvição, pelo papa, de seu juramento às *Provisões*. Com isso, tornou-se, novamente, rei de fato. Inconformados, os barões, liderados por Montfort, se lançaram contra o rei na batalha de Lewes (1264).³⁰ À vitória de Montfort seguiu-se um governo de pouco mais de um ano, liderado pelo mesmo, e no qual Henrique III ainda reinava, mas não governava, para usar uma expressão atual. O príncipe Eduardo, nessa altura partidário do pai, foi mantido como refém para garantir o controle sobre o rei. Mas conseguiu fugir e, juntamente com Gloucester, reuniu um exército contra Montfort, que foi derrotado e morto na batalha de Evesham (1265). A partir de então, Henrique III foi restaurado no governo efetivo, e as *Provisões de Oxford*, anuladas.³¹

As relações de poder no *Esopo*

Como tais questões políticas poderiam estar refletidas no *Esopo*? Através de suas fábulas políticas, que ocupam cerca de ¼ da coletânea. Ao contrário do *Romulus de Nilant* que lhe serviu de modelo, seus personagens estão situados em um marco tipicamente feudal, no qual a traição constitui um tema marcante. Embora Marie de France tenha afirmado que traduziu o livro de Esopo tal como o encontrou, suas fábulas políticas fazem referências que são típicas da época feudal, tais como “rei”, “sire”, “seignur”, “hume”, “barun”, “vescunte”, “felunie”, “honur”, “leauté” e “fei”.

²⁹ *Idem*, p. 228 e 231.

³⁰ E da qual a *Song of Lewes*, relato favorável a Simon de Montfort e seus aliados, é parte integrante do mesmo MS Harley 978, f. 107-114, conforme mencionado anteriormente.

³¹ BROOKE, Christopher. **From Alfred to Henry III: 871-1272**. *Op. cit.*, p. 233-234.

No que concerne ao rei, a despeito de seu caráter sagrado – conferido na cerimônia de sua coroação – os perfis régios delineados por Marie de France se revestem de um caráter profano³², o qual também inclui atributos valorizados pela cavalaria, tais como a valentia e a cortesia³³, confirmando a vinculação da fabulista a um meio social laico. Além disso, Marie de France revela um outro perfil do monarca, ainda mais profano que o primeiro, e no qual não se furtou em apontar o abuso de poder cometido pelo soberano, em outras palavras, pelo rei tirano.³⁴

Quanto ao perfil dos nobres, estes se apresentam como traiçoeiros, ingratos, ambiciosos e arrogantes, quer enquanto senhores, quer enquanto vassalos³⁵, demonstrando que não honravam seus compromissos, uma vez que não respeitavam os direitos e deveres recíprocos aos quais deveriam obedecer. Tal padrão de comportamento também se aplicava nas relações dos nobres com o rei, seu soberano e senhor, pois eram maus conselheiros, ingratos e traidores da honra, da lealdade e da fidelidade devidas ao rei.³⁶

Considerações finais

Em relação aos aspectos linguísticos, a elaboração de uma cópia em meados do século XIII confirma a relevância e a permanência do anglo-normando como idioma de obras literárias voltadas para o público da corte, seja ela real ou aristocrática. Quanto aos aspectos políticos, estes também sugerem uma continuidade quanto à natureza das relações entre os poderes central e local durante os reinados de Henrique II e Henrique III, a despeito de algumas diferenças quanto às motivações da nobreza em suas rebeliões contra o soberano. No caso de Henrique II, tanto os filhos quanto os barões reivindicavam aumento de poder, mas em nível material e local, ou seja, os filhos querendo mais terras e poderes relativos a elas, e os barões querendo de volta seus castelos e o poder que estes lhes asseguravam. Já no caso de Henrique III, os barões foram motivados pelo desejo de

³² Por exemplo, nas fábulas “O leão caçador”, “O leão enfermo”, “O leão e a raposa” e “O lobo e a raposa”.

³³ Nas fábulas “O rei dos pássaros” e “A águia, o açor e as pombas”.

³⁴ Por exemplo, nas fábulas “O lobo rei”, “O rei das rãs” e “O rei das pombas”.

³⁵ Por exemplo, respectivamente nas fábulas “O lobo e a grou”, “O ferreiro e o machado”, “O corvo que encontrou plumas de pavão” e “A mosca e a abelha”.

³⁶ Respectivamente, nas fábulas “O lobo e a cabra”, “O rei das rãs” e “O morcego”.

maior poder em nível governamental, o mesmo podendo ser dito a respeito do príncipe Eduardo em relação à sua aliança com Simon de Montfort.

No entanto, o quesito traição – encontrado nos filhos e barões de Henrique II, bem como no filho de Henrique III e em Simon de Montfort – ainda constituía um elemento marcante e um denominador comum nas relações entre rei e nobreza nos dois reinados em questão, e tal aspecto foi bastante evidenciado por Marie de France. Tal crítica ao comportamento da nobreza significa, a nosso ver, uma defesa do poder monárquico, a despeito das fábulas nas quais o rei é representado como um tirano. Entendemos que não são contrárias ao poder régio, e sim contra o abuso de poder de uma maneira geral, seja por parte da nobreza, seja por parte do rei. As fábulas de Marie de France defendem, portanto, o poder real como um poder justo e necessário à manutenção da ordem no seio da classe dominante.

Nesse sentido, a presença do *Esope* em dois contextos tão cruciais da atuação da realeza se revela bastante significativa, para não dizer surpreendente, e sua sobrevivência aponta para sua relevância como obra didática e moralizante, em especial no que concerne à valorização do poder régio em momentos de intensa tentativa de centralização monárquica.

GT 3 - Gênero, corpo e sexualidades: (re)pensando aportes teóricos, metodológicos e epistemológicos nos estudos medievais

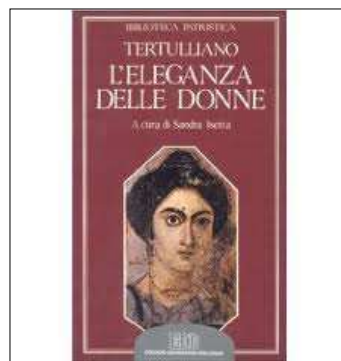
Coordenadores: Cláudia Brochado (UnB), Luciana Calado (UFPB), Marcelo Pereira Lima (UFBA) e Valéria Fernandes da Silva (GEFEM-UnB/CMB)

O GT tem como principal objetivo discutir as (des)conexões entre gênero, corpo e sexualidades no Medievo. Seu objetivo é promover o debate sobre os aportes teóricos, metodológicos, historiográficos e epistemológicos sobre esses aspectos, como também contribuir para a proposição de temas de pesquisa e a troca interdisciplinar entre diferentes áreas de conhecimento dedicadas aos estudos de gênero em Idade Média. O GT procura adensar o debate crítico sobre o assunto em diferentes perspectivas propostas por pesquisadores (as) da área em nosso país.

Dia 04 de julho de 2013, quinta-feira

Teologização da aparência feminina e ascetismo misógino em *De cultu feminarum* (A toailete das mulheres), de Tertuliano[□]

Pedro Carlos Louzada Fonseca
Universidade Federal de Goiás



[□] Este trabalho é produto parcial da pesquisa intitulada “Mulher difamada e mulher defendida no pensamento medieval: textos fundadores”, que integra a Rede Goiana de Pesquisa sobre a Mulher na Cultura e na Literatura Ocidental da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Goiás (Fapeg). A pesquisa, sob a coordenação do Prof. Dr. Pedro Carlos Louzada Fonseca, recebeu apoio financeiro dessa instituição de fomento para o período de 2013 – 2014. É também produto de plano de trabalho de projeto de pesquisa relacionado ao tema e desenvolvido em estágio de pós-doutorado em 2013, com bolsa da Fapeg, junto ao Programa de Pós-Doutorado da Universidade Estadual do Rio de Janeiro, sob a supervisão da Profa. Dra. Maria do Amparo Tavares Maleval.

Resumo: A preocupação do cristianismo dos primeiros séculos medievais com a aparência da mulher constitui um tema recorrente na chamada literatura patrística, de jurisdição teológica e patriarcal, comprometida com certas posturas e atitudes tendenciosamente misóginas que vê a mulher *ab origine* como propensa ao disfarce e à adulteração da sua imagem criada por Deus. Nessa cosmovisão medieval do feminino, destaca-se Tertuliano (c. 160-c. 225), autor de um discurso moralista fortemente religioso que submete o vestuário e o ornamento femininos a preceitos e prescrições teologicamente constituídos. São os principais aspectos dessa retórica cosmetológica teológica, asceticamente misógina de Tertuliano, que este trabalho pretende discutir.

Palavras-chave: Patrística. Misoginia. Toaleta.

A obsessiva preocupação doutrinária da patrística medieval com a aparência da mulher, visando a um rígido e prescritivo protocolo indumentário e de boas maneiras, encontra-se fundamentada não só em pronunciamentos bíblicos, mas também em posicionamentos da literatura clássica do mundo antigo. Dessa forma, a partir dos primeiros Padres da Igreja, a regência do aspecto feminino se fez nitidamente em termos de tendenciosa jurisdição teológica e androcêntrica, com posturas, atitudes e tratamento misóginos da realidade da mulher, impiedosamente naturalizada como propensa ao disfarce e à adulteração da sua própria imagem divinamente criada.

No âmbito da patrística medieval, Tertuliano (Quintus Septimius Florens Tertullianus, c. 160-c. 225) destaca-se como uma das vozes primordiais desse tipo de teologização da aparência feminina, perspectivada em direção a um ascetismo misógino que impunha, especialmente à mulher, a se restaurar pela pureza e castidade, visto ter sido ela a responsável pela introdução do pecado e do mal.

São escassos os detalhes da carreira de Tertuliano, sendo certo que foi nos seus escritos, bastante elaborados em termos retóricos e de doutrinação ascética e espiritual, que São Jerônimo (c. 342-420) – integrante da patrística medieval ao lado de São João Crisóstomo (c. 347-407), Santo Ambrósio (c. 339-397) e Santo Agostinho (354-430) –, intensamente se inspirou, a fim de dar continuidade ao

tradicional pensamento cristão da época que ligava ascetismo à misoginia e ao celibatarismo.

Apesar de Tertuliano não ter sido o iniciador do ascetismo cristão medieval, o que não pode ser desconsiderado é o fato de ele ter estabelecido para o mundo latino a primeira afirmação influente da crença de que a abstinência sexual era a mais eficiente técnica com a qual adquirir a iluminação da alma¹, conforme pode ser especialmente comprovado no capítulo X do seu *De exhortatione castitatis* [Sobre a exortação da castidade].²

Endereçando-se especialmente às mulheres, cujo danoso apelo sexual corrompia o espírito, Tertuliano, lutando contra os *mores* pagãos e seus resquícios ainda presentes nas mulheres convertidas à nova fé cristã, lança sobre elas as imprecizações estridentes de seu *De cultu feminarum* [A toailete das mulheres], composto de dois volumes bastante complexos em suas estratégias narrativas e elaboração retórica, sofrível e exagerada, na defesa da misoginia ascética e na recomendação da modéstia e da limpeza moral da aparência feminina, chegando mesmo essa sua obsessão a ser, se não intencionalmente irônica, ao menos engraçada. É o que acontece, por exemplo, naquela passagem do Livro II, capítulo 7, em que, comentando sobre a ressurreição dos mortos no dia do Juízo Final, espera que, apesar de ser um desgraçado, possa nesse dia levantar a sua cabeça tão alta quanto os sapatos de saltos altos das mulheres.

Argumentando a tão discutida questão de se as mulheres, no dia do Juízo Final, se ressuscitarão adornadas e maquiadas para se encontrar com Cristo, aproveita o ensejo para recuperar o ensinamento religioso de que ninguém poderá ressuscitar exceto em forma de carne e espírito, tais quais criados por Deus.³

Tertuliano começa, no Livro I, a sua proposta de teologizar a aparência das mulheres por meio da prédica ascética endereçada ao seu modo de vestir e de adornar, a fim de propor o seu resgate como filhas decaídas de Eva que devem se

¹ BROWN, Peter. **The Body and Society: Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity**. New York: Cambridge University Press, 1988, p. 78.

² TERTULLIAN. *De exhortatione castitatis*. In: **Tertullian: Treatises on Marriage and Remarriage**. Trad. W. P. le Saint. Ancient Christian Writers, xiii. London, 1951.

³ TERTULLIAN. *The Apparel of Women (De cultu feminarum)*. Tr. E. Quain. In: **Tertullian: Disciplinary, Moral and Ascetics Works**. Trad. R. Arbesmann and others, FOX, xl. New York, 1959, II, 7. Todas as referências a passagens citadas do *De cultu feminarum* serão, não decorrer deste trabalho, a exemplo da presente citação, para efeito de melhor propriedade de localização, referidas apenas em relação ao ano de edição da obra e respectivos livros e capítulos em que se encontram.

arrependendo usando roupas de condolências e de piedade. Tudo isto para que, ao adotarem a vestimenta de penitentes, elas possam se mostrar mais completamente conscientes da desgraça que provocaram por ter sido o seu gênero e sexo os introdutores do pecado e da falência do mundo. Nesse ponto, Tertuliano tornea a sua retórica para promover no seu discurso um dos muitos curtos-circuitos ligando tematicamente a sua doutrina de ascetismo teológico da aparência feminina a prerrogativas de um tradicional patriarcalismo misógino, apoiando-se no comentário de Gênesis 3: 16, em que o Senhor diz à mulher: “[...] é com dor que hás de gerar filhos. Teu desejo te impelirá para o teu homem, e este te dominará.”⁴

O processo de teologização da mulher por Tertuliano fundamenta-se, portanto, na necessidade de um redirecionamento doutrinário a partir da sua realidade física e aparente que, alçada ao grau máximo de corrupção, recebe a consideração demonológica de ser a responsável por introduzir a morte no mundo e causar, inclusive, a morte do Filho de Deus (1959, I. 1). Daqui por diante, por um tendencioso silogismo retórico, fica definitivamente estabelecida uma relação de causa e efeito entre paramento feminino, pecado e perdição.

Na sequência de comentários dessa natureza, expostos no inacabado Livro I, Tertuliano procede, agora no Livro II, a um verdadeiro tratado doutrinário acerca de certos conceitos e mandamentos caros à religião cristã, seguidos de conselhos prescritivos de virulento ascetismo e tom edificante não isentos de posturas misóginas, aspectos esses ideologicamente fundamentais para os primeiros tempos de um cristianismo empenhado em estabelecer as suas bases num contexto ainda convivente com costumes pagãos.

Sintonizando essa situação, Tertuliano expõe princípios morais ligados ao ascetismo, como o conceito de castidade completamente desligado do trato material do corpo que a vestimenta e o adorno promovem (1959, II. 1). A apóstrofe à castidade das mulheres é feita com tal requinte no trato ascético do material sensual e sexual que acaba por reproduzir elementos que caracterizam o discurso do erótico enquanto desejo do moralista, cabendo à mulher, objeto desse seu ambíguo discurso, nenhuma fruição, nem mesmo retórica, mas apenas uma obediência

⁴ BIBLIA. Tradução Ecumênica. São Paulo: Edições Loyola, 1994. Daqui por diante, neste trabalho, todas as citações de livros bíblicos referir-se-ão a esta edição da Bíblia e serão referenciadas no próprio corpo do texto.

prescritiva de não desejar nem ser desejada por causa da natureza ostensiva da sua sedução (1959, II. 2).

A teologia da castidade, lembrando Mateus 5: 28, como eliminação do desejo suscitado pela aparência ou beleza feminina não faz distinção, em termos de condenação e penalidade, entre o ato do intercurso sexual propriamente dito e o simples desejo dele, pois ambos levam igualmente à danação e são provocados de forma mais condenatória pela beleza como fruto do adorno e da maquiagem. É nesse sentido que Tertuliano, a fim de evitar a danação, chega a recomendar às mulheres removerem o esplendor mesmo da beleza natural dotada por Deus (1959, II. 3), mas cuidando do corpo sem desleixo, ponto de vista que São Jerônimo, apesar da sua grande inspiração despertada pelos ensinamentos de Tertuliano, não seguiu, pois, na sua Carta 107. 11, parece recomendar a atitude da virgem que por um deliberado descuido apressa-se a estragar a sua natural beleza.⁵

A cosmetologia teológica de Tertuliano adquire um tratamento demonológico ao invocar o tema da mulher que, insatisfeita com a sua imagem criada por Deus, cede às tentações do Demônio, o arcano rival teogônico obcecado em superar a grandeza das criações de Deus, conforme comenta Santo Ambrósio no seu *Hexameron* VI, 18.⁶ São Jerônimo, sintonizando essa mesma disposição, na sua Carta 54. 7, comenta ironicamente sobre o quão confiantemente uma mulher é capaz de criar atrações que o seu Criador deve não reconhecer.⁷

Discorrendo sobre a instrução do demônio para transformar o espírito do homem em coisa má através das suas próprias ações, Tertuliano chega a radicalizar não serem dignas do nome de cristãs aquelas mulheres que são compelidas a rejeitar a simplicidade, a arranjar uma face contrafeita, que não é natural. Nesse sentido, considera que o culto da aparência feminina é uma espécie de mentira, como aquela praticada pela língua, resgatando com essa analogia a antiga

⁵ JEROME. **The Principal Works of St. Jerome**. Trad. W. H. Fremantle. Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers. 2 nd. ser., vi. Oxford: James Parker; and New York: Christian Literature Co., 1893, p. 194.

⁶ AMBROSE, St. **Hexameron, Paradise, and Cain and Abel**. Trad. J. J. Savage. FOX, xlii. New York: Fathers of the Church, Inc., 1961, p. 259-260.

⁷ JEROME. **The Principal Works of St. Jerome**, 1893, p. 104.

referência da mentira como maquiagem, a exemplo do que diz Xenofonte (Xenophon, c. 430-357) em *Oeconomics*.⁸

Continuando a sua anatomia crítica censória da aparência feminina, Tertuliano faz um verdadeiro inventário do que se pode fazer num salão de beleza da época, incorrendo naquele já comentado gosto pela sensualidade que o seu discurso paradoxalmente, promove ao condenar. Assim, comenta, com sérios propósitos de condenação moral de práticas licenciosas, sobre a tintura loira dos cabelos das mulheres cristãs com o uso de açafão usado nas perucas pagãs das germânicas e gaulesas, um costume xenófobo já verificado em *Amores*, l. 14, de Ovídio (43 a. C.-18 d. C.)⁹ e também na *Sátira VI*, versos 115-132, de Juvenal (início do século II).¹⁰

Ainda refletindo sobre o mandamento divino da aparência da mulher não poder ser alterada sem comprometer a sua salvação, Tertuliano incorre naquela mesma sedução retórica da enumeração de gosto detalhado dos aparatos femininos, responsável por conferir ao discurso certa sensualidade, recordando o mandamento bíblico de Mateus 6: 27 de que ninguém pode, de sua livre vontade, adicionar à sua estatura.

Na verdade, Tertuliano admite que, por um defeito da natureza, existe não só entre as mulheres mas também entre os homens, um desejo de agradar que se excita com artifícios. Entretanto, o verdadeiro cristão depõe esse desejo porque a sensualidade do supérfluo é prejudicial à castidade, companheira de Deus porque equivalente à dignidade. Portanto, com mais um silogismo arbitrado por seu característico pensamento teologista, Tertuliano fundamenta a castidade na dignidade e esta, por sua vez, na seriedade da aparência (1959, II. 8).

Depois da fundamentação desse raciocínio, como acontece de forma bastante característica na retórica tertuliana, segue-se um conjunto de prédicas conclusivas a reforçarem o tema do desvestimento total do enfeite feminino, considerado contrário ao ensinamento divino por estar facilmente ligado à busca da luxúria e à falta da castidade (1959, II. 9).

⁸ ALLEN, Sr Prudence. **The Concept of Women: The Aristotelian Revolution 750 BC-AD 1250**. Montreal: Eden Press, 1985, p. 56.

⁹ OVID. *Amores*. In: _____. **The Erotic Poems**. Trad. Peter Green. Harmondsworth: Penguin, 1982, l. 14.

¹⁰ JUVENAL. *Satire VI*. In: _____. **The Satires of Juvenal**. Trad. Rolfe Humphries. Bloomington: Indiana University Press, 1958, p. 64-85.

Apesar de completamente avaro na concessão do adorno feminino, Tertuliano, em coerência com a onisciência divina, não fere o princípio absolutamente inteligível de que Deus criou e deu sabedoria ao homem para o artefato das coisas, inclusive, para o que era apreciado na época, a tintura da lã. E também o artesanato das conchas e das roupas leves e finas, apenas pesadas no preço, e das primorosas obras de ouro e pedrarias. Entretanto, se tais coisas desfiguram física, moral e espiritualmente a naturalidade da compleição humana originalmente criada por Deus, aí residem a danação e o pecado contra a sua dignidade e castidade.

A seguir, Tertuliano comenta que muitas coisas preciosas não são boas por causa do seu valor intrínseco, mas devido à sua raridade e manufatura, como é o caso das joias em ouro e pedras preciosas, para as quais o autor dá uma explicação teológica baseada em I Enoque 8: 1, em que se encontra o comentário apócrifo de que anjos teriam dormido com as mulheres e passado a elas o segredo dos ornamentos e dos cosméticos.¹¹ Entretanto, mantendo a coerência do seu princípio teológico sobre a criação original de todas as coisas por Deus, inclusive os adornos e cosméticos potencialmente danosos, Tertuliano aborda a questão, fundamental à doutrina cristã, do livre-arbítrio, aconselhando a usá-lo de maneira proveitosa e cuidadosa, sem ferir a castidade, princípio da dignidade.

Associada à prescrição da contenção do culto da aparência feminina, Tertuliano reforça o inarredável preconceito misógino disseminado entre os Padres da Igreja, de ascendência fincada na lei hebraica, da necessidade de coibição da mulher em participar da vida e das funções públicas, principalmente vestidas de forma por demais elaborada. Esse *topos* do desejo provocador, principalmente ligado à paixão da mulher de ver e ser motivo da visão dos outros, entre outras numerosas fontes, merece ser referido em *Ars Amatoria* [A arte de amar], l. 99, de Ovídio¹² e em *The Wife of Bath* [A esposa de Bath], est. 543 (c. 1343-1400), de Geoffrey Chaucer,¹³ para se considerar aqui, respectivamente, uma significativa

¹¹ PRUZAK, B. P. Woman: Seductive Siren and Source of Sin? Pseudepigraphical Myth and Christian Origins. In: R. R. RUETHER, R. R. (Ed.), **Religion and Sexism: Images of Women in the Jewish and Christian Tradition**. New York: Simon and Schuster, 1974, p. 89-116, p.90.

¹² OVID. *Ars Amatoria*. In: _____. **The Erotic Poems**. Trad. Peter Green. Harmondsworth: Penguin, 1982, l. 99.

¹³ CHAUCER, Geoffrey. *The Wife of Bath's Prologue*. In: _____. **The Canterbury Tales**. Oxford: Oxford University Press, 1985, p. 219-239.

fonte tida com raiz da misoginia medieval e outra, como adiantada produção continuadora dessa tradição no final da Idade Média.

Nesse sentido, Tertuliano comenta que o afã feminino de aparecer em lugares publicamente frequentados provém do desejo inato de as mulheres verem e serem vistas, motivadas por sua necessidade incontida de negócios de lascívia e de ostentação da vaidade, aspectos que as enquadram em dois da lista que ficou posteriormente conhecida como pecados capitais: a vaidade e a luxúria.

Num momento, como o de Tertuliano, de fundação do cristianismo, tudo indica ter sido de dificultosa eficácia as prédicas do religioso para convencer mulheres pagãs recém convertidas à nova fé cristã, possivelmente de elevadas camadas sociais, dada a riqueza de seus trajes e costumes próprios de sua antiga formação, de abandonar esses hábitos pagãos. Nesse sentido, apresentava-se a objeção de que o rebaixamento no modo de vestir da mulher, ao se tornar cristã, poderia parecer como uma espécie de blasfêmia ou insultante descaso à nova fé. A essa questão, Tertuliano temerariamente responde que seria uma blasfêmia maior para as convertidas parecerem prostitutas.

Para tanto, o seu fundamento é escritural, baseado, portanto, na palavra de Deus. Expõe que as escrituras sugerem que o estímulo à beleza usualmente está associado à prostituição, lembrando o caso daquela poderosa cidade que governou sobre sete colinas e muitas águas, a qual mereceu ser chamada prostituta pelo Senhor, em Apocalipse 17: 1 e seguintes, devido a se vestir como uma, portando-se de provocativas vestes em púrpura e escarlate, ouro e pedras preciosas, ficando aqui bem claro o princípio religioso, bastante cultuado pela mentalidade medieval, de que o meio e o hábito é que constituem a realidade e a natureza das coisas.

Tertuliano segue um procedimento estratégico bastante praticado em seu discurso de convencimento e que consiste em produzir um tipo de arazoamento contra-argumentativo ao que propõe, a fim de ter condições retóricas de finalmente provar o que quer estabelecer como verdade de suas posições. Nesse sentido, discutindo sobre o alcance verdadeiramente religioso da intenção do vestuário e do ornamento das mulheres, citando Filipenses 4-5, diz que elas afirmam apenas necessitar do testemunho de Deus, ao que Tertuliano retruca que o próprio Senhor disse através do Apóstolo que a virtude deve aparecer aos homens (1959, II. 13), afirmando que a verdadeira castidade, vinda da alma, deve transparecer no

vestuário e emanar da consciência para ele, a fim de se tornar plenamente manifesta.

Finalmente, após um desfile retórico dos ornamentos e da aparência que devem ser evitados em função da integridade da fé cristã, Tertuliano descreve os instrumentos da indumentária e do adorno do verdadeiro cristão, procedendo a uma alegorização cosmetológica ricamente mística, baseada em caros preceitos da moral e fé religiosas. Nesse sentido, profere que a vida dos cristãos deve ser vestida pelas marcas do ferro do martírio, adornada com os unguentos e ornamentos dos profetas e apóstolos, extraíndo o seu brilho da simplicidade, o róseo da face, da castidade, pintando os olhos com a modéstia e a boca com o silêncio, apertando ao redor do pescoço o colar de Cristo (1959, II. 13).

Na verdade, Tertuliano, ao metaforizar a ornamentação do corpo com esses valores tão caros à doutrina e fé cristãs, ampara-se aqui numa das mais primordiais vozes da misoginia presente nas Sagradas Escrituras, o pronunciamento de São Paulo, em I Timóteo 2: 9-10, acerca da necessidade de contenção, modéstia, sobriedade, obediência, amor, fé e santificação da mulher, que somente poderá se salvar se vestir essas roupas da espiritualidade para compensar a sua transgressão original. Apesar da boa intenção edificante e espiritual, ainda que comprometida com o ideário próprio de uma principiante misoginia ao feitio patrístico, muito há ainda que se considerar, no discurso edificante e teológico de Tertuliano, como fatores e razões de ordem política e ideológica que devem ser buscados e explicados no contexto da realidade social, histórica e material do seu tempo, de uma época como a sua, extremamente importante para a formação e êxito de uma nova fé religiosa, o cristianismo, cujo mundo e forma apresentavam-se extremamente contrários ao do paganismo reinante.



Encontro Internacional dos Estudos Medievais - ABREM

GT 4 - Poder e norma na Idade Média: diálogos historiográficos e perspectivas documentais

Coordenadores: Leandro Rust (UFMT) e Rossana Alves Baptista Pinheiro (UNIFESP).

Este Grupo de Trabalho foi concebido com o propósito de reunir estudiosos dedicados à investigação das práticas políticas em sua relação com as dinâmicas jurídicas durante a Idade Média. O objetivo central é fomentar o diálogo entre diferentes abordagens teóricas e perspectivas de análise documental acerca deste processo tão multifacetado quanto capital ao estudo do político nos tempos medievais, que consiste nas formas de normatização do social. Deste modo, tal proposta recobre um amplo espectro cronológico e temático, notadamente relevantes para historiadores, juristas, antropólogos, sociólogos e filósofos, uma vez que incide sobre as construções sociais das práticas legais; sobre as tramas discursivas de busca por hegemonia ou resistência; sobre os lugares da violência na reprodução da ordem social; sobre a constituição dos sujeitos e suas identidades sociais no bojo das governanças; sobre os limites e alcances das formas de dominação; e, finalmente, sobre os enlaces entre memória e tradições na institucionalização do poder.

Dia 01 de julho de 2013, segunda-feira

O Estado como um conceito viável para estudar a Idade Média

Almir Marques de Souza Júnior
Universidade Federal Fluminense
Universidade Castelo Branco

Resumo: Há na historiografia uma grande rejeição a utilização da noção de “Estado” como uma categoria de análise possível para a Idade Média. Grande parte desta recusa se apoia nos argumentos de que não é possível perceber um poder absoluto e centralizado por parte dos monarcas e que esta descentralização régia foi causada justamente por uma suposta “contaminação” de práticas senhoriais sobre os organismos da autoridade central. A presente comunicação traz uma proposta

simples: a de que é possível trabalhar com o conceito de Estado para os estudos feitos acerca medievo. Para isso, será necessário matizar as características próprias desta instituição para período por nós selecionado.

Palavras-chave: Estado. Monarquia. Feudalismo.

A ideia de que os grandes Estados territoriais nasceram em uma época relativamente recente costuma ser escorada sobre uma perspectiva histórica. Nela, a concentração do poder de comando sobre um determinado território minimamente vasto, que acontece através da monopolização de determinados serviços essenciais, tais como a produção do direito através das leis, o controle das fronteiras, a unificação do recolhimento fiscal e a emanção do poder político partindo de um único expoente e a manutenção de um contingente militar controlado por este poder central seriam próprias apenas dos governos pós século XVI.

Bobbio nos relembra que, este aparente processo inexorável de concentração do poder foi defendido por Max Weber, o qual concluiu que o Estado moderno seria definido mediante a presença maciça de dois elementos constitutivos: a construção de um aparato administrativo que provém a prestação de serviços públicos e o monopólio legítimo da força.¹ Esta nova forma de governo da modernidade guardaria profundas distinções com relação aos ordenamentos políticos que vieram imediatamente antes dela, ou seja, as monarquias medievais.

A noção de que os Estados começam neste momento da história traz, de forma lógica, a negação de que os mesmo tenham existido no período imediatamente superior, ou seja, a época medieval. Curiosamente, a oposição entre o a o nascimento do Estado moderno e a sua inexistência no medievo acaba por reproduzir a própria lógica que orientou a cunhagem do termo "Idade Média". Infelizmente, Como se trata de uma concepção profundamente enraizada não só no meio acadêmico, mas em boa parte do senso comum do homem contemporâneo, não é raro perceber que muitos historiadores acabaram por seguir a tradição renascentista. Esta forma de conceber a sociedade medieval acabou sendo reproduzida também no que tange a forma como as estruturas políticas do período

¹ BOBBIO, Norberto. **Estado, governo e sociedade:** para uma teoria geral da política. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2010. p. 69.

eram percebidas pelos homens de nosso tempo. O próprio Lucien Febvre, na introdução da Enciclopédia Francesa, acredita que só é possível falar em “Estados” propriamente ditos após a modernidade.

Falar do problema das origens do Estado quando se trata de imaginar o que na mais remota das sociedades humanas puderam ser os primórdios de um poder que nem sequer podemos denominar político (...) é dar ensejo a uma intolerável confusão de ideias. As origens do Estado devem ser consideradas somente quando começa a existir um organismo que, aos homens do século XVI, mostrou-se bastante novo para que eles sentissem a necessidade de dotá-lo de um nome: um nome que os povos, na mesma época, passaram de um para outro.²

Esta linha de pensamento apenas aprofunda a noção de que houve uma descontinuidade entre as instituições políticas da Antiguidade Clássica e as do período que se estendeu do século V ao XV. O fim do Império Romano do Ocidente inauguraria, segundo esta premissa, um período na história marcado pela inexistência de instituições políticas minimamente sólidas e coesas que merecessem levar o nome de “Estados”. Se seguíssemos o raciocínio de Febvre seríamos levados a acreditar que esta coesão administrativa teria sido retomada somente onze séculos depois, com o aparecimento das primeiras monarquias absolutistas na Europa.

Mesmo em épocas mais atuais tal perspectiva persiste nos manuais mais emblemáticos, utilizados com grande apreciação em nossos cursos de formação de professores e bacharéis. Os séculos iniciais da Idade Média dificilmente conseguem fugir desta regra. Nem mesmo Jérôme Baschet os poupa quando afirma que “outra consequência da desagregação do Império do Ocidente é o desaparecimento de todo o verdadeiro Estado”.³ O renomado medievalista é categórico ao afirmar que nem mesmo os soberanos dos primeiros reinos germânicos assemelhavam-se sequer à sombra de um chefe de estado. Muito pelo contrário, as iniciativas destes monarcas, a partir do século VI, em tentar compilar uma lei que fosse homogênea aos jovens reinos nascidos do esfacelamento do Império Romano é vista muito mais como um indício da “completa ausência de todo poder real efetivo”⁴ processo este que é agravado pelas próprias características intrínsecas à sociedade germânica.

² FEBVRE, Lucien. De l'État historique à l'État vivant. In: **Encyclopédie Française**: l'État. Tomo X. (tradução livre).

³ BASCHET, Jérôme. **A civilização feudal**: do ano mil à colonização da América. São Paulo: Editora Globo, 2006.

⁴ *Ibidem*, p.53.

O processo que confunde a coisa pública com as possessões privadas do soberano, iniciado desde o século III, conduziu, no caso dos reis germânicos, a uma completa confusão. Resulta disso um patrimonialismo do poder que permite, notadamente, recompensar servidores fiéis através da concessão de bens públicos. Em resumo, é impossível considerar Estados os reinos da Alta Idade Média.⁵

A inexistência tanto de um poder fortemente centralizado quanto a de uma máquina burocrática da envergadura similar àquela utilizada pelo Império Romano faz com que a administração dos reinos medievais seja constantemente associada à confusão, à desordem e a anarquia. Jean-Philippe Genet acreditava que o Império dos Césares era o “mais poderoso Estado cuja lembrança vai perdurar”.⁶ Depois dele, a única organização política que teria conseguido ser o primeiro Estado medieval foi somente o Império Carolíngio.

Mas o próprio sonho do Estado carolíngio não perdura por muito tempo. A fragmentação do mesmo no século IX lança a Europa Ocidental, mais uma vez, em um período de desordem.⁷ A nova confusão é justamente causada não apenas pelo fim do poder central, mas pelo aprofundamento da concentração de poder nas mãos das aristocracias locais, iniciando o processo de consolidação das estruturas econômicas e sociais do feudalismo.

A fragmentação do poder

Não é raro associar ao feudalismo a noção de que, os detentores do poder senhorial, valendo-se da autoridade que lhes era entregue e do contingente militar que dispunham, promoveram uma série de episódios de violência e pilhagem através das terras do reino, com o intuito de aumentar tanto o seu patrimônio fundiário como coagir fileiras de camponeses a aceitar a sua proteção, em troca do pagamento de tributos em diversa espécie. A realidade deste cenário em algumas localidades apenas possibilitou que os anos iniciais do sistema feudal fossem, mais uma vez, associados à anarquia e à desordem. Mesmo nas regiões onde o controle

⁵ *Idem.*

⁶ GENET, Jean-Philippe. Estado: In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. **Dicionário temático do Ocidente Medieval**. São Paulo: EDUSC. 2007, p. 397.

⁷ BLOCH, Marc. **A sociedade feudal**. Lisboa: Edições 70, 1989, p.59.

real era aparentemente mais presente, a situação de aparente caos parecia se agravar com a forma com que os nobres tratavam do patrimônio público.⁸

Mesmo os soberanos coroados não estavam familiarizados com em conceber uma separação bem definida entre os bens do Estado e os seus bens pessoais, o que fez com que despontassem na Idade Média uma série de monarquias que se valia das terras e dos edifícios estatais como se estes fossem parte de seu patrimônio privado. Justamente esta questão da dificuldade em se separar os bens dos governantes dos bens tidos como “públicos” mostrava-se como mais um agravante daquela suposta falta de organização do medievo.

A questão do patrimonialismo e a dificuldade de separar os bens dos governantes dos bens tidos como “públicos” mostram-se como mais um agravante desta suposta falta de organização do medievo. Esta questão não se limitou aos primeiros séculos do mundo medieval, mas para alguns permeou boa parte de toda a estrutura social que se desenvolveu posteriormente e ganhou o nome de feudalismo ou regime feudal. Georges Burdeau produziu uma das explicações mais absurdas sobre o tema, afirmando que esta individualização das relações políticas só é explicada pelo fato dos espíritos da época terem dificuldade em conseguirem realizar abstrações mais profundas, não conseguindo crer em uma instituição aparentemente invisível (tal como é o Estado). Para o cientista político francês, o homem medieval estabelecia laços de dependência, subordinação e lealdade com outros homens, pois seria inconcebível para àquela época servir a uma ideia abstrata, razão pela qual os tornariam menos propensos a seguir leis escritas do que os comandos diretos proferidos pela boca de seus reis.⁹

José Mattoso chegou a admitir a existência de um Estado medieval, principalmente durante o regime feudal da monarquia portuguesa. Mesmo assim, isso não o impede de associar ao patrimonialismo monárquico uma característica veementemente negativa.

Convém, antes de analisarmos o funcionamento da monarquia portuguesa em si mesma, advertir que se trata de uma monarquia ‘feudal’, isto é, de um

⁸ Muitos apontam que as penínsulas ibérica e italiana sofreram menor peso da feudalização das terras neste ponto, como LE GOFF, Jacques. **A civilização do ocidente medieval**. Lisboa: Editorial Estampa, 1997, p.125.

⁹ BURDEAU, Georges. **O Estado**. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 9 - 10.

poder régio que não distingue claramente o público do privado, tal como acontecia com o restante dos países europeus na mesma época.¹⁰

Mattoso parece acreditar que o Estado medieval é um tipo de embrião do Estado moderno, que sofre nas mãos do de práticas senhoriais. Ele adverte que neste período “o Estado moderno não existe ainda”, mas o mesmo se encontra em formação. Ora, teríamos que assumir que a razão de ser do Estado medieval se dá unicamente para que possa abrir caminho para sua plenitude na modernidade? Difícil acreditar que as instituições de governo, assim como todo o período, possam ser reduzidos a ponto de se tornar mero tapete para a chegada de uma nova era onde o poder dos governantes, finalmente, abrangesse todas as almas no interior de seus domínios.

Temos aqui a nítida impressão de que a senhorialização e fragmentação do poder figuram como entraves a um suposto desenvolvimento das instituições estatais no medievo. Por mais que tal forma de pensar se encontre amplamente difundida no meio historiográfico, não podemos ignorar que ela traz a tona um raciocínio teleológico da pior espécie. Tendo em mente o Estado moderno como paradigma principal para pensar as formas de governo em qualquer temporalidade, estes historiadores apenas se dedicaram a tentar identificar o motivo que justificasse o fato de que tal instituição não tenha surgido durante a Idade Média.

Acreditar que as formas de administração dos reinos medievais sejam estágios imperfeitos daquilo que elas seriam no seu futuro se trata de um raciocínio bastante pobre. Por mais que não possamos ignorar o fato que efetivamente sabemos como serão as monarquias absolutistas dos séculos XVI ao XVIII, seria irresponsável assumir que o caminho trilhado pelos Estados do feudalismo à Idade Moderna tenha sido o único caminho possível para o desenvolvimento daquelas instituições, muito menos que tenha sido um caminho trilhado conscientemente. Em síntese, falta à grande parte das análises a percepção de que o Estado medieval não almejava ser o Estado moderno.

Ao assumirmos que a experiência política da Europa feudal é única em suas características e não parte de um processo evolutivo rumo a outro estágio, poderemos dar os primeiros passos no sentido de compreender qual era a lógica

¹⁰ MATTOSO, José. **História de Portugal**: a monarquia feudal. Lisboa: Estampa, 1997, p. 222.

que orientava tanto as relações sociais do período como a dinâmica própria deste tipo de Estado. Para isso, será preciso lançar um novo olhar sobre o poder régio medieval. Ao invés de concebê-lo como uma forma de autoridade cuja natureza é exterior à lógica senhorial, mas que por um golpe do destino passou a ser, em determinado momento histórico, impregnado por esta, devemos ver a atuação das elites nobiliárquicas como parte integrante desta teia de relações interpessoais que era o sistema feudal.

Mesmo a visão de um poder fragmentado deveria ser questionada, uma vez que só o enxergamos desta maneira, pois temos como parâmetros de compreensão do poder os Estados nacionais contemporâneos onde, em tese, o governo central detém a autoridade absoluta. Na prática, sabemos que existem forças políticas coexistindo paralelamente aos organismos estatais de nossa época, o que não deixava de ser a tônica da própria Idade Média. O diferencial está no fato de que o medieval não concebia o poder central como sendo algo monolítico.

Muito mais do que meros colaboradores da realeza, a aristocracia senhorial era um dos principais pilares que sustentava o regime monárquico. Tanto o monarca quanto os nobres eram parte integrante de um mesmo sistema e ambos necessitavam um do outro para garantir sua posição, uma vez que ambos se encontravam no topo de uma cadeia hierárquica que tinha como lógica orientadora a exploração de boa parte da população.

A monarquia não representava um projeto político distinto daquele dos poderosos. Ela era o projeto político dos poderosos do medieval, mesmo que em alguns momentos nos possamos perceber conflitos entre eles. Estes episódios de tensão mostram apenas a luta de facções que pertencem a um mesmo grupo, mas que frequentemente disputam espaço entre si. Por mais que tenham protagonizado choques de interesses, uma mudança profunda nas estruturas da sociedade não chega a ser cogitado por nenhuma destas partes.

O fato das instituições de poder no medieval estarem ancoradas por um sentido de funcionamento distinto daquele de nosso próprio tempo significa que naquela época em particular não houve nenhuma que merecesse o nome de Estado? Certamente esta não é a questão. Ainda que não gozassem de características idênticas às nossas, grande parte dos Estados medievais tinha possuído uma unidade política relativa através do tempo e eram geograficamente

estáveis, isto é, sua unidade territorial não se esfacelou em poucos anos. Além disso, estes Estados desenvolveram um aparato burocrático de instituições relativamente complexas e formais que protagonizaram certa permanência. Aliado a este mecanismo, havia ainda o consenso e o reconhecimento da autoridade destes monarcas por boa parte da população que vivia naquele território. Por mais que este rei não fosse o único a exercer o “poder de fato”, mesmo as elites senhoriais não deixavam de ver nele a figura emérita suprema que governava a sociedade.

A efetividade da monarquia medieval se encontrava realmente em sua forma senhorial, mesmo quando estes soberanos procuravam afirmar a superioridade de sua potestade perante as elites locais. Por mais pontuais que tenham sido estes conflitos entre os nobres e o rei, ambos não concebiam um governo onde a presença da outra parte não existisse, uma vez que a sociedade política medieval era composta por estes dois elementos fundamentais e indissociáveis.

Dia 02 de julho de 2013, terça-feira

Atribuições e restrições das embaixadas nos estatutos comunais de Verona, Milão e Bolonha dos séculos XIII e XIV: apontamentos

Edward Dettmam Loss
FFLCH-USP/FAPESP

Resumo: A legislação estatutária italiana, produto da sistematização por escrito dos costumes locais, dos assuntos públicos e das questões de direito pelas comunas do norte da Itália a partir do século XII, é uma fonte de grande riqueza temática para o estudo do chamado Período Comunal, séculos XII e XIV. Entre os assuntos tratados pelos estatutos, encontram-se rubricas dedicadas à organização das embaixadas. Pouco exploradas, essas rubricas só foram sistematicamente analisadas por Patrick Gilli, que apontou caminhos e dilemas para o estudo da Diplomacia Comunal com esse tipo de fonte. Dessa forma, nesse texto temos o objetivo de analisar os estatutos produzidos pelas comunas de Bolonha, Milão e Verona buscando entender quais eram as atribuições e restrições impostas por eles às embaixadas no período.

Palavras-chave: Estatutos. Embaixadas. Período Comunal.

Em um seminário internacional de pesquisa sobre os escritos relativos ao embaixador e à arte de negociar do final da Idade Média ao século XVIII,¹ promovido pelo Instituto Histórico Alemão em Paris em junho de 2008, o professor Patrick Gilli apresentou uma breve conferência intitulada “a função do embaixador nas fontes normativas italianas (estatutos urbanos e tratados), séculos XIII a XV”. Nela o pesquisador francês propôs-se a analisar as rubricas dedicadas às embaixadas da legislação estatutária italiana – uma sistematização escrita dos procedimentos de lei, de gestão da coisa pública, dos costumes, dos ofícios, da matéria criminal e da

¹ Trata-se do seminário internacional de pesquisa organizado pela Escola Francesa de Roma, a Universidade de Roma três, a Escola prática de altos estudos e o Instituto Histórico Alemão em Paris intitulado “Les écrits relatifs à l’ambassadeur et à l’art de négocier de la fin du Moyen Age à la fin du XVIIIe siècle” que ocorreu no Instituto Histórico Alemão em Paris em junho de 2008. <http://www.efrome.it/fr/PDF/RechPrgDroitArtNegocier14juin08.pdf>

polícia urbana, feita a partir do século XII pelas comunas do centro-norte da península itálica. Esses estatutos tinham sido negligenciados até então por pesquisadores que se dedicavam ao estudo da Diplomacia na Baixa Idade Média devido à crença de que documentos de natureza normativa como esses não seriam compatíveis à compreensão de algo tão dinâmico quanto as relações de negociação e mediação entre as diferentes entidades políticas independentes do período – conteúdo abrangente do conceito de Diplomacia – pois não conseguiriam dar conta da fluidez e da diversidade exigida por tal atividade.

Selecionando um *corpus* documental bastante amplo, composto pelos estatutos produzidos pelas cidades de Bolonha, Treviso, Perugia, Veneza, Pistóia, Pádua, Pisa, Florença, Forli, Reggio-Emiglia, Arezzo e Áquila, Gilli debruçou-se sobre algumas questões principais: quais são os princípios fundadores da Diplomacia comunal? Como ela funciona? O que os estatutos urbanos dizem sobre as embaixadas, e, mais especificamente, sobre a figura do embaixador? Haveria neles a tentativa de estabelecer uma diferenciação marcada entre uma função pública e as atribuições pessoais dessa figura?

O seu trabalho foi importante por diversos motivos. Primeiro, devido ao reconhecimento de que os estatutos eram uma fonte normativa de natureza “aberta”, fluída, tendo sido constantemente renovados e reescritos, recebendo novas leis, abolições e normas de revogação. Isso garantia, na expressão cunhada pelo professor Paolo Cammarosano, uma “estratificação no tempo”² da redação estatutária, ou seja, um código de *statuta* promulgado em um ano era produto de uma compilação elaborada no curso do tempo. Essa constatação de que os estatutos eram um elemento imerso nas disputas de poder, nos revezes do tempo e nos conflitos de território,³ tornou possível defender a sua compatibilidade com o estudo de algo tão dinâmico como a Diplomacia, mesmo que a questão dos embaixadores não fosse um dos assuntos centrais, nem um dos mais expressivos, da legislação estatutária.

Em segundo lugar, Gilli apresenta-nos através de sua análise a existência de uma preocupação sistemática por parte das entidades dirigentes comunais

² CAMMAROSANO, Paolo. *Italia Medievale: struttura e geografia delle fonti scritte*. Roma: Carocci editore, p. 153.

³ *Ibidem*, p. 158.

produtoras dos estatutos com o problema das instâncias habilitadas a projetar ao exterior os interesses da comuna, no momento marcada por instâncias públicas mal-hierarquizadas e pela interferência das comunidades de mercadores e das diversas *societates populi*⁴ na política comunal.⁵ Na opinião do autor, a legislação estatutária urbana abordaria questão das embaixadas de forma bastante cautelosa e repleta de precauções, demonstrando um verdadeiro “medo” da confusão entre os interesses públicos e privados no exercício do ofício.⁶

Mais especificamente em relação à figura do embaixador, o pesquisador francês desenha um quadro bastante pessimista. A função dos embaixadores seria mal-compreendida pelos redatores dos estatutos, encontrando-se na “fronteira das instituições”, raramente reconhecidos como oficiais em pleno exercício.⁷ Em suma, as prescrições urbanas sobre o assunto apareceriam de forma negativa, ou seja, trataria-se de uma tentativa de lidar com uma atividade não definida, vista como perigosa devido ao prestígio que os seus praticantes poderiam obter de suas posições. Um verdadeiro “fardo” dos poderes comunais, ao invés de um recurso.⁸

Essa leitura feita por Gilli dos estatutos, associada à ausência nessa documentação de elementos que definiriam posteriormente a Diplomacia e o exercício do embaixador, como a precisão de que um atentado ao embaixador seria equivalente ao crime de lesa-majestade e de que a sua resolução requereria todas as energias da cidade,⁹ fez com o que o autor considerasse todo o dispositivo diplomático comunal italiano como incompleto e insuficiente. O pesquisador francês inclusive cunhou um termo específico para se referir à essa realidade comunal, o de

⁴ “Organizações constituídas por um determinado ofício ou profissão, ou por uma delimitação territorial, que reivindicavam um papel na gestão do poder comunal independente de sua condição familiar, da antiguidade de estirpe e do antigo exercício de prerrogativas públicas”. *Op. Cit.*, p. 138.

⁵ GILLI, Patrick. *Ambassades et ambassadeurs dans la législation statutaire italienne (XIIIe- XIVE siècle)* in: **Les écrits relatifs à l’ambassadeur et à l’art de négociier de la fin du Moyen Age à la fin du XVIIIe siècle**. Seminário internacional de pesquisa organizado pela Ecole française de Rome, a Université Roma Tre, a Ecole Pratique des Hautes Etudes e o Institut Historique Allemand de Paris. Paris. 14 de junho 2008. (mimeo). p. 3.

⁶ *Ibidem.*, p. 6-8.

⁷ *Ibidem.*, p. 5 e 7.

⁸ *Ibidem.*, p. 21.

⁹ *Ibidem.*, p. 22.

'Diplomacia Frágil', que tem uma certa adesão de autores contemporâneos que se dedicam à questão, como Tommaso Duranti.¹⁰

Tendo em vista essas considerações, propomos aqui um exercício de reflexão desse mesmo tipo documental, a legislação estatutária, com um problema bastante semelhante, o das atribuições e restrições das embaixadas nessa fonte específica, entretanto, com um viés diferente. Será que se deixarmos de levar em consideração todos aqueles elementos que caracterizariam a Diplomacia e os seus agentes em séculos posteriores ao Período Comunal, como a questão da lesa-majestade citada por Gilli, em nossas análises sobre o estatutos e a forma como eles versavam sobre o assunto não poderíamos construir um quadro menos pessimista e mais adequado à realidade dos embaixadores comunais, que nos ajudasse a entender melhor sua própria dinâmica e especificidade? As ideias de fragilidade, incompletude e insuficiência atribuídas à Diplomacia Comunal pressupõem a existência de um estágio necessário a ser alcançado por essa Diplomacia que ainda não havia sido atingido, e não dão conta de explicar a eficiência que todo esse aparato tinha no período, da qual a constituição da Liga Lombarda¹¹ e a conquista de autonomia das cidades do norte da península itálica em relação ao Sacro Império Romano Germânico são testemunhas. Esse é o cerne de nossa pesquisa, da qual aqui buscaremos mostrar apenas alguns apontamentos por questões de tempo e devido ao estágio ainda bastante imaturo de desenvolvimento de nosso estudo.

Apresentaremos aqui a análise em conjunto da legislação estatutária produzida pelas comunas de Bolonha, Milão e Verona, primeiro devido à existência de traços

¹⁰ DURANTI, Tommaso. La diplomazia bassomedievale in Italia. In: **Reti Medievali**- Repertório, 2009. Disponível em : http://www.rm.unina.it/repertorio/rm_duranti.html

¹¹ Criada pela primeira vez em 1167, a Liga Lombarda foi resultado da união de boa parte das comunas do norte da Itália contra as tentativas de dominação administrativa do imperador germânico Frederico "Barba-ruiva". A aliança que se estabelecia entre as cidades participantes – Bérgamo, Bolonha, Bréscia, Cremona, Ferrara, Lodi, Mântua, Milão, Módena, Piacenza, Parma, Pádua, Treviso, Veneza, Vicenza e Verona – baseava-se na assistência militar mútua e na submissão de suas políticas exteriores às decisões coletivas. Alcançando êxito com a Paz de Constância – importante documento que confirmava as autonomias das comunas face ao Império e lhes garantia o direito futuro de aliar-se entre si - a Liga Lombarda será reconstituída no ano de 1226, apesar da primeira nunca ter sido oficialmente dissolvida, como resposta às investidas do imperador Frederico II. Nessa nova configuração participaram as cidades de Alexandria, Bolonha, Brescia, Bergamo, Crema, Faenza, Ferrara, Lodi, Milão, Pádua, Piacenza, Turim, Treviso, Verona, Vercelli e Vicenza. Muitas das antigas aliadas, como Cremona, decidiram tomar o partido do imperador. MENANT, François. **L'italie des communes (1100-1350)**. Paris: Éditions Belin, 2005, p. 21- 49.

comuns entre os estatutos escritos pelas comunas do norte da Itália, que recebiam influências umas das outras, e por isso, dividiam uma série de aspectos em comum, principalmente no que diz respeito à forma e a muitas das questões por eles abordadas.¹² Fizemos um recorte limitado do número de cidades abordadas em razão do já mencionado estágio inicial de desenvolvimento de nossa pesquisa – essas foram as únicas que estudamos até agora de um conjunto total de 11 selecionadas para o nosso estudo – e ao tempo reduzido dessa comunicação, que não nos permitiria uma abordagem mais ampla.

Passemos então a análise da documentação. Começamos com a legislação estatutária produzida pela comuna de Bolonha. Estudamos o estatuto promulgado nessa cidade em 1288, que com exceção da edição parcial dos estatutos de 1454 no século XVIII, é um dos únicos que foram editados de toda a legislação estatutária existente dessa cidade.¹³

Composto por 673 rubricas e dividido em 12 livros, encontramos sete menções aos embaixadores e às embaixadas ao longo do documento. Dessas 7 menções, somente 3 rubricas são dedicadas exclusivamente a questão.¹⁴ O pequeno número de citações do assunto não deve ser encarado como um elemento alarmante, nem visto como testemunha da falta de importância das embaixadas para os redatores dos estatutos devido à própria natureza desse tipo de documentação que, apesar de

¹² CAMMAROSANO, Paolo. *Italia Medievale: Struttura e geografia delle fonti scritte*. Roma, carocci editore, 2005, pp.151- 159.

¹³ Os outros estatutos citadinos de Bolonha (1335, 1352, 1357, 1376, 1389) permanecem até hoje inéditos, tendo somente os seus índices comentados em trabalhos recentes. Tivemos notícia de que está sendo preparada a edição dos estatutos de 1335 e 1376, respectivamente por Anna Laura Trombetti e Maria Venticelli. DONDARINI, Rolando. **Gli Statuti di Bologna del 1288. Una ricerca storica in chiave attuale**. Bolonha: Istituto Regionale di Studi sociali e politici “Alcide De Gasperi”, 2005, p. 26.

¹⁴ O termo aparece nos seguintes livros e rubricas. Livro II: XIII. “Sull’elezione dei messi e sulla loro carica”; Livro III: LXIII. “Sulla elezione del notaio sovrintendente al naviglio e del suo messo e sul loro ufficio e salario”; Livro VI: XLVI. “Sugli ambasciatori del Comune di Bologna che possono gestire i propri affari tramite procuratori”; Livro VIII: VIII. “Sui privilegi concessi agli scolari e alla generalità degli stessi per loro petizione, che sono nei dieci capitoli seguenti”; Livro X: LXI. “Sul divieto di ospitare stranieri per più di quattro giorni” e Livro XII: (XXXVIII e XL) – “Sugli ambasciatori e sul loro stipendio” e “Sulla multa per i cavalli degli ambasciatori”. *Ibidem.*, p. 59, 84, 110, 118, 150, 168, 173.

não ser exaustiva, era bastante minuciosa, versando sobre questões específicas e, muitas vezes, até mesmo sobre alguns indivíduos.¹⁵

Não reproduziremos aqui o conteúdo integral dessas rubricas em razão de sua dimensão, contentando-nos em extrair e resumir as informações nelas contidas. As embaixadas aparecem pela primeira vez na legislação como uma das obrigações de um funcionário comunal, eleito pelos procuradores da comuna, intitulado de *missum* em latim ou *nesso* já em vulgar.¹⁶ O texto não nos informa se esse indivíduo era somente encarregado de organizar as embaixadas ou se devia de fato participar delas, mas fornece critérios detalhados para a sua seleção e para a tomada de posse da função, incluindo prescrições relacionadas às suas vestimentas. Para ser eleito como *nesso*, primeiro era necessário ser cidadão da comuna de Bolonha, vivendo ali com a sua família e possuindo bens na cidade pelo menos 5 anos antes de se candidatar a função. Se fosse estrangeiro, deveria ter residência mínima de 20 anos na comuna. O candidato ao posto não podia ter sido condenado pela justiça recentemente, não podia ser um escudeiro ou assalariado de alguém, nem uma pessoa de má fama. Esperava-se que tivesse um bom estado físico, livre de doenças e restrições corporais.¹⁷

Era recomendável que o indivíduo soubesse ler e escrever, tendo que pagar uma compensação pecuniária e comprometer-se a realizar bem suas funções caso fosse analfabeto. Uma vez escolhido pelos procuradores da comuna, um *nesso* era obrigado a utilizar um capuz e um manto vermelho com a inicial em cor branca do distrito do qual era proveniente para que fosse sempre reconhecido. Além das embaixadas, eles eram responsáveis pela entrega de avisos, citações, injunções, proclamações, detenções, pela supervisão dos encarcerados e detidos e pela execução das sentenças.¹⁸

¹⁵ Por exemplo, temo os artigo XV do livro II que tratava “Sobre o privilégio de Martino di Bagnorala e de Rolando di Casoti, *banditori* da comuna [e do povo] de Bolonha”. A título de exemplo da variedade e da minuciosidade dos assuntos tratados podemos citar o artigo XCVIII do quarto livro que versa “Sobre o fato de que ninguém possa comparecer ao casamento de alguém se este não foi convidado”. *Ibidem.*, p. 44 e 96.

¹⁶ Ambas as formas aparecem no texto da rubrica XIII do Livro II dos estatutos de Bolonha de 1288. *Ibidem.*, p. 59.

¹⁷ *Idem.*

¹⁸ *Idem.*

Apesar da amplitude das atribuições da função comunal de *nesso*, observamos a partir do livro VI dos estatutos bolonheses um processo de especificação das considerações sobre a atividade de fazer embaixadas, que nas rubricas passam a não dividir mais espaço com outras tarefas, como a execução de sentenças. Encontramos rubricas que versam sobre o valor a ser pago a quem parte em uma embaixada, a quantidade de cavalos que esses indivíduos poderiam utilizar e as multas aplicadas a quem desrespeitasse essas considerações.¹⁹ O termo *nesso*, *missum* não reaparece nessas descrições, que empregam sistematicamente o termo *ambaxator* para falar desses agentes que participam das embaixadas.

Se pensarmos na já mencionada natureza fluída dessa documentação, ou seja, da constante adição e remoção de suas rubricas, podemos levantar a hipótese de que esses estatutos testemunham um lento processo de definição de um agente específico para realização de embaixadas e uma crescente preocupação em fornecer-lhe os meios materiais para esse empreendimento. A minuciosidade das condições de eleição desse indivíduo e o cuidado para que uma vez eleito ele fosse distinguível do resto da população comunal até mesmo através de um simples olhar – a delimitação de suas vestimentas – parece corroborar com a ideia de que há nos estatutos o reconhecimento de uma certa dignidade da função.

Continuemos nossa análise passando para a legislação milanesa. Utilizaremos a legislação estatutária escrita em 1212, do qual temos notícia de suas modificações até o ano de 1351. Composto por quase 300 rubricas, nesse documento encontramos prescrições semelhantes à bolonesa sobre a remuneração que os agentes enviados em uma embaixada deveriam receber. Nomeados na totalidade dessa legislação pelo termo *ambasiator*, os estatutos de Milão versam sobre a necessidade de uma compensação pecuniária para esses indivíduos pelos dias que se ausentam da comuna em serviço da mesma e sobre a quantidade de cavalos que tinham direito a utilizar para a realização de tal empreendimento.²⁰ Percebemos nesses estatutos uma novidade em relação à Bolonha: a menção a diferentes segmentos sociais que poderiam exercer essa atividade. O texto fala que tanto os

¹⁹ Respectivamente as rubricas XLVI. “Sugli ambasciatori del Comune di Bologna che possono gestire i propri affari tramite procuratori, Livro XII: (XXXVIII e XL) Sugli ambasciatori e sul loro stipendio” e “Sulla multa per i cavalli degli ambasciatori”

²⁰ CERUTI, Antonio. (ed.) **Statuta Iurisdictionum Mediolani Saeculo XIV Lata**. Milão: Deputazione di Storia Patria della Lombardia, 1869, p. 87-89.

soldados (*miles*) quanto os jurisperitos (*iurisperiti*) poderiam candidatar-se à função de embaixador, recebendo a mesma quantia de dinheiro e o mesmo número de cavalos independente de sua origem.²¹ Essa rubrica reforça o ponto anteriormente levantado de que se esperava do embaixador um tipo de formação específica, seja ela de fundo jurídico ou militar, ambas valiosas para o exercício do ofício.

Por último, vejamos os estatutos de Verona, que apresentam uma contribuição bastante interessante para nossa reflexão. Tratamos aqui com uma versão promulgada no ano de 1276, mas que recebeu correções e a adição de artigos até o ano de 1323. Nesse caso também, o motivo de escolha dessa versão dos documentos é devido ao fato de que uma pequena parte da legislação estatutária dessa comuna foi editada e publicada. Entre as suas quase 400 rubricas encontramos, até o momento, 9 rubricas dedicadas exclusivamente à questão das embaixadas e mais de 15 menções delas ao longo da fonte. Ao falar sobre a remuneração dos que partem em embaixadas, os estatutos de Verona hierarquizam os agentes escolhidos, recebendo mais aqueles que possuem um maior destaque social – o texto os divide entre *pedites* e *milites*. As questões da cidadania e da boa fama, como vimos nos estatutos de Bolonha, também aparecem aqui como requisitos para partir em uma embaixada pela cidade de Verona.²² As multas e restrições para aqueles que cometem abusos durante os envios ou desrespeitam as ordens e recomendações da comuna no estrangeiro também são presentes ao longo do documento. Uma construção de uma função através da garantia dos seus direitos e cerceamento dos seus desvios e abusos.

Critérios de seleção, preocupação com a remuneração e o fornecimento dos meios materiais para o exercício da atividade, hierarquização entre as diferentes origens do embaixador, vestimentas específicas: alguns apontamentos que buscamos fazer sobre a legislação estatutária e a questão das embaixadas, e de como é possível tentar fazer uma leitura mais construtiva e específica da realidade comunal e dessa função pouco estudada e ainda enigmática que é a do embaixador comunal.

²¹ *Op. Cit.*, p. 88.

²² SANDRI, G. (cura et studio). **Gli Statuti Veronesi del 1276, colle correzioni e le aggiunte fino al 1323**. cod. Campostrini. Vol. 1 e 2. Verona, Bibl. Civica di Verona, 1940, p. 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146 e 147.

***De Regimine Principum*. Tomás de Aquino e sua interpretação sobre os conflitos entre poder secular e poder espiritual**

Kellen Jacobsen Follador
Universidade Federal do Espírito Santo

Resumo: Tomás de Aquino deixou seu pensamento político expresso em várias obras, mas, no que tange à *Plenitudo Potestatis* podemos considerar que o texto mais contundente é o *De Regimine Principum* escrito ao Rei de Chipre. Nessa obra o aquinate aborda as várias formas de governo, a origem e natureza do Estado, assim como, sua relação com a Igreja. No contexto do século XIII onde a teoria da *Plenitudo Potestatis* angariava adeptos e inimigos, o doutor angélico manteve-se equilibrado entre as instâncias de poder, defendendo a distinção entre as prerrogativas da vida espiritual e da vida terrena.

Palavras-chave: Tomás de Aquino. *De Regimine Principum*. *Plenitudo Potestatis*.

Introdução

Tomás de Aquino foi o maior representante da corrente filosófica Escolástica. Conheceu e citou em suas obras filósofos gregos, fontes patrísticas e as principais doutrinas dos pensadores de seu tempo. Mas, no que toca ao desenvolvimento da filosofia o aquinate sempre é lembrado pela relação íntima que manteve com os escritos do filósofo grego Aristóteles.

Lima ¹ acredita que Tomás conseguiu construir um pensamento próprio, que o destacou entre os escolásticos. Utilizou a patrística de Agostinho e a filosofia de Aristóteles “sem, contudo propender servilmente a qualquer das duas, porquanto seu cristianismo se assemelha muito do de Agostinho e sua filosofia se aproxima bastante da de Aristóteles”. Nicola Abbagnano ² também acredita que o aquinate fez bom uso das obras aristotélicas sem perder o brilhantismo frente a elas. Para o autor, por meio da explicação de Tomás de Aquino “o aristotelismo torna-se flexível e dócil a todas as exigências da explicação dogmática”, pois, ele buscou integrar a

¹ LIMA, José Jivaldo. **Da política à ética: o itinerário de Santo Tomás de Aquino**. 2005. 266p. Tese (doutorado) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Pontifícia Universidade Católica, Rio Grande do Sul, 2005. Orientação do Prof. Dr. Luís Alberto De Boni, p.12

² ABBAGNANO, Nicola. **História da Filosofia**. 3. Ed, Lisboa: Presença, 1985, p. 20

filosofia de Aristóteles e a fé. Hilário Franco Junior ³ corrobora com Abbagnano ao declarar que “Tomás de Aquino reinseriu o aristotelismo numa linha cristã, adequando melhor o pensamento da Igreja às novas condições socioculturais da época”.

O angélico deixou seu pensamento político expresso em várias obras ⁴, mas, no que tange à *Plenitudo Potestatis* podemos considerar que o texto mais contundente é o *De Regimine Principum* ⁵ escrito ao Rei de Chipre. Nessa obra o aquinate aborda as várias formas de governo, a origem e natureza do Estado, assim como, sua relação com a Igreja. ⁶

No que se refere à mencionada obra, parece ter certo consenso entre estudiosos aqui pesquisados o fato dela não se encaixar perfeitamente em um perfil de filosofia política. Souza e Barbosa ⁷ destacam que, de forma geral, o conjunto de textos do aquinate “não nos oferece uma teoria política suficientemente sistematizada acerca das relações entre o poder espiritual e secular”, e, no caso da obra *De Regimine Principum* o que há são algumas teses que abordam o assunto, e, não um tratado de filosofia política. De Boni ⁸ acrescenta que o texto possui um maior caráter teológico que filosófico. Essa característica teológica pode ser notada a partir das passagens nas quais o aquinate corrobora com o pensamento agostiniano e faz menção aos livros bíblicos. Aliás, quase todos os dezenove

³ FRANCO JR., Hilário. **A Idade Média**: nascimento do Ocidente. São Paulo: Brasiliense, 2006, p. 165

⁴ Tais obras são: Comentários aos quatro livros de Pedro Lombardo, Suma Teológica, Suma contra os gentios, Comentários à Ética nicomaqueia e Comentários à Política de Aristóteles, Tratado sobre o governo dos judeus à Duquesa de Brabante

⁵ *De Regimine principum seu De Regno ad Regem Cypri* [Do governo dos príncipes (ou do Reino) ao Rei de Cipro]. No presente artigo utilizamos a tradução cf. SANTOS, Arlindo Veiga dos. **Filosofia política de Santo Tomás de Aquino**. 3. ed., São Paulo: Bushatzky, 1955. Discutiremos no artigo os capítulos que são de autoria de Tomás de Aquino, pois, pelo fato de ele ter deixado a obra incompleta, seu discípulo Tolomeu de Luca terminou parte do compêndio. O livro I com quinze capítulos e o livro II com quatro capítulos são de autoria do aquinate. Seguem-se mais 12 capítulos do livro II de autoria de Tolomeu de Luca, 22 capítulos no livro III e 28 capítulos no livro IV. O livro III e IV são atribuídos a Tolomeu de Luca, mas com pouca certeza, parece antes uma junção de textos de mesmo gênero que os livreiros da época acrescentaram ao opúsculo tomista no intuito de valorizar tais escritos.

⁶ STREFLING, Sérgio Ricardo. **Igreja e poder**: plenitude do poder e soberania popular em Marsílio de Pádua (Coleção Filosofia – 146). Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002, p. 48.

⁷ SOUZA, José Antônio de C. R. de; BARBOSA, João Morais. **O reino de Deus e o reino dos homens**: as relações entre os poderes espiritual e temporal na Baixa Idade Média (da Reforma Gregoriana a João Quidort). Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997, p. 106.

⁸ DE BONI, Luis Alberto. **De Abelardo a Lutero**: estudos sobre filosofia prática na Idade Média. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003, p. 104.

capítulos do livro I e II são finalizados com passagens bíblicas que visam exemplificar o assunto abordado.

Como mencionado, as teorias de Aristóteles e Santo Agostinho são abordadas ao longo do *De Regimine Principum*. Veremos a partir de então como ambos os pensadores influenciaram Tomás de Aquino a pensar no homem como um animal político e suas relações com a cidade terrena e a cidade celeste.

Análise da obra *de Regimine Principum*

A influência aristotélica dá-se principalmente na divisão das formas de governo e suas respectivas corruptelas. No livro *Política* o estagirita divide as boas formas de governo em monarquia, aristocracia e democracia e suas respectivas formas corrompidas em tirania, oligarquia e demagogia. Com base na leitura das recentes traduções⁹ de Aristóteles, Tomás de Aquino classificou os bons governos em reino, aristocracia e pólicia e os maus em tirania, oligarquia, democracia.¹⁰

Ainda no livro I capítulo I, o doutor angélico explica o surgimento do Estado face à necessidade humana, já que sendo o homem por natureza um animal social e político é mister que tenha um líder que o governe visando o bem comum. Usa textos bíblicos para fundamentar a necessidade de um governante, como em Provérbios (11: 14) onde Salomão diz que “onde não há governante, dissipar-se-á o povo”. Tal governante poderia no desenvolvimento de suas prerrogativas executar um bom ou mau governo.

O bom governo era pautado pela busca do bem comum, onde “a multidão é ordenada pelo governante ao fim dela”. Esse fim seria a união a Deus na cidade celeste. Para tanto, o governante deveria oferecer aos súditos uma convivência que possibilitasse viver em paz e harmonia com o próximo, de forma que, os homens se respeitando mutuamente conseguiriam agir conforme os preceitos ditados pela Igreja e assim serem agraciados com a vida eterna. Em contrapartida, o mau governo prejudicaria a caminhada dos homens e os propósitos da Igreja. Para eles,

⁹ As traduções dos textos vinham do idioma árabe e eram recentes à época do Aquinate.

¹⁰ *De regimine principum*, I, I, 4-5.

logo, se “o governo se ordenar, não ao bem comum da multidão, mas ao bem privado do regente, será injusto e perverso o governo”.¹¹

Conforme Tomás de Aquino, o Estado surgiria não do pecado, como pensava Agostinho, mas da necessidade humana de viver em coletividade e ser guiado ao bem comum no que se refere às questões temporais. Nessas duas abordagens sobre o surgimento do Estado e sobre o caráter naturalmente sociável e político do homem, vemos a concordância do aquinate com o filósofo grego, mas, logo Agostinho se faria presente nessa discussão no que se refere ao fim a que se ordena a *polis*. Para Aristóteles a *polis* seria a maior realização do indivíduo, uma vez que ele se tornaria pleno na execução de sua cidadania, mas para Tomás não, pois o indivíduo vê algo além da *polis*, isso é, a vida eterna. Nesse contexto Aquino se remete as duas cidades de Santo Agostinho, onde a maior realização do homem seria a recompensa em participar da cidade celeste.

Lima¹² conclui que o doutor angélico concorda com Agostinho sobre a coexistência de ambas as realidades, humana e divina, e a convivência dos dois tipos de cidadãos. Para o autor, o aquinate ainda defende que cada uma das cidades, terrena e celeste, teria seu próprio dirigente conforme seu fim. Segundo pregou Santo Agostinho, o poder terreno foi instituído por Deus: “É seguramente a Providência divina que estabelece os reinos humanos”. Ao poder espiritual, na concepção tomasiana, cabe gerir o que respeita à salvação da alma.

No contexto das disputas sobre as esferas de poder do Sumo Pontífice e do monarca, essa abordagem tomasiana delimita as prerrogativas e o limite de cada um dos poderes, não pendendo nem para a *Plenitudo Potestatis* nem para a monarquia teocrática.

Apesar de não defender uma monarquia teocrática, Tomás de Aquino defendeu categoricamente a monarquia enquanto melhor forma de governo. Nesse sentido, ao analisar as formas de governo proposta por Aristóteles, Tomás de Aquino prioriza a monarquia e define ser o rei “o que preside único e pastor que busca o bem comum e não o interesse próprio”.¹³ A função do rei seria promover a

¹¹ *De regimine principum*, I, I, 4.

¹² LIMA, *op. cit.*, p.229-230.

¹³ *De regimine principum*, I, I, 6.

paz e assim “procurar a salvação daquele cuja governança tomou”.¹⁴ O rei não teria escolha quanto à função a desempenhar, não poderia julgar a tarefa de manter a paz de seu povo, poderia antes, escolher os meios para alcançar tal fim. Logo “tanto mais útil será um regime, quanto mais eficaz for para conservar a unidade da paz”. Ainda no capítulo II já se delinea a defesa à monarquia como melhor forma de governo e tal defesa se apóia em argumentos baseados na análise sobre a natureza, sobre a razão e sobre a experiência. Essa última consiste em relatos bíblicos sobre a importância de um só governante, como demonstrado em Jeremias (12: 10) “os muitos pastores arruinaram minha vinha”.¹⁵

A monarquia enquanto governo uno e virtuoso era o mais adequado, porém também poderia ser o pior, se corrompido, porque é o que mais se afasta do bem público, ou seja, beneficia apenas um, o tirano. A corruptela da monarquia, a tirania, oferecia tanto males temporais como a cobiça de bens dos súditos, quanto males espirituais, como o fato de o tirano se incomodar com os homens virtuosos em seu reino.¹⁶

Para Tomás de Aquino, o rei tirano trazia muitos males aos cristãos, tanto temporais quanto espirituais. Era necessário ser “elevado a rei, por aqueles a quem tal função compete, um homem de condição tal que não seja provável inclinar-se para a tirania”.¹⁷ Mas caso o rei se corrompesse em tirano, o melhor era resistir. Convinha mais tolerar a tirania branda do que enfurecer o tirano, ou, do que derrubá-lo causando a emergência de outro mais opressor. Aliás, o aquinate defendia que devemos ser submissos inclusive aos senhores ruins, e dessa forma, dar testemunho a Deus.¹⁸

Porém, existia uma brecha no que se refere à resistência ao tirano. Ao indivíduo ou a um grupo de forma privada não era aconselhável agir contra o tirano, mas sim à autoridade pública que representava a coletividade.¹⁹ Infelizmente nessa parte do texto Tomás de Aquino não deixa claro quem seria essa autoridade pública, mas na sequência do texto, apesar de não responder a esse ponto, destaca que na

¹⁴ *De regimine principum*, I, II, 8.

¹⁵ *Ibidem*, 11.

¹⁶ *Ibidem*, I, III, 17.

¹⁷ *Ibidem*, I, VI, 27.

¹⁸ *De regimine principum*, I, VI, 28.

¹⁹ *Ibidem*, 30.

ausência de recurso humano capaz de subtrair o poder do rei tirano devia-se recorrer a Deus, rei de todos os reis e homens, pois, “que em seu poder está converter à mansidão o coração cruel do tirano” e prossegue defendendo que “aos tiranos que julga indignos de conversão, pode eliminá-los ou reduzi-los à condição miserável”, conforme demonstra o trecho bíblico Eclesiastes (10: 17) onde “Destruíu Deus os tronos dos chefes soberbos e no lugar deles assentou os mansos”. Em contrapartida Deus também pode permitir que um rei tirano governe devido aos pecados do povo, e, nesse caso, o povo deveria se arrepender e pedir perdão a Deus para que Ele desse fim à tirania.²⁰

Ao declarar que a autoridade pública ou o próprio Deus poderia acabar com um governo tirano, acreditamos que Tomás de Aquino acabou por permitir interpretações favoráveis a *Plenitudo Potestatis*, uma vez que, o Sumo Pontífice era o maior representante de Deus na terra, e, dessa forma poderia intervir em nome de Deus nas questões que se fizessem necessárias e prejudiciais aos cristãos.

Tomás de Aquino era favorável à monarquia, mas totalmente contrário à tirania. Para o aquinate a finalidade do rei era de suma importância, pois, enquanto ministro de Deus deveria governar buscando o bem comum, uma vez que “todo poder vem de Deus e o ministro de Deus é vingador contra aquele que faz o mal”.²¹ Nesse sentido, o rei poderia esperar Nele a recompensa pelo seu reino, pois nada de terreno faz o rei ser realmente feliz, pois a felicidade é a glória de Deus. Assim, o rei não deveria buscar honra e glória em seu governo, mas, conforme as teorias de Santo Agostinho aqui retomadas por Tomás de Aquino, esperar em Deus sua recompensa, esperar sua vida eterna na cidade celeste e não as bonanças e riquezas na cidade terrena. Corroboramos essa interpretação com a opinião de De Boni²² sobre as recompensas que o rei poderia receber, onde “os bens terrenos não podem aquietar o desejo humano” premissa bebida na fonte agostiniana “Nosso coração está inquieto, Senhor, enquanto não descansa em ti”.

Na visão tomasiana, a esfera de poder real, em sua particularidade, se comparava ao governo universal de Deus. Assim como Deus governa o Universo, o rei deve governar a multidão, ou seja, o particular. E aquele que recebeu essa

²⁰ *Ibidem*, 31.

²¹ *De regimine principum*, I, VIII, 35.

²² DE BONI, *op. cit.*, p. 110

função, deve ser como Deus no universo, logo, se meditar nisso o rei será justo exercendo no reino, em nome de Deus, o julgamento de seus súditos.²³

Todas essas prerrogativas do poder real, defendidas por Tomás de Aquino, como ser o rei o ministro de Deus e o vingador contra aquele que faz o mal, ter sua função de governo comparada no âmbito particular com a função do governo de Deus sobre o Universo, poderiam ser interpretadas como uma defesa do aquinate aos monarcas frente ao desejo a *Plenitudo Potestatis* do papado, ou, mesmo uma defesa à monarquia teocrática. Contudo, apesar de seu brilhantismo, o aquinate era um homem de seu tempo, um religioso que acreditava na superioridade das questões espirituais frente às terrenas. Nesse sentido, todos os homens, inclusive o rei, prosseguem sua vida terrena, mortal, esperando a bem aventurança, após a morte, no gozo de Deus. Essa bem aventurança que seria o fim último dos homens organizados em sociedade é direcionada pelos ministros da Igreja de Cristo. Portanto, os cuidados com o fim último, isso é: o gozo em Deus, a salvação eterna, a morada na cidade celeste, pertenciam ao Sumo Sacerdote.

Vale destacar que Tomás de Aquino ressalta a ideia de “afim de ficarem as coisas espirituais distintas das terrenas [...] daí na Lei de Cristo, os reis devem ser sujeitos aos sacerdotes” como um aviso ao governante rei de Chipre, e, aos demais que viessem a lê-lo.

Na *Suma Teológica*²⁴ reafirma essa distinção entre a esfera espiritual e terrena ao declarar que:

Os reis não exercem nenhum poder sobre questões espirituais, porque não receberam as chaves do reino dos céus, e o exercem apenas no domínio secular, embora o seu poder também provenha de Deus [...], e, por tal motivo, deve-se reconhecer a excelência do mesmo, de modo que os monarcas cristãos podem exercê-lo na sociedade cristã sob a inspiração do Senhor [...].²⁵

Ambos os poderes, espiritual e temporal, foram criados por Deus para dirigir Seus propósitos, porém, em esferas distintas. No que se refere à esfera espiritual os papas certamente teriam superioridade em relação aos reis, porque quem cuida do último fim, no caso o papa, deve ter prioridade sobre os que têm o cuidado das coisas ordenadas ao fim, os reis, e, dirigi-los com seu mando. Da mesma forma, o

²³ *De regimine principum*, I, XII, 54-55

²⁴ São Tomás de Aquino, *Comentário às sentenças*, IV, dist. 19, q. 1a 1, qca. 3, sol. 3a 2, cf. nota 30

²⁵ SOUZA; BARBOSA, *op. cit.*, p. 123

rei deve presidir todos os ofícios humanos e ordená-los com o império do seu governo, a fim de proporcionar a seus súditos o gozo de Deus.²⁶

Considerações finais

No contexto do século XIII onde a teoria da *Plenitudo Potestatis* angariava adeptos e inimigos, o doutor angélico manteve-se equilibrado entre as instâncias de poder. Em nenhum momento declara que o Sumo Pontífice possuía a *Plenitudo Potestatis*, nem que o rei deveria governar de forma teocrática. Antes o que faz é delimitar as esferas de poder “afim de ficarem as coisas espirituais distintas das terrenas”.

Como destaca Strefling²⁷ a contribuição de Tomás de Aquino às discussões acerca do desejo de *Plenitudo Potestatis* pelos Sumos Pontífices consiste em, por um lado, conservar a autonomia dos dois poderes Estado-Igreja e, por outro, subordinar o poder monárquico ao poder papal. Para o angélico, o Rei e Sacerdote universal, Cristo, delegou a seus apóstolos, na pessoa do Sumo Pontífice, a função de orientar ética e religiosamente todos os reis de forma que eles possam cumprir a divina missão de governar buscando o bem comum e, assim, proporcionar as condições necessárias aos cristãos para atingir a felicidade eterna. Logo entre a autonomia e a subordinação, Tomás de Aquino aconselhou tanto papas quanto monarcas de sua época. Coube aos homens de seu tempo usar tais conselhos da forma que melhor conviesse, ora para defender a *Plenitudo Potestatis* ora para criticá-la.

²⁶ *De regimine principum*, I, XV, 64

²⁷ STREFLING, *op. cit.* p. 50

Un fenómeno multidireccional: la transformación del procedimiento judicial en Borgoña (siglo XII)

Armando Torres Fauaz
Universidad de Borgoña
Universidad Nacional de Costa Rica

Resumo: Este trabajo versa sobre la transformación del procedimiento judicial en el ducado de Borgoña y sus alrededores entre finales del siglo XI y finales del siglo XII. Se analiza de qué forma las acciones de los legados pontificales y la práctica de los agentes locales convergen para dar lugar a nuevas formas del procedimiento, las cuales se inscriben en una mutación procesual de mayor envergadura que se extiende a los decenios posteriores. Se argumenta a favor de una terminología que acentúe los caracteres multidireccional y diacrónico de este proceso, procurando así trascender el viejo esquema dicotómico que otorga necesariamente primacía ya a la norma ya a la práctica colectiva.

Palabras-llave: Procedimiento judicial. Ducado de Borgoña siglo XII. Norma y normatividad.

Introducción

El procedimiento judicial es a todas luces una práctica normada. Estudiar, así, la historia de dicho procedimiento equivale a estudiar el proceso de homogenización y reglamentación de la práctica colectiva. Pierre Bourdieu hablaba de “juridización” de dimensiones de la práctica, proceso que, según este autor, implica un movimiento multidireccional:

En ocasiones se trata de un movimiento vertical y autoritario, que busca reglamentar la práctica colectiva imponiendo la norma instituida. En ocasiones, empero, se trata de un movimiento en que los agentes buscan legitimar una

dimensión de la práctica haciéndola entrar en el campo jurídico y sometiéndola a los mecanismos de formalización característicos de éste.¹

En el ducado de Borgoña, a lo largo del siglo XII, es posible constatar una mutación sustancial del procedimiento. Dominada desde el siglo XI por las formas llamadas “clásicas” de resolución de conflictos, típicamente feudales y esencialmente regidas por el procedimiento acusatorio, (i.e., la mediación, la *guerpitio*, la ordalía), la práctica judicial borgoñona transforma considerablemente su aspecto durante el siglo XII. Las formas incipientes de la pesquisa canónica (*inquisitio*) penetran la práctica local; asimismo, otros modos de acción, derivados de una mutación interna del procedimiento acusatorio, acaban por remplazar las viejas formas procedimentales.

Como en el caso del esquema bourdieusiano, estas mutaciones son producto de un proceso multidireccional. Por una parte, las formas incipientes de la pesquisa canónica (anteriores al procedimiento sumarial inocentino) son en buena parte introducidas por la acción de los legados pontificales. Por otra, el conocimiento de los textos procesuales (ordines judicarii) de parte de los prelados locales influye en alguna medida en la efectuación de un procedimiento mejor reglamentado. Empero, el estudio de la práctica judicial revela que, en la localidad, se operó a lo largo del siglo XII una lenta pero segura transformación de las formas procesuales. De esta manera, pareciera que los puntos de contacto e inflexión entre los modos de acción locales y los modos de acción más generales (pontificales o institucionales) constituyen sobre todo espacios de confluencia, de intercambio y de mutua afectación entre varias dimensiones de la práctica judicial.

Ciertamente, durante el siglo XII, el fenómeno de transformación del procedimiento, al menos en lo que respecta a Borgoña y sus alrededores, no puede entenderse como una “racionalización” de la práctica judicial feudal por los practicantes de un derecho positivo —como ha querido presentarse en el pasado—. Empero, este fenómeno no puede tampoco considerarse como enteramente ajeno a la institución y al ejercicio del poder. Es decir, no es plausible pensar que la práctica institucional no haya aportado nada al proceso de mutación procesual, y que la

¹ BOURDIEU, Pierre. La force du droit. In : **Actes de la recherche en sciences sociales**, n. 64, Paris, 1986, p. 14-16

institución se haya limitado a “colonizar” formas locales ya instituidas para luego integrarlas a “mecanismos más generales” que forman parte de un “proyecto de dominación global” —como propondría Michel Foucault.²

El objetivo principal de esta ponencia es demostrar que el proceso a lo largo del cual se transforma el procedimiento judicial en Borgoña es de carácter multidireccional. Se busca justificar que para la plena comprensión de este fenómeno es necesario trascender la pregunta de si la norma antecede a la práctica o viceversa. Se propondrá, en cambio, que es más conveniente hablar en términos de *confluencia*, *intercambio* e *interacción* entre dimensiones prácticas. Con estos fines, nos preguntaremos, en primer lugar, cuáles son los puntos de inflexión o “contagio” entre las dimensiones locales y las dimensiones más generales de la práctica judicial. Enseguida, revisaremos de qué forma la mutación procedimental tuvo lugar, simultáneamente, en el seno de la institución eclesiástica, por medio de una reflexión propiamente jurídica, y en la práctica local, por medio de una mutación paulatina de los modos de acción regionales. Finalmente, volveremos sobre el proceso de instauración de la norma y daremos algunas impresiones generales como conclusión.

El agente doble: Dentro y fuera de la institución

El procedimiento inquisitorio (*per inquisitionem*) devino, a lo largo de los siglos XIII y XIV, el procedimiento canónico oficial, sustituyendo a las formas procedimentales anteriores. El mismo no fue totalmente definido sino hasta 1215, durante el IV Concilio de Letrán. No obstante, sus primeras manifestaciones, sin duda incipientes, pueden ser constatadas desde los primeros años del siglo XII. En Borgoña, este procedimiento se instituyó y generalizó entre el último tercio de este siglo y los primeros decenios del siglo XIV, hasta devenir la forma principal del proceso en las cortes laicas y eclesiásticas.

Pero, ante todo, el proceso de generalización de la *inquisitio* canónica es primero un proceso de mutación procedimental. Así las cosas, es importante

² FOUCAULT, Michel. Il faut défendre la société. In : **Cours au Collège de France**. Paris : Gallimard, 1997, p. 26-27.

observar cómo las formas incipientes de la *inquisitio* son efectuadas a nivel de la localidad, y en qué medida estas formas dependen de la práctica institucional.

En 1146, es efectuada la primera pesquisa judicial de tipo canónico en Borgoña.³ Si bien la misma está lejos de contener todos los elementos a los que dará rigor el canon *Qualiter et Quando* de Inocencio III, ya es posible adivinar, en este primer proceso, algunos indicios del procedimiento inocentino. Tanto ésta como las siguientes tres pesquisas de tipo canónico (1149, 1153, 1155), fueron llevadas a cabo por legados pontificales. Es decir, pueden considerarse como procesos accionados por la institución pontifical. No obstante, con rapidez sorprendente, aparecen las primeras pesquisas de tipo canónico conducidas por un agente local, fuera del marco de la acción pontifical. La primera de estas pesquisas locales tiene lugar ya en 1158. Más interesante aún, entre este año y 1198, que es el último año de legaciones pontificales en Francia, las pesquisas de tipo canónico conducidas por agentes locales (12) supera considerablemente en número a las pesquisas conducidas por legados pontificales (7).

Así las cosas, parece que asistimos a una suerte de *simultaneidad*, en que, a pesar de que la forma canónica penetra la práctica local de la mano de los legados pontificales, la misma se autonomiza rápidamente, y, con la misma celeridad, es integrada al marco de la práctica regional, donde será enseguida objeto de considerables mutaciones.

Dicho lo anterior, la pregunta que cabe hacerse es de qué forma este procedimiento es transmitido de lo que podemos llamar una *práctica pontifical* a la práctica local, y cómo estas dos prácticas se afectan mutuamente a lo largo de este período.

Para responder a esta interrogante es necesario, en primer lugar, identificar a los agentes que conducían las pesquisas.

Las legaciones pontificales son comunes en Francia entre 1072 y 1198.⁴ En un primer momento, los legados eran nombrados durante períodos largos y su jurisdicción se extendía a todo el reino. Más tarde, empero, las legaciones tomaron un carácter más preciso, y los legados comenzaron a ser nombrados por períodos

³ BERNARD, Auguste y BRUEL, Alexandre. **Recueil des chartes de l'abbaye de Cluny**. Paris, 1889, vol. V, n. 4110

⁴ HIESTAND, Rudolf. Les légats pontificaux en France du milieu du XIe siècle à la fin du XIIe. In : GROSSE, Rolf. **L'église de France et la Papauté (Xe-XIIIe siècle)**. Bonn, 1993, p. 54-80

más cortos, o incluso para llevar cabo acciones puntuales, en territorios específicos. Si bien en ocasiones se trataba de cardenales romanos, cada vez con más frecuencia, los legados eran escogidos entre los preladados locales. Sus tareas principales se resumían a resolver conflictos, juzgar litigios y ejecutar las prerrogativas pontificales. En Borgoña y sus alrededores, algunos de los legados más importantes fueron el obispo Enrique de Autun (1148-1171), Guillermo I de Auxerre (1167-1181), y los arzobispos de Sens, Hugo de Toucy (1142-1168) y Guillermo Manos Blancas (1169-1176). Cada uno de estos preladados llevó a cabo pesquisas de tipo canónico ordenadas por el papa.

Luego, el estudio de las actas judiciales revela que, curiosamente, las primeras pesquisas de tipo canónico llevadas a cabo fuera de la lógica de las legaciones y de las prerrogativas curiales, fueron llevadas a cabo por los mismos preladados que en algún momento actuaron como legados pontificales. Sin embargo, estas pesquisas no concernían de forma alguna a la Curia y escapaban por completo a la lógica institucional del pontificado.

Pesquisas como las de 1158 llevada a cabo por el arzobispo de Sens, Hugo de Toucy, en 1164 por el obispo Henrique de Autun o en 1181 por Guillermo de Auxerre muestran que los preladados aplicaban a los conflictos locales las formas procedimentales que habían aprendido al ser legados; esto sin ninguna aparente restricción. Esta forma de actuar, que las más de las veces resultaba harto beneficiosa para los intereses de los preladados/jueces, fue lo que aseguró, en un principio, la salida de la pesquisa de tipo canónico del ámbito práctico relativo propiamente a la institución pontifical.

En esta perspectiva, el *procedimiento inquisitorio* no puede entenderse como un mecanismo que la institución pontifical deseara imponer a la práctica judicial local, con el fin de introducirla dentro de ciertos parámetros, de homogeneizarla, en breve, de normarla. En cambio, es posible constatar que este procedimiento fue transmitido a la práctica local por medio de lo que podemos llamar un contagio, o en términos más adecuados, una transposición de modos de acción de una dimensión de la práctica a otra. Se trata más bien de una suerte de emulación, de una adaptación. Los agentes pontificales eran, antes y sobre todo, agentes sociales

partícipes de una lucha local de distribución de capitales.⁵ Sus acciones por lo tanto, se inscribían en una lógica de correlación de fuerzas a nivel regional y estaban de alguna forma ancladas en una tradición local. El legado pontifical, que era también un prelado local, actuaba así como un agente doble, a la vez institucional y autónomo. Por esta razón, y sobre todo por el hecho de que la práctica local carecía de mecanismos rígidos de regulación, la transmisión de modos de acción tenía lugar en la práctica misma, sin que fuese necesario un programa estructurado de aplicación de las formas instituidas (normadas).

El procedimiento inquisitorio de tipo canónico penetró así la práctica local vehiculado esencialmente por las estrategias de estos agentes dobles (locales/institucionales). Esta, sin duda, es una primera manifestación de multidireccionalidad.

Todo indica que en la integración del procedimiento inquisitorio a la práctica judicial borgoñona, que constituye una de las más importantes mutaciones procesuales de la época, se conjugan los modos de acción pontificales y una forma relativamente objetivada de la práctica local. Esto, pues lo que hemos llamado el punto de inflexión, el vértice de las dos dimensiones de la práctica se concreta en la figura y en las acciones del agente doble.

No obstante, en primer lugar, la pesquisa de tipo canónico no es la única forma del procedimiento inquisitorio, así como, en segundo lugar, la acción de los legados pontificales no es la única forma de transmisión, reproducción e intercambio entre las dimensiones de la práctica. Esto nos lleva a nuestro segundo punto.

La mutación procedimental dentro y fuera de la institución pontifical

El procedimiento canónico fue sin duda objeto de una importante transformación al interior de la institución eclesiástica por medio de una reflexión propiamente jurídica —i.e. exegético y autorreferencial—. Este proceso ha sido ampliamente estudiado, por lo que sólo mencionaremos algunos ejemplos de forma lacónica. Además de los elementos contenidos en el infinitamente célebre *Decretum Gratiani*, la conocida fórmula de Calixto II, 1124, a favor del testimonio por sobre la prueba documental es central en esta reflexión. Otros decretales, como los de

⁵ BOURDIEU, *op.cit.* p. 16-17

Inocencio II en 1136⁶ y el de Alejandro III en 1167⁷ contribuyeron también de forma considerable al desarrollo del procedimiento inquisitorio. Por demás, la literatura procesual, en especial los *ordines iudicarii* de la segunda mitad del siglo XII juegan un rol determinante en este proceso,⁸ así como algunos ejemplos precoces de efectucción de las nuevas formas procedimentales.⁹

No obstante, la transformación del procedimiento judicial no es únicamente el resultado del proceso de reflexión que acaba por dar forma al derecho positivo. El estudio de las actas judiciales muestra que el procedimiento sufrió múltiples mutaciones en el seno de la práctica local a lo largo de un período extenso. En Borgoña, por ejemplo, el elemento fundamental del procedimiento inquisitorio —i.e. el examen de testigos— puede constatarse desde finales del siglo XI tanto en las cortes laicas como en las clericales. Los primeros litigios, además, en los que el testimonio tiene valor de *prueba plena* datan del primer tercio del siglo XII. Por lo demás, es posible observar cómo uno de los principales mecanismos de regulación del testimonio, el juramento de los testigos, se desarrolló al interior de la práctica regional y en el seno del procedimiento acusatorio. Los primeros ejemplos del juramento que precede al testimonio pueden encontrarse en Borgoña desde principios del siglo XII y, más claramente, luego de 1150. Los mismos son totalmente independientes de la práctica de los legados pontificales. Otra mutación importante del procedimiento clásico que se desarrolla en la localidad, y de la cual sólo haremos mención, es el establecimiento de un esquema de pruebas contradictorias, el cual se desarrolla a lo largo de todo el siglo XII en las cortes regionales.

Estas transformaciones son, sin duda, el producto de una mutación de varias dimensiones de la práctica regional, lo que Bourdieu llamaría una transformación “de la práctica en la práctica”.¹⁰ Sin embargo, es imposible negar que el conocimiento jurídico de algunos de los prelados se haya extendido hasta los textos

⁶ Pat. Lat. 179, ep. 78, c. 118-119

⁷ Liber X 2.1.6

⁸ Cf. FLOWLER-MAGERL, Linda, *Ordo iudiciorum vel ordo iudiciarius*, Frankfurt am Main, 1984. GOURON, André. L'entourage de Louis VII face aux droits savants : Girardus de Bourges et son Ordo. In : **Bibliothèque de l'École de Chartes**, n. 146: 1, Paris, 1988, p. 5-29.

⁹ Para un estudio de una precoz pesquisa de tipo canónico, Cf. JACOB, Robert. Le pape, l'enquête et la coutume: sur un voyage de Vézelay à Rome en 1151. In : GAUVARD, Claude, **L'enquête au Moyen Âge**, Rome : École Française de Rome, 2008, p. 89-120

¹⁰ BOURDIEU, Pierre. **Le sens pratique**. Paris : Les éditions de Minuit, 1980, p. 88-93

fundamentales del derecho canónico, o que existan algunos puntos de contacto, que las fuentes no permiten identificar, entre la práctica local y las prácticas más generales. Además, es evidente que algunos elementos que permiten esta transformación son también herencia de las prácticas carolingias, las cuales perduraron en la memoria activa de los agentes locales.

Teniendo en cuenta estas afirmaciones y el rol de los agentes dobles durante la segunda mitad del siglo XII, la práctica local no puede entenderse sino como un *espacio de confluencia*. Esta confluencia es de carácter sincrónico y diacrónico. No sólo confluyen varias dimensiones contemporáneas, sino también varias dimensiones cronológicamente distintas de la práctica judicial.

Efecto de la reproducción de modos de acción, las formas carolingias de la pesquisa no sólo sobrevivieron el paso del tiempo, sino que se afianzaron en el seno del procedimiento acusatorio que tanto había mutado al interior de la práctica local. De esta forma, al final del siglo XII coexistían en Borgoña las formas canónica y carolingia de la pesquisa. Más importante aún, los agentes se servían de ambas. Aún los sucesores de nuestros agentes dobles, herederos de una práctica altamente contagiada y atravesada por los modos de acción pontificales, parecen haber favorecido las formas más tradicionales de la pesquisa judicial con el fin de resolver los litigios locales.

Asimismo, debe entenderse que, a lo interno de la práctica regional, existen formas de transmisión de los modos de acción, sobre todo temporalmente progresivas, i.e. de una "generación" a la siguiente. El ejemplo de la diócesis de Autun ilustra muy claramente la coexistencia de las formas diacrónicas y sincrónicas de transmisión de elementos prácticos.

La conducción de pesquisas era una práctica común de los obispos de Autun. En esta región, pueden constatarse numerosos ejemplos de investigaciones judiciales a lo largo del siglo XII (1112, 1115, 1139, 1162, 1164, 1180, 1195 y 1197). La gran mayoría de estas pesquisas es de tipo carolingio. Únicamente dos son de tipo canónico (1162 y 1164), ambas conducidas por uno de nuestros agentes dobles. La primera es de carácter pontifical y la segunda concierne exclusivamente a asuntos locales. No obstante, las pesquisas más recientes no reproducen los principios del procedimiento canónico, sino que evocan más claramente las formas carolingias de la pesquisa por jurado. Esto se explica pues, en la diócesis de Autun,

lo que podemos llamar una continuidad de la práctica episcopal local parece pesar mucho más que las acciones de los oficiales pontificales en la decisión de los obispos de llevar a cabo una pesquisa, aún en los últimos años del siglo XII.

He aquí, en la simultaneidad de la mutación procedimental, y en el carácter a la vez sincrónico y diacrónico de los fenómenos de transmisión y reproducción práctica, la segunda manifestación de multidireccionalidad del proceso estudiado.

Conclusión

El objetivo de esta ponencia ha sido demostrar que el proceso de transformación del procedimiento judicial, al menos en lo que concierne a la Borgoña del siglo XII, es de carácter multidireccional.

Esta multidireccionalidad se manifiesta de dos formas. La primera trasparece en el hecho de que el fenómeno de transmisión de elementos de las prácticas pontificales a las prácticas locales ocurre gracias a la existencia de lo que hemos llamado un *doble agente*. Los prelados regionales, al fungir a la vez como dignatarios pontificales y como agentes locales, aseguraban el flujo de modos de acción entre estas dos dimensiones de la práctica judicial. En otros términos, estos agentes dobles hacen las veces de “puntos de contacto y de inflexión” entre las dos dimensiones prácticas. Por demás, esta transmisión fue posible ya que, tanto los modos de acción de los legados como los modos de acción de los agentes locales eran de carácter “poroso”. Es decir, a falta de una regulación estricta y detallada, ambas formas de la práctica admitían con facilidad la penetración de elementos “foráneos”, haciendo de las cortes locales un espacio de confluencia práctica, o, dicho de otra forma: un laboratorio procedimental.

La segunda forma en la que este proceso es multidireccional reside en que muchas de las “innovaciones” relativas al procedimiento se desarrollaron, de forma casi simultánea, al interior y al exterior de la institución pontifical. Por una parte, en el seno de la institución, la transformación del procedimiento fue el resultado ora de la reflexión jurídica ora de la integración de los cambios operados por la práctica pontifical. Por otra parte, numerosas mutaciones, centrales a la transformación general del procedimiento, fueron el resultado de la dinámica interna de la práctica regional, en el marco de la cual, la convergencia de estrategias, necesidades y

restricciones acabó por dar un aspecto bastante distinto al procedimiento acusatorio clásico.

Así las cosas, es posible traslucir, para terminar, que la constante interacción entre las formas, los principios y las dimensiones de la práctica a través del tiempo es el hecho que mejor explica cómo la reforma general del procedimiento canónico, concluida en 1215, fue “aceptada” con tan aparente facilidad y entusiasmo en las cortes locales.

En realidad, la puesta en práctica de la forma inocentina, lejos de entenderse como una transformación radical del procedimiento, a fuerza de una imposición institucional vertical, debe comprenderse como la efectuación de una forma canónica ideal en un espacio práctico determinado. En el caso de Borgoña, este espacio conjugaba, para inicios del siglo XIII, los modos de acción institucionales transmitidos a la práctica local y un conjunto de mutaciones ocurridas en la dinámica interna de esta práctica. Dichas circunstancias daban lugar a que los principios del procedimiento inquisitorio inocentino (con algunas excepciones) fueran altamente compatibles con las formas regionales del proceso, facilitando así la asimilación de la reforma.

O discurso eclesiástico acerca da relação patrimonial com os bens das igrejas: as atas conciliares dos séculos VI e VII

Guilherme Marinho Nunes
Universidade do Rio de Janeiro/PEM

Resumo: O foco deste trabalho é o processo de institucionalização do clero cristão niceno e seu patrimônio no reino visigodo na Península Ibérica, na medida em que se percebe em finais do século VI a ascensão desta religião ao posto de principal produtor ideológico do período. Este evento se torna fundamental para compreendermos o momento de estruturação pela qual passa a sociedade visigótica. Nosso objetivo principal é a exposição de um projeto de pesquisa que ainda está em sua fase inicial e por isso apenas possui conclusões parciais.

Palavras-chave: Episcopado. Visigodos. Patrimônio.

Introdução

O presente trabalho tem como principal objetivo expor a problemática levantada por mim no pré-projeto de mestrado apresentado para o processo seletivo do Programa de Pós-Graduação de História Comparada da UFRJ. Portanto, não se pretende neste artigo a elucidação de uma questão de forma absolutamente conclusiva, pelo contrário, espero demonstrar aqui considerações sobre uma pesquisa em andamento, chamando atenção para algumas das hipóteses que procurarei verificar.

Após a ascensão do cristianismo à condição de religião oficial do Império, percebemos um processo de institucionalização do clero em diversas instâncias, entre elas, a organização do patrimônio eclesiástico. Antes de Constantino I, encontramos relatos de comunidades de fiéis que têm posses, porém é por meio das atas do Concílio de Antioquia de 341 que se reconhece a possibilidade de igrejas

possuírem terras.¹ Tem início, neste momento, um longo debate acerca das diretrizes que deveriam nortear a relação entre clérigos, em particular o episcopado, e as propriedades eclesiásticas.²

Na Península Ibérica, desde o século IV já é possível observarmos o desenvolvimento de alguns aspectos de organização eclesiástica, apesar de estarem em estágio demasiadamente incipiente para afirmarmos a existência concreta de uma coordenação entre as várias instâncias hierárquicas ou de uma definição política acerca do patrimônio. Porém, já é perceptível sua presença nos principais meios urbanos onde se encontrava a administração imperial.³

O século V é marcado por profundas transformações, que têm em seu cerne a gradual substituição do poder imperial romano pela monarquia visigoda como principal autoridade administrativa na região peninsular.⁴ Esta transição política é caracterizada por importantes mudanças sociais, influenciadas pelo crescimento de grandes propriedades agrárias e do trabalho servil, em detrimento de um decréscimo populacional nas cidades e da diminuição do trabalho escravo.⁵ Percebemos então indícios de uma união entre as figuras do senhor e do patrono, demonstrando uma expansão das relações de dependência pessoal entre camponeses e nobreza fundiária.⁶ Essa união evidencia um movimento inicial de feudalização pelo qual passava a Península Ibérica.

Percebemos, em meados do século VI, um processo inicial de centralização política que se constitui a partir da complexa teia de relações interpessoais características de uma sociedade proto-feudal⁷ como a visigótica. A monarquia instituiu-se como ponto focal de negociações políticas na camada nobiliárquica, reforçando seu poder enquanto se posicionava como representante desta.⁸ Contudo,

¹ BUENACASA PÉREZ, Carles. La legislación conciliar concerniente a la administración del patrimonio eclesiástico: el bajo império (siglos IV-V). **Studia ephemerides Augustinianum**. Roma, n. 78, p. 49-72, 2002. p. 51.

² *Idem. Ibidem*. p. 49.

³ FONTES, Luís. O Período Suévico e Visigótico e o Papel da Igreja na Organização do Território. In: PEREIRA, Paulo (Coord.). **Minho - Traços de Identidade**. Braga: Universidade do Minho, 2009. p. 272-295. p. 284-285.

⁴ GARCÍA MORENO, Luís A. **Historia de España Visigoda**. Madrid: Catedra, 1989, p. 11.

⁵ BARBERO DE AGUILERA, Abilio,; VIGIL PASCUAL, Marcelo. **La formación del feudalismo en la Península Ibérica**. Barcelona: Crítica, 1978. p. 21.

⁶ *Idem. Ibidem*. p. 23.

⁷ Conceito defendido por Luís A. García Moreno, propõe a existência de aspectos do modelo feudal de produção já no reino visigodo, marcados, no entanto, por especificidades temporais e geográficas da Península Ibérica. GARCÍA MORENO. *Op. Cit.* p. 250-254.

⁸ ORLANDIS, José. **Hispania y Zaragoza en la Antigüedad Tardía**. Saragoça: Rialp. 1984. p. 186.

isto não significou o começo de um cenário de estabilidade, já que o poder real, ao longo de todo esse período, oscila entre momentos de preponderância e de subjugação aos interesses das altas camadas fundiárias.⁹

Dando-se continuidade, e de certa forma superando este projeto de unificação, buscou-se o estreitamento das relações entre a monarquia, as elites hispanorromanas, e os setores eclesiásticos. Em meio a esta conjuntura, deu-se no ano de 589, durante o III Concílio de Toledo, a conversão de Recaredo ao cristianismo niceno.¹⁰ Isto acarretou diretamente no crescimento político e patrimonial do clero, pois ao mesmo tempo em que legitimava a religião cristã como principal referencial simbólico no reino, o rei sancionava a inalienabilidade das posses das igrejas.

Percebemos que na Península Ibérica, o processo de institucionalização do patrimônio assume formas mais delineadas somente entre os séculos VI e VII, associado ao cenário de centralização política em curso.¹¹ No entanto, devemos levar em consideração que as relações sociais do reino visigótico são permeadas por um sistema proto-feudal, no qual existe uma íntima relação entre a posse de terras, a dependência pessoal e o prestígio político. Sendo um dos principais aspectos da organização institucional dos bens eclesiásticos a divisão entre propriedades das igrejas e dos bispos, devemos nos questionar: como se estabelece a relação entre estes prelados e o patrimônio de sua diocese?

É preciso ter em mente que as relações de dependência pessoal se estabelecem principalmente no âmbito regional e que o discurso normatizador se pretende geral a todo o reino. Neste sentido, a escolha das fontes está intimamente relacionada à visão que temos da sociedade visigótica deste período, marcada pela afirmação de um poder central que tenta impor-se frente à autoridade local.¹²

⁹ Devemos ter em mente que a associação entre estes senhores de terra e o rei, devido à sua feição feudo-vassálica, possui um caráter de reciprocidade entre as duas partes, o que significa o fortalecimento de ambas em seus respectivos níveis de atuação. Em relação a isto podemos nos referir a: FRIGHETTO, Renan. O problema da legitimidade e a limitação do poder régio na Hispania visigoda: o reinado de Ervígio (680-687). **Gerión**, Madrid, v. 22, n. 1, p. 421-435, 2004.

¹⁰ ORTIZ DE GUINEA, Lina Fernandez. Participación episcopal de la articulación de la vida política Hispano-Visigoda. **Studia Histórica. Historia Antigua**, Salamanca, v. XII, p. 159-167, 1994.

¹¹ PÉREZ MARTÍNEZ, Meritxell. La burocracia episcopal en la Hispania tardorromana y visigótica (siglos IV-VII). **Studia Historica. Historia Medieval**. Salamanca, n. 18-19, p. 17-40, 2000-2001. p. 37.

¹² Durante o processo de pesquisa pretendemos trabalhar com sínodos provinciais e toledanos, tentando abarcar o processo de normatização da sociedade visigótica em âmbito local e pluriregional, principalmente entre os concílios III e IV de Toledo. Podemos afirmar que compartilhamos da

Referencial historiográfico

Apesar da extensa discussão existente acerca do patrimônio eclesiástico, para este trabalho selecionamos quatro autores que podem exemplificar três das tradições mais importantes: Gonzalo Martínez Díez, Abilio Barbero de Aguilera, Marcelo Vigil Pascual e María Teresa de Juan.

Martínez Díez é um autor muito influente no que tange os estudos dos estatutos jurídicos dos bens das igrejas. Porém, a grande maioria de seus trabalhos tem como objetivo central demonstrar a formação de um episcopado que em meados do século VII já apresentava um estágio avançado de institucionalização na Península Ibérica. Indicando que esse processo teve início com o III concílio toledano quando o cristianismo niceno torna-se hegemônico na região.¹³ Portanto, para este medievalista, as normativas conciliares apresentam indícios de um processo de afirmação do caráter particular que o patrimônio eclesiástico e o clero teriam frente à nobreza laica.

Barbero de Aguilera e Vigil Pascual serão analisados aqui de forma contígua.¹⁴ Estes autores também nos chamam atenção para um processo de organização interna do clero visigodo. Eles ressaltam que a estruturação da instituição eclesiástica está pautada no crescimento da figura dos bispos como patronos, atuando como importantes membros nas redes de interdependência e se aproximando dos setores laicos da nobreza. Ou seja, estes se utilizam da condição que lhes foi incumbida de administrador do patrimônio das igrejas para consolidarem sua alta posição em nível local e garantirem a contínua expansão de seu poder, por meio dos laços de dependência. Percebemos a existência de uma justaposição entre o caráter institucional e pessoal do episcopo em contraponto com as ideias de

proposição temporal de José Orlandis acerca da centralização do poder político no reino visigodo. ORLANDIS, José. In: __, RAMOS-LISSÓN, Domingos. **Historia de los Concilios de la España romana y visigoda**. Pamplona: Universidad de Navarra, 1986, p. 261. Apesar de não fazermos uma análise documental neste texto, cabe ressaltar que trabalhamos com a edição organizada por José Vives. VIVES, José *et alli*. **Concilios visigóticos e hispano-romanos**. Barcelona: Instituto Enrique Flórez, 1963.

¹³ MARTÍNEZ DIEZ, Gonzalo. Canones patrimoniales dei Concilio de Toledo de 589. In: **El Concilio III de Toledo. XIV Centenario 589-1989**, Toledo 1991. p. 565-579.

¹⁴ BARBERO DE AGUILERA, Abilio; VIGIL PASCUAL, Marcelo. *Op. Cit.*

Martínez Díez, que apresenta traços muito próximos entre a Igreja católica e o cristianismo do contexto visigótico.

Os argumentos de Teresa de Juan se aproximam das ideias de Barbero de Aguilera e Vigil Pascual ao se referirem a uma "confusão patrimonial" levada a cabo pelos bispos que buscam neste período assegurar seu poder pessoal usando posses das igrejas.¹⁵ A autora dá importância ao que chama de um evergetismo cristão, um dos únicos casos em que é sancionada a subtração de alguns bens pertencentes às igrejas.¹⁶ No entanto, destacamos aqui nossa discordância em relação ao termo "confusão" escolhido pela autora. O uso desta palavra infere que a interferência de caráter pessoal seria algo destoante da norma social vigente. Devemos, entretanto, considerar que os aspectos personalistas neste período são parte constituinte das instituições existentes.

Notamos, portanto, que os quatro autores aqui apresentados se pautam em conceitos diferentes acerca do caráter institucional do clero no período. Porém, devemos apontar que, para todos, o que define a excepcionalidade do patrimônio eclesiástico para o laico é a sua inalienabilidade frente ações expropriatórias de qualquer natureza. Eles demonstram que o discurso no qual o episcopado se pauta para defender as propriedades das igrejas é, em geral, relacionado à proteção dos pobres. Reconhecemos aí, dado nossa disparidade com a visão de Martínez Díez, uma das formas de afirmação da dominação sobre a camada servil.¹⁷

Considerações teóricas

Três noções teóricas norteiam nossas reflexões: sistema simbólico, ideologia duplamente determinada e feudalismo.

O cristianismo é um dos pilares que visa legitimar, e reciprocamente ser legitimado pela dominação política senhorial que permeava esta sociedade, funcionando como parte fundamental de um sistema simbólico. Segundo Pierre

¹⁵ Apesar da autora possuir um recorte temporal que destoia um pouco do nosso, nos chama a atenção as similaridades que atendem ao nosso esforço analítico, TERESA DE JUAN, Maria. La gestión de los bienes en La iglesia hispana tardoantigua: confusión patrimonial y sus consecuencias. **POLIS**. Madrid, n. 10, p. 167-180, 1998.

¹⁶ TERESA DE JUAN, Maria. *Op. Cit.*, p. 174.

¹⁷ Martínez Díez afirma que esta é uma das comprovações de que a instituição eclesiástica é de fato uma organização preocupada com o cuidado dos pobres acima de uma afirmação do poder senhorial. MARTÍNEZ DÍEZ, *Op. Cit.*

Bourdieu os *sistemas simbólicos* podem ser considerados instrumentos de construção da realidade, pois são os meios pelos quais o mundo é compreendido.

É enquanto instrumentos estruturados e estruturantes de comunicação e de conhecimento que os 'sistemas simbólicos' cumprem a sua função política de instrumentos de imposição ou de legitimação da dominação que contribuem para assegurar a dominação de uma classe sobre a outra (violência simbólica) dando o reforço da sua própria força às relações de força que as fundamentam e contribuindo assim, segundo a expressão de Weber, para a 'domesticação dos dominados'¹⁸

Associada à conversão de Recaredo, a fé cristã se tomou um fator de coesão social e de identidade. As práticas e condutas que destoavam da norma eram consideradas como algo possivelmente perigoso à ordem estabelecida, pois representavam uma divergência ao referencial simbólico no qual a sociedade estava estruturada.¹⁹ Simultaneamente, vemos ocorrer uma institucionalização da religião, que adotará um caráter normatizador frente ao resto da sociedade devido ao seu *status* de principal produtora ideológica.

Devemos atentar que a ideologia, sistema simbólico instituído e legitimado, é *duplamente determinada*.²⁰ Isto porque, enquanto atende aos interesses de uma classe em geral, ela é pautada visando interesses específicos daqueles que a sistematizaram, neste caso o episcopado. Vemos, portanto, o fortalecimento do setor eclesiástico no âmbito secular do poder.

Apesar das especificidades do proto-feudalismo visigótico, a teoria de *feudalismo* proposta por Alain Guerreau como um suporte teórico atende à nossa perspectiva.²¹ O autor afirma que o feudalismo fundamenta-se em duas noções: *dominium* e *ecclesia*. A primeira está baseada nos elementos de dominação e simultaneidade. Queremos dizer com isto que a posse, tanto da terra quanto dos homens, influencia diretamente no poder político de um senhor - dominação. Além disto, é quase impossível definirmos até que ponto é o controle administrativo deste senhor que garante a existência de sua propriedade, ou se suas posses é que asseguram sua posição política, a simultaneidade é a marca. Interessa-nos destacar que um dos aspectos desta dominação se encontra na contínua troca de favores e

¹⁸ BOURDIEU, Pierre. **O Poder Simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989, p. 11.

¹⁹ NAVARRO CORDERO, Catherine. El Giro Recarediano y sus implicaciones políticas: el catolicismo como signo de identidad del Reino Visigodo de Toledo. **Ilu. Revista de Ciencia de las Religiones**, Madrid, n. 5, p. 97-118, 2000.

²⁰ BOURDIEU, Pierre. *Op. Cit.*, p. 13.

²¹ GUERREAU, Alain. **O feudalismo**: um horizonte teórico. Lisboa: Ed. 70, s/d.

presentes, submetendo os homens uns aos outros em uma rede de interdependências.²²

A *ecclesia* representa, essencialmente, a presença da instituição eclesiástica como hegemônica, pois, não somente era a maior proprietária ao longo da maior porção da Idade Média, mas era também a única detentora dos bens de salvação socialmente reconhecidos.²³ A permanência como um membro da sociedade, ou seja, a não-exclusão e não-marginalização, passava pelo ato de participar de uma série de preceitos e rituais.

Considerações finais

Como afirmamos no início, este texto não tem como intuito a apresentação de um trabalho de pesquisa concluído, mas sim as etapas iniciais do desenvolvimento científico de uma dissertação de mestrado. No entanto, cabe indicarmos algumas considerações hipotéticas que norteiam nossas investigações.

O reino visigodo de Toledo é marcado pela estruturação de um poder político mais centralizado na monarquia e a institucionalização do clero. Como pretendemos demonstrar, estes dois eventos são partes de um mesmo processo que está fundamentado no aspecto proto-feudal desta sociedade. Neste sentido nos aproximamos das teorias de Barbero de Aguilera e Vigil Pascual, na medida em que concordamos com os autores que as relações sociais visigóticas são baseadas em redes de interdependência que definem a posição na qual se encontra a nobreza, em particular os setores eclesiásticos desta.

Embasamo-nos, teoricamente, nas ideias de Bourdieu, compreendendo que a institucionalização do clero é um elemento fundamental para definir a posição do episcopado como principal produtor ideológico do período, legitimando a autoridade monárquica e o caráter nobiliárquico da sociedade. No entanto, tendo em vista os aspectos feudais de *dominium* e *ecclesia* de Alain Guerreau, devemos ressaltar que a propriedade é um dos pilares que sustenta o poder político, na medida em que

²² BASTOS, Mário Jorge da Motta, *et alli*. Dom, dominação e santidade na Alta Idade Média Ibérica. **NOTANDUM**. São Paulo/Porto, V. 13, n. 24, p. 65-78, 2010.

²³ Percebemos aí uma íntima relação entre as teorias de Guerreau e Bourdieu. BOURDIEU, Pierre. Gênese e Estrutura do Campo Religioso. In:_. **Economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 1987. p. 27-78.

garante a dependência pessoal aos membros da aristocracia. Portanto, cabe ressaltarmos que o patrimônio eclesiástico fundamenta o poder de bispos no âmbito local. Percebemos aqui a importância do discurso institucional acerca da inalienabilidade das posses das igrejas frente aos esforços expropriatórios de laicos e religiosos, pois é isto que garante a participação constante do episcopado nas altas camadas da sociedade visigótica.

Podemos afirmar, então, que o intuito de analisarmos as atas conciliares objetiva validarmos nossa hipótese, reconhecendo que nestes documentos podemos observar a construção discursiva acerca do patrimônio da instituição eclesiástica.

Aproximações para um modelo das relações de dominação no mundo feudal: os casos visigodo e português

Eduardo Cardoso Daflon
PIBIC-CNPq/ UFF/ NIEP-Prék/ *Translatio Studii*
Thiago Pereira da Silva Magela
PPGH-UFF/ NIEP-Prék/ *Translatio Studii*

Resumo: O presente trabalho tem por objetivo debater questões acerca da natureza do Estado no período medieval. Para tanto, partimos da crítica das perspectivas consolidadas que, ou negam veementemente a existência dessa instituição, ou a percebem apenas como origem mais ou menos remota do paradigma da Monarquia Absolutista. Assim sendo, julgamos que assumem pressupostos que, mais do que esclarecer o tema, o põe sob a sombra da Era Moderna ou mesmo do Império Romano. Dessa forma, tentamos aqui dar um primeiro passo em direção a uma tentativa de superação do problema, voltamo-nos para dois contextos bem diferentes, o do Reino Visigodo e o do Portugal sob o reinado de Afonso III, atentando em especial para as relações de dominação e para as relações pessoais.

Palavras-chave: Estado. Espanha Visigótica. Portugal Medieval.

No âmbito dos estudos sobre a Idade Média, ocorre um amplo debate historiográfico acerca da questão do Estado, em especial no contexto da Baixa Idade Média. Contudo, há aqui um problema. Os estudos concentram-se, em especial, em questões de ordem institucionalista, associando o Estado aos órgãos por ele gerados, e de ordem simbolista, dedicados às imagens e funções autopropaladas pelas monarquias, dedicando-se muito menos à tentativa de apreensão da estrutura e da dinâmica subjacente às organizações políticas medievais. Ou seja, as abordagens desviam o foco das relações de dominação para centrar-se nos aparatos burocráticos enrijecidos de um único poder dominante (o triunfante poder central...) em dado local, ou na explicitação de suas deficiências. Parte-se sempre, mais ou menos explicitamente, de noções pré-concebidas do conceito de Estado, atrelando-o geralmente a sua versão estatal moderna como

definida por Weber.¹ Tendo em vista o atual estado da historiografia, diremos um pouco do óbvio: se projetarmos o tipo ideal de Estado Moderno definido por Weber para tentar encontrá-lo em realidades medievais, não o conseguiremos!

Dois dos principais clássicos relativos à temática do estado medieval são as obras de Strayer² e de Guenée,³ que influenciam vários historiadores, especialmente no Brasil. Quando esses autores tentam localizar as origens do Estado Absolutista nos séculos XIV-XV, vinculam-na ao momento em que o rei conseguiu controlar a emissão de moedas, e aos exemplos do crescimento das chancelarias régias. Contudo, não podemos conceber uma mudança de paradigma simplesmente através de mudanças na captação de rendas e do corpo administrativo.

O problema nas duas temporalidades (Alta e Baixa Idade Média) é a associação do Estado meramente a partir de perspectiva institucionalista, embora isso ocorra de formas distintas entre os primeiros e últimos séculos medievais. No primeiro associa-se ao fim das instituições romanas e o segundo ao desenvolvimento de aparatos que, na visão corrente da historiografia, serão os responsáveis pelo surgimento do Estado Absolutista. Análises pautadas com tais premissas apenas reduzem a complexidade das relações humanas, algo inaceitável quando queremos compreender sociedades de maneira mais profunda, fugindo aos primitivismos de natureza diversa que põe a Idade Média seja a sombra do Império Romano, sejam as sombras das monarquias absolutas da XVII e XVIII. Eis aqui uma das grandes lacunas da historiografia: a caracterização das articulações, ou talvez inserção (como discutiremos mais a frente) do poder central nos poderes locais durante a época medieval. Portanto, objetivamos aqui, tratando do caso visigodo, desvendar as relações de dependência nesse contexto histórico para tentar entender de fato o que foi a configuração política visigótica. Isso sem recorrer a termos como "reino", extremamente vazios, que põe um importantíssimo debate de lado. O que tentaremos avançar é uma análise das relações intraclasse na esfera do Estado.

Começaremos por fazer uma brevíssima caracterização da fonte que trabalharemos para atingir os objetivos previamente traçados no âmbito do período

¹ GRUPPI, Luciano. **Tudo começou com Maquiavel**. Trad. Dario Canali. 5.ed. Porto Alegre: L&PM Editores, 1986.

² STRAYER, Joseph R. **As Origens Medievais do Estado Moderno**. Lisboa: Gradiva, 1969.

³ GUENÉE, B. **O ocidente nos séculos XIV e XV: os Estados**. São Paulo: EDUSP/Pioneira, 1981.

visigodo. A *Lex Visigithorum*⁴ é um corpo legislativo que agrega leis de diversos contextos históricos⁵, alguns mais evidentes, quando a lei faz referência ao monarca que a anexou ao código, e outros mais nebulosos, nas leis que aparecem sob a denominação genérica de *Antiqua*⁶. De qualquer forma, é uma fonte riquíssima para abordar o problema que nos propomos, pois entendemos que aparecem ali claramente os conflitos entre classes sociais, e a forma de relacionamento entre frações da aristocracia fica bastante evidente.

Primeiramente, gostaríamos de ressaltar que a construção discursiva do código é bem evidente, situando o rei como fonte de toda a justiça⁷ e cabeça do corpo social,⁸ associando o seu poder à escolha de Deus. Assim sendo, o papel do rei se apresenta como fundamental à reprodução da vida social em um mundo justo e ordenado. Entretanto, uma análise cuidadosa da obra revela que as relações da realeza com as frações aristocráticas não era de modo algum absoluta, mas uma postura muito mais negociada que expressa conflitos vários.

Um primeiro exemplo de como se dava essa relação é bem caracterizada na seguinte lei:

Nós devemos, entretanto, recusar interferir quando um crime desse tipo tiver sido cometido contra a nação ou o país. Ainda assim, se um príncipe desejar ser misericordioso com pessoas de tão perverso caráter, ele deve ter o direito de fazê-lo, com a aprovação dos eclesiásticos e dos principais oficiais da corte.⁹

Nessa lei é possível claramente a relação estreita do rei com uma nobreza eclesiástica e com um grupo da aristocracia laica. Mas essa relação evoca uma tensão, pois o rei é forçado a dialogar com aristocracias locais que em diversos níveis competem com seu poder, especialmente no que tange ao controle de patrimônio fundiário e consequentemente o controle sobre a mão-de-obra camponesa.

⁴ **Lex Visigothorum**, original disponível em: <http://daten.digital-sammlungen.de/~db/bsb00000852/images/index.html?fip=193.174.98.30&seite=70&pdfseite=,> tradução para o inglês disponível em: <http://libro.uca.edu/vcode/visigoths.htm>

⁵ ZEUMER, Karl. **Historia de la Legislación Visigoda**. Barcelona: Universidad de Barcelona, 1944, pp 73.

⁶ *Ibidem*, p. 13.

⁷ L. V.3.5.4

⁸ L. V. 2.1.4

⁹ L. V. 6.1.6

Essa competição acirrada é atestada na infinidade de leis que regulam o controle das terras:

Pela razão de que, em tempos passados, a cobiça desenfreada dos príncipes desapropriou as pessoas de suas posses, e a riqueza do estado estava persistentemente aumentada a partir da miséria dos cidadãos. (...), Deus nosso mediador; nós decretamos que nenhum rei deve, por quaisquer meios, extorquir ou fazer com que sejam extorquidos, quaisquer documentos reconhecendo qualquer dívida, em que qualquer pessoa pode injustamente, e sem o seu consentimento, ser privada de sua propriedade.¹⁰

Nota-se que a competição por terras se dava de maneira recorrente, o que está intimamente ligado à reprodução material daquele grupo social, assim como do Estado. Pois, a manutenção das relações sociais entre o rei e as frações da aristocracia que o apoiavam envolvia a distribuição (e a dilapidação) do patrimônio régio.

Claramente, não há um centro de poder que consiga suprimir e/ou submeter os poderes locais e isso é apresentado como defesa da inexistência estatal, sendo fundamental a troca de presentes para a manutenção das alianças. Também não há, como na Baixa Idade Média, instituições controladas pelo rei para realizar fiscalização, a não ser que atribuamos tal função à Igreja.¹¹

Por determinação régia,

(...), está decretado que um duque, conde, vigário, deputado, e qualquer outro funcionário, que, quer pela ordem real, ou por consentimento das partes, tenha sido ou deve ser, selecionado para determinar questões de direito, ou qualquer pessoa de qualquer classe investido com o direito legal de presidir em tribunal, (...).¹²

Vemos que a alta nobreza era encarregada de funções que nós, atualmente, atribuiríamos ao Estado, e por isso historiadores diversos atribuem a essa sociedade uma extrema debilidade política graças à pulverização estatal cujas funções são apropriadas privada e localmente. Contudo, olhando por outro ângulo, essa aristocracia desempenha um papel essencial ao rei fazendo chegar a justiça nas localidades.

¹⁰ L. V. 2.1.5

¹¹ CASTELLANOS, Santiago; MARTIN VISO, Iñaki. The local articulation of central power in the north of Iberian Peninsula (500-1000). In: **Early Medieval Europe**, 13 (2005), p. 1-42.

¹² L. V. 2.1.25

O que se argumenta aqui é algo que a Antropologia vem estudando desde fins da década de 80 e que a historiografia tem negligenciado. O antropólogo Aidan Southall defende a noção de um Estado Segmentário,¹³ que seria uma “pirâmide de segmentos semiautônomos” na qual as elites vivem uma existência bastante independente do Estado e que conviveria com um território com fronteiras mais fluidas.¹⁴ Nesse modelo de estrutura estatal, o foco é retirado de um centro de poder que tenta (ou que pelo menos deveria tentar) agregar as periferias a todo o custo. Passaríamos, assim, a valorizar uma perspectiva que julgamos mais condizente com esse momento histórico. Ou seja, volta-se para uma noção de inserção da realeza (e de sua fração de classe) nas realidades locais, estando, desse modo, a capacidade desse Estado relacionada aos diversos laços de natureza pessoal que se conjugavam na dominação sobre o campesinato.

Vejamos, por exemplo, dois contextos específicos da sociedade visigoda: os reinados de Recaredo e o de Rodrigo. O primeiro é considerado o unificador da península sob o domínio godo, efetivando o projeto político do seu pai, Leovigildo, com a conversão à fé nicena, e o segundo foi o último rei anterior à conquista árabe, deposto em 711. Por que esses dois exemplos?

Justamente por eles serem ótimos para nos demonstrar o argumento de que os visigodos constituíram um Estado articulador das tensões aristocráticas. Recaredo é um rei que se insere em um contexto de conversão à ortodoxia católica, o que lhe garantiu um grande apoio da aristocracia eclesiástica. Seu pai fora responsável por grandes conquistas em toda a península, destacadamente a dos suevos no noroeste peninsular, submetendo a aristocracia daquelas regiões ao seu poder e incorporando enormes patrimônios fundiários, facilitando suas relações com a nobreza.

Por outro lado, Rodrigo é um rei que se encontra em uma situação completamente diferente, e menos favorável, pois é um rei que ascende a partir de uma usurpação do trono e enfrenta revoltas em toda a península.¹⁵ Nesse contexto de instabilidade, os muçulmanos invadem e conquistam uma considerável porção da

¹³ SOUTHALL, Aidan. The Segmentary State in Africa and Asia. In: **Comparative Studies in Society and History**, Vol. 30, No. 1, p. 52-82”. Cambridge: Cambridge University Press: 1988.

¹⁴ *Idem.*

¹⁵ THOMPSON, E.A.. **Los Godos en España**. Madrid: Alianza Editorial, 2007.

Spania. A falta de apoio da aristocracia, a dificuldade de fazer frente às revoltas, e a incapacidade de formar alianças foram as principais causas para uma desarticulação que permitiu uma desagregação bastante rápida da articulação social visigoda.

Os dois reis lidavam com enormes limitações estruturais. Mas, a diferença na inserção dos monarcas nas várias realidades locais e a capacidade de interagir de forma mais eficiente com a aristocracia, seja eclesiástica, seja laica foi o que em grande medida diferenciou seus reinados.

Muito se fala sobre as chamadas “fases de recuos e avanços” no que diz respeito ao problema do Estado na Idade Média em sua longa temporalidade (1000 anos no mínimo). A negação da existência de uma esfera estatal na Idade Média Central também tem sido uma constante na historiografia atual sobre o período.

Sendo assim, tratemos do Estado português do século XIII. Quando Afonso III ascende de fato ao trono português parece-nos claro o seu objetivo de reorganização administrativa. No âmbito da construção territorial do reino, Afonso III, animado pela conquista de Fernando III (tomada de Sevilha em 1248) se volta para a conquista do Algarve. Embora o monarca tenha obtido sucesso em sua empreitada, alguns tratados se fizeram necessários com o estado castelhano para a que as fronteiras entre Portugal e Castela fossem respeitadas.

Além disso, tratou-se de um rei que fez justiça, assim é lembrado Afonso III e, de fato, quando em 1254 ele convocou as cortes em Leiria com o objetivo de restabelecer a moeda e defender o Reino dos “abusos” eclesiásticos e da nobreza, o monarca pretendia legislar e regular as ações dos nobres. As inquirições, levadas a cabo no ano de 1258, foram um importante instrumento para o conhecimento da situação do reino e de seus poderes.

Um rei que subiu ao trono objetivando reorganizar o reino assolado por uma crise interna (o reinado de Sancho II foi marcado por uma desordem no Reino português). Porém, qual a política levada a cabo por este monarca? A tendência da historiografia é considerar este período como um momento no qual o Estado Moderno dá seus primeiros passos em direção à sua solidificação na chamada Idade Moderna. Contudo, um olhar atento sobre a chancelaria nos remete a pensar a política classista levada a cabo por esse monarca.

Afonso, rei de Portugal e Conde de Bolonha por graça de Deus, saúda a todos os concelhos da Beira e de Trás-os-Montes sob domínio de Dom. Pedro Ponces . Mando-vos que deis a Dom Pedro Ponces o portágio e

montago segundo os destes no tempo de meu avô, bem como de meu pai e do meu irmão Rei Dom Sancho(II) e pagá-los-eis muito bem, como se melhor pagou a rico-homem no tempo do meu avô ou do meu pai e do meu irmão o rei D. Sancho e quanto D. Pedro Ponces tiver perdido por vossa causa desse montado e desse portado, mando-vos que lhe ressarciais completamente. E que não façais mais outra coisa. Dada em Coimbra 19 de Agosto, Era de 1262. A mando do rei por seu capelão João Soares o fez.¹⁶

O rei intervém em favor de Dom Pedro Ponces de Baião, exigindo dos concelhos que mantenham sua obrigação de pagar portagem e montado àquele *rico-homem*. Evidentemente que o monarca estava privilegiando sua base social. Em diversos outros documentos da chancelaria vemos a presença de *ricos-homens* sendo agraciados com benesses régias. Outro elemento que destacaremos é a constante presença de nobres e bispos como conselheiros régios. Segundo a carta de povoamento de Santa Senhorinha de Lobela, o monarca contou com a presença de seus conselheiros,

Dom João Afonso Telo de Albuquerque Alferes-mor, Dom Gil Martins Riba de Vizela Mordomo-mor, Dom Mem Garcia de Sousa tenente da terra de Panoias, Dom Gonçalo Garcia de Sousa tenente de Neiva, Dom Fernão Lopes de Baião tentente de Bragança, Dom Afonso Lopes de Baião tentente de Sousa, Dom Diogo Lopes de Baião tentente de Lamego, Dom Pedro Ponces de Baião tenente de Trás-os-montes, Dom João arcebispo de Braga, Dom Aires Vasues bispo de Lisboa, Dom Egas Fafes de Lanhoso bispo de Coimbra, dom Rodrigo Fernandes Bispo da Guarda, Dom Julião Fernandes bispo do Porto, Dom Egas Pais bispo de Lamego, Dom Martim Peres bispo de Évora, Dom Mateus eleito bispo de Viseu confirmam. Dom Estevão Anes chanceler. João Soares torna conhecido.¹⁷

Ou seja, o Estado observa a lógica do feudalismo. Afonso III consultava seus servidores, assim como um grande senhor requisitava o *auxilium* de seus vassalos. É importante frisar que o rei estava num documento aforando e noutro dando uma carta de povoamento. Em outros documentos desse tipo é frequente a presença desses *ricos-homens*. Parece claro que não eram todos os grandes aristocratas que participavam e havia uma alternância significativa na presença de cada um. Além disso, o lugar em que estava o rei também influenciava na presença deste ou daquele aristocrata, mas o importante é retermos a ideia de que o rei consultava sua nobreza em decisões de grande porte.

¹⁶ VENTURA, Leontina; OLIVEIRA, António Resende de (Eds.). **Chancelaria de D. Afonso III**. Livro I, Vols. 1-2, Coimbra, IUC, 2006. Doc. 58.

¹⁷ VENTURA, Leontina; OLIVEIRA, António Resende de. *Op. Cit.* Doc. 70.

Na concessão do foral de Vila Nova de Gaia o rei contou com um bom número de *ricos-homens*,

Dom Gonçalo Garcia de Sousa Alferes-mo, Dom Gil Martins Riba de Vizela Mordomo-mor, Dom Fernão Lopes de Baião tentente de Bragança, Dom Afonso Lopes de Baião tentente de Sousa, Dom Diogo Lopes de Baião tentente de Lamego, Dom Pedro Ponces de Baião tenente de Trás-os-montes, Dom João arcebispo de Braga, Dom Aires Vasues bispo de Lisboa, Dom Egas Fafes de Lanhoso bispo de Coimbra, dom Rodrigo Fernandes Bispo da Guarda, Dom Julião Fernandes bispo do Porto, Dom Egas Pais bispo de Lamego, Dom Mateus eleito para Viseu, Dom Martim Peres bispo de Évora, confirmam. Dom Estevão Anes chanceler, Dom João de Avoyno, Dom João Soares diácono Kalagurritanus, Lopes Rodrigues, Martinho Pedro clérigo, testemunharam. Domingos Pedro fez.¹⁸

De fato, observamos nos três exemplos que embora os participantes não se repitam sempre, a frequência é dada pelos bispos e *ricos-homens* de Portugal. É claro que o termo Estado desperta “paixões mil”, mas parece-nos claro que Afonso III gozava de um mínimo de consenso entre a classe dominante e um aparelho de governo eficaz para as demandas de seu tempo. Desconsiderar que o rei se articulava com os *ricos-homens* para governar o Portugal medieval é não dotar o Estado de historicidade. O rei e os *ricos-homens* no plano ideal estavam trabalhando para o bem-comum e na prática social para reafirmação das relações de dominação.

A inserção dos *ricos-homens* na esfera do Estado é representativa para entendermos que o rei é uma esfera de atração, mas não é capaz de controlar Portugal sem bases de apoio. Dizer que Afonso III, quando leva a frente às inquirições de 1258, contraria a nobreza não traduz o que a documentação aponta, pois o monarca continua concedendo benesses e inclusive coutos.

O Estado português dos duzentos é um Estado pessoalizado nos quais as relações de parentesco carnal e de parentesco artificial são elementos importantes para a compreensão de sua organicidade. O Estado está atuando dentro dos limites de seu período. O rei amplia o número de leis e se coloca como rei de Portugal ou rei dos portugueses, fazendo referência ao território e a seus habitantes. A aparência não pode confundir a essência, o Estado é um espaço das lutas de classes, o Estado aparece como amortizador das tensões sociais, e os *ricos-homens*, longe de enfraquecer o Estado, são seus braços em cada localidade.

¹⁸ VENTURA, Leontina; OLIVEIRA, António Resende de. *Op. Cit.* Doc. 78.

Finda essa breve análise, cremos ter deixado bastante claro nosso argumento de que é a partir das relações e conflitos de classes (e intraclasse) que podemos compreender o funcionamento do Estado Pessoalizado (Medieval). Dessa forma, assim como no Portugal Baixo Medieval a aristocracia era base para Afonso III também o era no período visigodo para Recaredo, e até mesmo para Rodrigo. Somente assim, é possível entendermos a essência das relações de dominação no mundo feudal.

O processo de acumulação material franciscana à luz do pensamento econômico de Karl Polanyi

Douglas de Freitas Almeida Martins
Universidade Federal do Mato Grosso
Bolsista CAPES

Resumo: Desde a chamada “questão franciscana” a institucionalização do *franciscanismo* é tratada como um processo impulsionado pelo papado sobre os mendicantes, por meio de um processo de acumulação material que desviou os ideais primeiros de São Francisco. No entanto, não devemos igualar esta experiência a sua forma mais conhecida: a experiência de acumulação característica de uma economia de mercado. Este é um fenômeno plural, e não *ahistórico*. Desta forma irei tomar as referências do pensamento econômico de Karl Polanyi como marcos de normatização social, ou seja, as premissas do equilíbrio e da distribuição material como “normas” que regulamentavam o acúmulo material.

Palavras-chave: Karl Polanyi. Franciscanismo. Acumulação material.

Introdução

A questão que irei abordar nesta comunicação não é simples (e, portanto, não tenho a pretensão de esgotar o tema, e sim apresentar outras possibilidades de abordagem): as referências a ela são um tanto quanto escassas no Brasil, o que leva a pensar o quanto os medievalistas ainda não chegaram a um consenso sobre a natureza do econômico na Idade Média – mais especialmente no interior da Ordem dos Frades Menores – e tão pouco aos fundamentos das relações sociais baseadas neste aspecto. Esta falta de consenso parece fruto de um importante processo de revisão das técnicas e dos métodos de investigação das realidades passadas que começou a algumas décadas. Tal processo resultou na abertura de novos campos de reflexões que destronou perspectivas muito importantes da historiografia medieval. É por isso que gostaria de começar minha reflexão discutindo questões historiográficas.

A história, como uma ciência e uma disciplina acadêmica, nasceu no século XIX. Sua organização e estrutura, de modo geral, seguiram um plano filosófico nos moldes dos ideais iluministas do século XVIII. Para Reinhart Koselleck, em *Futuro*

passado: contribuição à semântica dos tempos históricos (2006), o conceito moderno de História nasceu durante a segunda metade do século XVIII, ao mesmo tempo em que a ideia de progresso entrava em cena. Esta é inclusive uma ruptura com a *Historia magistra vitae* e com as concepções de tempo circular das sociedades anteriores ao mundo do século XVIII.

A história, ao aderir os pressupostos iluministas passou entre outras coisas, a projetar o moderno conceito de economia do período para as sociedades passadas.¹ Uma das principais características desta noção é a sua separação institucional do restante da sociedade. Conforme Karl Polanyi esta é a principal característica da nossa sociedade: a primeira a basear-se em fundamentos estritamente econômicos; o que antes estava embutido nas relações sociais, hoje são as relações sociais que estão embutidas no sistema econômico.

Esta separação acabou por “naturalizar” o conceito de economia, no que Polanyi identifica a *falácia econômica*: “el error estuvo en igualar la economía humana general com su forma de mercado (un error que puede haber sido facilitado por la ambigüedad básica del termino económico [...])”.² Segundo ele, nenhuma sociedade humana pode existir se não possuir algum tipo de substantivo econômico. O problema está em tratar o mecanismo oferta– demanda–preço, no qual comumente identificamos o sistema de mercado, como algo que existiu ao longo de toda a história humana.

Esta grande transformação (a emancipação do que hoje chamamos de econômico das regras morais graças à separação radical deste aspecto do tecido social) levou a modificação dos mercados locais numa economia de mercado auto-regulável (fazendo surgir o mercado moderno, simples mecanismo de oferta-demanda regulado por preços flutuantes). As sociedades que não conheceram a esta ruptura por muitas vezes traumática satisfaziam suas necessidades através de duas formas básicas: reciprocidade e redistribuição. É a análise desta organização social que irei tratar no próximo tópico.

¹ No que tange ao ofício do medievalista, o problema é, sobretudo, ainda maior, pois o pensamento iluminista destruiu, nas palavras de Alains Guerreau, duas outras noções fundamentais para a percepção e a coerência do sistema medieval: a de *ecclesia* e a de *dominium*. Guerreau a denomina como *dupla fractura conceptual* e que implica numa lógica incompatível para a sociedade medieval. Cf. GUERREAU, Alain. **El futuro de un pasado**. Barcelona: Crítica, 2001.

² POLANYI, Karl. **El sustento del hombre**. Barcelona: Mondadori, 1994, p. 58.

II

Derivado da noção de *falácia econômica* é um erro igualar também a experiência de acumulação material humana em geral com sua forma de mercado. Conforme identifica Polanyi, é um erro igualar a moderna concepção de acúmulo material, voltado ao lucro e convertido em um fim em si mesmo, as suas demais formas ao longo do tempo e do espaço humanos. Em seus estudos, Polanyi volta sua atenção ao lugar mutável que a economia ocupa na sociedade humana: ao diferenciar dois sentidos de economia, um formal, que surge da relação meios-fins e um substantivo que refere-se aos meios de sustento do homem, ele afirma que devemos recuperar o significado deste último. É esta última forma no qual me basearei para refletir sobre o comportamento socioeconômico apresentado pelos frades franciscanos.

A historiográfica referente ao processo de institucionalização da Ordem é clara: o papado desvirtuou os ideais primeiros de São Francisco ao introduzir uma lógica de acumulação material muito próxima daquela que conhecemos numa economia de mercado. Esta posição é fruto de interpretações a partir das bulas papais, como a *Quo elegantia* de 1230, escrita pelo papa Gregório IX, no qual os frades teriam transferido sua orientação e interpretação da Regra aos papas. Segundo seu testamento, Francisco ordenou a firme obediência de todos seus irmãos, sejam eles clérigos ou leigos, ao “manual de conduta” dos frades. Desta forma, deveriam se excluir qualquer interpretação a Regra escrita por ele. A bula *Quo elegantia* teria “inserido” uma lógica externa ao comportamento dos frades, abrindo as portas para uma experiência de acumulação que não era conhecida até então.

O episódio mais conhecido talvez seja a construção da Basílica de São Francisco, em Assis, construída por ocasião da canonização do santo em 1228 e tornou-se o lugar de descanso de seu corpo. O projeto foi pensado por Frei Elias, vigário geral da Ordem após o falecimento do pobre de Assis. A morada do corpo de Francisco seria alvo posteriormente de contínuos debates acerca do rumo que uma Ordem fundada no apego à pobreza e ao desprezo a qualquer bem material tomou ainda nos últimos anos de vida de seu líder. Para aqueles que abraçavam uma vida itinerante, marcada pela vida apostólica “caracterizada pelo estar com Cristo e ser enviado a pregar”³ e que “segundo

³ MERLO, Grado Giovanni. **Em nome de São Francisco**: história dos Frades Menores e do franciscanismo até início do século XVI. Rio de Janeiro: Vozes, 2005, p. 43.

São Francisco, o verdadeiro discípulo de Cristo renega-se a si mesmo”,⁴ possuir em nome da Ordem uma residência fixa e suntuosa parecia uma contradição em relação a suas primeiras habitações.

Assim a figura de Elias de Cortona foi associada a um ponto de transformação profunda. A ideia da existência de um franciscanismo da origem, que foi maculado pelas ações da Cúria Romana encontra ecos em nomes como Kajertan Esser em *Origens e Espírito primitivo da Ordem Franciscana* (1972), Jacques Le Goff *São Francisco* (2007) e o próprio Martino Conti *Estudos e pesquisas sobre o franciscanismo das origens* (2004). Não é pequena a literatura especializada que vê nas ações de Frei Elias sinais de uma prática “incomum” à sua época, quase como uma ação *avant la lettre*: isto implica em uma série de normas que regem de forma deliberada a acumulação material como um fim. Esta aproximação entre a Ordem e o papado não é nova, e são frequentemente evocadas para ilustrar o processo de institucionalização da mesma.

Parecia que, mais do que o santo de sua Ordem, São Francisco é o santo de Gregório IX, o papa que no início de seu pontificado teve necessidade de santos “novos”, como modelos de uma renovada religiosidade “totalmente” voltada para as necessidades e para o apoio da Igreja romana.⁵

Faço aqui uma distinção. A expressão *econômico* possui dois significados. Ambos significados não tem nada em comum. O primeiro, Karl Polanyi o identifica como formal e “que surge del carácter logico de la relacion médios-fines”⁶; e o segundo significado,

el substantivo, senala el hecho elemental de que los seres humanos, como cualquier outro ser vivente, no pueden subsistir sin un entorno físico que les sustente; éste es el origen de la definición substantiva de lo econômico.⁷

A historiografia associou o *franciscanismo* ao primeiro comportamento. E, portanto, aproximou os frades de uma relação no qual não fazia parte de seu vocabulário. Em contraste, o segundo significado é claramente identificado com sociedades que não conheceram uma relação econômica do tipo meio – fins: nasce da relação do homem com a natureza e com seus semelhantes para conseguir seu sustento. O homem sobrevive a partir da interação entre ele e o meio no qual está inserido. É precisamente este significado que gostaria de enfatizar.

⁴ *Ibidem*, p. 137.

⁵ *Ibidem*, p. 49

⁶ POLANYI, Karl. **El sustento del hombre**. Barcelona: Mondadori, 1994, p 75.

⁷ *Idem*.

Karl Polanyi voltou sua atenção para a Antiguidade: em oposição às formações capitalistas, a presença do comércio e do dinheiro não necessariamente está atrelada à existência de mercado. E mesmo que ele exista, não está estruturado sobre a relação preço–demanda–oferta, elementos constituintes do mercado capitalista. Está é uma informação muito importante: para a historiografia que se dedica a estudar o “renascimento econômico” após o Ano Mil, nomes como Jérôme Baschet *A civilização feudal: do ano 1000 a colonização da América* (2006), Patrick Gilli *Cidades e Sociedades Urbanas na Itália Medieval: Séculos XII – XIV* (2011) entre outros são taxativos ao afirmar que a Península Itálica, sobretudo a região da Úmbria, local de nascimento do movimento franciscano, é o ponto mais avançado de desenvolvimento do Ocidente Medieval. A relação entre riqueza e os frades não podem ser enquadrados apenas em termos de rejeição sistemática daquela.

Os frades pregavam o apego à pobreza, mas enquanto “filhos do seu tempo”, pertenciam a uma era aberta às possibilidades de acumulação material. As cidades italianas eram lugares de recursos úteis para existência dos frades, pois as exigências de mendicância que tanto pregavam apenas podiam ser cumpridas dentro de uma economia dinâmica, de abrangente circulação monetária, da qual se beneficiavam na forma de esmolas e doações.⁸ Existe, no entanto, dois pressupostos que devemos conhecer. São eles: reciprocidade e redistribuição. Vamos conhecer melhor estas duas categorias.

III

Karl Polanyi ao formular a noção de que até o final do século XVIII encontramos em todas as sociedades humanas o sistema econômico imerso no sistema social, possibilitou estender sua análise das sociedades antigas à sociedade medieval. Trata-se de pensar na impossibilidade de se separar economia de outras atividades humanas. Os estudos⁹ de Edward Palmer Thompson seguem a mesma linha: em sua análise da sociedade pré-capitalista na Inglaterra do século XVIII, ele afirma que é impossível separar economia e moral. Ela se confunde com o cotidiano, com o dia a dia de homens e mulheres. Não existia uma divisão clara e bem definida de prática que hoje

⁸ GILLI, Patrick. **Cidades e sociedades urbanas na Itália medieval**. São Paulo: UNICAMP, 2011.

⁹ THOMPSON, E.P. **Costumes em comum**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

entendemos como economia e aquilo que praticavam baseados em costumes e tradições mais antigas.

As sociedades anteriores ao advento do capitalismo garantiam os meios materiais para satisfazer suas necessidades através de categorias que são, sobretudo, não econômicas: a reciprocidade, redistribuição e a troca que seguem costumes, leis ou tradições muito mais antigas. Este parâmetro é aqui evocado para “quebrar” a noção de que existe uma única medida universal para o conceito de acumulação. Ou seja, quando os historiadores referem-se a este processo, eles a qualificam como uma experiência tipicamente de mercado e, portanto capitalista. Esta posição retira a pluralidade da experiência humana no tempo e no espaço. Os frades mendicantes vivenciaram uma acumulação material com diferentes escalas e impactos e que não estava voltada ao lucro, por exemplo, mas sim a reprodução social. É, portanto uma troca de natureza social, que difere das relações capitalistas onde está embutido valor estritamente econômico.

Apenas é possível compreender esta relação entre reciprocidade, redistribuição e a troca quando atrelamos a eles um elemento: a moral. Em minha opinião, o conceito de moral gestado pelo filósofo Adolfo Sánchez Vázquez está relacionado com as noções teóricas de Polanyi. Muito mais do que um conceito filosófico, Vázquez, em *Ética* (2007), o entende como uma regulamentação das relações entre os homens, para contribuir no sentido de manter e garantir uma determinada ordem social. “A moral possui, em sua essência uma qualidade social”.¹⁰ O caráter social da moral pressupõe uma relação entre indivíduo e coletivo. A moral implica sempre uma consciência individual que faz suas ou interioriza as regras de ação que se lhe apresentam com um caráter normativo, ainda que com regras estabelecidas pelo costume.

Dessa forma, esse conceito de moral, como um elemento comum em todas as sociedades (porém, de forma diferenciada), pode ser utilizado, em minha opinião, como suporte a esta reflexão. Haveria na sociedade medieval do século XIII, práticas morais que incidem diretamente em sua organização material. A moral consiste na regulamentação das relações entre os homens, para contribuir no sentido de manter e garantir uma determinada ordem social.

A produção e a distribuição de bens materiais estavam assim:

¹⁰ VAZQUEZ, Adolfo Sanchez. *Ética*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007, p. 67.

incrustada em las relaciones sociales de tipo no econômico de tal forma que ni existia un sistema econômico institucionalmente separado ni uma red de instituciones económicas [..] Sin embargo, si tomamos el término sistema económico como deberíamos, es decir, refiriéndose a los rasgos conductuales relativos a la producción y distribución de bienes materiales el único significado relevante para la historia económica - entonces tendremos que decir que existía, aunque institucionalmente no formara um sistema aislado.¹¹

Desta forma, na sociedade medieval nem o trabalho, nem a disponibilidade de objeto, nem sua distribuição eram definidos por motivos econômicos, nem por desejo, nem tão pouco ganancia. Estes elementos eram regidos por um intrincado jogo de relações morais e sociais, no qual muito mais do que o ato de acumular para si, estava em jogo a sua redistribuição entre os membros de um determinado grupo.

IV

Muito mais do que oferecer respostas, esta comunicação procurou oferecer outras possibilidades para pensar a relação dos frades com os aspectos da vida social, a saber, a riqueza, e que vão além do tradicionalmente concebido. A Basílica de São Francisco não era um desvio dos ideais primeiros de Frei Francisco, na medida em que a riqueza ali presente era sacralizada. Ou seja, era um local de culto a memória de um santo e reunia fieis de todos os cantos da Cristandade.

Não devemos perder a complexidade da experiência humana no tempo: isso significa perceber que a atitude de acumulação dos frades não é necessariamente idêntica a sua forma de mercado. Pobreza e riqueza, assim, não são excludentes. Podem sim coexistir num mesmo plano. Alternando-se em dois modelos de comportamento: uma rejeição sistemática a riqueza em sua forma mais explícita (moradia, dinheiro) e também uma certa tolerância a ela, desde que sua fonte esteja sacralizada e seja utilizada para fins moralmente aceitos. Repudiar as formas mais explícitas de riqueza não quer dizer, necessariamente, repudiar toda forma de riqueza.

Em seguida, e derivado da questão anterior, torna razoável sugerir que o processo de institucionalização da Ordem não foi movido unicamente por pressões de instituições eclesiásticas anteriores a ela. Mas também um caminho escolhido pelos frades para resolver problemas internos decorrentes do crescimento e expansão da Ordem. Os frades não estavam alheios a relações de poder tecidas pelos diversos grupos. Eles

¹¹ POLANYI, Karl. **El sustento del hombre**. Barcelona: Mondadori, 1994, p 117.

fazem parte da dinâmica social. E como tal, não escapavam do convívio com a economia monetária e o comércio.

Uma coisa é falarmos de Francisco. Outra é falarmos da Ordem. A história do franciscanismo não é linear. Assim como a experiência de Frei Francisco e de seus discípulos foram marcadas por dúvidas e constante sofrimentos “em nome do Evangelho de Jesus”, a Ordem evolui e por vezes se transformou, principalmente após a morte de seu líder.

Dia 03 de julho de 2013, quarta-feira

A revolta de Jack Cade: lealdade ao rei e tentativa de se adequar às normas?

Wesley Corrêa
Universidade de São Paulo
Fundo de Amparo à Pesquisa

Resumo: Essa comunicação pretende discutir a crise política no reino da Inglaterra no século XV a partir das reivindicações da Revolta de Jack Cade (1450). O objetivo central é identificar a percepção que os contemporâneos tiveram dessa crise política e aprofundar nossa hipótese principal de que a revolta de Jack Cade colocou em pauta assuntos particularmente delicados que contribuíram para moldar parte das atitudes e percepções para com os acontecimentos que se seguiram, sobretudo na cidade de Londres e no sudeste do reino. A revolta teria resultado num discurso (entre 1450 e 1455) que foi apropriado pelo rival e primo do rei, Ricardo de York, no parlamento, nas práticas reivindicatórias e em outras práticas políticas durante todo o período que se convencionou chamar de Guerra das Rosas (1455-1485).

Palavras-chave: Guerra das Rosas. Revolta de Jack Cade. Representações Sócio-Políticas.

Muitos antecedentes da revolta de Jack Cade, ocorrida em 1450 entre o sudeste e a cidade de Londres, fornecem elementos para compreendermos o desenrolar da mesma, como a perda dos territórios da Normandia no norte da França e a subsequente acusação e assassinato do principal conselheiro do rei William de la Pole a caminho do exílio – principal alvo de críticas da década de 1440.¹ A revolta de Cade, portanto, é sintomática da situação crítica e as petições que os rebeldes redigiram tangenciam problemas semelhantes aos tratados pelo Parlamento – como a deposição dos “mau-conselheiros” e as perdas no continente. Assim, pensando que numa sociedade na qual qualquer revolta é considerada traição, analisaremos o conteúdo dessas petições pensando seus motivos e sua

¹ HICKS, Michael. **The Wars of the Roses**. Londres: Yale University Press, 2010, p. 68.

representação de que permaneciam fiéis ao rei e dentro das normas – o que no final não foi possível devido à reação do próprio rei.

Em linhas gerais, essa revolta foi levada a cabo pelos habitantes da região de Kent e Sussex (sudeste do reino) liderados por Jack Cade solicitando que o rei atendesse suas reivindicações e reformas expressadas nas petições em nome dos “comuns” de Kent e do reino Inglaterra. Geralmente referido como “capitão” ou “John Mortimer”, Jack Cade e seus seguidores elaboraram ao menos oito petições de que se tem notícia (das quais sobreviveram três) que consistiam em demandas econômicas e de bom governo, das quais os revoltosos – “os pobres comuns de Kent” – culpavam William de la Pole pela perda de territórios na França e o estrangulamento econômico. Michael Hicks argumenta com bastante consistência que os seguidores de Cade não queriam nada além daquilo que a Câmara dos Comuns reivindicavam no parlamento: o respeito dos mais próximos do rei ao bem público.² Tudo indica que nessa revolta participaram quase todos os estratos sociais – incluindo a elite urbana, a pequena-nobreza, artesãos e camponeses.³

A revolta estourou na região de Ashford, Appledor e Calehill no condado de Kent em junho de 1450, como desenvolvimento dos aglomerados e comemorações que ocorreram em torno do corpo de William de la Pole.⁴ Quando se inicia a revolta, o parlamento estava reunido em Londres desde novembro de 1449 e suspendeu as atividades imediatamente devido às notícias que logo chegaram de que os revoltosos se dirigiam à cidade. No Parlamento discutiam-se questões de defesa do reino, dada à situação na França, que culminou num ato de revisão de distribuição de impostos e privilégios propostos pela própria Câmara dos Comuns.⁵

No sudeste, após o corpo de De La Pole ter sido encontrado na praia de Dover em Kent seguiu-se o boato amedrontador sobre a região de que Kent seria transformado em uma floresta, como punição régia pela morte do duque. Através de uma crônica coeva, acredita-se que esse boato foi espalhado por James Fiennes –

² Ou podemos inferir um processo dialético entre a retórica do Parlamento e aquela que circulava entre os comuns que não faziam parte da “Câmara dos Comuns”.

³ HICKS, *The Wars...*, *Op. Cit.*, p. 68-71.

⁴ KAFUMAN, Alexander L. The Chronology of Jack Cade's Rebellion. In: _____. **The Historical Literature of Jack Cade Rebellion**. Farnham/Burlington: Ashgate Publishing, 2009, p. 199-202.

⁵ GIVEN-WILSON, Chris, *et al* (Ed.). Henry VI: Parliament of 1449-1450. In: _____. **The Parliament Rolls of Medieval England** (1272-1504). [CD-ROM] Scholarly Digital Editions, 2009, Itens 53-58.

um dos maiores exploradores e alvos da revolta.⁶ Pelo que se verifica por ser o primeiro item da petição dos rebeldes de Jack Cade, no documento que provavelmente foi escrito primeiro, o boato era consideravelmente incômodo e preocupante.⁷

Apesar de nenhum dos itens das petições obter resposta do rei, o fato de considerar esse primeiro item um boato é justamente por não haver documento oriundo do governo supondo tal decisão. Como aludimos acima, o governo e os cronistas acreditaram inicialmente que Jack Cade se chamava John Mortimer, o que o ligaria diretamente à família de Ricardo Duque de York pela sua mãe, herdeira dos Mortimer condes de March e rivais da Casa de Lancaster desde a virada do século XIV para o XV. Nessa lógica, Jack Cade teria vindo da Irlanda, onde Ricardo de York servia ao rei como tenente, para destituir Henrique VI e o conselho.⁸ O que não corrobora com isso é a afirmação da petição de que tudo isso seria um engano.⁹ Apesar da afirmação, é possível presumir que utilizavam tal maneira de dizer, pois pretendiam entregar o documento ao rei e ser atendidos pelo parlamento. Ainda que a intenção tivesse sido a de depor o rei junto com o seu conselho, isso não seria afirmado num primeiro documento de tentativa de negociação. De qualquer forma, o que importa é que naquela primavera ele – o Jack Cade líder, ainda que com um codinome – aglomerou cerca de quatro mil homens, segundo as fontes, que se dirigiam a Londres para peticionar ao rei. O motivo mais comum apontado pelas crônicas era o já considerado medo do ataque dos franceses na costa.¹⁰

Não se pode ter nenhuma certeza sobre a datação ou a sequência das três diferentes petições que foram escritas durante o curso da revolta de Jack Cade. Cada uma das três sobreviveu em pelo menos uma cópia do século XV e ao menos uma no XVI. Até onde se sabe atualmente o número total de cópias das mesmas petições foram oito. O conteúdo e a entonação de cada uma, entretanto, sugerem uma provável, apesar de não provada, ordem de produção durante os eventos da revolta. É nessa ordem que discorreremos os próximos parágrafos.¹¹

⁶ HARVEY, I. M. W. **Jack Cade's Rebellion of 1450**. Oxford: Clarendon Press, 1991, p. 73.

⁷ LONDRES, **British Library**, Cotton Roll IV 50, Item 1.

⁸ HARVEY, *Op. Cit.*, p. 78.

⁹ OXFORD, **Magdalen College**, Manuscript Misc. 306, Item 4.

¹⁰ HARVEY, *Op. Cit.*, p. 79.

¹¹ *Idem, Ibidem*, Anexo 1.

A cópia do século XV do que se presume ser a primeira das petições da revolta de Cade está mais preocupada com os problemas locais do condado de Kent. A maior parte desse manuscrito volta sua atenção para os eventos mais globais – como a guerra – somente na medida em que afetariam o condado de Kent e Middlesex em grande escala. Assim, ele se inicia com o boato de que o condado de Kent seria transformado em floresta e põe em cheque a sobrecarga dos impostos sobre os comuns – evidenciando a necessidade do Ato de Restituição. No caso da petição, podemos notar pela utilização da palavra *grant*, o que geralmente se associa à todas as concessões que o rei cedia em privilégios, arrendamentos, ofícios, etc. Não obstante, reconhecer a necessidade de tal restituição dos bens da Coroa está diretamente ligado a ter consciência da má utilização dos impostos e das injustiças das quais se queixavam na região.¹²

A cobiça que afetava a vida cotidiana e a harmonia da região era enfrentada de frente pelos revoltosos que se dirigiam a Londres na medida em que tinham consciência da mesma. Tal consciência se apresentava nas questões do Conselho régio, uma percepção muito consolidada de que o mau conselho levava aos maus atos do rei.¹³ Todos os demais itens decorrem sobre problemas locais de difícil caracterização explícita, além das inúmeras injustiças e abusos nos tribunais e exploração que passaram a ocorrer na região por influência de pessoas como o já citado e odiado pelos comuns James Fiennes.¹⁴

É plausível supor que todas essas reclamações eram situações que afetariam qualquer habitante do condado e mobilizaria de fato uma vasta gama da população local para o levante que se dirigia a Londres. O Parlamento que acontecia em Leicester foi suspenso em 6 de junho, assim que receberam as notícias da revolta. Foram indicados para reprimir os rebeldes em Kent diversos lordes e o rei junto com outros nobres dirigiram-se pra Londres.¹⁵

Essa comitiva chegou tarde demais. Os rebeldes já haviam acampado em Londres e ameaçaram nada menos do que os mercadores italianos para que lhes enviassem armas e dinheiro. Os habitantes de Londres em geral, liderados por decisões da Câmara dos Vereadores e do Conselho Comum, se uniram e tomaram

¹² LONDRES, **British Library**, Cotton Roll IV 50, Itens 4-5.

¹³ *Ibidem*, Item 3.

¹⁴ *Ibidem*, Item 8.

¹⁵ HARVEY, *Op. Cit.*, p. 80-1.

precauções para evitar a invasão da cidade. O rei e os lordes que o acompanhavam decidiram uma comitiva para persuadir os rebeldes, o que não conseguiram. Mas passaram a conhecer melhor as causas dos rebeldes, pois voltaram para à cidade sabendo os motivos reais que o levavam até ali com uma das petições.¹⁶

Qual foi essa petição, também não podemos dizer ao certo. Uma das possibilidades é a considerada um “manifesto” por alguns motivos. Foi o documento rebelde mais copiado entre todos; tem um tom apelativo que se volta para o sudeste e provavelmente para a elite; e tenta demonstrar mais do que os outros, como a relação do rei com os comuns foi afetada por esses traidores aos quais se referem.¹⁷ Além disso, o documento possui um parágrafo que antecede os itens da petição que não está presente nos demais.¹⁸ O apelo aos comuns do reino parece ser uma ideia presente de que os nobres, sobretudo aqueles membros do conselho, eram perversos.¹⁹

Assim, esses primeiros três itens já demonstram o desafeto com o conselho que dia e noite informaria o rei da maneira exatamente oposta àquela “verdadeira” e justa, segundo a percepção dos comuns. O que se segue é o boato já analisado de que os rebeldes pretendiam a deposição do monarca em favor do duque de York, para então partir para uma série de afirmações que se tornam exemplos da degeneração da relação entre o rei e os comuns causada pelos traidores.²⁰ Vale lembrar que também nessa versão há novamente alusão à retomada de “meios de vida” – diretamente ligado ao Ato de Restituição que além de implicar numa menor taxação dos comuns, retiraria privilégios conhecidos dos “traidores do reino”.²¹

E aqui chegamos no que consideramos o ponto mais alto de crítica do conselho ao que era passível da percepção cotidiana das pessoas envolvidas na revolta. Por se tratar do sudeste e no contexto específico de supostos “finais” da Guerra dos Cem Anos, a França era a menina dos olhos para eles, pelo menos desde as conquistas de Henrique V.²² E então, entendendo que suas causas são justas e verdadeiras, tomando as evidências da pobreza do rei e das perdas na

¹⁶ *Idem, Ibidem*, p. 81-2.

¹⁷ *Idem, Ibidem*, p. 88.

¹⁸ OXFORD, **Magdalen College**, Manuscript Misc. 306, Intro.

¹⁹ *Ibidem*, Itens 1-2.

²⁰ *Ibidem*, Item 5.

²¹ *Ibidem*, Item 6.

²² *Ibidem*, Item 10.

França, a petição apresenta esclarecimento do movimento e justificativas que não encontramos nos outros documentos. O que nos levou a considerar como uma espécie de manifesto, entre outros fatores.²³ E o tom apelativo do manuscrito se encerra com uma espécie de epílogo, do qual as palavras derradeiras são em forma de verso:

Que Deus seja nosso guia, e então nós triunfaríamos,
Quem quer que diga o contrário, governa enganado pelo dinheiro,
E propaga a verdade por fábulas.
Deus nos mande dias justos! Para longe, traidores, para longe!²⁴

A escrita de versos satíricos e peças críticas era uma prática muito mais comum do que uma revolta violenta como a de Jack Cade ou um membro comum da sociedade tentar apresentar uma petição ao parlamento. Contudo, essa prática corriqueira não deixou de se apresentar nas palavras finais da petição da revolta. E a ênfase neste verso parece condensar todo o teor de denúncia do manuscrito em forma de manifesto: a mentira e a ganância dos traidores do rei.

Todavia, é provavelmente a terceira versão da petição que os rebeldes endereçaram ao rei no dia que este esteve em Londres, primeiro porque foi a versão com mais formalidade nas palavras e demonstra as causas mais urgentes e aparentemente escritas às pressas (uma vez que só possui sete itens, contra dezessete da primeira e quatorze da segunda). O teor formal e mais rebuscado pode ser verificado desde a frase de abertura.²⁵ A expressão “retomar as suas propriedades” colocada em primeiro item da petição ressalta novamente a alusão da consciência da má distribuição de privilégios e arrendamentos da Coroa que era praticado por Henrique VI desde o advento de sua maioridade. Já a segunda coloca em evidência novamente o ódio deixado pelo Duque de Suffolk, William de la Pole.

Ainda que no primeiro documento os comuns de Kent negassem o seu envolvimento na morte de William de la Pole naquele ano, agora exigiam abertamente que o rei sequer mantivesse contato com sua família. A preocupação gira em torno da reclamação de que o conselho régio – no qual De La Pole se sobressaía – estava sendo frequentemente malévolo, como ressaltado tanto no primeiro quanto no segundo manuscrito. O terceiro item tangencia outra nuance

²³ *Ibidem*, Itens 12-13.

²⁴ *Ibidem*, Item 14.

²⁵ LONDRES, **British Library Cott. II 23**, Item 1.

relativa a William de la Pole. Se este era visto como o ápice do mau conselheiro do rei, o “Bom Duque de Gloucester” era visto na oposição. Assim, a sua morte suspeita em 1447 foi lembrada neste documento como injustiça clara e vítima de De La Pole.²⁶ Curiosamente, os dois últimos itens da petição estão diretamente relacionados apenas com o condado de Kent. Esse fator nos dá maior subsídio para afirmar que teria sido essa petição entregue para o rei no dia em que este visitou o acampamento em Blackheath, sul da cidade de Londres. O último item nomeia claramente os traidores regionais: Slegge, Crowmer, Isle e Est.²⁷

Ao que tudo indica, Henrique VI não deu ouvidos a nenhuma das reivindicações supostamente entregues em suas mãos, pois a repressão foi sua única resposta. Dos homens enviados pelo rei morreram mais de 40 em batalha no acampamento. A resposta dos rebeldes foram atrocidades, aparentemente com o único objetivo de chamar atenção, como o saque de cerca de 34 cavalos de lugares diferentes, a violência, e o roubo de colheres de prata, tecidos de linho, especiarias e dinheiro. Não satisfeito, o rei decide tentar reprimi-los novamente dias depois.²⁸

Um acontecimento singular atestado pelas crônicas aconteceu no dia 19 de junho daquele ano de 1450: alguns dos líderes das tropas do rei em Londres reconheceram que Jack Cade tinha uma causa justa e eles reivindicam a morte dos traidores do rei, se não eles próprios se juntariam aos rebeldes. Os traidores foram nomeados: John Sutton (mensageiro e conselheiro do rei) e James Fiennes, Thomas Daniel e John Trevilian. Desses, o rei enfim prendeu simbolicamente James Fiennes na Torre de Londres, tentando ajudá-lo a fugir posteriormente – o que não ocorreu devido à resistência e posição crítica de Henry Holland, o zelador da Torre.²⁹ Sabe-se que após isso o rei deixou Londres e se refugiou mais ao norte no dia seguinte à entrega de Caen na França. A elite londrina só aumentava seu estado de tensão de maneira que o Conselho Comum decidiu suspender a ponte de Londres (a única que atravessava o Tamisa nesta época) – o que não é revertido até meados de julho.³⁰

²⁶ *Ibidem*, Itens 3-5.

²⁷ *Ibidem*, Item 7.

²⁸ HARVEY, *Op. Cit.*, pp. 84-5.

²⁹ *Idem, Ibidem*, p. 85-6.

³⁰ *Idem, Ibidem*, p. 86.

Pelas evidências que temos hoje, é plausível supor que a prisão de James Fiennes na Torre de Londres tranquilizou temporariamente a movimentação na cidade, pois o estopim da próxima fase da revolta só foi dado em 29 de junho quando William Aiscough foi assassinado em Wiltshire. Dos reconhecidos “traidores do reino”, William Aiscough foi o primeiro a receber sua sentença das mãos dos rebeldes. James Fiennes, entretanto, permanecia na torre enquanto os rebeldes novamente se dirigiram à capital. No começo de julho a cidade de Londres continuava em alerta e os rebeldes sem resposta alguma do rei. Foi então que decidiram invadir a cidade, instalando-se em albergues, alojamentos e casas privadas. Segundo as crônicas, o próprio Cade ficou na taverna do White Hart, um ponto bastante conhecido na capital. Logo saquearam a casa do importante tenente das tropas no continente John Fastolf, defendida do incêndio por John Payn – o mesmo que teve contato com a petição dos rebeldes – uma demonstração clara da insatisfação com a situação na França.³¹

A concentração nos arredores de Londres e o rei ausentando-se no norte só aumentava o estado de tensão da cidade que se sentia em sítio. Uma comissão de *oyer et terminer* foi solicitada pelo rei ainda no começo do mês para analisar as traições, crimes e insurreições recentes numa tentativa de conciliação. Foi antes que isso pudesse ocorrer que os revoltosos cortaram algumas cordas da ponte de Londres e ameaçaram atear fogo nela, conseguindo entrar todos de uma vez no mesmo dia.³² O segundo ato efetivo dentro da cidade foi o assalto à casa do vereador e membro do parlamento Philip Malpas seguido pela invasão da sessão de Guildhall que se tornou numa comissão de indiciamento e condenação de traidores e exploradores como: Thomas Kent, Andrew Holes, Edward Grimston, John Say, John Trevillian, Thomas Daniel e James Fiennes (que ainda estava na torre).³³ Os primeiros não conseguimos informações precisas de quem se tratavam ou o quê representavam para os rebeldes, mas Say, Trevillian, Daniel e Fiennes eram figuras de ataques comuns naquele momento – não só pelos comuns.

Após essa sessão os rebeldes empreenderam os demais assassinatos da revolta: James Fiennes, seu enteado xerife de Kent William Crowmer e outros quatro

³¹ *Idem, Ibidem*, p. 89.

³² HARVEY, *Op. Cit.*, pp. 90-1.

³³ *Idem, Ibidem*, p. 92.

que não se sabe a origem. No dia seguinte Cade e seus seguidores desfilam pela cidade com artefatos das pilhagens ocorridas e o corpo de James Fiennes. O incidente deu margem para muitas outras pilhagens e a batalha da ponte de Londres.³⁴ Somente após tanta violência que aparentemente ocorreu por não terem nenhuma resposta do rei foi que o governo tentou negociar uma retirada geral da cidade sem muitos resultados. O rei optou então pelo “perdão geral dos atos ocorridos até 8 de julho”. Ainda sem resultados, o rei lança anúncios de busca por Jack Cade em troca de recompensa.³⁵ Não demoraram quatro dias para que Cade fosse capturado e decapitado pelo xerife de Londres. Sua cabeça foi exposta na ponte de Londres e os restos do seu corpo distribuídos por quatro lugares simbólicos como um “alarme contra novos levantes” – sem sucesso.³⁶

Lealdade ao rei? Existe a possibilidade de que a Revolta de Jack Cade fosse uma manipulação engendrada pelo maior rival do rei – Ricardo de York – devido às suas ações imediatas subsequentes, que no limite foi a reivindicação da Coroa em Outubro de 1460. Entretanto, as evidências que tentamos colocar aqui foram no intuito de demonstrar o quanto a revolta procurava apoiar a realeza.

Se há uma ideia muito forte em nossa perspectiva é de que a Guerra das Rosas, e revoltas como a de Jack Cade, enfatizam a força simbólica que tinha a realeza na sociedade – não o contrário. A revolta colocava em evidência na retórica da exposição de suas queixas que queriam uma reforma do conselho – na medida em que essa reforma parecia suficiente para sanar os demais problemas do reino. Tais problemas maiores seriam: uma possível invasão do reino pelos franceses, as dívidas da Coroa e as extorsões no plano local.

Uma vez que as queixas dos rebeldes eram coerentes e visavam a preservação de uma “ordem” idealizada acima de tudo – não a subversão dessa ordem –, a sua tentativa de apresentar a petição no parlamento se coloca como prática política perante uma instância governamental legítima. Entretanto, era quase impossível um membro comum da sociedade conseguir que uma reclamação chegasse ao rei no parlamento se não fosse por meio de contatos estabelecidos na Câmara dos Comuns ou na Corte. Isso não invalida, contudo, a tentativa inicial de se

³⁴ *Idem, Ibidem*, p. 93-5.

³⁵ *Idem, Ibidem*, p. 95-8.

³⁶ *Idem, Ibidem*, p. 99-101.

adequar às normas, afinal, pelas evidências que temos hoje, a violência que marcou o fim da revolta foi apenas o resultado natural de uma falta de posição do rei.

Por outro lado, podemos levar em conta que qualquer manifestação de revolta era, por si, uma traição ao rei. Aglomerar-se em acampamento e bloquear a única ponte que atravessava o rio Tâmis a época era visto naturalmente como uma transgressão da ordem. E por fim, assassinar membros do conselho e outras pessoas nas ruas de Londres foi o ápice do movimento. Mas é preciso considerar que não fosse essa ferramenta, não haveria outra para essa gama da população.

A morte era um risco a ser considerado ao rebelar-se ou tentar qualquer reforma que afetasse a zona de conforto da nobreza. Mas as palavras escritas que sobreviveram, o que nos é mais importante acima de tudo, guardavam um léxico político que foi utilizado por parte dessa nobreza para tentar as mesmas reformas do conselho e dos favoritos do rei – o processo que culminou na guerra civil. Sendo assim, analisando os fatos com vista à percepção coeva, a revolta estaria fora de questão como uma prática política ordenada. Mas por essa mesma percepção coeva ter abraçado suas causas e levado à frente de uma maneira dissimulada e mais promissora é que ela deve ser vista à luz do dia e da legitimidade de suas causas. A maneira de expressá-la é que uns podiam e outros não.

Canossa: uma concisa abordagem historiográfica acerca da penitência de Henrique IV e do perdão de Gregório VII (século XI)

Magda Rita Ribeiro de Almeida Duarte
UNIMONTES/ UEG
PEM-UnB

Resumo: Este trabalho pretende fazer uma breve reflexão acerca do encontro entre o rei germânico Henrique IV e o papa Gregório VII em Canossa, na região da Toscana, em janeiro de 1077. A abordagem destaca algumas análises historiográficas sobre o episódio em que o rei se prostra diante do pontífice pela retirada da excomunhão sobre ele lançada por ocasião da Controvérsia das Investiduras. Desde Augustin Fliche, com a perspectiva de “Reforma Gregoriana”, muitos pesquisadores buscaram associar a humilhação régia naquela ocasião como um dos principais símbolos da monarquia pontifícia, tomando Gregório VII como aquele que contribuiu de maneira significativa para romper com os “paradigmas legitimários” do poder imperial na Germânia.

Palavras-chave: Canossa. Henrique IV. Gregório VII.

Canossa carrega um peso semântico considerável para as histórias política e religiosa da Idade Média, que não se restringe somente à poderosa casa que governou a Toscana naquele período. É lembrada, frequentemente, por ter sido palco do encontro entre os dois líderes das instituições que se constituíram como pilares da sociedade ocidental e que marcaram a história das relações entre os poderes espiritual e temporal. O castelo foi a arena da humilhação do rei germânico Henrique IV (1056-1106) que se curvou física e moralmente diante do papa Gregório VII (1073-1085) em busca do perdão apostólico, da suspensão da excomunhão e da sua reintegração à Igreja. Diríamos que, sobretudo, o rei Henrique buscava naquela reconciliação a restauração de suas funções régias suprimidas por ocasião do anátema. O evento, que ocorreu há quase mil anos, no contexto da Controvérsia das Investiduras entre o rei e o papa, ainda instiga os estudiosos da disputa entre o Reino e o Sacerdócio. Este estudo objetiva trazer à baila, de maneira breve,

algumas interpretações acerca do sentido daquele encontro de Henrique IV e Gregório VII no castelo da Condessa Matilde, no inverno de 1077.

Desde o trabalho de Augustin Fliche,¹ que canonizou o termo *Reforma* – cunhando a expressão Reforma Gregoriana – para designar a busca por uma renovação eclesiástica, no século XI, e a tomada da Controvérsia das Investiduras, por pesquisadores diversos, como consequência quase que imediata desse projeto de transformação, Canossa é destacada como sinônimo de artimanha política do rei Henrique IV para contornar problemas que enfrentava com relação aos príncipes germânicos em razão de sua excomunhão.²

Não se pode dizer que não haja razões para que os olhares da historiografia se voltassem para o estratagema político de Henrique. Desde que recebera a excomunhão (fevereiro de 1076),³ por manter junto de si clérigos excomungados, entre outras questões relacionadas às nomeações episcopais, o rei germânico viu-se pressionado pelos príncipes e pelo clero a tomar uma atitude ante o Papado. Apesar de ter o apoio de vários bispos germânicos, um grande número de príncipes era partidário papal. Muitos de seus inimigos, inclusive os saxões com quem enfrentava situações belicosas, aproveitaram a oportunidade de sua debilidade política em razão da excomunhão para enfrentá-lo. Para evitar uma sangrenta batalha, Henrique cedeu em alguns pontos da negociação, o que resultou na *Promissio Oppenheimensis* (Promessa de *Oppenheim*),⁴ em que estavam registradas algumas concessões feitas pelo soberano germânico, e que deveria ser enviada a Roma. Ao fim da assembleia de Tribur e do acordo de Oppenheim⁵,

¹ FLICHE, Augustin. **La Réforme Grégorienne et la Reconquête chrétienne**. Paris: Bloud et Gay, 1940.

² Cf. PACAUT, Marcel. **La théocratie: L'Eglise et le pouvoir au Moyen Age**. Paris: Desclée, 1989; BLUMENTHAL, Uta-Renate. **The Investiture Controversy: Church and Monarchy from the ninth to the twelfth century**, University of Pennsylvania Press, 1995; ARAÚJO, Vinícius César Dreger de. **Honor Imperii: a legitimidade política e militar no reinado de Friedrich Barbarossa**. Tese de doutorado, História, São Paulo, USP, 2011 e SOUZA, José Antônio de C. R. de.; BARBOSA, João Morais. **O reino de Deus e o reino dos Homens: as relações entre os poderes espiritual e temporal na Baixa Idade Média (da Reforma Gregoriana a João Quidort)**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

³ Ver EMERTON, EPHRAIM. **The correspondence of Pope Gregory VII: selected letters from Registrum**. New York: Columbia University Press, 1990, p. 90-91.

⁴ MOMMSEN, Theodor; MORRISON, Karl. **Imperial lives and Letters of the Eleventh Century**. New York: Columbia University Press, 2000, p. 154.

⁵ Os nobres hostis à causa de Henrique se reuniram em Tribur. Henrique se reuniu em Oppenheim com seus partidários. REUTER, Timothy. Contextualising Canossa: excommunication, penance, surrender, reconciliation. *In*: _____. **Medieval Politics and Modern Mentalities**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p. 147-166.

Henrique concordou com o estabelecimento de uma dieta em Augsburgo, na qual as queixas contra ele seriam julgadas pelo pontífice. Gregório VII fora convidado a ir à dita assembleia para arbitrar o conflito entre o rei excomungado e os príncipes. Caso Henrique não fosse absolvido pelo julgamento papal, os inimigos do soberano teriam um bom pretexto para elegerem um novo rei. É possível que Henrique tenha refletido acerca das dificuldades que acarretariam a sua espera até a dieta de Augsburgo, o que o teria levado a querer se encontrar com Gregório VII, antes de entrar na Germânia, ainda em território italiano, para alcançar a esperada absolvição. Assim, saiu com sua esposa Bertha e seu filho Conrado, naquela época com apenas três anos de idade, em direção a Roma.⁶ Gregório já se dirigia à Germânia quando teve notícias da chegada de Henrique. O papa, então, buscou apoio na sua aliada Matilde, que também era prima de Henrique e que possuía uma fortaleza na região norte dos Apeninos, em Canossa. Quando Henrique chegou à frente dos portões do castelo da margravina da Toscana, com pés descalços e hábito de penitente, era final de janeiro de 1077. O inverno era rigoroso e, acompanhado de sua família, o rei esperou por três dias até que lhe fosse permitida a entrada para se prostrar diante do pontífice. Em carta aos príncipes germânicos, Gregório VII descreve a “humilhação penitencial do rei”:

[...] recebemos certa informação que o rei estava vindo até nós. Antes que ele entrasse na Itália, ele nos mandou notícia que prestaria satisfação a Deus e a São Pedro e ofereceu corrigir seu jeito de vida e continuar obediente a nós, estabelecendo apenas que ele deveria obter de nós absolvição e a bênção apostólica. [...] Veio com poucos acompanhantes à fortaleza de Canossa onde nós estávamos. Lá, três dias consecutivos, em pé diante do portão do castelo, colocando de lado toda a insígnia real, com os pés descalços e vestes rústicas, ele não cessou, com muitas lágrimas, de implorar o conforto e a ajuda apostólica até que todos que estavam presentes, ou que tinham ouvido o relato, foram movidos pela piedade e pela compaixão e defenderam sua causa com preces e lágrimas. Todos admiraram de nossa inabitual severidade, e alguns mesmo bradaram que nós estávamos mostrando, não a seriedade da autoridade apostólica, mas sim a crueldade de um tirano selvagem. Por fim, dominados pela sua persistência mostrada pela penitência e a insistência de todos os presentes, nós o livramos dos laços do anátema e o recebemos na graça da Santa Mãe Igreja, aceitando dele as garantias [...], confirmadas pelas assinaturas do abade de Cluny [Hugo, padrinho de Henrique que trabalhou para que o restabelecimento das relações acontecesse], de nossas filhas, Condessa Matilde e a Condessa Adelaide [sogra de Henrique], e outros príncipes, bispos e leigos que parecem estar ao nosso serviço.⁷

⁶ ROBINSON, Ian S. **Henry IV of Germany** – 1056 – 1106. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, p. 157-159.

⁷ EMERTON, EPHRAIM. **The correspondence of Pope Gregory VII: selected letters from Registrum**. New York: Columbia University Press, 1990, p. 111-112.

Primeiro, ocorreram as negociações em favor de Henrique (por intermédio de Adelaide de Turim e seu filho Hugo de Cluny, pela própria Condessa Matilde, e por outros presentes); depois, a humilhação pública de Henrique sob frio intenso e pés sobre a neve; em seguida, aconteceu, por fim, a reconciliação por escrito e a confirmação do ato por meio de um juramento. Depois disso, Gregório garantiu a restauração da comunhão do rei com a Igreja e concluiu-se o ritual com um jantar festivo que ratificaria a harmonia e a reconciliação entre o Papado e o Império.⁸

A representação do rei penitente, submisso ao poder espiritual, cuja imagem se sobrepôs ao temporal no evento daquele dia 28 de janeiro de 1077, foi o que marcou de maneira mais drástica o episódio de Canossa. Mas qual era o sentido produzido pela penitência, pela humilhação pública daquele rei? De acordo com a historiografia dominante, a esperança de Henrique era de que sua situação política se tornasse menos complexa, já que os príncipes opositores estavam à espera de uma oportunidade para destituí-lo.⁹ Os aspectos religiosos que pesavam sobre a questão política deveriam ser solucionados para que sua coroa não caísse nas mãos de outro. Também é corrente entre os pesquisadores sublinhar o posicionamento do papa ao fim do encontro em Canossa: Gregório VII perdera uma oportunidade política de se impor, de sobrepor o poder espiritual sobre o temporal, do Papado sobre o Império, mas não o fez porque deveria agir – e assim foi – como sacerdote. A sua função sacerdotal de perdoar sobrepôs-se às possíveis vantagens políticas.¹⁰ Houve reconciliação, embora com relutância,¹¹ já que papa não ignorava

⁸ ROBINSON, Ian S. **Henry IV of Germany** – 1056 – 1106. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, p. 161-162; REUTER, Timothy. Contextualising Canossa: excommunication, penance, surrender, reconciliation. *In: _____*. **Medieval Politics and Modern Mentalities**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p. 156 e LEYSER, Karl. Ritual, Ceremony and Gesture: Ottonian Germany. *In: _____*. **Communications and Power in Medieval Europe: the Carolingian and Ottonian centuries**. London and Rio Grande: The Hambledon Press, 1994, p. 204.

⁹ PACAUT, Marcel. **La théocratie**. L'Eglise et le pouvoir au Moyen Age. Paris: Desclée, 1989; BLUMENTHAL, Uta-Renate. **The Investiture Controversy: Church and Monarchy from the ninth to the twelfth century**, University of Pennsylvania Press, 1995; ARAÚJO, Vinícius César Dreger de. **Honor Imperii: a legitimidade política e militar no reinado de Friedrich Barbarossa**. Tese de doutorado, História, São Paulo, USP, 2011 e SOUZA, José Antônio de C. R. de.; BARBOSA, João Morais. **O reino de Deus e o reino dos Homens: as relações entre os poderes espiritual e temporal na Baixa Idade Média (da Reforma Gregoriana a João Quidort)**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

¹⁰ FRANCO JÚNIOR, Hilário. **A Idade Média: nascimento do ocidente**. São Paulo: Brasiliense, 2001, p. 76.

a complexa situação da coroa. Enfim, perdoado, Henrique IV voltou para a Germânia sem o papa, que não mais via razões para tomar lugar na dieta de fevereiro.

Em que pese o desenrolar dos acontecimentos, muitos autores destacam o sentido do “curvar-se diante do pontífice” ou “colocar-se aos seus pés” – ação do rei Henrique no Castelo de Canossa. A análise do historiador anglo-germânico Timothy Reuter,¹² discípulo do germanista Karl Leyser, em Oxford, conduz à interpretação do ato régio como uma *deditio*. Esse ato de submissão voluntária era comum, por volta do século X, na Germânia, quando os rebeldes se colocavam perante os soberanos, em trajes de luto (saco, hábito de monge) e de pés descalços. Gerd Althoff¹³ define a *deditio*, para o contexto dos Otônidas, como “um ato de submissão central para a resolução amigável de um conflito. Com a expressão-ritual ‘faça comigo segundo a sua vontade’, a parte que se submetia ao contrato apresentava-se para se colocar sem reservas nas mãos do vencedor”. Diferente da penitência, a *deditio* era prestada a um soberano laico e não a um prelado.

Para Reuter, um observador do evento de Canossa poderia enxergar no ato de Henrique o simbolismo do ritual de capitulação da *deditio* com aspectos de penitência pública. O autor lembra que a *deditio* não era um ato espontâneo, mas planejado. O ato deveria ser precedido de negociação entre o governante e os mediadores do rebelado que objetivava a rendição incondicional. Os mediadores deveriam, sobretudo, estar seguros de que o ato seria aceito, recebido. “A necessidade de assegurar previamente que a submissão seria aceita, evitaria consequências fatais, significando que os intermediários representavam um importante papel”. Pessoas como bispos, arcebispos, rainhas (esposas e mães), como ocorreu em Canossa, entre Gregório e Henrique, ocupavam essa função mediadora. Assim, o autor conclui que esse motivo foi o principal para se comparar o ritual de Henrique a uma *deditio*. Mas, acrescenta que “na *deditio* temporal, embora a submissão não fosse uma garantia de restauração imediata do ofício, certamente implicaria isso. Um rei que recebesse a submissão de um rebelde e logo depois

¹¹ Ver EMERTON, EPHRAIM. **The correspondence of Pope Gregory VII: selected letters from Registrum**. New York: Columbia University Press, 1990, p. 111 e ROBINSON, Ian S. **Henry IV of Germany – 1056 – 1106**. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, p.162.

¹² REUTER, Timothy. Contextualising Canossa: excommunication, penance, surrender, reconciliation. In: _____. **Medieval Politics and Modern Mentalities**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

¹³ ALTHOFF, Gerd. *Oto III*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2003, p.78.

jantasse com ele, estaria em efeito anunciando a completa restituição”.¹⁴ Sendo assim, Henrique tinha razões consideráveis para acreditar que depois da refeição festiva com o papa Gregório VII, além de sua reintegração à Igreja, havia sido igualmente reintegrado às suas funções régias.

A análise de Timothy Reuter, além de apostar que houve vantagens para ambas as partes em Canossa, considerando o acordo prévio, o autor compara o episódio a uma encenação em que os atores sabiam bem seu papel – mediadores, penitente e aquele que absolve. Henrique toma o papel tanto de penitente quanto de rebelde em situação de “voluntária” submissão. Sobre o resultado da humilhação, Reuter considera inadequado estabelecer quem ganhou ou perdeu. Para o autor, tanto Henrique IV quanto Gregório VII “estavam sujeitos a pressões políticas a curto prazo”.¹⁵ O historiador conclui sua análise considerando o duplo sentido da ação régia no castelo da Condessa Matilde:

O que foi feito em Canossa foi um acordo, todavia. Mas o acordo incorporou elementos significativos de ritual público e esse ritual era inerentemente ambíguo, provavelmente tinha que ser. O ritual da *deditio* assemelhava-se tanto a uma submissão de penitente que é difícil dizer que estava sendo realizada e é, talvez, insignificante tentar fazer a distinção. Mas os dois rituais tinham muito em comum. De um lado, eles tencionavam expressar contrição, e, portanto, teve que ser visto para ser espontâneo: contrição, se secular ou religiosa, implica livre arbítrio, a habilidade para escolher. Por outro lado, a espontaneidade tinha que ser planejada. [...] A auto-humilhação de Henrique IV era real, mas foi encenada e seus participantes sabiam sua fala.¹⁶

Além disso, Timothy Reuter ainda faz algumas considerações sobre a humilhação de Henrique e a mudança principal que está relacionada com a natureza sagrada do rei. Desde o século VIII, quando Pepino III fora ungido e manteve as características teocráticas de governo dos últimos soberanos carolíngios, seguidos por vários reis também na *Francia Occidentalis*, na Península Ibérica (Leão) e em Wessex, esse longo período até o século XI foi caracterizado como realeza cristã. Com Canossa essa era parecia ter chegado ao fim. O rei que se constituía um *mediator cleri et plebis* (um mediador entre o clero e o povo) – e em razão de sua unção estava também sobre eles – passava a compreender uma nova natureza. Era

¹⁴ REUTER, Timothy. Contextualising Canossa: excommunication, penance, surrender, reconciliation. In: _____. **Medieval Politics and Modern Mentalities**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p. 160-162.

¹⁵ *Ibidem*, p. 163-165.

¹⁶ *Ibidem*. p. 164-165.

a de um homem leigo que, não obstante a sua consagração, estava subordinado ao poder espiritual – tendo o clero tanto como guia de fé quanto como autoridade judicial. Devia obediência ao papa! Parece que tanto os chefes temporais quanto os espirituais, para Reuter, foram mais cuidadosos e, pelo menos no século XII, não ocorreram outras deposições régias. As consequências do ocorrido em Canossa influenciaram outros governantes para além do Império. Nas palavras do autor do texto *Contextualising Canossa*, a “realeza europeia ocidental precisou ser reinventada, ser colocada sobre novas bases jurídicas, morais e ideológicas [...]”. Assevera ainda que a deposição de Henrique IV (1076) e sua restituição em Canossa (1077) foram tão impactantes que não houve semelhantes no século XIII, nem mesmo a de Frederico II (1245).¹⁷

Vinícius Dreger Araújo, numa análise germanista do tema, considera a Controvérsia das Investiduras, no que tange aos padrões de relacionamento da Igreja com os poderes seculares, como um processo de rompimento dos paradigmas legitimadores da monarquia imperial da Germânia. Para o autor, o episódio de Canossa pode ser interpretado como uma clara representação da vitória das concepções hierocráticas de poder, já que Henrique IV se submeteu formalmente a Gregório VII. Todavia, Araújo aponta que Canossa também trouxe à tona as limitações da ascendência do poder pontifício sobre o poder laico, pois o perdão ao rei alienou os príncipes rebeldes, então aliados do Papado, e legitimou a retomada régia do poder na Germânia. Sendo assim, as excomunhões lançadas por Gregório VII sobre Henrique IV, posteriormente, não tiveram qualquer efeito. Essas perspectivas contrastantes refletem uma enfática ambiguidade no significado de Canossa. A segunda excomunhão (1080), por exemplo, foi rejeitada por muitos partidários do rei e, em vez de prejudicá-lo, acabou por fortalecê-lo, agregando mais aliados entre os bispos germânicos. Na ocasião, Gregório VII fora, por muitos, acusado de acirrar os conflitos civis do Império.¹⁸

Num viés completamente diferente, Jo Ann Mcnamara, professora emérita da Universidade de Columbia, que constitui uma referência nos estudos medievais e na revisão feminista da história da Igreja e do Estado primitivos e medievais, analisa

¹⁷ *Ibidem*. p. 148-149.

¹⁸ ARAÚJO, Vinícius César Dreger de. *Honor Imperii*: a legitimidade política e militar no reinado de Friedrich Barbarossa. Tese de doutorado, História, São Paulo, USP, 2011, p. 60-61.

Canossa a partir da história de gênero. Para a autora, que situa o evento dentro da tradicional perspectiva da Reforma Gregoriana, Canossa compreende um peculiar momento da história masculina em que o clero tentou tirar de si o “gênero”. A proibição do casamento dos clérigos e a rigorosa exclusão feminina da participação dos assuntos da Igreja marcaram um momento de *ungendering* (“desmasculinização”, não no sentido de castração, mas de supressão do gênero) do homem público. Esses movimentos pró-celibato clerical constituíram um paradigma quando instituíram uma esfera pública circunscrita aos homens.¹⁹

Para McNamara, Canossa correspondeu a um encontro de líderes, homens, de um rei (Henrique IV) e um papa (Gregório VII) disputando, cada um do topo de sua própria hierarquia, a supremacia sobre o mundo. Nesse encontro, as mulheres que faziam parte do *entourage* de ambos pareciam não dividir com eles a esfera pública. Nem a poderosa Matilde, cujos exércitos protegeram Gregório VII em sua passagem pela região dos Alpes, tampouco a Imperatriz Inês, regente do Império Romano-Germânico no período de minoridade de Henrique IV (1056-1065) mereceram grande destaque na memória. Para a autora, Canossa representou o confronto de dois homens, cujo gênero foi encoberto pelos seus notáveis títulos, e sua masculinidade subsumida pelas instituições antropomorfizadas que eles alegavam representar. Jo Ann McNamara vai além e afirma que o encontro de Gregório VII e Henrique IV “marcou o ápice de uma institucionalização primitiva, quando papas e imperadores colaboraram para restabelecer as inacabadas fronteiras que marcavam e protegiam suas instituições da usurpação feminina”.²⁰

Para Leandro Rust, as premissas feministas de McNamara, notadamente quando ela trata acerca da reestruturação do sistema de gênero na virada do século XI para o XII, são postas em discussão. O papel da mulher, especificamente de Matilde da Toscana e de sua mãe Beatriz, foi reconhecido nas cartas gregorianas e, em nenhum momento, o papa Gregório VII mostrou no seu discurso aspectos que tentassem masculinizá-las. Apesar de ocuparem uma posição masculina, a de príncipe, o lado feminino não foi suprimido. No entanto, o autor deixa claro que o flexível posicionamento do papa, no tange que ao feminino, era harmônico ao

¹⁹ McNAMARA, Jo Ann. Canossa and the ungendering of the public man. In: BERMAN, Constance H. (Ed.). *Medieval Religion: new approaches*. New York/London, Routledge, 2005, p. 92-110.

²⁰ *Ibidem*. p. 102-103.

contexto. O “apoio do senhor da Toscana [Matilde] era imprescindível para a manutenção do delicado equilíbrio de forças pretendido pela Santa Sé para a península [itálica]”.²¹

Talvez possamos identificar pontos em comum entre esses autores. Suas reflexões convergem para a necessidade de acordo entre as partes. Rei e papa precisavam estabelecer aquela trégua, mesmo que momentânea, para melhor engendrar soluções para seus problemas políticos. O acordo-humilhação-penitência de Henrique IV parecia ser a melhor saída naquele momento, mas os conflitos continuaram na Alemanha, mesmo depois de Gregório VII ter levantado a excomunhão. De outro lado, o Papa não teve quaisquer das promessas de Henrique cumpridas, muito pelo contrário, as relações entre os dois poderes só se agravaram. Apesar das aparentes vantagens no momento do acordo, a capitulação do rei ante o papa teve também seu oposto: a derrota política de Gregório VII – o pontífice morreu longe do trono do Apóstolo Pedro, exilado em Salerno (1085).

²¹ RUST, Leandro Duarte. *Um príncipe medieval em dores do parto (1045-1085)*. **Revista Mosaico**, v. 4, n. 1, Goiânia, 2011, p. 113.

Matilda de Canossa e a mediação como mecanismo de atuação política: apontamentos e desafios

Bruna Giovana Bengozi
Universidade de São Paulo
Laboratório de Estudos Medievais (LEME)

Resumo: O objetivo deste trabalho é analisar a atuação política da Condessa Matilda de Canossa (1046-1115) a partir do pressuposto da *mediação política* que a mesma teria exercido durante a sua trajetória. Dessa forma, pretendemos discutir a ativa participação política de Matilda de Canossa nas décadas finais do século XI, por meio das cartas escritas e recebidas pela Condessa. Atentaremos, também, para a posição ocupada pela mesma nas complexas redes sociais formadas a partir dos conflitos entre Igreja e Império e das relações de poder durante o período da Querela das Investiduras. Buscaremos, portanto, problematizar a noção de “mediação” e avaliar se o conceito é válido para compreender a sua atuação política no período citado.

Palavras-chave: Matilda de Canossa. Mediação política. Redes sociais.

A Condessa Matilda de Canossa, nascida em 1046, foi uma das mais importantes aristocratas do norte da península italiana, muito conhecida por sua defesa ao Papado e por doações, inclusive de terras, à Igreja. Segundo a historiografia, ela esteve envolvida na Querela das Investiduras, que opôs o Papa Gregório VII e o Imperador Henrique IV, e em um dos episódios mais significativos para a História da Igreja e também da Itália, a penitência de Henrique IV, feita durante três dias, que teria ocorrido justamente diante do castelo de Canossa, em 1077, que levou à reconciliação com Gregório VII.¹

A vida da Condessa apareceu retratada em diversas biografias e crônicas escritas logo após a sua morte e ao longo de todo o Renascimento.² Nesses textos, Matilda foi caracterizada como casta, piedosa, generosa e culta, sendo um *exemplum* do seu sexo, ao lado de heroínas bíblicas, como Judite, Débora, entre

¹ HOLMAN, Beth L. Exemplum and Imitatio: Countess Matilda and Lucrezia Pico della Mirandola at Polirone. *The Art Bulletin*, v. 81, n. 4, dezembro 1999, p. 637.

² *Ibidem*, p. 637.

outras.³ Além disso, é objeto de estudo desde o século XIX.⁴ Os trabalhos em torno da biografia da Condessa, produzidos desde esse período, mostraram-se diversos, já que sua história foi apropriada de diferentes formas. Em vários trabalhos, Matilda é apresentada como uma grande guerreira, como se fosse uma espécie de antecessora italiana de Joana d'Arc no grupo das mulheres que comandaram exércitos. Neste sentido, o estudo de Nora Duff, publicado em 1909, é bastante representativo. Seu livro, por meio de uma narrativa romântica e idealizada, traz uma condessa letrada e defensora da Igreja e dos oprimidos, “amiga e amante da Humanidade”.⁵ Segundo Duff, Matilda seria, então, curiosamente mais “parecida com as mulheres do nosso século”.⁶ Além de relatar as “bondades” de Matilda e as batalhas que esta teria comandado em apoio à Igreja, a autora fornece importantes informações sobre a atuação mediadora da personagem, atuação esta que teria sido praticamente herdada da sua mãe, Beatriz, que já intermediava as disputas entre Império e Papado.⁷ Foi a partir do auxílio de sua mãe que Matilda, desde cedo, fez parte de diversos grupos influentes, esteve inserida na presidência de cortes, na resolução de litígios e no estabelecimento de acordos.⁸ Segundo David Hay, por meio de sua mãe e de outras figuras influentes, Matilda teria recebido instruções sobre leis, política e diplomacia.⁹

Outros trabalhos trazem comentários sobre sua personalidade forte, já que Matilda é descrita como dona de um espírito indomável ou, então, mostram uma figura profundamente triste e solitária, como podemos ler na obra de Vito Fumagalli,

³ DOZINO DE CANOSSA; FUMAGALLI, Vito; GOLINELLI, Paolo (ed.). **Vita di Matildi di Canossa**. Milão: Jaca Book, 2008.

⁴ Podemos citar alguns exemplos de estudos sobre a Condessa produzidos ainda no século XIX e no início do século XX: RENÉE, Amédée. **La Grande Italienne (Mathilde de Toscane)**. Paris: Firmin Didot, 1859; TOSTI, D. Luigi. **La Contessa Matilde e I Romani Pontefici**. Milano: Messaggerie Pontremolesi, 1859; HUDDY, Mary. **Matilda, Countess of Tuscany**. London: John Long, 1906; DUFF, Nora. **Matilda of Tuscany. La Gran Donna d'Italia**. Londres: Methuen & Co., 1909.

⁵ DUFF, Nora. **Matilda of Tuscany. La Gran Donna d'Italia**. Londres: Methuen & Co., 1909, p. 4.

⁶ *Ibidem*, p. 9.

⁷ *Ibidem*, p. 137-138.

⁸ RUST, Leandro Duarte. Um príncipe medieval em dores de parto (1045-1085). **Revista Mosaico**, v. 4, n. 1, jan./jun. 2011, p. 108.

⁹ HAY, David. **The Campaigns of Countess Matilda of Canossa (1046-1115): an analysis of the history and social significance of a woman's military leadership**. Ph.D. Dissertation, University of Toronto, 2000, p. 22-31.

que parece apresentar uma análise personalista ou, até mesmo, psicanalítica.¹⁰ Assim, percebemos que a vida de Matilda exerceu grande fascínio desde o século XIX e foi mitificada de diversas formas, tanto em estudos acadêmicos quanto pelo público não especialista.

Apesar dessas interpretações de caráter mais psicológico que parecem atribuir emoções e fraquezas seguindo a “natureza”, ou melhor, a “essência” da Condessa por ser uma mulher, os estudos sobre a atuação militar de Matilda formam a base de uma historiografia dedicada à mesma, especialmente a partir de 1980. Tais trabalhos, em geral, dialogaram com a *Gender History*, muitas vezes apontando a guerra como um meio de exercício do poder feminino durante os séculos XI e XII.¹¹ É relevante ressaltar que as fontes que temos sobre Matilda de Canossa, como as hagiografias e cartas, não se destinaram a descrever as batalhas que a Condessa teria comandado. A documentação traz poucas informações sobre a sua formação militar e não é possível afirmar com certeza se ela foi à guerra. Entretanto, essa falta de referências não impediu que diversos trabalhos criassem o mito de Matilda como uma mulher guerreira.

A tentativa deste breve texto é analisar a Condessa Matilda de Canossa a partir de sua atuação mediadora. Para isso, seria necessário, inicialmente, apontar o que se entende por *mediação*. A mediação política, muitas vezes, aparece como um tema da atualidade e do futuro, por excelência, especialmente no interior da União Europeia. Entretanto, segundo Arnaud Stimec, há traços de mediação em várias sociedades, em diversos momentos. Na Europa, seria possível encontrar traços de mediação nos sistemas judiciários desde o século X. Alguns autores foram além e buscaram esses traços entre os chimpanzés e entre os homens no paleolítico superior.¹²

¹⁰ FERRI, Edgarda. **La Grancontessa**. Vita, aventure e misteri di Matilde di Canossa. Milão: Mandadori, 2004; FUMAGALLI, Vito. **Matilde di Canossa: potenza e solitudine di una donna del Medioevo**. Bologna: Il Mulino, 2006.

¹¹ Apenas para citar alguns exemplos: EADS, Valerie. **Mighty in War: the Campaigns of Matilda of Tuscany**. Ph.D. Dissertation, City University of New York, 2000; HAY, David. **The Campaigns of Countess Matilda of Canossa (1046-1115): an Analysis of the History and Social Significance of a Woman's Military Leadership**. Ph.D. Dissertation, University of Toronto, 2000; MCNAMARA, Jo Ann. **Canossa, ungendering of the public man**. In: BERMAN, Constance Hoffman (ed.). **Medieval Religion: new approaches**. New York; London: Routledge, 2005, p. 102-122.

¹² STIMEC, Arnaud. **De la négociation à la médiation: jalons conceptuels et historiques**. Disponível em: <http://www.societe-de-strategie.asso.fr/pdf/agir24txt1.pdf>. Acesso em: 20/06/2013, p. 1-5. Neste

Em Lamizet e Silem, a mediação aparece como uma instância que assegura, na comunicação e na vida social, a articulação entre a dimensão individual do sujeito e de sua singularidade e a dimensão coletiva da sociabilidade e dos laços sociais.¹³ Ela também é definida como um *processo* de negociação, facilitado por um terceiro sem poder de decisão, que tem por finalidade permitir às partes preocupadas em realizar um projeto, resolver uma situação de conflito ou de estabelecer/restabelecer uma relação.¹⁴

É recorrente encontrar referências ao papel independente do mediador, como um terceiro elemento neutro, imparcial.¹⁵ Entretanto, para Stimec, a negociação e a mediação não implicariam na negação das relações de força, nem do uso do poder. Pelo contrário, esses pontos estão ligados e visam reduzir a incerteza em uma situação de interdependência, assim, coloca-se para a mediação a questão do bom momento (incitação de cooperação, percepção do enfraquecimento das relações de força, desgaste do confronto) e do mau momento (percepção da possibilidade de uma vitória fácil pela força, por exemplo). Como afirma o autor, é preciso reconhecer uma autoridade do mediador para que a negociação possa ser realizada e aceita.¹⁶

Uma noção tão ampla como “mediação” carrega consigo uma série de outros conceitos, não menos complexos, como conflito, negociação, conciliação, redes sociais, etc.¹⁷ Destes, destaca-se a ideia de “rede social”, que vem sendo colocada desde a década de 1970 no centro de vários trabalhos em Ciências Sociais, sobre os mais variados assuntos. De uma forma bem ampla, o termo poderia ser definido como o “conjunto de relações entre os indivíduos ou grupos sociais”. Assim, a ideia de rede significaria uma estrutura social composta por indivíduos ou grupos caracterizados por “nós” que são amarrados, ou melhor, conectados por um ou mais

momento, não iremos fazer um mapeamento das referências ao termo “mediação”, nem à naturalização do conceito nas últimas décadas.

¹³ LAMIZET, Bernard; SILEM, Ahmed. **Dictionnaire encyclopédique des sciences de l'information et de la communication**. Paris: Éd. Ellipse, 1997 *apud* STIMEC, Arnoud. **De la négociation à la médiation: jalons conceptuels et historiques**, p. 1.

¹⁴ STIMEC, Arnoud. **La médiation en entreprise**. Paris: Dunod, 2004 *apud* STIMEC, Arnoud. **De la négociation à la médiation: jalons conceptuels et historiques**, p. 2.

¹⁵ LUISSON, L.; Valastro, O. M. (dirs.). Dossier Thématique. La médiation sociale: Résolution alternative des conflits et reconstruction des liens sociaux. **Revue internationale de sociologie et les sciences sociales**, v. 06, n. 3, 2004.

¹⁶ STIMEC, Arnoud. **De la négociation à la médiation: jalons conceptuels et historiques**, p. 2-5.

¹⁷ É possível encontrar diversas referências ao termo nas mais variadas áreas: “mediação política”, “mediação social”, “mediação cultural”, “mediação comunicativa”, entre outros.

tipos específicos de interdependência, como “laços” de amizade, parentesco, fidelidade, objetivos em comum, antipatia, prestígio, entre outros. Tais laços, por sua vez, seriam representações dessas relações sociais. Por outro lado, as redes sociais poderiam ser usadas para medir o capital social dos indivíduos envolvidos em determinadas relações. Além disso, como ressaltou a pesquisadora Isabelle Rose, a noção de rede tem sido utilizada para a compreensão do exercício de poder, como parte de um “Estado com base em pessoas”. Uma interessante utilização da ideia de “rede” pode ser encontrada no estudo sobre Odon de Cluny, feito pela citada medievalista.¹⁸

Passemos, finalmente, a uma análise, ainda que superficial, sobre alguns aspectos da vida de Condessa de Matilda, tentando discutir a ideia de mediação e as suas implicações. A Condessa aparece como uma liderança importante na política peninsular, por causa do seu vasto patrimônio, principalmente territorial, por seu apoio militar ao Papado e também por sua influência política. Como colocado anteriormente, desde jovem, Matilda estaria, por meio de sua mãe Beatriz, envolvida nos acontecimentos políticos da região. Essa liderança, portanto, foi herdada da linhagem de Canossa e das redes sociais construídas, especialmente, por seu pai Bonifácio, que estabeleceu uma bem-sucedida aliança com o imperador Conrado II.¹⁹ A própria riqueza da família de Canossa teria sido construída por meio do Império (com o recebimento de condados).²⁰

Além disso, os casamentos de Matilda foram significativos laços imperiais. Primeiramente, ela se casou com Godofredo IV da Baixa Lorena, conhecido como Godofredo, o Corcunda, casamento este que garantiu a integridade e aumento das posses territoriais. Em 1090, casou-se com Guelfo V, herdeiro do ducado da Baviera. Mas Matilda também havia se alinhado aos interesses papais. Gregório VII passa a recorrer ao seu apoio e à sua proteção. Logo, é possível perceber esse papel intermediário de Matilda, ligada ao Papado e ao Império, que fica evidente até

¹⁸ ROSÉ, Isabelle. La modélisation des réseaux de pouvoir. Approche des pratiques sociales de l'aristocratie du haut Moyen Âge, a partir du cas d'Odon de Cluny, p. 1-3. Texto apresentado no Colóquio Internacional de História Medieval “**Os medievalistas e suas fontes: leituras cruzadas sobre a Alta Idade Média**”, realizado na USP nos dias 08 e 09 de abril de 2009.

¹⁹ RUST, Leandro. Um príncipe medieval em dores de parto (1045-1085). **Revista Mosaico**, v. 4, n. 1, jan./jun. 2011, p. 106.

²⁰ ZEMA, Demetrius. The Houses of Tuscany and of Pierleone in the Crisis of Rome in the Eleventh Century. **Traditio**, n. 2, 1944, pp. 155-175.

mesmo do ponto de vista geográfico, já que seu território se colocava entre os territórios germânicos e Roma.

Esse posicionamento político de Matilda, muitas vezes colocado como central nas disputas entre a Igreja e Império²¹ não exclui a criação de uma política própria matildina. Em suas cartas, podemos perceber sua atuação na mediação de conflitos, como na disputa sobre posses entre o abade de Farfa e o reitor da igreja de São Pedro, em 1080, onde a mesma aparece ao lado de advogados.²² Outro relato mostra a participação de Matilda em julgamentos na região de Lucca, em 1073, ao lado do juiz e embaixador do imperador, Flaiperto.²³ O Papa Gregório VII recorre à Matilda (e também à mãe da Condessa, Beatriz) em diversas ocasiões, em busca de mediação e decisão em litígios, como no caso da disputa entre Dodo de Roselle/Grosseto e o conde Ugolino, em carta enviada em 1074.²⁴ O seguinte trecho demonstra o pedido do Papa à Matilda para a resolução do litígio entre os citados personagens:

Ele (conde Ugolino) muitas e insistentemente me pediu para determinar seu caso contra o bispo Roselle e fazer-lhe justiça com esse bispo. E eu, confiando em vós especialmente entre todos os príncipes do Império Romano, peço que o caso entre eles seja levado a um fim justo e pacífico por vós (...).²⁵

Assim, podemos perceber que Matilda é uma figura solicitada nos conflitos, na tentativa de resolvê-los, seja no âmbito local, dentro de suas posses, seja em uma esfera mais ampla, em disputas que envolviam o Papa, por exemplo. Essa figura, então, tem um poder mediador construído e reconhecido, por meio de seus laços sociais. É importante destacar que Matilda não fez tudo isso sozinha. Havia um corpo de oficiais ligado à Condessa que dava suporte às suas decisões, além de cronistas, como Anselmo de Lucca,²⁶ que deram apoio e autoridade às suas ações

²¹ No caso, mais uma vez a penitência de Henrique IV aparece como grande exemplo.

²² O relato do julgamento está disponível em: <http://epistolae.ccnmtl.columbia.edu/letter/1270.html>. Acesso em 05/10/2012.

²³ Carta em: <http://epistolae.ccnmtl.columbia.edu/letter/1264.html>. Acesso em: 05/10/2012.

²⁴ Documento disponível em: <http://epistolae.ccnmtl.columbia.edu/letter/221.html>. Acesso em: 05/10/2012.

²⁵ "Importune quidem sepe me rogavit, ut causam ipsius contra Rosellanum episcopum iuste discernere et, ut idem episcopus sibi iustitiam faceret, procurarem. Ego vero de vobis singulariter inter omnes principes Romani imperii confidens rogavi, ut ad certum et iustum ac pacificum finem per vos causa inter eos duceretur (...)"

²⁶ BERNHEIM, E. (ed.). **Anselmi Lucensis Episcopi Liber contra Wibertum**, MGH Lib de lite, Hannover, 1891, p. 517- 28.

políticas e militares, mesmo diante de críticas de outros autores. Além disso, a sua influência como mediadora pode ter mantido e também criado novas redes sociais. Tais redes permitiram, sem dúvida, uma elaborada teia de comunicação e de influência. Por fim, essa mediação não precisa pressupor, necessariamente, a existência de um terceiro elemento neutro que irá intermediar uma disputa, como colocado anteriormente. Nesse caso, a atuação mediadora de Matilda não é neutra ou “desinteressada” e mesmo que a Condessa tenha buscado estabelecer uma política própria, não significa que ela estava à margem dos conflitos estabelecidos no período e não tenha realizado tentativas de resolver tais conflitos, que podem ter servido, por fim, para determinar os seus interesses e o seu papel nas relações sociais em questão, papel este que não era secundário ou subalterno.

Essas são apenas observações iniciais. Entretanto, outras inquietações se colocam como: existia uma “mediação política” específica para o período citado (séculos XI e XII)? Quanto da atuação política de Matilda é, de fato, fruto de suas ações e quanto é reflexo das construções *a posteriori* feitas por seus biógrafos e estudiosos, seja para legitimar, seja para desqualificar tais ações? Como pensar a emergência de mulheres mediadoras na época (Adelaide, Beatriz, entre outras)? Qual a natureza do poder exercido por Matilda em um espaço que foi caracterizado pelo domínio do poder privado? Espera-se, com o desenvolvimento da pesquisa, responder essas e outras perguntas que se mostrarem pertinentes.

Sistematização e discussão do direito canônico no século XIII: o caso da *Summa Aurea* de Hostiensis

Carolina Gual da Silva
Doutoranda História Unicamp/EHESS-Paris
Bolsista CNPq

Resumo: Henrique de Susa, conhecido por Hostiensis, é considerado um dos grandes canonistas do século XIII. Das três obras que ele nos legou (uma delas inacabada), uma das mais interessantes é a *Summa super titulis Decretalium*, também conhecida por *Summa Aurea*, na qual ele sistematiza e explica o *Liber Extra*. No entanto, Hostiensis vai muito além de um simples resumo da obra de Raymond de Peñafort ao apresentar o *utrumque ius* em seu auge além de uma série de casos hipotéticos (ou práticos) que levam a um grande aprofundamento das discussões em direito na Idade Média. A presente comunicação apresentará as algumas das características da *Summa Aurea* e exemplos concretos do método de análise de Hostiensis a partir das discussões sobre o dízimo.

Palavras-chave: Hostiensis. Dízimo. Direito Canônico.

Henrique de Susa (1200?-1271), conhecido por Hostiensis, devido ao seu cardinalato em Óstia, é considerado um dos mais importantes canonistas do século XIII. A *Summa super titulis Decretalium*, mais conhecida como *Summa aurea*,¹ foi publicada por volta de 1253, quando Henrique de Susa era arcebispo de Embrun (1250-1261). Essa obra – que é muito mais do que um resumo do *Liber Extra* como o nome poderia sugerir e como veremos mais adiante – é um dos balanços mais completos do pensamento decretalista do período em que o direito canônico dito clássico estava em seu auge.

O presente trabalho encontra-se dividido em duas partes. Na primeira, discutiremos o processo de elaboração da *Summa Aurea* e algumas de suas

¹ O nome *Summa Aurea* aparece pela primeira vez na edição romana de 1477. A maioria dos manuscritos se refere à obra simplesmente como *Summa* ou *Summa copiosa*. Em seu testamento, Hostiensis menciona a “minha *Summa*”. PENNINGTON, K. Henricus de Segusio (Hostiensis). In: _____. **Popes, canonists and texts, 1150-1250**. Aldershot: Variorum, 1993, artigo XVI.

características gerais, dentro da perspectiva de um processo de sistematização e organização do direito canônico. Em seguida apresentaremos um exemplo prático, focando no título sobre os dízimos, para uma melhor compreensão da metodologia de trabalho de Hostiensis.

Elaboração e características gerais da *Summa Aurea*

Uma tarefa bastante complicada é datar com precisão a obra. A *Summa Aurea* é fruto de vários anos de estudo, ensino e experiência prática de Hostiensis. O próprio autor, no capítulo *De rescriptis* da *Summa*, faz referência a sua condição de arqui-diácono ensinando as decretais em Paris (*Archidiaconum Parisiensis (...) legentem Parisi in Decretalibus*)² e indicando que esse teria sido o momento em que começara a trabalhar na obra. A data do início dos trabalhos é incerta, mas estima-se que seja entre 1234 e 1239.³ A obra teria sido iniciada, segundo afirmação do próprio Henrique de Susa nas linhas finais do texto, quando Hostiensis ainda ocupava um ofício menor, em seguida teria sido parcialmente destruída em um incêndio e retomada alguns anos depois, já em “*officio maiori*”, como o autor indica nas linhas finais da obra:

Ego enim licet multa habuerim contraria ac me distraxerint alia ardua negocia et diuersa, adiutorio tamen illius in quem semper speraui in omnibus suffultus uim mihi intuli, opus quasi desperatum et nimis difficile, quinimmo insufficientie meae impossibile quid in minori officio exceperam, et demum incêndio amiseram, in maiori constitutus officio renouaui, cursum operis consummaui, fidem seruaui, non ego autem, set gratia Dei mecum.⁴

A referência a um ofício menor leva Kenneth Pennington a datar a obra por volta de 1234 quando a maioria dos autores prefere a data de 1239. Segundo Pennington, em 1239 Hostiensis já era prior de Antibes (1235-1245), e essa função não seria considerada como um ofício menor.⁵ Logo, a referência deveria ser ao

² **Hostiensis**, *Summa Aurea, De rescriptis*, 23, Livro I, col. 59, Veneza: 1574. Documento digital disponível em: http://works.bepress.com/david_freidenreich/35/ - Consultado em 03 de abril de 2013.

³ Essa data é aceita pela maioria dos pesquisadores devido a referências internas do próprio Hostiensis. LEFEBVRE, Charles, Hostiensis. In: **Dictionnaire de Droit Canonique**. Paris : 1923, vol. 4, cols. 1211-1228 ; DIDIER, Noel, Henri de Suse, évêque de Sisteron. In : **Revue Historique de Droit Français et Étranger**. Serie 4, vol. 31, 1953b, p. 244-270, 409-429 ; GALLAGHER, Clarence, **Canon Law and The Christian Community**. Roma: Università Gregoriana Editrice, 1978.

⁴ HOSTIENSIS, *Summa aurea*. Livro V.

⁵ PENNINGTON, *op. cit.*

período anterior, quando ele ainda era apenas “*clericus*”. Tem-se mais certeza em relação à data da organização definitiva da obra, concluída após 1243, data da *Summa* de Goffredus Tranensis (?-1245). Hostiensis utiliza Goffredus como modelo direto, citando-o em inúmeras situações ou seguindo o seu texto sem indicação específica. Além disso, a *Summa* é citada tanto na *Lectura* quanto na *Novellae de Inocência IV*, obras de Hostiensis que são posteriores a 1253. Não há, tampouco, menção de qualquer evento ou legislação posteriores ao papado de Inocência IV (1243-1254).

Embora a quantidade de referências não deixe dúvidas da influência da *Summa* de Goffredus de Trano sobre o trabalho de Hostiensis, o cardeal de Óstia também apresenta diversos elementos originais. Em primeiro lugar, a obra de Henrique de Susa é organizada de forma mais sistemática, tornando-a mais compreensível. Além disso, ele também não segue todas as posições de Goffredus Tranensis quando analisamos os seus comentários dos títulos.

Outro elemento de originalidade da *Summa Aurea* está na própria organização dos títulos. Diferentemente de Goffredus, Hostiensis não se atém aos 185 *tituli* do *Liber Extra*. Na *Summa Aurea* o autor acrescentou títulos e subdivisões que possivelmente lhe permitiam uma melhor clarificação dos temas discutidos. No total, Hostiensis acrescentou mais de cinquenta títulos suplementares. Essa inclusão de títulos também é resultado das transformações jurídicas do período. Hostiensis acrescentava elementos que poderiam responder às questões que não estavam necessariamente contempladas pelo enquadramento das Decretais de Gregório IX. As necessidades da prática canônica exigiam melhores esclarecimentos e desdobramentos, levando o autor a incluir, por exemplo, títulos como “*De recusatione iudicis delegati*”. Esse título foi inserido no Livro I após o título 29 que trata do ofício e dos poderes dos juízes legados (“*De officio et potestate Iudicis de legati*”) e trata da possibilidade de recusar um juiz, quem poderia fazê-lo e sob quais circunstâncias.

Outra influência essencial para a Hostiensis é Azo de Bolonha, autor da *Summa Codicis*, comentário de direito romano civil sobre o Código de Justiniano e que Hostiensis segue quase linha por linha em algumas partes de seu trabalho, como no título “*De donationibus simplicibus*” (Livro IV) que é praticamente uma cópia do título “*De donationibus inter virum et uxorem*” de Azo (Cod, Livro V).

Além das referências recorrentes no período, como o *Decreto* de Graciano, diversas decretais papais, outros canonistas como Raymond de Peñafort e as outras obras do *Corpus Iuris Civilis* (Digesto, Código e Instituições), Hostiensis também possui inúmeras glosas citando teólogos e canonistas franceses em atividade durante a década de 1230, como Hugo de Saint-Cher, Guilherme de Paris, Felipe de Aix. Essas referências são provavelmente fruto de seus anos de trabalho em Paris e indicam um esforço constante em incluir na *Summa* as temáticas mais recentes.

A discussão quase exaustiva dos pontos do direito canônico, acompanhada do direito romano, fez da obra uma referência importante para o estudo do direito. A *Summa aurea* teve grande circulação. Há mais de cem manuscritos completos que sobreviveram até os dias de hoje, além de outros fragmentários. A primeira versão impressa é de Roma, 1473 e foi seguida por muitas outras. Duas edições do século XVI foram re-editadas: a de Lyon de 1537 (Aelen, 1962) e a de Veneza de 1574 (Torino, 1963).

A habilidade de Hostiensis em combinar os dois “*ius*” – o canônico e o romano – fez com que ele ficasse conhecido como o mestre do *utrumque ius*.⁶ Essa é uma característica que o diferencia de outros comentadores, como Goffredus, e que ajudou a transformar a obra numa referência importante.

Outro ponto essencial da *Summa aurea* é sua abordagem prática. Hostiensis indicava em cada título os usos atuais e mencionava os costumes locais e regionais. Sua experiência como bispo, arcebispo e conselheiro de reis e papas lhe rendeu inúmeras oportunidades para ilustrar princípios legais a partir de exemplos práticos de casos dos quais ele próprio havia participado. Diferentemente da maioria das *Summae* e outros comentários de direito canônico que são obras de acadêmicos,⁷ Hostiensis terminou sua obra depois de já ter alguns anos de experiência prática, o que certamente ajudou a dar esse tom a sua *Summa*.⁸

⁶ O *utrumque ius* era a expressão utilizada para representar a relação de interdependência entre os dois “direitos” na Idade Média, o direito romano, representado pelo *Codex Iuris Civilis*, e o direito canônico. Os dois são elementos fundamentais para a elaboração do direito medieval.

⁷ É o caso, por exemplo, do *Apparatus* de Inocêncio IV, escrito antes de ele se tornar papa quando ainda estudante em Bolonha.

⁸ Por exemplo, seu contemporâneo na Escola de Bolonha, Sinibaldo de Fieschi, que viria a ser o papa Inocêncio IV, produziu suas obras teóricas ainda enquanto estudante. Após sua ascensão na cúria romana, sua produção passou a ser de cunho estritamente legislativo, não mais se dedicando a grandes obras analíticas, como foi o caso de Hostiensis.

Para melhor compreendermos a organização *Summa aurea*, analisaremos a seguir um dos títulos da obra, o *De decimis et primitiis* (Sobre dízimos e premissas), no livro III.⁹

Sobre dízimos e premissas

Hostiensis inicia seu texto sobre os dízimos, apresentando o motivo da existência do título:

Escrevemos [título anterior] sobre paróquias e outros paroquianos: mas porque dízimos e premissas devem ser pagos à cabeça dessas paróquias, isso é, à Igreja, é preciso discernir: O que é o dízimo, por que é chamado de dízimo, quantos tipos são, a quem é dado e sobre o quê, quem paga, por que, como o dízimo é dividido e se ele pode ser prescrito.¹⁰

Os primeiros pontos, portanto, tratam da definição jurídica e de suas implicações. O texto segue a lógica de perguntas e respostas: 1- o que é o dízimo? 2- por que é chamado de dízimo? 3- quantos tipos de dízimo existem? 4- a quem é dado o dízimo? 5 - sobre quais coisas é dado o dízimo? 6- de quem vem o dízimo? 7 – leprosos devem dar o dízimo? 8- de que forma é calculado? 9- por que existe o dízimo? 10- como deve ser dividido o dízimo? 11- O direito ao dízimo pode prescrever?¹¹

Não podemos, portanto, dizer que o texto de Hostiensis é um simples resumo ou comentário do *Liber Extra*, pois esse último não oferece definições jurídicas claras como a *Summa aurea*. Hostiensis define a natureza do dízimo: “todos os bens móveis sobre os quais se é demandada, licitamente, a décima parte para ser oferecida a Deus, constituída como um débito divino”. Para dar autoridade e legitimidade a essa definição ele indica cinco decretais do *Liber Extra*: uma retirada do comentário de Jerônimo sobre Ezequiel, uma de autoria de Alexandre III, uma de Celestino III e duas de Inocêncio III (Livro III, título 30, capítulos 1, 14, 22, 25 e 26).

⁹ HOSTIENSIS, Livro III. **Summa aurea**. Veneza: 1574, cols. 1084-1107. Nem os manuscritos e nem a edição possuem numeração de títulos, eles são simplesmente listados no índice com indicação de Livro e coluna. No *Liber Extra*, o título sobre os dízimos é o título XXX do livro III, *De decimis, primitiis et oblationibus*. Edição do *Liber Extra*, documento digital disponível em <http://www.lex.unict.it/liber/accedi.asp>. Acesso em 02 de abril de 2013.

¹⁰ HOSTIENSIS, Livro III, col. 1085 – tradução própria.

¹¹ A numeração das questões aparece no índice do título, mas é um acréscimo da edição do século XVI e não representa uma organização feita por Hostiensis. Ela está sendo utilizada aqui como ferramenta didática para facilitar a compreensão e as referências.

Ele também se refere à *Summa* de Huguccio (16 q.1). O desdobramento natural dessa definição segue na pergunta 2, “Por que é chamado de dízimo?”, que ele responde com base não só nas decretais (novamente Jerônimo e Alexandre III), mas também nas Instituições de Justiniano (*De donationibus*).

Muito importante dentro do pensamento de Hostiensis é a questão 10, que estabelece a correta divisão do dízimo. Segundo ele e as autoridades que ele cita (nesse caso Graciano e duas decretais de Alexandre III), a quantidade de partes em que o dízimo é dividido pode variar segundo o costume do lugar (*secundum consuetudinem loci*) sendo duas, três ou quatro partes. Mas em todas as divisões, uma parte do dízimo é sempre do bispo. Hostiensis é um dos grandes defensores do poder episcopal e o direito ao dízimo é um dos elementos fundamentais desse poder. Não havendo direito consuetudinário que a defina, a divisão deve ser em quatro partes: a primeira para o bispo, a segunda para os padres da paróquia, a terceira para a fábrica e a quarta deve ser destinada aos pobres como esmola.

As onze primeiras questões seguem nessa mesma lógica, apresentando definições bastante claras e utilizando-se das autoridades recorrentes. Além das decretais, são frequentes as referências ao direito romano (Código, Instituições e Digesto), ao Decreto de Graciano, a Raymond de Peñafort, a Goffredus de Trano, entre outros, como mencionamos anteriormente.

A partir da questão 12, Hostiensis começa uma análise de casos práticos e hipotéticos, também colocados em forma de perguntas, mas dessa vez seguindo sempre a mesma organização e uma numeração explícita que começa com *Quaeritur* e segue com o *secundo quaeritur*, *tertio quaeritur* até o *septimodecimo quaeritur*. É nesses casos que Hostiensis realmente elabora um tipo de casuística para discutir e esclarecer questões e problemas, intercalando direito canônico, direito romano e costume.

Assim, Hostiensis discute o que fazer no caso de dízimos adquiridos ilicitamente, se é permitido deduzir o custo das sementes antes do pagamento do dízimo, se leigos podem possuir dízimos sem cometer pecado, se clérigos que já possuem rendimentos suficientes precisam receber também sua parte do dízimo, se o costume pode isentar do pagamento do dízimo, se é possível morar em uma

paróquia e pagar o dízimo em outra de acordo com a localização da terra cultivada ou das pastagens, se o dízimo é cobrado sobre as novais ¹² etc.

Para cada caso discutido, Hostiensis analisa todas as possibilidades, todos os argumentos, apresenta as diferentes autoridades e as discordâncias para estabelecer a conduta adequada. Nesse processo, sua metodologia consiste em comparar e integrar os diferentes direitos – canônico, civil, consuetudinário – de forma a criar um escopo jurídico abrangente, adaptável e claro. No final, o que temos é um instrumento vivo de aplicação prática e de aprofundamento do estudo. Essa plasticidade é a essência do direito na Idade Média e Hostiensis é um de seus maiores expoentes.

¹² Novais são cobradas sobre terras com ausência de culturas durante um longo período e que passam a ser exploradas.

O processo inquisitorial contra os devotos e as devotas de Santa Guglielma – considerações iniciais

Andréa Reis Ferreira Torres
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Resumo: O presente trabalho busca apresentar reflexões iniciais da pesquisa que pretendo desenvolver durante o mestrado, traçando algumas considerações acerca da fonte a ser analisada e abordando as indagações iniciais no que concerne à motivação do referido estudo. O documento em questão é o Processo inquisitorial contra os devotos e as devotas de santa Guglielma, produzido em 1300, em Milão. Ele reúne quatro cadernos notariais, nos quais foram registrados os depoimentos de pessoas consideradas suspeitas de crenças e práticas heréticas envolvidas no culto à santa Guglielma, estabelecido em torno à abadia cisterciense milanese e à casa das religiosas *humiliatas* de Biassono.

Palavras-chave: Processos inquisitoriais. Santa Guglielma. Filhos do Espírito Santo.

A documentação aqui apresentada trata dos atos inquisitoriais contidos no manuscrito A. 227 inf. da Biblioteca Ambrosiana de Milão, referentes à fase final da repressão eclesiástica contra as devotas e os devotos de santa Guglielma, também conhecida, de modo inconsistente, como Guglielma, a boêmia.¹ No manuscrito estão contidos quatro *quaderni de imbreviature* (livros de protocolo) do notário milanês Beltramo Salvagno, o qual esteve por alguns anos a serviço dos frades predicadores atuantes na região conhecida como Pianura Padana, o vale do rio Pó, que se estende por todo o norte da Itália.

A forma como se deu a transmissão dessa documentação parece bastante curiosa e obscura, contando com apenas alguns indícios apresentados por historiadores do século XIX.² O manuscrito teria sido descoberto no século XVII por um monge cartuxo na Lombardia, um erudito chamado Matteo Valério, fundador da

¹ A respeito da discussão em torno da questão da origem boêmia de Guglielma e sua descendência real, cfr. BENEDETTI, Marina. **Io non sono Dio: Guglielma di Milano e i Figli dello Spirito Santo**. Milano: Edizioni Biblioteca Franciscana, 1998, p. 21-29, 141-145, 151s.

² Cfr. CAFFI, M. **Dell'abbazia di Chiaravalle**. Aggiuntavi la storia dell'eretica Guglielmina Boema. Milano: G. Gnocchi, 1843. p. 91.

Biblioteca de Certosa de Pavia,³ e posteriormente transferido para a Basílica de San Lorenzo, em Milão, onde foi estudado por Giovanni Pietro Puricelli, e por fim doado a Biblioteca Ambrosiana, na mesma cidade, onde permanecem até hoje. O caminho percorrido pelo manuscrito desde 1300 até o século XVII, quando foi descoberto, é desconhecido.

O códice apresenta-se como uma bem elaborada e trabalhada junção *in folio* de pergaminhos duplos em escrita gótica de tamanho grande, dividido em duas colunas, contendo, em sua página inicial, fragmentos de passagens bíblicas do Livro de Baruch, referentes à adoração de falsos ídolos (Bar 6, 15-36) e à confissão de pecados daqueles que se afastaram do caminho do Senhor (Bar 1, 11-2,7).⁴ Sua estrutura apresenta diversos quadros com símbolos e trechos explicativos. Esses elementos tinham uma finalidade didática, o que, segundo Marina Benedetti, mostra a intenção de transformar os atos inquisitoriais em “memória”.⁵

Outro indício de que a documentação foi produzida com intenção de produzir um material que seria consultado posteriormente é a forma pela qual os depoimentos são registrados nos cadernos notariais. Não necessariamente os registros seguem uma ordem cronológica, mas apresentam uma construção guiada e idealizada no sentido de favorecer a consulta de forma prática e de ligar numa cadeia sequencial toda a ação processual.⁶

Estão registrados nesses textos notariais os atos praticados pela Inquisição, em sua maioria no período que compreende os meses de julho a dezembro de 1300, mas contendo também algumas ocorrências esparsas até o ano de 1302. Sabe-se que a documentação produzida pelo notário Salvagno não apresenta a totalidade dos atos inquisitoriais registrados em tais circunstâncias. Outros textos teriam sido produzidos por outro notário, de nome Maifredo Cera, mas estes não foram transmitidos ou permanecem ainda por ser descobertos. Apesar de sua incompletude, vale ressaltar a importância dos registros de Salvagno, uma vez que

³ VALERIO, M. Memorie inedite sulla certosa di Pavia. **Archivio storico lombardo**, Milano, n. 6, p. 134-146, 1879. p. 134.

⁴ BENEDETTI, Marina. **Io non sono Dio...** *op. cit.*, p. 13.

⁵ Idem, p. 13. Cfr. DOUAIS, C. (Ed.). **Bernardo Guidonis: Practica inquisitionis heretice pravitatis**. Paris: Pacard, 1886. p. 162, onde lê-se: “Nihil hominus totus processus scribatur in libris inquisitionis ad cautelam et memoriam futurorum”.

⁶ BENEDETTI, Marina. **Io non sono Dio...** *op. cit.*, p. 13.

são raras as fontes inquisitoriais preservadas referentes a este recorte espaço-temporal.⁷

De acordo com esta escassez de fontes, é notório dentre os historiadores que a produção de conhecimento acerca do primeiro século da história da Inquisição em Milão foi sempre balizada por um caráter limitado, fragmentário e de acesso indireto, conseguido a partir de pesquisas sobre outros temas e outras instituições.⁸

As circunstâncias de produção da documentação estão profundamente relacionadas com o fato de que durante o século XIII estabeleceu-se uma imagem impactante, nutrida durante os dois séculos anteriores, de uma Milão *fovea haereticorum*, um "lugar pútrido", de agrupamento de todo tipo de hereges e heresias.⁹ No segundo quartel do século XIII houve uma virada, na qual a cidade, até então considerada a "mais heterodoxa" do cristianismo ocidental, atentou-se pela primeira vez para a necessidade de uma dependência da recém-descoberta unidade de intenção existente entre as autoridades públicas e a hierarquia eclesiástica.¹⁰ Com isso, grupos heréticos dualistas e de pobreza evangélica foram perdendo espaço, mas isso não fez com que a continuidade de grupos já existentes ou o aparecimento de novos fossem impedidos, apenas fez com que fosse sentida, de forma cada vez mais enfática, a intervenção das autoridades eclesiásticas, inclusive pelas mãos da Inquisição, instituição recentemente organizada em torno da figura dos frades predicadores.

A edição crítica que estou utilizando foi publicada em 1999, por Marina Benedetti, professora associada do Departamento de Estudos Históricos da Universidade de Estudos Milanese. Suas principais áreas de pesquisa são história da Igreja medieval e história dos movimentos heréticos e os temas por ela abordados são heresias, inquisição, santidade, história dos frades Menores e

⁷ BENEDETTI, Marina (Ed.). **Milano 1300**. I processi inquisitorial contro le devote e i devoti di santa Guglielma. Milano: Libri Scheiwiller, 1999. p. 11.

⁸ MONTARI, P. Gli eretici. In: **Milano e la Lombardia in età comunale. Secoli XI-XIII**. Milano: Cinisello Balsamo, 1993. p. 88-91.

⁹ Cfr. MONTARI, P. Milano "fovea haereticorum": le fonti di un'immagine. In: BENEDETTI, M., MERLO, G. G., PIAZZA, A. (Eds.). **Vite di eretici e storie di frati**. Milano: Biblioteca francescana, 1998. p. 33-74.

¹⁰ MICCOLI, G. La storia religiosa. In: *Storia d'Italia*. Torino: Gradi Opere, 1974. V. 2, p. 671-734; MERLO, G. G. Eretici ed eresie in età comunale. In: **Storia Illustrata di Milano**. Milano: Franco Della Peruta, 1992. V. 2, p. 541-560; _____. **Contro gli eretici**. La coercizione all'ortodossia prima dell'inquisizione. Bologna: Clio & Crimen, 1996, p. 43s., 151.

Predicadores, história das mulheres, da cultura e da transmissão e preservação de manuscritos medievais e do início da Idade Moderna. A pesquisa sobre os devotos de Guglielma e o processo inquisitorial que os envolveu foi realizada no início de sua carreira, passando depois para estudos sobre os valdenses. Atualmente dedica-se aos estudos sobre os frades Predicadores.

Os atos inquisitoriais registrados na documentação dizem respeito a um grupo de devotos, em sua maioria pessoas de alta situação social, que foram acusadas de heresia, a princípio por causa de pregação não autorizada¹¹ e, posteriormente, por indícios de ruptura com a ortodoxa teológica e dogmática da Igreja.

A respeito da relação existente entre pregação e comportamento herético, os historiadores costumam identificar dois tipos de grupos que tiveram seu surgimento no século XII: um que efetivamente questionava os dogmas da Igreja, levando a novas compreensões da religiosidade e, conseqüentemente, à rejeição dos sacramentos, e outro que se caracterizava pela radicalização da convergência entre palavra apostólica e vida apostólica, baseando-se no modelo de Imitação de Cristo.¹² Esse último grupo, do qual os *humiliati* são exemplo, entendia, assim, que, a partir do momento que se vivia tal como Cristo e efetivamente se concretizava o ideal apostólico no mundo, uma pessoa teria o direito de pregar o Evangelho.¹³ Ainda no século XII os *humiliati* foram excomungados por Lúcio III, uma vez que a pregação não oficial e não autorizada tinha um caráter contestador da exclusividade de monges e clérigos como mediadores entre homens e Deus. Depois disso, já no século XIII, considerada como um tipo mais brando de heresia, tornou-se passível, de acordo com o projeto de alargamento da unidade cristã tal como pensado por Inocêncio III, de ser reabsorvida no seio da Igreja. Assim, o movimento foi institucionalizado e dividido em três ordens, que compreendiam um grupo de cônegos tonsurados, um grupo de leigos que vivam em comunidades, separados por sexo, e um grupo de leigos que continuavam vivendo em família, mas respeitando os princípios da vida austera evangélica.¹⁴

¹¹ BENEDETTI, Marina (Ed.). **Milano 1300...** op. cit., p. 33.

¹² BARROS, José D'Assunção. Heresias na Idade Média: considerações sobre as fontes e discussão historiográfica. **Revista Brasileira de História das Religiões**, Maringá, v. 6, p.3-46, 2010. p. 7.

¹³ *Ibidem*, p. 7-8.

¹⁴ *Ibidem*, p. 8.

Ao longo dos depoimentos, encontramos pessoas que participavam dos dois últimos grupos de *humiliati* que foram reincorporados à Igreja: as mulheres que viviam na *domus* de Biassono e as famílias que se agrupavam em torno à devoção de Guglielma, sendo estas tanto ligadas aos *humiliati* quanto dedicadas ao mosteiro cisterciense de Chiaravalle. A pregação desenvolvida especificamente pelos *humiliati* que estavam envolvidos no culto a Guglielma, no entanto, passou a incorporar elementos de clara ruptura tanto com sua estrutura eclesiástica quanto com o quadro teológico da Igreja.

Quanto ao primeiro, o papel de liderança do grupo religioso exercido por Andrea, um leigo, e, principalmente, por Maifreda, uma mulher que chegou a officiar missas,¹⁵ mostrava claramente sua não aceitação da exclusividade que tinham os membros do clero para realizar os ritos cristãos.

Quanto à questão da ruptura teológica, o problema residia na afirmação, feita por algumas pessoas do grupo de devotos, de que Guglielma seria a encarnação do Espírito Santo.¹⁶ Tal crença estava ligada às circunstâncias nas quais se difundiam as ideias do movimento profético lançado por Joaquim de Fiore, um abade e estudioso da Bíblia do século XII, que aplicou a doutrina da Trindade para o curso da história. Seus ensinamentos afirmavam que houve uma era do Deus Pai, correspondente ao Velho Testamento, seguida pela era do Deus Filho, correspondente ao Novo Testamento e à preponderância da Igreja. Tal proposição não era original, pois já havia sido elaborada por outros eruditos ligados à Igreja na época. No entanto, ele foi além, afirmando que existiria uma terceira era, a era do Espírito Santo, relativa a Terceira Pessoa da Trindade, uma era de paz, liberdade, amor e esclarecimento universal que seria conduzida por membros de novas ordens religiosas não corrompidas pelo poder e pela riqueza.¹⁷

Guglielma, quando ainda em vida, negava tal associação, feita entre ela e o Espírito Santo, e parece, pelos depoimentos, que a mulher era vista, pela maioria de seus seguidores, não como a encarnação do Espírito Santo, mas simplesmente como uma figura que motivava a fé e o modo de vida evangélico. De qualquer modo, a pregação que alguns de seus devotos fizeram afirmando que Guglielma era o

¹⁵ BENEDETTI, Marina (Ed.). **Milano 1300...** *op. cit.*, p. 44.

¹⁶ *Ibidem*, p. 35, 41 e 44.

¹⁷ ASHE, Geoffrey. **Encyclopedia of Profecy**. California: ABC-CLIO, 2001. p. 96.

Espírito Santo não poderia deixar de chamar a atenção dos inquisidores. Ao fim do processo, apenas os maiores entusiastas dessa proposição teológica foram condenados à morte, mas também restos mortais da santa foram queimados, provavelmente como uma estratégia adotada pelos inquisidores no intuito tanto de acabar com o local de culto, centrado em sua sepultura na abadia cisterciense, quanto para evitar quaisquer esperanças de que as profecias de sua ressurreição futura tivessem continuidade e divulgação.

A partir desta pequena exposição, é possível perceber que muitas são as possibilidades de pesquisa abertas pela leitura da documentação aqui apresentada. O processo inquisitorial permite observar uma ampla gama de elementos da circunstância em que foi produzido. Um dos pontos que em minha pesquisa será privilegiado será a análise direcionada pela percepção de diferenças apresentadas pelo texto inquisitorial no que concerne ao tratamento destinado a homens e mulheres durante os atos inquisitoriais, diferenças essas que se expressam em diversos níveis, que vão desde a escolha do local onde seria realizado o interrogatório até o nível de culpabilidade atribuído a cada acusado, homem ou mulher.

Além disso, a questão da santidade de Guglielma, não reconhecida e posteriormente considerada herética, constitui também tema de grande interesse, no sentido de identificar quais elementos eram levados em consideração quando da aprovação universal da santidade pelo papado, em um momento que os processos de canonização já constituíam um padrão para o reconhecimento da santidade, ao contrário de períodos anteriores em que o papa não possuía exclusividade quanto ao reconhecimento da legitimidade e permissão dos cultos, muitas vezes, como no caso de Guglielma, promovidos em nível local por comunidades religiosas e por leigos. Como neste período era a percepção dessa exclusividade de leigos e entidades eclesiásticas? Guglielma, ao mesmo tempo em que tinha sua santidade exaltada por leigos, os mesmos que constituíram o grupo de devotos acusados de heresia, era também cultuada pelos monges da abadia de Chiaravalle e estava presente, em imagens, em algumas paróquias milanesas da região próxima à abadia.¹⁸

¹⁸ BENEDETTI, Marina (Ed.). **Milano 1300...** op. cit., p. 37.

Por fim, destaco a originalidade do trabalho, uma vez que além de ser um tema pouco estudado, sobretudo levando em consideração a abordagem que pretendo priorizar, analisaremos uma fonte com muitas possibilidades de despertar o interesse do pesquisador. Os poucos trabalhos já elaborados concentram-se no estudo da vida de Guglielma e dos devotos condenados por heresia, sem ampliar a discussão para outros elementos do contexto de produção dos textos. Tal constatação demonstra uma dificuldade inicial da pesquisa, referente à falta de bibliografia analítica com a qual dialogar. No entanto, uma documentação tão rica certamente confere ao historiador a potencialidade de elaborar investigações valiosas, apesar desta barreira.

Dia 04 de julho de 2013, quinta-feira

O isolamento ascético nas Atas Conciliares Toledanas do século VII

Juliana Salgado Raffaeli
Mestranda do PPGHC/UFRJ

Resumo: A relação da instituição eclesiástica com o monacato, no início da Idade Média, caracterizou-se frequentemente como conflitante e contraditória, principalmente quando dizia respeito à vida eremítica. Este artigo tem como objetivo debater o ascetismo em isolamento, fora do espaço cenobítico, por meio da análise do discurso eclesiástico presente nas atas conciliares hispano-visigodas do século VII, em especial nos IV e VII concílios de Toledo. Buscamos assim compreender as determinações dos cânones sobre o destino e a forma de controle deste tipo de prática monacal.

Palavras-chave: Monacato. Eremitas. Concílios.

Introdução

A relação da instituição eclesiástica com o monacato, no início da Idade Média, caracterizou-se frequentemente como conflitante e contraditória, principalmente quando dizia respeito à vida eremítica.¹

A discussão sobre anacoretismo se fez presente na Hispânia visigoda por meio de documentos oficiais da Igreja,² tais como epístolas, cânones conciliares,

¹ Nos documentos já analisados por nós, observamos que, nos relatos de isolamento ascético, os termos “eremita” e “anacoreta” são utilizados como sinônimos por alguns especialistas no tema. Cf.: AMARAL, Ronaldo. **A santidade habita o deserto:** a hagiografia à luz do imaginário social. São Paulo: UNESP, 2009, p. 43. As expressões “recluso” (*reclusi*), “monges errantes” (*monachis vagis*) ou “religiosos errantes” (*religiosis vagis*) por sua vez foram utilizados pelos documentos medievais para fazer referência a esses ascetas. Com essa informação, usaremos estes termos como equivalentes da prática de reclusão ascética.

regras monásticas e hagiografias. Neste artigo, interessamo-nos pela perspectiva consensual que vemos estabelecida nos concílios.³ Nesse sentido, ao analisarmos as atas das reuniões que possuíam um caráter geral – aqueles que buscavam decisões que se destinavam a toda Igreja visigoda – realizados em Toledo no século VII,⁴ constatamos que em apenas dois deles o tema do isolamento ascético exterior ao espaço monástico foi contemplado de forma direta. Em cada um dos concílios em questão, IV e VII Concílio de Toledo, organizados em 633 e 646 respectivamente, há um cânone direcionado aos eremitas.

Buscamos observar a questão anacoreta do ponto de vista daqueles que estão preocupados com a regulamentação das práticas religiosas, sobretudo as que fugiam ao controle das autoridades competentes. Este artigo tem como objetivo, portanto, debater o ascetismo em isolamento, fora do espaço cenobítico, por meio da análise do discurso eclesiástico presente nas atas conciliares hispano-visigodas do século VII, nos critérios acima apresentados. Procuramos assim compreender as determinações dos cânones sobre o destino e a forma de controle deste tipo de prática monacal.

Monacato peninsular ibérico

O monacato teve grande importância na vida religiosa e social da Península Ibérica. Os mosteiros apareceram na região, após o século VI, como instituições de grande vigor e integrados nas estruturas da sociedade visigoda. As regras monásticas iam além de normas de conduta religiosa, tornavam-se manuais necessários à organização e administração dessas instituições e das propriedades que a cercavam.⁵ A vida em comunidade cenobítica encontrou seu auge⁶ em meios

² Utilizaremos o termo “Igreja” para nos referirmos à instituição cristã, ainda não uniforme no século VII, que buscava consolidação nos reinos germânicos, por meio de sua organização, normatização e expansão.

³ AMARAL, Ronaldo. *Op. Cit.*, p. 45.

⁴ O recorte espaço-temporal dos concílios para este trabalho foi estabelecido para corresponder à parte do nosso projeto de pesquisa mais amplo. Tal proposta visa estabelecer uma comparação entre o eremitismo defendido por Valério do Bierzo no século VII e as orientações consensuais estabelecidas tanto pelo bispo Isidoro de Sevilha quanto pelos sínodos toledanos do mesmo período.

⁵ DÍAZ MARTINEZ, Pablo de la Cruz. **Formas Económicas y sociales en el monacato visigodo**. Salamanca: Ediciones Universidad Salamanca, 1987, p. 169-170.

às disputas de poder entre bispos e abades pelo seu patrimônio.⁷ O eremitismo, ao contrário, seguia sem esse controle efetivo no noroeste da península, o que gerou uma postura de oposição a ele, que seria expressiva no século VII.⁸

Apesar da influência dos escritos e relatos da ascese monástica oriental - sobretudo relacionada aos modelos anacorético e cenobítico - o monacato ocidental não deve ser entendido como um produto simplificado da vida monástica oriental. A despeito do passado comum, paralelamente houve um desenvolvimento do *modus vivendi*, que daria origem a características genuinamente ocidentais dessa vida religiosa.⁹

Em relação ao noroeste da Península Ibérica no período visigodo, a romanização heterogênea do território se desdobrou em um processo de evangelização que também não foi uniforme. Tal processo se dedicava inicialmente às áreas urbanas, penetrando tardiamente nas zonas rurais, sobretudo naquelas pouco romanizadas. Nessas regiões, o monacato apresentava-se como um atrativo, fosse em comunidade ou em reclusão.¹⁰

Alguns autores medievais se preocuparam, no âmbito da literatura religiosa, com o estabelecimento de tipologias monásticas, que buscavam definir os modelos existentes entre os bons e os maus monges. As primeiras destas classificações, na literatura cristã, apontavam o anacoretismo como uma boa forma de vida religiosa. Tais indicações podem ser vistas em documentos como *Consultationes Zacchei christiani et Apolloni philosophi*, datada do século IV.¹¹ Este mesmo documento, de autoria anônima, indicava a vida anacoreta como a melhor entre as aprovadas. Outros textos teológicos posteriores, como *Epistula ad Eustochium*, de Jerônimo, passaram a definir o cenobitismo como forma ideal e privilegiada, mantendo o anacoretismo como um formato de monacato aprovado. Vale ressaltar que, em

⁶ CORULLÓN, Isabel. El eremitismo en las épocas visigoda y altomedieval a través de las fuentes leonesas I. **Tierras de León: Revista de la Diputación Provincial**. León, v. 26, n. 64, p. 48-62, 1986.

⁷ DÍAZ MARTINEZ, Pablo de la Cruz. *Op. Cit.*, p. 18.

⁸ CORULLÓN, Isabel. *Op. Cit.*, p. 49-50.

⁹ AMARAL, Ronaldo. *Op. Cit.*, p. 46.

¹⁰ CORULLÓN, Isabel. *Op. Cit.*, p. 49.

¹¹ DIETZ, Maribel. Monastic rules and wandering monks. In: **Wandering monks, virgins and pilgrims**. Ascetic travel in the Mediterranean World, 300-800. University Park: The Pennsylvania University, 2005, p. 72-73.

diversos momentos, essa prática de isolamento ascético é descrita como um afastamento posterior a um aperfeiçoamento da vida cenobítica.¹²

Com Isidoro de Sevilha, em *De ecclesiasticis officiis*, a classificação dos monges chega ao sexto número. Ele os divide em dois grandes blocos formados por três bons e outros três que deveriam ser evitados a qualquer custo. Considerando sua influência no período privilegiado em nossa análise, vemos o anacoreta como um dos tipos ideais indicados de monge, porém não associado ao termo “eremita”. Para o sevilhano, existia uma distinção entre os dois tipos de isolamento ascético. O primeiro estava relacionado a um aperfeiçoamento cenobítico e consistia em se reservar a uma cela. O segundo tratava daqueles que se isolavam nas montanhas/desertos para contemplação.¹³

O entendimento dessas tipologias demonstra a historicidade dos termos, os quais correspondiam a seus contextos e necessidades. O crescente interesse pela normatização da sociedade cristã ocidental levou as autoridades eclesiásticas a buscarem sistematicamente mecanismos de controle das muitas formas religiosas que se manifestavam. A posterior preferência pelo cenobitismo, vinculado à obediência a uma regra e a um abade, com anuência do bispo da região, explica-se nesse contexto de organização institucional.

Atividade conciliar visigoda

Os concílios hispânicos da segunda metade do século VII podem ser considerados como fóruns nos quais a orientação consensual da Igreja visigoda era formulada. Politicamente, demonstravam o poder da instituição, ainda em organização, e os meios de que as autoridades eclesiásticas dispunham para tentar organizar e conduzir a sociedade cristã. Era, portanto, um veículo de manifestação de poder de bispos e preladados.¹⁴

¹² *Ibidem*, p. 75.

¹³ ISIDORO DE SEVILHA. **De los ofícios eclesiásticos**. Introducción y traducción, Antonio Viñayo González. León: Isidoriana, 2007, p. 133.

¹⁴ Foram observados todos os concílios toledanos de caráter geral do século VII. Buscamos neste recorte visualizar uma inter-relação entre a obra de Valério e a proposição das autoridades. As reuniões destacadas para nossa análise foram aquelas que apresentaram cânones diretamente relacionados ao isolamento ascético. Vale destacar que utilizaremos a edição bilingue latim – espanhol de José Vives. Cf.: VIVES, José (Ed.). **Concilios Visigóticos e Hispano-Romanos**. Barcelona-Madrid: CSIC, Instituto Enrique Flórez, 1963.

A propósito da temática aqui abordada, o IV Concílio de Toledo recomenda que alguns dos eremitas fossem ordenados, enquanto outros ficassem submetidos à responsabilidade de um abade.¹⁵ O cânone 53 se refere aos religiosos errantes, aqueles que não eram identificados nem por clérigos, nem por monges, que andavam por diversos lugares. A decisão não permitia a existência de religiosos que circulassem alheios a uma autoridade, os que fossem descobertos deveriam ser incorporados às instâncias eclesiásticas reconhecidas.¹⁶ A determinação em relação a esses era de que fossem refreados pelos bispos em cujo território habitavam, excetuando-se aqueles que, por enfermidade, fossem dispensados pelo epíscopo.¹⁷

“[Dos religiosos errantes]

Quanto ao abuso dos religiosos da região, que não estão entre os monges, nem entre o clero, assim como aqueles que andam vagando em diversos lugares. Devem ser contidos pelos bispos em cujo território são conhecidos por habitar, destinando-os ao clero ou aos mosteiros, a não ser aqueles que, por causa da idade ou por causa de saúde, sejam absolvidos pelo bispo.”¹⁸

A prática de se deslocar com um objetivo religioso, sem nenhum vínculo explícito com a instituição eclesiástica, é apresentada neste concílio como uma atuação que precisava ser contida pelos prelados competentes. Tal postura apresenta uma determinação ainda condescendente em relação aos “errantes”, ou seja, apesar da indicação sobre a contenção desses homens, o responsável pela diocese tinha liberdade para julgar cada caso. Este direcionamento tornou a decisão em relação aos ascetas isolados mais pessoal, fazendo-nos considerar de que forma cada região teria se conduzido em relação aos seus episódios.

¹⁵ Ainda que Isidoro de Sevilha tenha presidido o IV Concílio de Toledo, há significativa distinção na forma como o tema da ascese monástica é abordado nos dois conjuntos documentais – *De ecclesiasticis officiis* e *atas conciliares* –, o que pode ser explicado por suas diferentes naturezas. Em sua obra, o autor buscou estabelecer tipos ideais, enquanto nas atas, o episcopado encontrava-se desafiado em sua autoridade por práticas que contrariavam suas normativas, o que explica a nova recomendação direcionada a repressão.

¹⁶ ORLANDIS, José; RAMOS-LISSON, Domingo. **Historia de los Concilios de la España**. Plampona: Ediciones Universidad de Navarra, 1986, p. 287-288.

¹⁷ **Concilios Visigóticos e Hispano-Romanos**. Vives, Jose (ed.). Madrid: CSIC. Instituto Enrique Florez, 1963. p. 209.

¹⁸ “[*De religiosis vagis*] *Religiosi viri propriae regionis qui nec inter clericos nec inter monachos habentur, sive hii qui per diversa loca vagi feruntur, ab episcopis in quorum conventu conmanere noscuntur licentia eorum coerceatur, in clero aut in monasteriis deputati, praeter hii que ab episcopo sua aut propter aetatem aut propter langorem fuerint absoluti.*” Cf.: Idem. Tradução do espanhol nossa.

É sabido que o noroeste peninsular apresentava uma maior incidência de relatos dessa prática, se comparada a outras regiões da Hispânia. O fato mencionado poderia ser explicado, sobretudo, pela anterior presença e possíveis reminiscências priscilianistas na região. A corrente cristã em questão, organizadas em torno da figura de Prisciliano,¹⁹ estava especialmente vinculada às práticas ascéticas rigorosas, entre outros elementos distintos da ortodoxia.²⁰ Tais dados indicam um contexto regional propício para o acolhimento, entre as populações locais, de experiências de edificação espiritual mais profundas e, também, um maior temor do episcopado de não garantir o controle desses religiosos não submetidos e sua respectiva influência.

O VII Concílio de Toledo, em seu cânone 5, dedicado aos ascetas isolados, declarou que existiram reclusos de vida santa, mas se dedicou apenas a descrever os preguiçosos e indignos. Esses deveriam ser encerrados em um mosteiro, para que levassem neste local uma existência religiosa regular. E, como recomendação futura, afirmou-se que somente deveria ser permitido abraçar a vida eremítica a quem havia habitado anteriormente algum cenóbio, recebendo uma formação de acordo com as regras monásticas e a “santa doutrina”. Esse trecho demonstra uma clara preocupação e animosidade pelo gênero de vida solitário, em uma aberta preferência à vida cenobítica.²¹ Pode se considerar também, que as autoridades reunidas estavam referenciados nas descrições de vida anacoreta das tipologias monásticas, conforme mencionamos anteriormente.

[“Dos eremitas honestos e dos errantes]
[...] Por esta razão, ao estabelecer medidas severas, mandamos excluir com justo critério aqueles a quem o desejo de uma vida santa mantém separados em suas próprias celas. Que continuem tranquilos com o auxílio de Deus e seguros com nosso favor aqueles animados destes mesmos desejos, estão prestigiados por seus méritos e adornados pela honradez.
[...].²²

¹⁹ Prisciliano, nascido na *Gallaecia* e bispo de Ávila, foi condenado como herege à pena capital em Tréveris, provavelmente no ano de 385. Cf.: FERNANDEZ CONDE, Francisco Javier. Prisciliano y el priscilianismo. *Historiografía y realidad*. **Clio & Crimen**, Durango, n. 1, p. 43-85, 2004, p. 48.

²⁰ DÍAZ MARTÍNEZ, Pablo de La Cruz. El monacato y la cristianización Del NO. Hispano. Un proceso de aculturación. **Antigüedad y cristianismo**: Monografías históricas sobre la Antigüedad Tardía. Murcia, n. 7, p. 531-539, 1990, p. 531-532.

²¹ **Concilios Visigóticos e Hispano-Romanos**. *Op. Cit.*, p. 255-256.

²² “[...] *Ex hoc igitur iustae severitatis talia decernentes, oportuno tempore iudicio iubemus eos quos in cellulis propriis reclusos sanctae vitae ambitio tenet, quosque eiusdem sancti propositi et merita iuvant et probitas // ornant, quietos Dei auxilio et nostro favore tutos existere.. Cf. Ibidem. p. 255.* Tradução do espanhol nossa.

[...] Decretamos que sejam lançados daquelas celas e dos lugares em que habitam os errantes, ou se façam reclusos pelos bispos ou autoridades dos mosteiros de cuja congregação foram, ou da vizinhança que habitaram, sendo encerrados em mosteiros, para que meditando ali sobre a doutrina santa da ordem, possam aprender primeiro o que estabelecem os Padres, para ensinar depois o adquirido pela santa meditação, [...] até que sejam constituídos primeiro em um mosteiro e educados plenamente segundo a regra monástica, possam merecer a dignidade de uma vida honesta e a posse de uma santa doutrina [...].²³

Apesar de mencionar em primeiro lugar os reclusos de vida correta, a prática anacorética, no segundo momento, aparece como convertida em algo detestável aos olhos da hierarquia. A despeito desta consideração inicial, a recomendação do concílio é igual em relação a todos os eremitas, não se dedicando apenas aos que mantêm seus vícios: todos deveriam ser submetidos aos mosteiros. Aqueles que não se fixavam, por sua vez, eram mais difíceis de sujeitar.

As dificuldades de controle levavam a um maior peso nas decisões em relação a esses religiosos errantes.²⁴ Suas motivações, entendidas por parte do episcopado como uma tentativa de minar o eremitismo, eram associadas ao fato de que os ascetas assumiam funções religiosas em áreas rurais, muitas vezes pouco cristianizadas, e obtinham êxito. Concordamos com a afirmativa de Corullón, para quem os anacoretas constituíam uma autoridade religiosa do tipo carismático na visão dos fiéis, assim, sustentar-se-iam somente em sua força espiritual, pois não necessitavam de uma legitimação doutrinal.²⁵

Ao examinar essas decisões conciliares, Corullón chamou atenção para a utilização do termo “homens religiosos” ao invés de “monges”. Tratava-se de uma possível distinção, em determinados ambientes, que atribuiria o segundo vocábulo apenas aos cenobitas. Para a autora, isso significava uma decisão dos bispos

²³ “[...]Decernimus ab his abici cellulis, atque locis in quibus auferuntur vagi aut tenentur inclusi atque ab episcopais sive rectoribus monasteriorum, ex quorum congregatione fuerunt vel in quorum viciniate consistunt, in monasteriis omnimodo deputentur, ut illie sancti ordinis meditates doctrinam primum possint discere quae sunt a patribus instituta, ut post valeant docere quae sunt sancta meditatione praecepta. [...] Deinceps autem quicumque ad hoc sanctum propositum venire disposuerit, non aliter illis id dabitur adsequi neque ante hoc poterunt adipisci, nisi prius in monasterio constituti, et secundum sanctas dignitatem honestae vitae et notitiae potuerint sanctae promereri doctrinae [...]”. Cf.: Idem. Tradução do espanhol nossa.

²⁴ CORULLÓN, Isabel. *Op. Cit.*, p. 61.

²⁵ *Ibidem*, p. 62.

reunidos de não considerar o asceta isolado como seguidor de uma forma de monacato.²⁶

Orlandis acredita que os *reclusi* eram uma modalidade distinta dos anacoretas e eremitas, que se isolavam da sociedade, fechando-se em um pequeno quarto anexo a uma igreja ou um mosteiro. As normativas definiam a sua inserção para que, uma vez educados e conhecedores das regras monásticas, pudessem se tornar eremitas.²⁷ Afinamo-nos com esse ponto de vista para afirmar que tal cânone definia o isolamento ascético não comunitário, sem o devido reconhecimento da autoridade eclesiástica, como enquadrado como um tipo ilegítimo de vida monástica. Parece-nos evidente a expressa preferência dos bispos pelo cenobitismo. Nessa perspectiva, o anacoretismo seria tolerado apenas após sua subordinação e preparo com os instrumentos aprovados pelas autoridades. Essa posição da hierarquia eclesiástica aproximava-se mais das primeiras tipologias, como as já mencionadas *Consultationes Zacchei christiani et Apolloni philosophi* e *Epistula ad Eustochium*, do que o dito por Isidoro de Sevilha em seu *De ecclesiasticis officiis*. Nas duas primeiras obras era indicada uma prévia vivência do cenobitismo antes da dedicação exclusiva à contemplação.

Conclusão

Os concílios toledanos do século VII trataram o isolamento ascético não comunitário e indicaram orientações para o seu controle. Tais orientações estiveram em consonância com o ambiente religioso hispânico, atendendo, portanto, a motivações eclesiásticas próprias daquele contexto.

Fundamentada nas diferenças entre os termos, é possível verificar mudanças conjunturais na perspectiva eclesiástica no que concerne ao eremitismo, anacoretismo e cenobitismo.

²⁶ Apesar desta indicação, outro concílio anterior já havia tratado do tema, o que nos levou a acreditar que as primeiras tentativas de controle da elite episcopal, no sétimo século, não haviam funcionado plenamente, desdobrando-se em decisões mais contundentes, que se estendiam a todos os ascetas, mesmo entre aqueles considerados, do ponto de vista da Igreja, como de bom propósito. Cf: *Ibidem*, p. 59.

²⁷ ORLANDIS, José; RAMOS-LISSON, Domingo. *Op. Cit.*, p.333.

De acordo com as atas conciliares os “religiosos errantes” deveriam ser submetidos à autoridade eclesiástica, sendo inseridos em um mosteiro, aprendendo a regra monástica e sendo obedientes à hierarquia. Passariam, pois, à responsabilidade dos bispos e abades da região em que habitavam, sofrendo punições em caso de negligência. Sendo assim, observamos elementos de aceitação e negação dessa prática monástica: os isolados deveriam ser a todo custo inseridos em alguma instância eclesiástica para a educação adequada e submissão à autoridade. Os mesmo cânones previam, entretanto, que uma vez aperfeiçoados nessas regras monásticas e na doutrina poderiam voltar ao seu isolamento.

A pureza e a ferocidade de Eulália de Mérida: elementos complementares na literatura hagiográfica hispana

Vanessa Gonçalves Paiva
Mestranda PPGHC/UFRJ

Resumo: No presente estudo, tratamos da figura de Eulália de Mérida, conforme veiculada em documentos do reino visigodo do sétimo século. Analisando a *Paixão de Santa Eulália de Mérida* e as *Vidas dos Santos Padres Emeritenses*, percebemos uma simbologia relacionada à pureza e à virgindade, imiscuída, no entanto, a representações de impetuosidade e agressividade, pertinentes a um tópico recorrente na literatura martirial. Desse modo, acreditamos que a complementaridade de tais modelos apresenta-se de modo a atender aos objetivos de promoção e controle do culto aos santos pela igreja visigoda. Considerando estes objetivos, beneficiamo-nos das reflexões de Pierre Bourdieu acerca das *lutas simbólicas do campo religioso*.

Palavras-chave: Eulália de Mérida. Culto aos santos. Representação.

Introdução

Os primeiros séculos da Idade Média testemunharam consideráveis desenvolvimento e valorização do culto aos santos, sobretudo com a cristianização dos reinos germânicos. Nesse sentido, observamos que a devoção a mártires, bispos e confessores generalizou-se em regiões como a Península Ibérica, em conformidade com o processo de organização e fortalecimento das instituições eclesiásticas. Desse modo, analisando mais detidamente o período correspondente ao sétimo século, concernente à hegemonia visigoda na antiga *Hispania*, deparamo-

nos com uma importante tradição cultural relacionada a Eulália de Mérida,¹ cuja origem, consolidação e expansão são indicadas por diversos documentos.²

Verificando, assim, alguns dos escritos relacionados a Eulália para a sétima centúria, percebe-se a ênfase conferida à sua condição de virgem, por meio de uma simbologia associada à pureza e à suavidade. De fato, na literatura eclesiástica do período, encontram-se tais elementos reiteradamente associados às santas.³ Entretanto, tal pureza está entremeada, nos textos da santa emeritense, por surpreendentes traços de ferocidade e sarcasmo. Esta aparente contradição instigou nossa atenção, constituindo-se na questão central deste texto.

Dessa forma, analisamos dois documentos do período: o conjunto hagiográfico *Vidas dos Santos Padres de Mérida*,⁴ produzido provavelmente entre 633 e 638,⁵ e o relato *Paixão de Santa Eulália de Mérida*, parte integrante de uma compilação martirial datada de finais do século VII, o *Passionário Hispânico*.⁶ Confrontando os documentos à luz das contribuições do sociólogo Pierre Bourdieu acerca da disputa de representações⁷ no *campo religioso*,⁸ esperamos demonstrar a

¹ *Emerita augusta*, antiga capital da diocese hispana e capital da Lusitânia, preservaria parte de sua importância e prestígio ainda no século VII, tendo como patrona a mártir Eulália, nativa da região. Cf.: GÓMEZ FERNÁNDEZ, Francisco José. Augusta Emerita en el trascurso del siglo V. Morfología y vitalidad urbana. **Hispania Antigua**. Valladolid, n. 27, 2003, p. 263-279.

² Do século IV ao VII, documentos hagiográficos, litúrgicos, epigráficos e arqueológicos atestam o vigor do culto para além da Península, atingindo a Gália e a África. Cf.: ARMADA PITA, Xosé-Lois. El culto a Santa Eulalia y la cristianización de *Gallaecia*: algunos testimonios arqueológicos. **HABIS**. Sevilha, n. 34, 2003, p. 365-388.

³ GIL, Juan. La pasión de Santa Eulalia. **HABIS**. n. 31, 2000, p. 403-416. p. 416. HOMET, Raquel. Significaciones de los martirios de Eulalia de Mérida. **Aragón en la Edad Media**. Aragón, n. 14-15, 1999, p. 759-776. p. 760.

⁴ A partir deste momento, identificado pela sigla VSPE.

⁵ Utilizamos a edição crítica de Isabel Velázquez, que contém detalhes da datação. VELÁZQUEZ, Isabel. **Vida de los santos padres de Mérida**. Madrid: Trotta, 2008, p. 9-36.

⁶ Utilizamos a edição em latim e o estudo de Ángel Fábrega Gau, que identifica o documento como hagiográfico-litúrgico. FÁBREGA GRAU, Ángel. **Pasionario hispánico (siglos VII-XI)**. Madrid-Barcelona, 1953-1955. 2v. p. X-XI. Para algumas versões em espanhol, MARTÍN DE RODRIGO, Antonio Mateos. Las pasiones de Santa Eulalia de Mérida o África e Hispania. **Cuadernos Emeritenses**, n.33. Mérida: Museo Nacional de Arte Romano, 2009. p. 283-307.

⁷ Utilizamos a noção de representação conforme enunciada por Pierre Bourdieu, no sentido de uma parte percebida do objeto, que deve integrar a definição completa do mesmo quando se procede ao estudo dos atos e agentes sociais. Em outras palavras, Bourdieu, sem se alinhar propriamente ao idealismo, concebe a realidade social como parcialmente determinada pelas representações elaboradas pelos agentes e, sobretudo, pelas disputas de representações de suas posições no mundo social. Cf.: BOURDIEU, Pierre. **Distinction. A social critique of the judgement of taste**. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1984, p. 134.

⁸ Grosso modo, o *campo religioso* corresponde a um espaço de transações simbólicas e de acumulação de capital religioso; com dinâmica e regras próprias, é estruturado por constantes disputas entre produtores concorrentes - frações da elite eclesiástica - de bens específicos, a saber,

complementaridade dos traços de pureza e agressividade presentes na figura de Eulália, e de que maneira esta combinação está em conformidade com os esforços de promoção e gestão do culto aos santos na sociedade visigoda do sétimo século.

Inocência e impetuosidade: uma dupla representação

Começamos pela análise das VSPE; de autoria anônima, a obra trata das vidas e feitos milagrosos dos bispos emeritenses do século VI. No entanto, apesar de oficialmente não figurar entre os protagonistas, a patrona da cidade é constantemente mencionada, e seu papel de intercessora é anunciado de maneira enfática, revelando-se essencial na narrativa. Nesse sentido, uma das passagens mais significativas diz respeito à sua aparição para o bispo Masona, personagem central da hagiografia.

Exilado a mando do monarca Leovigildo que, segundo o relato, cobiçaria as relíquias da mártir emeritense, Masona tem a visão da santa ao prostrar-se no altar de certa igreja, ocasião em que esta convoca seu retorno a Mérida: “apareceu-lhe a santíssima virgem Eulália sob a forma de uma pomba de nívea brancura e, falando docemente, à maneira de uma piedosíssima senhora, quis consolar a seu fidelíssimo servo”.⁹ Percebe-se com clareza a simbologia relacionada à virgindade, sobretudo por meio da figura da pomba e da cor branca, imagens associadas à pureza.¹⁰ Além disso, destacam-se a doçura e a compaixão da santa para com o bispo devoto, oferecendo-lhe consolação.

Em contrapartida, ao aparecer para o rei Leovigildo, a figura de Eulália sofre tremenda transformação, ao exigir ameaçadoramente o retorno de Masona do exílio:

A gloriosa virgem (...) vingou as injúrias inferidas a seu servo com uma duríssima vingança. (...) apareceu-lhe e flagelou suas costas larga e

de salvação. Tais bens são ofertados a consumidores, desprovidos de capital – os fiéis da comunidade cristã – e desconhecedores da arbitrariedade de tal oferta, uma vez que têm incorporadas as disposições próprias do *habitus* religioso. BOURDIEU, Pierre. Gênese e estrutura do campo religioso. In: _____. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 1992, p. 29-98.

⁹ VELÁZQUEZ, Isabel. *Op. Cit.*, p.101.

¹⁰ A expressão “nívea brancura”, inclusive, expressa apropriadamente o tópico hagiográfico relacionado à redundância. Conforme afirma Michel de Certeau acerca do gênero, “a retórica deste “monumento” está saturada de sentidos, mas do mesmo sentido. É um túmulo tautológico.” Portanto, o uso da tautologia reforça o desejo do hagiógrafo em exprimir a noção de candura. Cf.: CERTEAU, Michel de. Uma variante: a edificação hagio-gráfica. In: **A escrita da História**. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1982, p. 266.

fortemente com uma vara, dizendo-lhe: “Devolve-me a meu servo. Se te retrasardes em me devolvê-lo, tem por seguro que serás castigado com suplícios mais cruéis”.¹¹

Desse modo, se a mártir se mostra doce e piedosa para com Masona, devoto católico e benfeitor de sua cidade, com relação ao monarca ariano, que teria intentado manter a basílica da santa sob o controle de um bispo herege, Sunna,¹² Eulália representa a fúria e a vingança, não demonstrando qualquer compaixão pelo rei heterodoxo. Parece-nos, assim, que o documento revela uma importante dimensão da construção da ortodoxia pelos católicos visigodos: a eficiente desqualificação das doutrinas concorrentes não poderia prescindir da condenação plena e irrestrita, sem margem para reconciliação, ao menos no nível do discurso. Além disso, as passagens indicam um possível uso do culto a Eulália, no sexto século, para o fortalecimento das posições na disputa entre as igrejas nicena e ariana.¹³

O segundo documento analisado trata da paulatina cristianização do Império Romano, combatida por diversos imperadores e, ultimamente, por Diocleciano, na primeira década do século IV.¹⁴ Nesse sentido, a *Paixão de Santa Eulália de Mérida* relataria o processo de julgamento, tortura e execução da mártir, o qual teria lugar em sua cidade natal, Mérida. Vejamos, assim, de que maneira Eulália enfrenta a Calpurniano, autoridade local responsável pela perseguição.

Tendo sua prisão decretada, a jovem acorreria à cidade para apresentar-se às autoridades, “afrontando sem medo o combate definitivo do martírio”.¹⁵ A audácia da jovem mártir é incisivamente destacada; instada a cultuar os deuses pagãos e evitar a morte, responde: “Crês que com tuas ameaças se podem assustar meus poucos anos?”¹⁶ Além disso, lança diversas acusações a Calpurniano: “Por que entras na cidade, inimigo do excelso Deus?”¹⁷ Aconselhada a desposar um marido

¹¹ VELÁZQUEZ, Isabel. *Op. Cit.*, p. 101.

¹² *Ibidem*. p. 93-95.

¹³ “As posições sociais (...) são inseparavelmente localizações estratégicas, *lugares* a defender e conquistar em um campo de lutas.” BOURDIEU, Pierre. **Distinction. A social...** p. 129.

¹⁴ Segundo escritos como o *Passionário Hispânico*, o culto aos deuses pagãos era determinado por lei, de modo que os infratores sofriam processos legais que culminavam na execução. Caso tal infração fosse motivada pela fé cristã, tratava-se de um testemunho, razão de ser do martírio. HOMET, Raquel. *Op. Cit.*, p. 760.

¹⁵ MARTÍN DE RODRIGO, Antonio Mateos. *Op. Cit.* p. 294.

¹⁶ *Ibidem*, p. 295.

¹⁷ *Idem*.

rico, afirma: “tenho um esposo rico e imortal, Cristo, que te destruirá a ti, aos teus e a teu pai, o Diabo, que é chamado Satanás”.¹⁸ Apressando-se ao martírio, impacienta-se com a hesitação do governador: “Por que me interrogas? Tenho lhe dito muitas vezes e lhe repito: (...) tenho maldito e maldigo a vossos imperadores com seus deuses”; “Calpurniano, dita sentença: (...) os tenho maldito e os maldigo”.¹⁹

Eulália dirige-se com brutalidade ao juiz, tomando-o por “desgraçado”, “malvado” e, ao ironizar a execução ditada, “estas são tuas ameaças, endiabrado? Não me causas nenhum dano, mais bem me confortas”.²⁰ O tom de escárnio é constante: “dá mais gosto a meus desejos, quando me vais a aplicar maiores tormentos”. Tendo os joelhos queimados, depois de outras torturas como o derramamento de azeite fervente, chumbo ardente, açoites e barro cozido sobre as feridas, a mártir faz troça: “meu corpo fora queimado e encontrara-me forte; manda que nele joguem sal para que esteja mais bem condimentado em Cristo”.²¹

Assim, por meio de provocações e ameaças, a enorme ferocidade de Eulália culmina na condenação de seu executor: “que o fogo eterno te atormente”,²² e, ainda, “Calpurniano, infeliz, (...) Fixa-te em meu rosto, para que no momento do Juízo Final (...) reconheças meu rosto aquele dia e obtenhas o castigo devido a teus méritos”.²³ Certamente, esta agressividade em nada se aproxima da beleza do momento de sua morte, em que “de sua boca, em forma de pomba e ante a vista de todos subiu ao céu a alma da santa mártir”; em seguida, “a neve cobriu o corpo da menina”; seu corpo, “coberto com a brancura da neve, resplandeceu pela graça de Deus”.²⁴

Esta peculiar combinação, ao justapor a pureza e a suavidade à fúria e ao sarcasmo, é recorrente nos documentos relacionados a Eulália, recebendo a atenção de alguns autores: Raquel Homet, embora identifique o martírio de Eulália

¹⁸ *Idem.*

¹⁹ *Ibidem*, p. 296.

²⁰ *Idem.* p. 296.

²¹ *Ibidem*, p. 297.

²² *Idem.*

²³ *Ibidem*, p. 298.

²⁴ *Ibidem*, p. 299.

como de tipo virginal, à maneira de Inês,²⁵ ressalta que a ferocidade da jovem emeritense nada tem a ver com a sobriedade e a mansidão da mártir siciliana. Além disso, a conduta da primeira se afastaria das determinações canônicas do Concílio de Elvira.²⁶ Juan Gil, por sua vez, centrando-se na *pasio*, vislumbra na figura de Eulália “o paradigma da espiritualidade feminina” do século VII, aderindo à hipótese de a obra ter sido composta para um monastério feminino,²⁷ o que explicaria as repetidas referências à virgindade.

Por outro lado, indicando a impetuosidade no enfrentamento para com o executor como um tópico martirial,²⁸ aponta a mártir de Mérida como o contraponto feminino de São Tirso, que seria cultuado em Mérida e cujo relato possuiria estrutura semelhante, especialmente na descrição das torturas.²⁹ Entretanto, Antonio Mateos Martín de Rodrigo identifica a menção a São Tirso como uma tentativa, por parte da igreja toledana, de se sobrepor à autoridade religiosa de Mérida, de modo que a paixão que analisamos seria, na realidade, composta em Toledo, com o propósito de superar Eulália na hierarquia santoral, ao condicionar a religiosidade da virgem à devoção a Tirso.³⁰

A nosso ver, a despeito da origem, datação ou autoria da *Paixão de Santa Eulália*,³¹ sua integração à liturgia visigoda do sétimo século permite a consideração

²⁵ Inês, martirizada provavelmente em 309 e cantada por Dámaso em 377, teria inspirado o poeta hispânico Prudêncio a elaborar o hino a Eulália em seu célebre *Peristephanon*, em torno de 390. HOMET, Raquel. *Op. Cit.*, p. 760.

²⁶ O cânon LX do Concílio de Elvira, de 306, privava da alcunha de mártir àqueles que tivessem procedido à destruição de ídolos pagãos. De fato, no hino de Prudêncio, Eulália derruba as estatuetas e o incensório. PRUDENCIO, **Obras**. Tradução e notas de Luis Rivero García. Madri: Gredos, 2007. 2v. V.2. De qualquer forma, a autora aproxima-se das considerações de J. Petruccione e M. Roberts, no sentido da violência de Eulália como um desvio positivo do impulso sexual animal enunciado por Virgílio. No entanto, ao comparar o hino prudenciano com a *pasio* de que ora nos ocupamos, ignora tais elementos no segundo documento. Cf.: HOMET, Raquel. *Op. Cit.*, p. 764.

²⁷ GIL, Juan. *Op. Cit.*, p. 408.

²⁸ *Ibidem*. p. 413. No entanto, embora os mesmos elementos se encontrem em paixões como a de São Vicente, uma das mais antigas – princípios do século V – e inspiradora da maioria das paixões compostas no sétimo século, é evidente que os comentários de Eulália são bastante mais ferozes e irônicos. MARTÍN DE RODRIGO, Antonio Mateos. *Op. Cit.*, p. 55-65.

²⁹ A *pasio* de Eulália que analisamos relata que a jovem leria diariamente a paixão de São Tirso. Gil, Juan. *Op. Cit.*, p. 412.

³⁰ Há autores que afirmam a procedência toledana de Tirso. MARTÍN DE RODRIGO, Antonio Mateos. *Op. Cit.*, p. 196.

³¹ É praticamente consensual que a paixão de Eulália do século VII tenha sido inspirada em outra mais primitiva, possivelmente do século IV. Porém, as paixões do século VII formam uma complexa rede de influências, adições e reformulações de difícil rastreamento. No caso de Eulália, há, ainda, a hipótese da origem africana donatista. MARTÍN DE RODRIGO, Antonio Mateos. *Op. Cit.*, p. 147-

de seu discurso como adequado aos esforços de fortalecimento e legitimação da autoridade eclesiástica, na medida da gestão do culto à patrona emeritense por meio de ritos e práticas institucionalizados, como a leitura das paixões no dia festivo do santo. É nesse sentido, pois, que consideramos a convergência dos elementos de pureza e ferocidade.

Com efeito, em ambos os documentos analisados, esta dupla representação de candura e agressividade contribui eficientemente para a reprodução do discurso eclesiástico visigodo do século VII. No entanto, a natureza de cada um dos escritos engendra algumas especificidades a serem consideradas. Vejamos. O relato das VSPE, uma vez que típico do gênero hagiográfico, produz, para além de sentidos edificantes, a exaltação da memória de uma localidade, “associando uma imagem a um lugar”.³² Desse modo, Eulália se converte em símbolo da religiosidade emeritense, justificando o prestígio e o poder de seus habitantes e, sobretudo, de seus bispos. Diante disso, a ferocidade com que trata Leovigildo não contradiz sua doçura: trata-se tão somente de rechaçar qualquer ameaça à prosperidade de Mérida, sua cidade protegida.³³

De igual maneira consideramos a pureza e a fúria da mártir em sua paixão do século VII; ao contrário das VSPE, não se pode dizer ao certo que tenha sido composta em Mérida.³⁴ Mas isso pouco importa, uma vez que se trata de um relato mais propriamente litúrgico que hagiográfico, integrando o conjunto de paixões do *Passionário Hispânico*. Dessa forma, tratar-se-ia de um documento com pretensões uniformizadoras, formulado para ser lido em quaisquer igrejas do reino visigodo. Portanto, os discursos e representações nele veiculados respondem antes a esforços da igreja visigoda como um todo que a disputas locais.

241. De qualquer forma, é importante lembrar que Ángel Fábrega Gau atribui a autores mais tardios, dos séculos VIII e IX, a linguagem mais violenta e o abuso de suplícios espetaculares na literatura martirial, embora seja mais um autor a endossar a antiguidade do relato eulaliano. FÁBREGA GRAU, Ángel. *Op. Cit.*, p. 117.

³² “A lembrança se combina com a “edificação” produtora de uma imagem destinada a proteger o grupo contra a dispersão. Assim se diz um momento da coletividade partilhada entre o que ela perde e o que ela cria.” CERTEAU, *Op. Cit.*, p. 269.

³³ É sabido que o bispo Masona teria obstaculizado a política unificadora do monarca Leovigildo no âmbito da Lusitânia. PÉREZ SÁNCHEZ, Dionisio. Algunas consideraciones sobre el ceremonial y el poder político en la Mérida visigoda. **Stud. Hist., H^a antig**, Salamanca, 20, p.245-266, 2002. p. 57.

³⁴ VELÁZQUEZ, Isabel. *Op. Cit.*, p. 9-36.

Desse modo, a *Paixão de Santa Eulália de Mérida*, ao exaltar a pureza da santa com as imagens da pomba e da neve, difunde a castidade como conduta recomendada para evitar o pecado da luxúria; por seu turno, a valentia e a impetuosidade no confronto com o executor, tópicos recorrentes da literatura martirial, promovem a adequada depreciação dos inimigos da fé cristã, no caso do documento, representados pelos pagãos. Estes elementos, no entanto, em nada se contestam; de fato, que outro tratamento poderia ser conferido ao ímpio que pretendesse macular a virgindade da mártir,³⁵ guardiã por excelência dos valores cristãos?³⁶

Considerações finais

Os mártires, representados como sumos defensores da fé cristã, tiveram suas paixões difundidas e celebradas no mundo cristianizado ao longo de toda a Idade Média. Neste estudo, centramo-nos no culto a Eulália de Mérida, que teve lugar, sobretudo, na Península Ibérica, analisando dois de seus documentos para a sétima centúria, as *Vidas dos Santos Padres de Mérida* e a *Paixão de Santa Eulália de Mérida*. Em ambos, identificamos a ambivalência da figura da santa, esboçada com traços de pureza e de agressividade.

Considerando a empresa de consolidação e legitimação do poderio eclesiástico visigodo levada a cabo no século VII, verificamos que esta representação da mártir, aparentemente contraditória, tem, na realidade, um sentido de complementaridade: ao mesmo tempo em que se busca enfatizar a conduta casta das santas, associada à suavidade e à doçura, não se pode prescindir da desqualificação dos opositores da comunidade cristã, a qual, na literatura hagiográfica, é topicamente retratada por meio do desprezo, do castigo e da

³⁵ Eulália, assim, afronta Calpurniano: “De que te serve, desgraçado, haver intentado com tuas depravadas ordens desnudar minha castidade?” MARTÍN DE RODRIGO, Antonio Mateos. *Op.Cit.*, p. 296.

³⁶ O mártir seria considerado a plena instância intermediária entre Deus e os homens, uma vez que a morte pelo testemunho da fé cristã equivaleria à condição de perfeita santidade. CASTILLO MALDONADO, Pedro. Los orígenes de las comunidades ciudadanas cristianas: la explicación tardoantigua en la literatura martirial hispana. **POLIS. Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad Clásica**, n.10, p. 29-37, 1998. p. 35.



Encontro Internacional dos Estudos Medievais - ABREM

violência. Tratam-se das lutas simbólicas pela obtenção de autoridade religiosa na sociedade visigoda, disputas das quais Eulália, também ela, é uma representação.

As superstições no reino suevo: considerações sobre o estudo da rejeição do “outro” religioso

Nathalia Agostinho Xavier
Mestranda PPGHC/UFRJ

Resumo: Ao analisarmos documentos eclesiásticos produzidos no reino suevo no século VI, observamos um esforço de delimitação da fé ortodoxa, o que, por sua vez, ocasiona a rejeição de crenças e práticas, denominadas supersticiosas. Neste trabalho procuramos comentar as dificuldades no estudo da relação entre o cristianismo e as “outras” interpretações religiosas, apontando para as conclusões angariadas no decorrer de nossa pesquisa. Desta forma, ressaltamos a construção de um discurso ortodoxo no período e a relação de identidade e alteridade que se estabelece neste processo, entre a normativa clerical e a tradição e práticas locais.

Palavras-chave: Superstições. Ortodoxia. Identidade/Alteridade.

Introdução

Na análise de documentos eclesiásticos que se voltam para as manifestações religiosas na Península Ibérica, notamos um padrão: a depreciação de práticas e crenças que não fossem consideradas válidas pela Igreja.¹ Tal perspectiva negativa, presente na argumentação clerical, é a única à qual temos acesso, uma vez que a carência de escritos, por conta das medidas seletivas promovidas contra as obras pagãs, ou a ausência destas, originou a falta de uma “autodefinição” que fizesse frente a estas simplificações.

As superstições são recorrente preocupação na literatura cristã do medievo. Em especial, podem ser encontradas referências em documentos do período de fixação e consolidação da monarquia sueva na Galiza, como as atas conciliares ou

¹O termo “Igreja” apresenta-se aqui como uma instituição que ainda se encontra em processo de organização nos reinos germânicos, não devendo ser entendida como única ou homogênea, a despeito do discurso episcopal “universalista”.

as trocas epistolares entre sedes bispais.² Neste trabalho, devido o limite de páginas que devemos respeitar, escusamo-nos de comentar detalhadamente as especificidades de cada uma das fontes com as quais nos deparamos no decorrer de nossa pesquisa e, no entanto, afirmamos que as conclusões aqui ressaltadas baseiam-se na análise destas e na leitura das contribuições historiográficas acerca do tema.³

A priori, observamos que o termo superstição refere-se tanto ao culto de diversos deuses, romanos ou não, quanto às mais variadas práticas religiosas, englobando inclusive a magia e a adivinhação. De caráter generalizante, era palavra usada como oposição à religião ou aos costumes religiosos, e não exclusiva do cristianismo. Segundo o historiador Jean-Claude Schmitt, é por volta do quarto século que esta começa a denominar tudo aquilo que fosse considerado um resquício do paganismo, sobrevivendo como “permanência” no seio cristão.⁴ Com Agostinho de Hipona passa a ser relacionada à demonologia,⁵ o que lhe imprime uma conotação negativa que se perpetua, como percebido em diversos escritos clericais, servindo também para caracterizar tais ações ou rituais como improfícuos.⁶

Em síntese, a separação entre religião e superstição, como aqui analisada, é fruto de uma perspectiva unívoca que pouco informa acerca da realidade das

²A título de esclarecimento, aqui discriminamos as fontes que fazem parte do nosso corpo documental de pesquisa, excetuando-se as auxiliares. Trata-se das atas dos I e II Concílio de Braga (ICB e IICB), o sermão *De Correctione Rusticorum* (DCR) e uma carta intitulada *De Trina Mersione* (DTM), escritos pelo bispo Martinho de Braga e enviados a outros bispos.

³Sobre as superstições como opositoras no discurso eclesiástico alguns autores e suas obras foram bastante importantes no decorrer desta pesquisa. Dentre eles, optamos por destacar Rosa Maria Sanz Serrano. Ver: SANZ SERRANO, Rosa Maria. Hacia un nuevo planteamiento del conflicto paganismo-cristianismo en la Península Ibérica. **Revista de ciencias de las religiones**, n. 0, p. 237-248, 1995.

⁴SCHMITT, Jean-Claude. **História das superstições**. Lisboa: Fórum, 1991. p. 15-17. Cabe ressaltar que com esta busca por demonstrar a variação histórica deste conceito não procuramos elaborar uma análise etimológica do(s) termo(s), mas sim acrescentar ao desenvolvimento de nossas ideias, debatendo ser ou não possível enxergar o “outro” a partir do olhar daquele que o descreve.

⁵Trata-se da obra *De Doctrina Christiana* e sobre tal relação, dentre outros, comentam: SCHMITT, Jean-Claude. op. cit., p. 19-26; VERDON, Jean. **Las Supersticiones en la Edad Media**. Buenos Ayres: El Ateneo, 2009, p. 10.

⁶Além daquelas citadas pelo próprio Jean-Claude Schmitt em seu livro, chamamos atenção para o nosso corpo documental com a seguinte citação do DCR: “E nunca cessais de fazer estes sacrifícios dos demônios (...). Não está claro para vossa compreensão que os demônios vos mentem nessas vossas observâncias que em vão praticais e que vos enganam com augúrios, a que prestais atenção com frequência (...)”. MARTINHO DE BRAGA. **Instrução pastoral sobre superstições populares. De Correctione Rusticorum**. Edição, tradução, introdução e comentários de Aires A. Nascimento, com a colaboração de Maria João V. Branco. Lisboa: Cosmos, 1997, p. 115.

manifestações religiosas locais, porém denota um esforço homogeneizante que, a nosso ver, está relacionado à busca por reforço e legitimação da instituição clerical, conforme explicamos a seguir.

Considerações acerca da documentação

Tendo em vista o comentado anteriormente, cabe questionarmo-nos acerca das dificuldades no estudo da relação entre o cristianismo que se oficializa no discurso episcopal e aquele vivenciado no dia a dia das populações locais, ou as diferentes religiões com as quais este convivia. Compreendemos que todos os cuidados e críticas necessários não tornam menos pertinente a leitura das interpretações dos grupos dominantes, pois uma vez feita de maneira a perscrutar o que está implícito, pode revelar nuances das articulações sociopolíticas desta sociedade.

A gama de expressões ritualísticas, desqualificadas como supersticiosas, é descrita de forma pejorativa e pouco sistemática. Desta dificuldade em estabelecer vínculos entre as diversas crenças podemos inferir que estas fossem, de fato, pouco concisas ou relacionadas entre si, variando de acordo com as localidades.

Todavia, não pretendemos nos perder em conjecturas pouco comprováveis e sim, declaradamente, estudar tais expressões religiosas por meio dos escritos daqueles que as rejeitaram, preocupando-nos mais com seus intuitos do que com a verossimilhança de seus relatos. Acreditamos que uma análise nossa que procurasse elaborar uma tipologia destas crenças e ritos, ou associá-las de forma sistemática, tornar-se-ia improdutiva, já que reconhecemos que estas foram abreviadas taxativamente.

Atemo-nos, apenas, à percepção de que as determinações da hierarquia clerical relativas às superstições são, de fato, uma forma de classificação do certo e do errado. Tal classificação baseia-se em parâmetros pouco claros e, deste modo, é passiva de diversas alterações e deturpações, inconscientes ou não. Por esta via, ao evidenciarmos o uso do recurso de reconhecimento/rejeição, no que tange à fé e práticas religiosas, associamo-lo à lógica da identidade/alteridade, tal qual definida

por Tomaz Tadeu da Silva.⁷ Assim, consideramos a existência da imposição de uma identidade cristã, promovida sob o título de ortodoxia, que se constrói pela oposição àquilo que rechaça. Ou seja, somos capazes de notar um longo processo de formulação ortodoxa no reino suevo, acelerado após a conversão do monarca ao cristianismo niceno,⁸ e dependente de medidas de diferenciação e depreciação do “outro” religioso. Ortodoxia e heterodoxia constituem-se, portanto, como categorias flexíveis dependentes uma da outra, definidas apenas na medida em que se excluem, e restritas ao contexto de produção deste discurso e às suas relações de poder.

Por isto, há de se atentar para o problema da simples dicotomia entre dois “blocos ideológicos” – *paganismo* e *cristianismo* – a qual corrobora tanto com esta noção redutora das manifestações religiosas autóctones, quanto com uma perspectiva universalista do cristianismo. Ao contrário, nosso objetivo permanece sendo o de observação das implicações dos discursos eclesiásticos que, transformados em normas de cunho religioso, imiscuíam-se na vivência cotidiana em sociedade, garantindo o poder de agência a um grupo hegemônico.⁹ O que formula o conflito neste contexto é, portanto, a nossa conscientização de que, a despeito da tentativa de incorporação dos fieis às regras estipuladas, as interpretações variavam e as perspectivas acerca da fé eram subjetivas. Assim, apenas apontar para a incongruência entre os “costumes gentis” e o cristianismo significa adotar o ponto de vista das elites episcopais que trabalhavam, neste momento, para a construção da ortodoxia, elaborando, por vezes, uma linha demasiadamente tênue entre o sancionado e o proibido.

⁷SILVA, Tomaz Tadeu da. A produção social da identidade e da diferença. In: _____. (org). **Identidade e Diferença**. A Perspectiva dos Estudos Culturais. Petrópolis: Vozes, 2000.

⁸Pela brevidade deste trabalho somos impedidos de desenvolver melhor esta questão. A relação entre as instituições eclesiástica e monárquica é central em nossa pesquisa. Em nossas conclusões parciais e pressupostos, consideramos que há uma relação entre ambas, que se apoiam mutuamente em busca de legitimação sob a égide do cristianismo uniformizado. Por outro prisma, tal relação no reino suevo é também explorada pela historiadora Leila Rodrigues da Silva. Ver: SILVA, Leila Rodrigues. **Monarquia e Igreja na Galiza na segunda metade do século VI**: o modelo de monarca nas obras de Martinho de Braga dedicadas ao rei suevo. Rio de Janeiro: EdUFF, 2008. (Coleção Estante Medieval, 4).

⁹Ao comentar as nuances da definição de uma identidade em contraposição ao outro e à negatização deste neste processo, o autor Tomaz Tadeu relembra que tal capacidade de definição encontra-se intimamente associada ao poder de fala de certos agentes e pelo posicionamento destes na hierarquia social. SILVA, Tomaz Tadeu da. *op.cit.*

Por exemplo, a proibição do uso de ervas medicinais acompanhado por encantamentos, no cânone LXXIV do *Capitula Martini*¹⁰ denota este aspecto. Recomenda-se a substituição do sortilégio pela oração dominical e pelo credo, permitido pela cristandade. Convenhamos que a diferença entre oração e encantamento, é, neste caso, apenas a permissão oferecida a um e retirada de outro. Assim sendo, há a institucionalização do primeiro por um discurso socialmente hegemônico, em especial se atentarmos para o fato de que não se contesta a potência do segundo, mas sim a ausência de uma relação direta com Deus. Os “costumes gentis” eram vinculados às diversas formas de contato com o meio, por uma concepção autônoma da natureza que, dotada de vontades, poderia ser “manobrada” de acordo com encantamentos que objetivavam atenuar dificuldades ou evitá-las por meio de investimentos humanos. A própria contradição entre tais medidas e a religião cristã não é óbvia, sendo também determinada pela normativa clerical.

Por outro lado, o grau de controle da Igreja, no que diz respeito às escolhas religiosas das populações do reino poderia ser, de fato, limitado. Mesmo que dispondo de instrumentos de coerção, tal instituição não poderia garantir a interiorização da crença pelo fiel, uma vez que a conversão pode ser comprovada publicamente, mas o cotidiano da religiosidade no espaço privado não. Neste contexto, o batismo significava a inserção de uma alma no caminho divino da salvação, guiado pelos preceitos defendidos pela Igreja e pela concepção de cristianismo que esta promovia. Entretanto, é sabido que o número de neófitos não denotava o número de cristãos que, sinceros ou não, estivessem de acordo com a totalidade do conjunto de regras imposto pela Igreja.¹¹

Neste sentido, acreditamos que termos como *superstição* ou *idolatria*, se empregados tal como expostos nestes documentos, são arriscados, pois em demasia genéricos, limitavam um espaço de sincretismo religioso a simples

¹⁰*Capitula Martini* é um conjunto de cânones anexados ao II CB, de acordo com a seleção e tradução de normas orientais antigas pelo metropolitano Martinho de Braga. **Concilios Concilios Visigóticos e Hispano-Romanos**. Vives, Jose (ed.). Madrid: CSIC. Instituto Enrique Florez, 1963, p. 85-106.

¹¹Consideramos também, que a nós não cabe definir de que maneira a fé era vivenciada subjetivamente, pela falta de garantias epistemológicas para comprová-lo.

categorias. A crítica que aqui realizamos, é menos linguística que semântica.¹² Sem nos pautarmos na forma que o discurso assume, pretendemos, entretanto, observar seu sentido, por meio de uma análise do conteúdo. A presença de adjetivos é importante por sua relação com os conceitos antes destacados, – superstição e idolatria – porém tal método não corresponde a uma observação isolada de tais termos e sim de uma contraposição entre a dinâmica destes, com as possibilidades e questões ressaltadas por meio de nossas leituras teóricas e historiográficas, bem como de nossa análise comparativa das fontes.¹³ Em outras palavras, afirmamos que os usos e desusos expressivos dos documentos eclesiásticos são por nós destacados por estarem relacionados a interesses sociopolíticos.

Pertinente a isto, interessa-nos compreender se o esforço de delimitação entre *religião* e *superstição*, bem como de diminuição de outras crenças tidas como concorrentes pelo exclusivismo cristão, era uma resposta a tais dificuldades de adequação. E por meio do filtro do discurso episcopal, estudamos os anseios daqueles que propunham a unificação religiosa, de acordo com a análise dos interesses dos grupos sociais envolvidos e suas respectivas demandas.

Conclusões acerca da construção de uma ortodoxia: a relação entre a definição da fé e a hierarquização social

Com efeito, percebemos no contexto referido, a existência de uma preocupação, não apenas com a expansão da fé cristã, mas com sua definição e construção. Assinalamos a constante busca por uma unificação dogmática e litúrgica, e sua participação no processo de organização e fortalecimento da Igreja sueva. Tais esforços promoviam a exclusão de determinadas concepções e crenças, reduzidas a categorias estereotipadas pela hierarquia eclesiástica. Logo,

¹²A diferenciação realizada pela linguista Laurence Bardin diz respeito à diversidade de análises de discurso que se pautem nos termos ou palavras em si, e análises que busquem uma relação entre texto e contexto, visando à observação de temas de acordo com as escolhas teóricas. Optamos, desta forma, pela comparação entre documentos relacionados entre si e ao contexto, elaborando uma exploração do material de modo a recortar “unidades de registro” de caráter temático, descobrindo “núcleos de sentido” para estudar “motivações, de opiniões, de atitudes, de valores, de crenças, etc.” BARDIN, Laurence. **Análise de Conteúdo**. Lisboa: *Persona*, 1977, p. 104-108.

¹³No que se refere ao método comparativo, optamos por realçar as contribuições de Kocka. Tal autor defende a análise separada de fenômenos históricos, que depois possam ser relacionados por suas similaridades e diferenças, a partir da seleção e construção de determinado(s) aspecto(s). KOCKA, Jürgen. Comparison and Beyond. **History and Theory**, 42. p. 39-44, fev/2003.

ressalvamos a presença de ideias articuladas por meio da comunicação entre sedes episcopais, as quais visavam a constituir uma noção uniforme da fé e dos ritos, denotando a formulação de uma ortodoxia, e fortalecendo-a pela rejeição do outro.

Lidamos, desta forma, com uma força de marginalização, e analisamos um “mundo paralelo”¹⁴, o qual é apresentado para posteridade por meio de definições criadas pela elite, e que para ser analisado deve ser lido pelos “documentos que emanam do centro”.¹⁵ No caso específico de nossa pesquisa, temos em vista a importância dos aspectos políticos desta marginalização que foi oriunda de uma hierarquização social promovida por discursos religiosamente discriminantes. Numa sociedade cristã, ou altamente marcada pelos preceitos cristãos, a habilidade de promover e de naturalizar valores estava quase restrita ao corpo eclesiástico. A promoção desta distinção pela “produção social da identidade e da diferença”,¹⁶ parece-nos, portanto, uma forma de legitimar a posição da Igreja frente à sociedade.

Inclusive há de se considerar as implicações da coesão proporcionada neste período. Manifestações de fé que não correspondessem ao sancionado pelos representantes da Igreja eram consideradas transgressões as quais podiam não ser apenas repreendidas oralmente, mas também passíveis de penas como a penitência e a excomunhão.¹⁷ Estas últimas correspondiam a uma violação da solidariedade social, uma vez que a primeira era empregada publicamente¹⁸ e a segunda ocasionava um isolamento da comunidade cristã.

Em meio às nossas leituras notamos um período de organização institucional em torno de pontos como a definição das funções dos membros da hierarquia eclesiástica e a uniformização da religião de acordo com as normas sendo então formuladas. Estes esforços eram consonantes com os de cristianização, perceptíveis pela preocupação do episcopado com uma ação pastoral, destinada a cristãos,

¹⁴SCHMITT, Jean-Claude. A História dos Marginais. In: LE GOFF, Jacques. **A História Nova**. São Paulo: Martins Fontes, 1993, p. 280.

¹⁵*Ibidem*. p. 284.

¹⁶SILVA, Tomaz Tadeu da. *op. cit.*

¹⁷A título de exemplo, o cânone LIX, relacionado à prática de ligadura por clérigos, e o cânone LXXI, relacionado às “diversas superstições” e aos adivinhos e sortilégios, preveem a pena de expulsão da Igreja e penitência por cinco anos, respectivamente, aos contraventores. **ConcÍlios...** *op. cit.*, p. 101-103.

¹⁸A questão aparece, em especial, no cânone XXIII do IICB numa interdição ao acesso de penitentes ao clero, determinando a necessidade de se realizar penitência pública, e em alguns casos pelo uso de cilício. Denomina-se penitente, segundo a norma, aquele que houver realizado má conduta, como o homicídio após o batismo. **ConcÍlios...** *op. cit.*, p. 93.



Encontro Internacional dos Estudos Medievais - ABREM

fossem eles clérigos ou laicos. Por fim, objetivava-se ao enquadramento dos fieis que deveriam crer de forma satisfatória, sem contradições ou disputas que perturbassem a ordem da instituição eclesiástica em vias de organização e consolidação na região.

GT 5 - Narrativas cronísticas e hagiográficas: construindo discursos de legitimidade na Baixa Idade Média

Coordenadoras: Marcella Lopes Guimarães (UFPR) e Renata Cristina de Sousa Nascimento (UFG)

O GT Narrativas cronísticas e hagiográficas: construindo discursos de legitimidade na Baixa Idade Média tem por objetivo refletir a respeito da construção de sentidos orientadores da vida em fins do medievo, promovida a partir do texto narrativo, em duas modalidades específicas: as crônicas régias e as hagiografias. Levando em consideração que as dinâmicas específicas do contexto, crônicas e hagiografias produzidas no período ordenam o real segundo objetivos, intenções, recepção pretendida e possibilidades linguísticas que devem ser contempladas nos trabalhos incluídos no GT.

Dia 02 de julho de 2013, terça-feira

Hagiografia e poder no reino visigodo: o rei Sisebuto (612-621) e a *Vita Desiderii*.

Germano Miguel Favaro Esteves
Doutorando UNESP/Assis
Bolsista Capes

Resumo: A *Vita Desiderii* (Vida e Martírio de São Desidério) é a única obra hagiográfica redigida por um monarca visigodo católico, Sisebuto que reinou de 612 a 621, em toda a trajetória do domínio visigodo na Hispânia. Além de seu conteúdo exaltar a vida e os feitos do bispo Desidério de Viena, podemos entender a obra como uma estratégia de um monarca letrado de consolidar e legitimar ainda mais seu poder diante de um cenário de instabilidade religiosa entre cristãos católicos e cristãos arianos na época.

Palavras-chave: Hagiografia. Poder. Monarquia.

Introdução

O foco principal deste trabalho é ver nesta fonte um testemunho das relações de poder político em sua imbricação com o sagrado, ou seja, com o cristianismo, que pode-nos mostrar como Sisebuto utilizou-se da *Vita Desiderii*¹ mais para suas circunstâncias ideológicas e políticas, legitimando seu poder, do que para o santo mesmo, tornando-se este último, e sua santidade, mais um coadjuvante que um protagonista dentro do relato.

Assim, como nos mostra Jacques Le Goff, “o pergaminho, a tinta, a escrita, os selos, etc, exprimem mais que uma representação: exprimem também uma imaginação da cultura, da administração, do poder”.² O imaginário do escrito não é o mesmo da palavra, do monumento ou da imagem. As fórmulas do protocolo inicial, das cláusulas finais, da datação, a lista das testemunhas – para não falar do texto propriamente dito – refletem não só as situações concretas mas também um imaginário³ do poder, da sociedade, do tempo, da justiça, etc.”.⁴ Acreditamos, portanto, que a hagiografia, enquanto documento literário, pode-nos informar sobre os dados históricos mais factíveis da vida material e mental da sociedade que a produziu. Como temos a pretensão em demonstrar, e nos parece o essencial, a obra literária e suas circunstâncias se fazem especialmente servíveis e pertinentes ao historiador quando, de algum modo, nos informam sobre as sociedades para além do texto em si, ainda que dele partindo e por ele perpassando.

Outrossim, Baczko mostra-nos que “no decurso do longo caminho histórico que conduz dos mitos com implicações ideológicas às ideologias que escondiam uma parte dos mitos seculares, formou-se progressivamente uma atitude instrumental e utilitária perante os imaginários sociais. As situações conflituais entre poderes concorrentes estimulavam a invenção de novas técnicas de combate no

¹ Em Latim: Ioannes Gil (Ed). **Miscellanea Wisigothica**. Sevilla, Publicaciones de la Universidad, 1972, p. 52-69. Traduzida: SISEBUTO. Live and Martyrirdom of Saint Desidéius. Ed. A T. FEAR. In: **Lives of the Visigothic Fathers**. Liverpool: Liverpool University Press, 1997, p.1-14.

² LE GOFF, Jacques. **O Imaginário Medieval**. Lisboa: Estampa, 1994, p. 13.

³ Neste trabalho utilizaremos como referencial teórico a definição de imaginário dada pelo Prof. Hilário Franco Júnior: “por imaginário entendemos um conjunto de imagens visuais e verbais gerado por uma sociedade (ou parcela desta) na sua relação consigo mesma, com outros grupos humanos e com o universo em geral.” FRANCO JÚNIOR, Hilário. **Cocanha, a história de um país imaginário**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 16.

⁴ LE GOFF, Jacques. **O Imaginário Medieval**. Lisboa: Estampa, 1994, p. 13.

domínio do imaginário. Por um lado, estas visavam a constituição de uma imagem desvalorizada do adversário, procurando em especial invalidar sua legitimidade; por outro, exaltavam através de representações engrandecedoras o poder cuja causa defendiam e para o qual pretendiam obter o maior número de adesões”.⁵

De acordo com Patlagean, “as ideologias e as utopias formam lugares privilegiados em que se constituem os discursos que veiculam os imaginários sociais”.⁶ Assim os dois conceitos de análise em nossa pesquisa complementam-se ajudando a elucidar o foco de nosso estudo. E nos remetendo mais uma vez a Baczko, o imaginário social é, pois, uma peça efetiva e eficaz do dispositivo de controle da vida coletiva e, em especial, do exercício da autoridade e do poder.⁷

Sisebuto e a *Vita Desiderii*

Em um breve trajeto, podemos observar em um primeiro momento a evolução da monarquia visigoda da conversão oficial de Recaredo ao catolicismo em 589 até o reinado do monarca Sisebuto de 612 a 621, percurso este que passa por outros monarcas que ainda não abandonariam o credo ariano. Neste caminho, vimos a grande importância com que se reveste o posto de monarca do reino formando as bases para uma unidade que devia centrar-se no catolicismo, em outras palavras, que a unidade política assentava-se na unidade religiosa, constituindo assim a Igreja Católica como oficial dentro de todo o reino visigodo.

A ligação entre Monarquia e Igreja é tão próxima que os bispos tornam-se funcionários do reino, determinando as relações de dependência dentro da sociedade visigoda, legitimadas por normas gerais e referendadas pela ideologia religiosa. A relação entre Igreja e Monarquia encontrava-se assim consolidada, não somente pelo papel e intervenção dos bispos no mundo e assuntos laicos, mas também pela realização de concílios muitas vezes convocados pelos próprios reis, nas quais se discutiam as mais importantes questões religiosas e políticas.

⁵ BACZKO, Bronislau. Imaginação Social. In: **Enciclopédia Einaudi**. Antropos-Homem. Vol. 5. Imprensa Nacional: Casa da Moeda.1985, p. 297.

⁶ PATLAGEAN, Eveline. A história do Imaginário. In: **A História Nova**. LE GOFF, J (Org) Coimbra: Almedina, 1978, p. 312.

⁷ BACZKO, *Op. Cit.*, p. 310.

A suprema posição do rei dentro do reino visigodo, no contexto trabalhado, como cabeça da sociedade cristã, pode ser manifestada com grande clareza quando vislumbramos o papel que tinha a excomunhão como sanção política e castigo para aqueles que infringiam as leis.⁸ Como nos mostra R. Sanz Serrano, a excomunhão ou sanção religiosa para aqueles que se excluía das normas e dogmas cristãos, transformou-se no mundo visigodo, devido aos castigos e limitações que acarretava e a força que a lei adquiriu através dos concílios, em um instrumento de coerção política dentro do jogo constante de lutas partidárias que caracterizaram sua história a partir de Recaredo. Aparece então como um poderoso meio de controle mútuo entre os integrantes da nobreza – tanto laica como religiosa – e por sua vez entre esta e a Monarquia, vindo isto a significar a aceitação por parte do estamento político da influência cada vez maior da Igreja sobre os indivíduos e comunidades.⁹

Sendo assim, ocorre a elaboração de uma nova forma de realeza, com fortes conotações religiosas e morais, que alcança sua maturidade no século VII por influência das definições isidorianas de doutrina política e da obra legislativa elaborada e levada a termo pelos concílios de Toledo.

É neste caminho que a monarquia visigoda começava a mudar a forma com que representava a si mesma diante de seu povo, recorrendo diretamente a signos que refletiam um poder de cunho ideológico e político muito forte. Desta forma, monta-se uma concepção teocrática da realeza, com base na sanção divina atribuída à autoridade do monarca. A monarquia começa assim a assumir os princípios cristãos que justificavam a existência de poderes terrenos transformando o conceito de poder e concebendo uma teoria político-religiosa que serve de base e legitimação ao exercício do poder real dentro do reino visigodo.

Assim, o monarca visigodo deveria seguir, de acordo com as proposições isidorianas, um caminho de retidão pessoal no exercício do poder, deveria ademais ser um exemplo de virtudes para seus súditos, sendo modelo de justiça, sabedoria e piedade.

⁸ KING, P. D. **Derecho y sociedad em reino visigodo**. Versión Española de M. Rodrigues Alonso. Madrid: Alianza Editorial, 1981, p.150.

⁹ SERRANO, R. Sanz. La excomunion como sancion política em el reino visigodo de Toledo. *In: Los Visigodos*. Historia y civilización. Antigüidade y cristianismo. Monografías históricas sobre la Antigüidade Tardía. Murcia: Universidad de Murcia, 1986, p. 275.

A busca pelos ideais católicos e a legitimação de poder mostram uma faceta um pouco mais intrínseca da monarquia visigoda: o problema da sucessão real. Uma das manifestações mais claras da forte contradição entre a superestrutura ideológica e a realidade sócio-econômica foi a forma de como se efetuou a transmissão do poder régio no período.

A história política da monarquia visigoda registra uma luta contínua entre o princípio de sucessão eletiva e os repetidos intentos de monarcas que visavam converter a sucessão em hereditária. Diversos autores¹⁰ ainda debatem o tema tão controverso que, apesar de mostrar o sistema eletivo como aquele aceito e posto como o legítimo pelas atas conciliares, não é visto em diversas passagens da história visigoda. O resultado, como vimos, é que diante dos princípios teocráticos que norteavam o reino, legitimados pela Igreja e presentes na legislação, não existia autoridade superior à do rei, porém a Igreja e os grupos nobiliárquicos tornaram-se verdadeiros poderes limitadores da soberania régia.

Trabalhamos no mesmo contexto a relação tempestuosa entre os reinos franco e visigodo no período. Os matrimônios entre os reinos tinham claras conotações políticas, em que se buscava reforçar o poder monárquico, no reino visigodo, diante da instabilidade na sucessão real, e no franco, diante das inúmeras partilhas dos reinos, motivo de diversas batalhas.

Diante de tal exposição do panorama de instabilidade da monarquia visigoda, da aproximação entre poder real e a Igreja e das relações com o reino franco, resta-nos pontuar algumas observações referentes à análise do conteúdo da *Vita Desiderii* e dos anseios de seu produtor, o monarca Sisebuto, sendo que foi esta a problemática que norteou desde o início o estudo que aqui se desenvolveu.

Como vimos, o rei Sisebuto ao redigir a *Vita Desiderii* buscava alavancar ainda mais sua figura de bom monarca, piedoso, justo e cristão. Em direta relação com a figura e com os ensinamentos de Isidoro,¹¹ Sisebuto expõe-se diretamente no

¹⁰ Alguns autores são: HEISS, A. **Descripción general de las monedas de los reyes visigodos de España**. Paris, 1972. p 14 ;TORRES, M. El Estado Visigótico. Algunos datos sobre su formación e principios fundamentales de su organización política. **AHDE**, 3, 1926, p. 129; SÁNCHEZ ALBORNOZ, C. El senatus visigodo. Don Rodrigo, rey legítimo de España. **CHE**, 6, 1946. p 76. ; GARCÍA GALO. **Manual de Historia del Derecho español I**. El origen y la evolución del Derecho, 7ª ed. Revisada. Madrid: 1977, p. 536.

¹¹ Os ensinamentos de Isidoro de Sevilha aos quais fazemos referência encontram-se no livro das Sentenças, ISIDORO DE SEVILHA. **Sententiarum**. Ed. bilíngue (Latim-Espanhol) de J.Campos e I.Roca. **Santos Padres Españoles**. 2v. Madrid: BAC, 1971, mais precisamente nas passagens (Para

texto, mostrando seus ideais, sua postura com relação aos crimes perpetrados pelos monarcas burgúndios, indo diretamente contra a tirania e os hábitos pecaminosos que descreve em seu relato. Assim, o santo Desidério, bispo de Viena, que não pertence ao reino visigodo, detalhe que mostra a clara intenção de Sisebuto em procurar um bode expiatório fora dos limites de seu reino, aparece mais como um coadjuvante dentro do relato que leva o seu nome, frente ao papel de protagonistas vividos por Brunhilda e seu neto Teodorico II.¹²

Essas ideias ficam mais claras ao analisar diretamente o relato do monarca cotejado com outras fontes do período,¹³ que, como vimos, deixa clara a intenção de Sisebuto com relação a sua obra. Assim, ao mesmo tempo em que Sisebuto aproximava-se da Igreja e do prelado mais influente do período, Isidoro, ele também reforçava ainda mais seu posto de rei cristão, como cabeça de um corpo unitário, como é pensada a sociedade visigoda, tendo na *Vita Desiderii* um reflexo de sua imagem ou da imagem que queria passar a seus súditos.

Bom monarca/mau monarca, tirania/boa governança: ao atacar diretamente os reis Burgúndios, Sisebuto estaria apaziguando, no âmbito externo, os ânimos com o reino franco unificado sob o poder de Clotário II, e, no interno, afastando de certa forma aqueles que ainda mantinham uma certa aproximação com os dois monarcas protagonistas do relato. Continuando uma política iniciada por Gundemaro e destruindo a imagem dos monarcas burgúndios, Sisebuto parece romper o vínculo da imagem de Brunhilda associada ao reino visigodo e aproximar-se ainda mais de

tornar mais inteligível colocaremos o número do livro, o capítulo e onde encontram-se as referidas passagens): Sentencias 3, 49, 2. Sentencias 3,47, 3. Sentencias 3, 48, 7. Sentencias 3, 48, 11. Sentencias 3, 49, 2. Sentencias 3, 49, 3. Sentencias 3, 49, 4. Sentencias 3, 50. Sentencias 3, 50, 6. Sentencias 3, 51, 6.

¹² Alguns autores trabalhados que tratam da relação entre os reinos franco e visigodo são: GEARY, Patrick J. **Before France and Germany**. The Creation and Transformation of the Merovingian World. Oxford: Oxford University Press, Inc. 1988; JAMES, Edward. **The Franks**. Oxford: Basil Blackwell Ltd, 1988; WOOD, IAN. **The Merovingian kingdoms 450-751**. Nova Iorque: Longman Group Uk Limited, 1994.

¹³ O cotejamento foi feito com as seguintes obras hagiográficas: ILDEFONSO DE TOLEDO **De viris illustribus**. Ed. crítica de M.Codoñer Merino. Salamanca, Universidad de Salamanca, 1972; BRÁULIO DE SARAGOÇA. **Vita Sancti Aemiliani**. Ed. bilíngue (latim-espanhol) de J. Oroz. **Revista Gerion – Textos y Estudios**, Vol.IX, no. 119-120, nov-dec. 1978; **Vitas sanctorum patrum emeretensium**. Ed. bilíngüe (Latim-Inglês) de J.N.Garvin. Washington D.C., The Catholic University of America Press, 1946; **Vita fructuosi**. Ed. bilíngue (Latim-Espanhol) de M.C.Díaz y Díaz. Braga, s/e, 1974.

Clotário, o qual por sua vez, influenciou e difundiu o culto a Desidério no reino franco, marcando assim um novo momento na relação entre os reinos.

Deste ponto de vista, defendido neste trabalho, o hagiógrafo e rei estaria legitimando seu posto como monarca frente à sociedade e aos problemas da política real visigoda. No que se refere à sucessão real, tendo sido um rei eleito, rompeu com a eleição no final de sua vida ao colocar no trono seu filho Recaredo II.

Neste sentido, Isabel Velásquez afirma que há uma clara intencionalidade política no relato hagiográfico de Sisebuto encontrada na condenação de Brunhilda, na escolha do gênero hagiográfico por aproximar-se dos ideais do renascimento cultural isidoriano, na concepção do papel da realeza descrito nas *Sentenças* e na aproximação dos dois reinos.¹⁴

Assim, Sisebuto evita todo tipo de informação concreta, tanto local como temporal para centrar-se nos motivos característicos da santidade de Desidério e de seu martírio e, mais detidamente, na culpa e castigo de seus persecutores. O único lugar geográfico nominado dentro da *Vita* é a cidade de Viena, a qual não poderia ser omitida, mas que se torna palco de passagens que por sua vez não ocorreram neste lugar. Um exemplo claro é a morte de Teodorico que no corpo hagiográfico leva-nos a entender que ocorreu em Viena, mas que na verdade, segundo outras fontes, ocorreu em Metts.¹⁵ Com relação ao eixo temporal tomemos as mortes de Teodorico e Brunhilda, que no relato, parecem ter ocorrido seguidamente à do santo, mas que na verdade são separadas por alguns anos de diferença. A morte de Desidério ocorreu no ano de 607, décimo segundo ano do reinado de Teodorico, que por sua vez morre em 612 e Brunhilda em 613.¹⁶ A explicação mais simples é pensar que o monarca subordina todos os elementos da sua história ao propósito da edificação, pensando diretamente no gênero da escrita hagiográfica. Podemos também asseverar que Sisebuto, agindo desta maneira estaria mais interessado na caracterização negativa e condenação de Teodorico e Brunhilda, legitimando seu discurso e sua posição de monarca cristão, ao mesmo tempo em que elimina todos

¹⁴ VELAZQUEZ, Isabel. **Hagiografía y culto a los Santos en la Hispania Visigoda: aproximación a sus manifestaciones literárias.** Mérida: Museo Nacional de Arte Romano, 2005, p. 150-168.

¹⁵ FREDEGÁRIO. **Chronique des Temps Mérovingiens.** Texto Latino de J. M. Wallace-Hadrill. Ed. bilíngue (Latim-Francês) Texto, Tradução e Notas de O. Devillers & J. Meyers. Turnhout: Brepols, 2001. Livro IV, Capítulo 39.

¹⁶ MARTÍN-IGLESIAS, J. C. Verdad Histórica y Verdad Hagiográfica en la Vita Desiderii de Sisebuto. In: **Habis**, 29. Sevilla: Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1998, p 299.

os elementos supérfluos que distraiam a atenção do leitor, distorcendo os fatos deliberadamente.

Conclusão

Verificamos assim que essas obras, atendendo uma intenção e função social, eram voltadas fundamentalmente para propagação de concepções teológicas, modelos de comportamento, padrões morais e valores.¹⁷ Este veio era explorado por meio da narração dos feitos de um homem que é tido como santo e dos elementos que estão vivamente inseridos na sua vida ou à sua margem. Para completar, essas vidas de santos oferecem para o historiador dados de enorme interesse. Refletem quadros do ambiente social a sua volta com grande vivacidade e brilho, permitindo desta forma uma entrada mais segura e direta nas condições reais de existência da sociedade que outros tipos de fontes, tais como as legais.¹⁸

Percebemos então, tendo tais apontamentos em vista, que a *Vita Sancti Passio Desiderii uel Sisebuto Rege Composita*, é a obra de um monarca letrado que, dentro de um contexto de instabilidade monárquica, desentendimento com os povos vizinhos e aproximação entre Igreja e monarquia, na sua posição de regente busca aparecer como responsável pela proteção e salvaguarda da fé cristã, apresentando-se como o defensor da unidade religiosa e política do reino, usando-se de sua força e posição política para legitimar seu discurso.

¹⁷SILVA, Andréia C.L. Frazão da. Hagiografia e poder nas sociedades Ibéricas Medievais. In: **Humanas**. Curitiba, Editora UFPR, 2001, n. 10, p.135-172 e p.167.

¹⁸ GARCÍA MORENO, Luis A. **Historia de España Visigoda**. Madrid: Cátedra, 1989, p. 12.

Sobre instituições religiosas medievais dedicadas à construção de pontes e sua justificação teológica

Armando Alexandre dos Santos
Mestrando UNESP-Franca
Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro

Resumo: exposição do atual estágio de pesquisa e investigação realizadas acerca da construção da célebre Ponte de Avinhão, a maior obra de engenharia do seu gênero realizada durante toda a Idade Média, sobre seu construtor – o jovem pastor Saint-Bénézet d’Avignon – sobre a Ordem religiosa a que este teria dado origem, a Ordem dos Irmãos Pontífices, e sobre indícios da existência de obras análogas (e possivelmente independentes) realizadas no Medievo em outros pontos da Europa. Estuda-se especialmente a legitimação teológica elaborada na Idade Média aplicável a essas instituições religiosas dedicadas especificamente à construção de pontes.

Palavras-chave: Idade Média. Ordens religiosas. Construção de pontes.

A presente comunicação tem duplo objetivo: em primeiro lugar, mostrar o estágio atual da pesquisa sobre um tema que de há muito despertou nossa curiosidade, qual seja a existência no Medievo de ordens ou confrarias religiosas destinadas à construção de pontes; em segundo lugar, expor a justificação teológica elaborada na Idade Média para a instituição de ordens religiosas consagradas a finalidades não estritamente religiosas, mas de natureza mais temporal e civil, como a prática militar e a construção de pontes.

O objeto inicial de nosso estudo era a Ponte de Avinhão – a célebre *Pont d’Avignon*, tão celebrada numa cançoneta popular francesa muito cantada ainda em nossos dias¹ – que foi construída no último quartel do século XI sobre o rio Ródano.

Essa ponte, que é considerada a maior obra de engenharia do gênero produzida durante toda a Idade Média, e sobre um rio particularmente caudaloso e de águas revoltas, tem sua origem bem documentada em legendas hagiográficas quase coevas, que remetem à figura emblemática de Saint-Bénézet, menino pastor

¹ Trata-se de uma canção infantil muito antiga, de cuja existência existem referências já no século XV. Seu bem conhecido refrão é “*Sur le pont d’Avignon / On y danse, on y danse / Sur le pont d’Avignon / On y danse tout en rond*”.

que teria dado início à construção em meio a episódios maravilhosos registrados pelos hagiógrafos². De acordo com os relatos medievais, auxiliado pelo bispo e pela burguesia da cidade, Bénézet, com 11 anos de idade, deu início à construção da ponte de avultadas dimensões, já que se estendia ao longo de 920m de extensão, sobre cerca de 20 arcos, tendo uma largura de 4m – o que era mais do que suficiente para a época. As dificuldades para a realização dessa obra, cuja necessidade se fazia sentir desde os tempos do Império Romano, sempre tinham obstado a sua concretização. Até mesmo Carlos Magno, quando esteve em Avinhão, ordenara estudos sobre a construção de uma ponte, mas recuara diante do vulto ingente da tarefa.



O pastorzinho empreendeu a obra em 1177. De início, segundo as lendas, surpreendeu o bispo e os cidadãos do burgo dizendo ter ordens do Céu para construir a ponte. Não lhe deram crédito. Mas uma sequência de milagres, ingênua e piedosamente registrados nas crônicas da época, convenceram os avinhoneses de que Bénézet era realmente um enviado de Deus, pelo que decidiram apoiá-lo. Tem início então a obra, que se estendeu por 11 anos. Embora seja surpreendente a rapidez da construção, está ela bem documentada e solidamente assentada nos registros históricos da cidade, de modo a não haver dúvidas a respeito.

Estava a obra pelo meio em 1184, quando, aos 19 anos, faleceu Bénézet, sendo sepultado numa capela erigida na própria ponte. A voz popular imediatamente

² Ver, a respeito, entre muitas outras obras: MARIÉ, D.-M.. Le Pont Saint-Bénézet – Étude historique et archéologique d'un ouvrage en partie disparu. **Histoires et Réalité**. Vol 1. Versailles: 1953; MARMOTTAN, Noël. **Le Pont d'Avignon – le petit patre Bénézet**. Cavaillon: Imprimerie Mistral, 1964; CANRON, Augustin. **Histoire de Saint-Bénézet berger et des Frères de l'oeuvre du Pont d'Avignon composée sur des documents authentiques**. Carpentras: Devillario, 1854; GRÉGOIRE, Henri. **Recherches historiques sur les congrégations hospitalières des Frères Pontifes, ou Constructeurs de Ponts**. Paris: Baudouin Frères, 1818.

o aclamou como santo, sem esperar a canonização oficial. Quando Bénézet morreu, as dificuldades iniciais da construção, que tinham sido de grande monta, já estavam superadas, de modo que a obra teve andamento e foi concluída em 1188. Os construtores, ao final do trabalho, se articularam em forma de uma associação que tomou a forma de Ordem Religiosa: a Ordem dos Irmãos Pontífices – literalmente, fazedores de pontes. Essa Ordem, a partir daquele primeiro trabalho, prosseguiu suas atividades em outras partes da França e da Europa, estendendo sua atuação até o século XV, quando se extinguiu.

O corpo de Bénézet permaneceu na capela, situada no meio da ponte. Em 1669, parte da ponte ruiu, em decorrência de uma forte cheia do rio, mas a parte em que estava a capela permaneceu de pé. Receando que também a capela fosse arrastada pela fúria das águas, as autoridades eclesiásticas locais decidiram transferir os restos mortais de Bénézet para a igreja dos monges celestinos, de Avinhão, ali ficando num sepulcro que foi depredado e profanado durante as perturbações da Revolução Francesa. Na mesma ocasião, os arquivos eclesiásticos da cidade foram devastados, sendo destruída a maior parte da documentação primária referente ao período medieval de Avinhão. Curiosamente, a capela situada sobre o terceiro arco da ponte resistiu às águas e ao tempo, ainda hoje estando de pé e constituindo ponto de atração turística na cidade de Avinhão. A ponte a meias derruída e com a capela ainda ereta é tema frequente para pintores e desenhistas; muitas centenas de fotografias, produzidas por fotógrafos em ângulos muito diversos, foram transformadas em cartões postais. A iconografia é vastíssima, pois.



Nosso escopo inicial era tão-somente estudar o caso concreto dessa ponte, a partir dos relatos hagiográficos quase coevos e a partir da transcrição paleográfica e da interpretação de alguns documentos da época, conservados em arquivos locais, que escaparam à destruição da Revolução Francesa, como também no Vaticano. Recorde-se que durante 68 anos, desde 1309 até 1377, Avinhão foi a sede do Papado, de modo que os arquivos do Vaticano são local privilegiado para a pesquisa de documentação referente a Avinhão, documentação essa que se reveste de particular importância precisamente porque os arquivos de Avinhão foram em grande parte destruídos.

Entretanto, o aprofundamento de nossas pesquisas levou-nos à conclusão de que, paralelamente à obra de Saint-Bénézet d'Avignon e até antes dela, em diversos outros pontos da França e da Europa houve associações religiosas especificamente destinadas à construção de pontes. O estágio atual da pesquisa aponta para a possibilidade de não ter sido Bénézet o iniciador da Ordem dos Irmãos Pontífices, mas apenas se ter inserido no âmbito de uma Ordem que era anterior e de maior envergadura. Há também dados que permitem levantar a hipótese de não ter havido uma única Ordem de Irmãos Pontífices, mas ter havido várias instituições independentes e de formação autônoma, sendo algumas delas Ordens religiosas propriamente ditas, e outras se revestindo de modalidades diversas de constituição canônica, à maneira de confrarias ou pias uniões de leigos sem votos e sem compromissos formais de dedicação integral e definitiva de suas vidas. Por fim, pudemos constatar que a obra de construção de pontes frequentemente se associava a outra de interesse análogo: o estabelecimento de "hospícios" – ou albergues para abrigar os viajantes e peregrinos, sem custo, por caridade.

Esse o estágio atual da pesquisa e das conclusões parciais e provisórias a que já chegamos. Ainda é grande o trabalho de pesquisa pela frente, especialmente no que diz respeito à documentação existente no Vaticano, mas desde já gostaríamos de apresentar esta exposição preliminar, na esperança de que outros colegas estudiosos possam nos ajudar com suas luzes para o cabal esclarecimento dessa temática tão instigante e desafiadora.

O aprofundamento da matéria nos levou também a estudar, na perspectiva estritamente teológica – embora com implicações no campo do Direito Canônico e da disciplina eclesiástica – a figura dessas Ordens destinadas à construção de

pontes. Isso porque não deixa de ser singular – pelo menos na nossa ótica de homens do século XXI, habituados à separação das esferas espiritual e temporal da vida – que a construção de pontes possa ser, de si, matéria adequada para motivar a criação de uma ordem religiosa.

A construção de pontes é, por sua própria natureza, uma iniciativa civil, destinada a melhorar as condições da vida material dos povos, nada tendo, em si mesma, de religiosa. Por que ver nela a motivação básica para a instituição de uma ordem religiosa?

Enquanto estudávamos o tema, encontramos também referências a uma outra ordem religiosa, existente na baixa Idade Média na região das Flandres e em certas partes do Sacro Império, a qual tinha por objetivo a educação das pessoas e se aplicava especificamente à transcrição de manuscritos antigos. Seus membros, por voto e por obrigação de cunho religioso, se empenhavam em trabalhar para a difusão do conhecimento, transcrevendo manuscritos religiosos e também manuscritos que não versavam necessariamente sobre temas religiosos. Com o advento da imprensa, no século XV, esses religiosos se adaptaram aos tempos novos e passaram a exercer por meio de obras impressas sua atividade apostólica. Os membros dessa singular instituição – aliás, bastante comentada e até controversa – eram chamados Irmãos da Vida Comum. Ao que parece, foi membro dela o famoso Tomás de Kempis, autor da clássica obra *Imitatio Christi*.

Outras instituições religiosas medievais que também causam estranheza à nossa mentalidade contemporânea são as Ordens Militares de Cavalaria. Eram constituídas por religiosos que se consagravam a combater os infiéis, defendendo a Terra Santa e protegendo os peregrinos, *manu militari*, contra os maometanos. A Ordem do Templo de Jerusalém (dos Cavaleiros Templários), a Ordem Militar e Hospitalar de São João de Jerusalém (dos Hospitalários, atualmente de Malta), a Ordem do Santo Sepulcro, a dos Cavaleiros Teutônicos, a de São Tiago da Espada (Cavaleiros Espatários ou Gladíferos) e muitas outras são exemplos de Ordens militares de cavalaria.

Como explicar que matérias que, de si, nada têm de religioso, como construir pontes e copiar manuscritos, ou que até têm algo que parece chocar-se frontalmente com o espírito religioso, como derramar sangue em batalha, possa ser objeto de motivação primária para uma Ordem religiosa?

De acordo com a mentalidade medieval, que era profundamente teocêntrica, toda a vida humana se regia pela religião, tudo se ordenava à prática religiosa e tinha a Deus como início e fim. Assim sendo, a noção de que a esfera religiosa e a vida civil constituem compartimentos estanques pura e simplesmente não existia. Sendo tão ampla a esfera do sagrado, não restava muito espaço para o profano. Nada havia que não pudesse ser, de algum modo, abarcado pelo sagrado e pelo religioso.

Estudando o pensamento de São Tomás de Aquino sobre as Ordens Militares de Cavalaria³, exposto na *Suma Teológica*, encontra-se base para a compreensão não só delas, mas também das Ordens dos construtores de pontes, dos copistas de livros e outras mais que tenham existido, com objetivos específicos que nós, em nossa cultura e com nossa mentalidade contemporânea, não podemos deixar de considerar bastante singulares.

É interessante seguirmos a argumentação de Tomás de Aquino, para justificar a existência de ordens religiosas destinadas à luta armada. É uma argumentação curiosa, que surpreende pela originalidade. O Aquinate estuda a vida religiosa *in genere* em quatro questões da *Suma Teológica*, parte II-IIae, questões 186 a 189.⁴

Na questão 186, discorre sobre natureza do estado religioso, que consiste verdadeiramente num estado de perfeição, no qual os religiosos fazem a Deus o sacrifício de suas pessoas, num ato de oblação que constitui como que um holocausto. O estado religioso, conforme explica essa questão, se ordena à perfeição da caridade e é constituído, essencialmente, pelos votos de obediência, de castidade e de pobreza.

Por meio desse tríplice voto, o religioso oferece em oblação a Deus tudo quanto lhe pertence, sacrificando: 1) seus bens exteriores (pelo voto de pobreza); 2) seu corpo (pelo voto de castidade); 3) e sua própria vontade, ou seja, sua liberdade individual (pelo voto de obediência). Dos três votos, o mais excelente é o de obediência, porque a vontade humana é, de si, um bem mais valioso do que o corpo ou os bens exteriores, e também porque o voto de obediência de alguma forma

³ Ver, a respeito, COSTA, Ricardo da ; SANTOS, A. A. dos . O pensamento de Santo Tomás de Aquino (1225-1274) sobre a vida militar, a guerra justa e as ordens militares de cavalaria. *Mirabilia* (Vitória. Online), v. 10, 2010, p. 145-157.

⁴ Utilizamos a edição da *Suma Teológica* publicada pela Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1959, vol. X.

contém os outros dois. Por força da consagração própria da vida religiosa, qualquer ato virtuoso ordenado ao serviço de Deus e para a honra divina, ainda que de si sejam materiais, humanos e até profanos, converte-se em ato religioso. Por isso, todos os atos bons realizados por religiosos adquirem mérito e valor especiais, pela excelência da própria virtude de religião.

A questão 187 trata das coisas que são permitidas e proibidas aos religiosos, e a 189 estuda as condições para o ingresso na vida religiosa. Essas duas questões apresentavam, na época, não apenas interesse puramente especulativo, mas revestiam-se de atualidade bastante polêmica.⁵ Na questão 187, Aquino sustenta que é lícito aos religiosos viverem de esmolas, não por ociosidade, mas para exercitarem a virtude da humildade. E que lhes é lícito, igualmente, vestirem-se de modo mais pobre e vil que o comum das pessoas. Com sua argumentação, ele defendia os franciscanos contra os que criticavam o seu modo de vida.

A questão 188 – que mais diretamente nos interessa – é dedicada a uma ampla exposição sobre a diversidade de ordens religiosas. Também essa questão era bastante polêmica em sua época, já que Tomás estava vivamente empenhado, naquela altura, nas aludidas disputas doutrinárias contra mestres que se opunham às ordens mendicantes (franciscanos e dominicanos). Acompanhemos sua argumentação.

Em primeiro lugar, deve-se destacar que era conveniente à beleza e ao esplendor da Igreja Católica que houvesse variedade nas formas de vida religiosa. Todas elas se ordenavam à perfeição da caridade, que é o amor de Deus e do próximo. Por isso, era conveniente que houvesse ordens dedicadas especificamente ao culto e ao louvor de Deus – e estas são as ordens da *vida contemplativa*; e também convinha que houvesse, a par delas, ordens dedicadas à *vida ativa*, para servirem ao próximo por amor de Deus. Por isso, é lícito, por exemplo, constituírem-se ordens religiosas destinadas ao estudo e à pregação, para a formação dos fiéis e sua defesa contra as heresias – este era bem o caso dos dominicanos, também impugnados por doutores sorbonnianos que viam, em seu modo de vida, algo

⁵ Em 1270, Tomás de Aquino escreveu um opúsculo apologético intitulado **Contra pestiferam doctrinam retrahentium homines a religionis ingressu**, inserida na polêmica travada, em companhia do franciscano São Boaventura (1221-1274), contra os partidários de Guillaume de Saint-Amour (1202-1272) e Gérard d'Abbeville (†1272), inimigos das então novas ordens mendicantes. Esse opúsculo, traduzido para o francês, recebeu o nome de **L'entrée en religion** (Les Éditions du Cerf, Juvisy-Seine et-Oise, 1935).

contrário à essência da vida religiosa como até então se entendera; ainda aqui, o caráter polêmico da *Suma Teológica* é bem patente.

Quanto à liceidade de uma ordem religiosa ter como objetivo a vida militar, Tomás recorda o ensinamento de Santo Agostinho, que rejeitou a afirmação de que a vida militar é desagradável a Deus, lembrando que o rei Davi foi grande militar e muito agradou ao Senhor. Tomás pondera que, se o fim das ordens religiosas é agradar a Deus e a vida militar pode agradar a Deus, em princípio não há obstáculo a que se funde uma ordem religiosa para a prática da milícia. A seguir, desenvolve mais largamente seu pensamento:

Pode-se fundar uma ordem dedicada não só às obras da vida contemplativa, mas também às da vida ativa, naquilo que têm de serviço ao próximo e ao amor de Deus, e não no que se referem a negócios humanos. Ora, o serviço militar pode se ordenar ao serviço do próximo, e não só em ordem às pessoas privadas, mas também para a defesa de todo o estado. Por isso se disse que Judas Macabeu “combateu com alegria nas batalhas de Israel e aumentou a glória de seu povo”. Uma ordem pode, ademais, se ordenar à conservação do culto divino, pelo que se lê, do mesmo Judas Macabeu: “Lutaremos por nossas vidas e nossas leis”. E seu irmão Simão disse, por sua vez: “Sabeis quanto lutamos, eu e meus irmãos e a casa de meu pai, por nossa lei e nossas coisas santas”. Logo, pode-se convenientemente fundar uma ordem religiosa para a vida militar, não com um fim mundano, mas para a defesa do culto divino, do bem público, ou dos pobres e oprimidos, de acordo com o Salmo que diz “Salvai o pobre, livrai o indigente das mãos do pecador”.⁶

Qualquer obra de misericórdia⁷ poderia servir de elemento material para a constituição de uma ordem religiosa nova, desde que o elemento formal lhe fosse fornecido pela chancela da Igreja – mediante a aprovação de sua regra.⁸ Ora, defender os peregrinos e os fiéis em geral contra os que se opunham a seus atos de piedade e à prática da sua religião era, sem dúvida, uma obra de misericórdia, podendo perfeitamente servir de elemento material para a constituição de ordens religiosas. Esse é o argumento original e determinante de Santo Tomás a respeito

⁶ II-IIae, qu. 188.

⁷ As obras de misericórdia são muitas, podendo revestir-se de modalidades bastante diversificadas. Mas elas são redutíveis, nos clássicos tratados eclesiásticos, a catorze, sendo sete espirituais e sete corporais. São obras de misericórdia espiritual: dar bom conselho; ensinar os ignorantes; corrigir os que erram; consolar os aflitos; perdoar as injúrias; sofrer com paciência as fraquezas do próximo; e rogar a Deus por vivos e defuntos. E são obras de misericórdia corporais: dar de comer a quem tem fome; dar de beber a quem tem sede; vestir os nus; dar pousada aos peregrinos; assistir aos enfermos; visitar os presos; e enterrar os mortos.

⁸ Essa é a síntese do pensamento tomista a respeito, formulado adequadamente por um teólogo do século passado, Mons. Paul Philippe (Secretário da Sagrada Congregação dos Religiosos): “*De modo geral, escreve Santo Tomás, ‘não existe obra de misericórdia em vista da qual não se possa instituir uma Ordem religiosa, mesmo se esta ainda não tiver sido fundada’*”, **Les fins de la vie religieuse selon Saint Thomas d’Aquin**. Atenas: Éd. de la Fraternité de la Très-Sainte Vierge Marie, p. 88.

das ordens militares. Contém ele, por extensão, a justificação teológica da instituição de ordens dedicadas a outras práticas de beneficência material, tal como a construção de pontes.

Também a outro título a construção de pontes podia ser interpretada como eminente obra de misericórdia: tornava mais cômoda e mais realizável uma prática de piedade amplamente difundida na Idade Média, quais eram as peregrinações. Além dos três grandes focos de atração para os peregrinos medievais – Jerusalém, Roma e Santiago de Compostela – inúmeros outros santuários de maior ou menor projeção continuamente atraíam os fiéis, que empreendiam trabalhosas romarias, em grupos ou isoladamente. Para esses, as pontes, facilitando a travessia dos cursos de água, aliadas aos “hospícios” – hospedarias que abrigavam gratuitamente os peregrinos ao longo dos seus roteiros – eram uma obra de misericórdia assinalada.

Considerações sobre a *Vida I*, de Tomás de Celano*

Victor Mariano Camacho
Mestrando PPGHC – UFRJ

Resumo: O presente trabalho apresenta algumas reflexões relacionadas à pesquisa de mestrado desenvolvida no curso de Pós-Graduação em História Comparada da Universidade Federal do Rio de Janeiro e vinculada ao Programa de Estudos Medievais da mesma universidade sob a orientação da professora Andreia Frazão da Silva. Objetivamos apresentar algumas considerações sobre a primeira hagiografia escrita sobre São Francisco de Assis, na primeira metade do século XIII, pelo frade Tomás de Celano. Neste sentido, pretendemos traçar algumas considerações sobre a trajetória do autor, o contexto histórico em que a *Vida I* fora produzida, bem como as características do texto.

Palavras-chave: Hagiografia. Franciscanismo. Santidade

Um dos gêneros literários mais difundidos no medievo foi, sem dúvidas, a escrita hagiográfica. De acordo com Andreia Cristina Frazão Lopes da Silva, o termo hagiografia pode denominar o estudo crítico dos diferentes aspectos ligados ao culto aos santos, bem como os textos que trazem como temáticas centrais os mesmos, logo englobamos neste tipo de narrativa tanto as vidas, quanto tratados de milagres, relatos de transladações, viagens espirituais ou martirológicos relacionados aos santos.¹

Para Michel de Certeau,² hagiografia, na perspectiva cristã, é um gênero literário, cujo foco são os autores do sagrado, neste caso específico, como já dito, os santos, tendo como objetivo a edificação através do exemplo e milagres dos mesmos. Este termo, segundo Certeau, se reserva a todo o monumento escrito,

*Este trabalho conta com financiamento da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) por meio de uma bolsa de mestrado e está vinculado ao projeto de pesquisa *Hagiografia e História: um estudo comparativo da santidade* vinculado ao PEM (Programa de Estudos Medievais)

¹SILVA, Andréia Cristina L. F. Introdução. In: _____. (org.) **Hagiografia e história: reflexões sobre o fenômeno da santidade na Idade Média Central**. 1 ed. Rio de Janeiro: Hp comunicações, 2008. p. 7-14, p. 7.

²CERTEAU, Michel de. **A escrita da História**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982. p. 242-244.

inspirado pelo culto aos santos, cujo objetivo seria difundir e promover a sua devoção como referência de vivência cristã inserida na Igreja.

Entendemos os textos hagiográficos como documentos, ou mesmo como um registro, que fornece informações não apenas em relação à religiosidade do período cronológico no qual foi elaborado. A produção hagiográfica não está alheia ao contexto histórico na qual foi produzida, sendo impregnada não só das características culturais e do imaginário social de seu tempo, mas também de discursos de legitimação, de poder e controle social.

De acordo com Certeau, a hagiografia é composta de alguns elementos, como os relatos sobre os atos dos santos, os locais por onde passaram e realizaram seus milagres e a divisão de temáticas específicas sobre a vida do mesmo. O objetivo destas obras não é testemunhar os fatos tal como ocorreram, ou mesmo uma possível “verdade” do personagem relatado, mas aquilo que é exemplar para os fiéis, tendo um caráter moralizante.

Um dos principais hagiógrafos que abordaram a vida de Francisco de Assis foi o frade Tomás de Celano. Este, além de ter escrito a *Primeira Vida*³ de São Francisco de Assis na primeira metade do século XIII, da qual queremos nos ater neste trabalho, redigiu também a *Vida Segunda*⁴ e o *Tratado dos Milagres*.⁵ Já na segunda metade do século XIII, com a canonização de Clara de Assis, Celano escreveu também a *Legenda de Santa Clara Virgem*.⁶ Poucas informações se têm a respeito de Tomás de Celano. Mas, a partir do que é conhecido, o frade David de Azevedo⁷ o descreve como um pregador, teólogo e missionário.

Tomás teria nascido na cidade de Celano, nos Abruzos, Itália Central. Como aponta Silva,⁸ ele teria estudado na escola de Bolonha e também na escola

³TOMÁS DE CELANO. **Vida Primeira de São Francisco**. Disponível em: <http://www.editorialfranciscana.org>. Acesso em: 02 mar 2013. (Doravante, Vida I).

⁴TOMÁS DE CELANO. **Vida Segunda**. Disponível em: <http://www.editorialfranciscana.org>. Acesso em: 02 mar 2013.

⁵TOMÁS DE CELANO. **Tratado dos Milagres**. Disponível em: <http://www.editorialfranciscana.org>. Acesso em: 02 mar 2013.

⁶ TOMÁS DE CELANO. **Legenda de Santa Clara Virgem**. Disponível em: <http://www.editorialfranciscana.org>. Acesso em: 02 mar 2013.

⁷ AZEVEDO, David. **Introdução**. Disponível em: <http://www.editorialfranciscana.org>. Acesso em: 02 mar 2013.

⁸SILVA, Andreia Cristina Lopes F. Hagiografia como monumento, visão e memória. In: **Ciclo de debates em História Antiga**, 14, 2004, Rio de Janeiro. **Anais...** Rio de Janeiro: Lhia, 2007. (CD-ROM), p.1 – 14.

pontifícia da Cúria Romana. De acordo com a *Crônica de Frei Jordão de Jano*,⁹ um dos poucos vestígios que apresentam algumas passagens a respeito de sua trajetória entre os franciscanos, teria entrado na Ordem no ano de 1215, logo após o retorno de Francisco da sua viagem ao Marrocos durante as cruzadas, sendo admitido à fraternidade pelo próprio santo.

Alguns anos depois, Celano foi enviado em missão para a Alemanha com outros frades, sob a direção de Frei Cesário de Espira. O frade, talvez pelo fato de possuir certo grau de erudição, logo passa a desempenhar funções importantes dentro da ordem. Ainda na Alemanha assumiu o cargo de superior regional da província germânica, nas cidades de Wormácia, Espira e Colônia.

Pelo fato de ter entrado na Ordem no ano de 1215, momento em que o franciscanismo encontrava-se em plena expansão, e logo ter sido enviado para uma região afastada da Península Itálica, Celano não conviveu com os primeiros companheiros de Francisco e nem vivenciou os primeiros anos de desenvolvimento da Ordem na região de Rivortorto e na Porciúncula.¹⁰ Grande parte de sua trajetória como frade menor, ao menos nestes primeiros anos, deu-se na Alemanha. Além disso, Celano estaria mais ligado ao governo central do movimento franciscano em decorrência da função em que ocupara como superior regional.

No ano de 1226, com a saúde debilitada, Francisco morreu na tarde do dia 3 de outubro, sendo seu corpo sepultado no dia 4 na Igreja de São Jorge em Assis. No ano seguinte, o cardeal Hugolino Segni, uma das figuras centrais na história do movimento franciscano foi eleito papa, adotando o nome de Gregório IX.

Hugolino passou a ter um papel relevante na trajetória do franciscanismo quando diante dos constantes conflitos que surgiam na fraternidade, Francisco teria solicitado ao papa um cardeal para auxiliar no governo da Ordem. A missão coube ao então bispo de Óstia, Hugolino, pertencente a uma família nobre e sobrinho do papa Inocêncio III. Hugolino tinha experiência na mediação de assuntos monásticos,

⁹JORDÃO DE JANO. *Crônica*. In: SILVEIRA, Ildelfonso (coord). **São Francisco de Assis: escritos e biografias de São Francisco. Crônicas e outros testemunhos do primeiro século franciscano.** Petrópolis: Vozes, 2002, p. 999.

¹⁰O surgimento do movimento franciscano deu-se na região da Úmbria entre os anos de 1208 a 1209. Inicialmente tratava-se de uma comunidade de penitentes itinerantes, viviam em pequenas habitações, receberam dos beneditinos uma capela em um terreno chamado de Porciúncula, que seria venerada mais tarde por toda a ordem como o berço do franciscanismo.

por já ter atuado em missões anteriores com os cistercienses. Além disso, possuía grande conhecimento em direito canônico.

Celano, em 1 Cel, 73, narra que o nome do cardeal fora apontado pelo próprio Francisco, que provavelmente já o conhecia. Assim, Hugolino ganhou o título de “Cardeal Protetor” da ordem, função que seria exercida por outros cardeais ao longo da história do movimento franciscano. Sua missão era ser uma espécie de tutor, criando uma ponte entre a ordem e a cúria romana.

Durante seu governo, Gregório IX, dentre outras iniciativas, procurou reafirmar a autoridade do papa na cristandade, organizando o código de Direito Canônico, além de expurgar de forma mais violenta a heresia, dando início à Inquisição pontifícia. Ele também promoveu a centralização dos processos de canonização em Roma que, doravante, deveriam passar pelo crivo da cúria romana e do papado.¹¹Foi durante o seu pontificado e certamente já seguindo tais procedimentos, que Francisco de Assis foi canonizado.

O papa presidiu a cerimônia de canonização de Francisco, em Assis, em 16 de julho no ano de 1228, ou seja, menos de dois anos após a morte do santo. O historiador italiano Grado Giovanni Merlo¹² acredita que a canonização promovida pela Igreja Romana representaria uma apropriação por parte do papado da figura e do ideal do santo de Assis. Ao elevá-lo à categoria de “santo”, a instituição eleva a própria experiência do religioso em um plano divino e singular, que dificilmente poderia ser seguido pelos frades, justificando o afastamento dos religiosos do ideal de pobreza e humildade absoluta, promovendo assim, uma união mais estreita do movimento franciscano com a Igreja Romana.

Após o reconhecimento canônico, Gregório exige que a ordem providencie uma hagiografia sobre Francisco, que ficou sob a responsabilidade de Frei Tomás de Celano. Assim foi escrita a *Vida I*.

Tomás de Celano divide sua obra em três partes: na primeira trata da vida de Francisco, sua conversão, os primeiros companheiros, suas virtudes e ensinamentos; na segunda, dos acontecimentos que antecedem a morte do

¹¹BARRIO, Maximiliano. **Diccionario de los papas y concilios**. Barcelona: Ariel, 2005. p. 215-218.

¹²MERLO, Grado Giovanni. **Em nome de São Francisco**. Petrópolis: Vozes, 2005.p. 46

Poverello, e, por fim, na terceira parte, a canonização e os milagres atribuídos ao santo.

A narrativa de suas hagiografias aproxima-se dos modelos da Alta Idade Média, como a vida de São Bento ou São Martinho. Ele também demonstra familiaridade com a Sagrada Escritura, pelo fato de fazer diversas citações de textos bíblicos ao longo de seu relato. E mesmo narrando os episódios da vida do santo em alguns momentos de forma poética, não deixa de elencar o caráter moralizante e o objetivo de edificação espiritual próprio da escrita hagiográfica.

Para elaborar seu texto, Tomás de Celano contou com os testemunhos dos primeiros companheiros de Francisco, além de escritos atribuídos ao fundador dos Frades Menores, como o *Testamento*, ou mesmo outras fontes. Devido aos detalhes com que o frade narra o episódio, provavelmente deve ter presenciado o momento da inscrição do nome de Francisco no cânon dos santos, além de narrar os milagres em uma espécie de apêndice a partir dos dados incluídos no processo de canonização.

Parte das obras do frade, assim com grande parte das hagiografias produzidas a respeito do Francisco de Assis na primeira metade do século XIII, incluindo a *Vida I*, foi destruída em decorrência do decreto de Boaventura de Bagnorégio, ministro geral da Ordem entre os anos de 1257 a 1274. Devido ao grande número de textos produzidos até então, mesmo fora do âmbito da ordem, e das diversas visões criadas a respeito do fundador. Boaventura desejava divulgar uma imagem única de Francisco de acordo com as novas diretrizes da fraternidade, a fim de evitar discordâncias ou dúvidas quanto à vida do santo. Com esta medida, a única hagiografia do fundador que deveria ser lida nos conventos seria aquela escrita pelo ministro geral. Assim, o texto de Celano só foi resgatado no século XVIII, sendo publicado pelos Bolandistas jesuítas¹³ no ano de 1768.

Como a *Vida I* foi elaborada como um texto para ser lido no âmbito do clero secular e de outros setores da sociedade, no intuito de tornar o novo santo conhecido, não teria sido o objetivo do autor, apresentar aos leitores a trajetória de

¹³Os bolandistas ou padres bolandos eram jesuítas construíram uma comunidade cuja missão principal era expor de forma erudita a vida dos santos de forma erudita, tendo em vista a proliferação de textos hagiográficos pela cristandade. Cf. LINAGE CONDE, Antonio. Los bolandistas. **Medievalismo**: revista de la Sociedad Española de Estudios Medievales, Madrid, n. 2, p.177 – 206, 1992. p. 187.

uma ordem religiosa de forma minuciosa, mas de um santo que deveria ser venerado em toda a cristandade. Desta forma, a fonte apresenta algumas lacunas, sobretudo entre os anos de 1215 a 1226, quando a ordem vivencia tensões em decorrência das discussões sobre a vivência da Regra e de sua aproximação com o papado.

A partir de 1215, a fraternidade se dividia em basicamente dois partidos; enquanto um grupo, o dos chamados irmãos leigos, formado, sobretudo pelos primeiros companheiros de Francisco, desejava a vivência do ideal de pobreza e penitência proposto inicialmente pelo fundador, outro partido, o dos clérigos,¹⁴ frades provenientes, sobretudo, das universidades da Europa, em sua maioria padres, que acreditavam ser necessárias reformas e adaptações do projeto inicial, refletindo, de certa forma, um abandono do ideal radical de pobreza.

Tais divergências ficaram ainda mais acirradas após a morte do fundador do movimento, pelo fato da Igreja, por sua vez, apoiar o grupo dos clérigos, levando a modificações expressivas na fraternidade durante os anos seguintes, como a construção de maiores conventos; a restrição de leigos aos cargos administrativos que doravante seria exercido somente por padres; a intensificação dos estudos e da pregação, e a elevação de frades ao episcopado.

Também há que destacar a questão do perigo da associação do franciscanismo à heresia. André Vauchez¹⁵ elucida a efervescência de uma espiritualidade radical, de vivência do Evangelho, de renúncia e vida itinerante que surge no Ocidente medieval, a partir do século XII. Tal anseio não nasce no meio da alta hierarquia eclesiástica e nem nos mosteiros. Antecedendo ao advento das ordens mendicantes, esta proposta de retorno a um cristianismo de despreendimento e de proximidade maior com os ensinamentos evangélicos surge entre os leigos.

¹⁴Francisco de Assis era leigo, de acordo com seus escritos, dentre outras fontes, nunca aceitou receber as ordens sacras, assim como seus primeiros companheiros. Logo, inicialmente, a ordem era formada por leigos. Posteriormente, ingressaram clérigos, isto é, padres ou mesmo diáconos, mestres das universidades das diversas regiões da Europa, porém a diversidade de religiosos, levaram a tensões e a divisões dentro do movimento franciscano, pois se inicialmente todos eram como que iguais dentro da fraternidade, com o passar do tempo, os irmãos leigos, religiosos que não possuíam o sacramento da ordenação, acabaram sendo renegados e privados de exercer funções administrativas, sendo-lhes restritas atividades domésticas e de manutenção dos conventos. Cf. FALBEL, Nachman. **Os espirituais franciscanos**. São Paulo: Edusp, 1997. p. 3 - 29.

¹⁵VAUCHEZ, André. **A espiritualidade na Idade Média Ocidental**. Lisboa: Estampa, 1995. p. 103-126.

Mas algumas destas manifestações, como fora o caso dos valdenses,¹⁶ foram classificadas como heresia pela Igreja.

Das ordens mendicantes surgidas no século XIII, a vida dos frades menores nos primeiros anos de sua existência estava mais próxima a dos movimentos de inspiração laica, tanto que inicialmente era formada majoritariamente por leigos. Vauchez¹⁷ acredita que a proposta revolucionária de Francisco de Assis de uma ordem onde clérigos e leigos viviam em pé de igualdade não poderia ser concebida pela Igreja naquele momento onde o papado procurava elevar a ordem sacerdotal e separá-la do laicato.

Perante este quadro de transformações, marcado, sobretudo, pela expansão da religiosidade leiga; por um profundo processo de clericalização vivenciado pela ordem a partir das intervenções da Igreja Romana; do contexto da canonização de Francisco, e da necessidade de difusão do culto a um novo santo, questionamo-nos sobre qual o tipo de santidade associado a Francisco que a ordem e a Igreja Romana pretendiam divulgar por meio da escrita hagiográfica de Tomás de Celano.

A partir de um primeiro contato com a fonte em questão, observamos a construção de uma memória por parte da Ordem que associa a santidade de Francisco ao modelo clerical. Mas a narrativa de Celano possuía alguns elementos peculiares. Se, por um lado, o hagiógrafo em vários momentos, de forma direta ou indireta, procura aproximar Francisco da dinâmica clerical da alta hierarquia da Igreja, por outro, ao longo do texto não deixa de enfatizar a opção radical do santo pela pobreza. (Desta forma, em alguns momentos Francisco é descrito como um amigo íntimo de bispos, sacerdotes e cardeais (1 Cel, 75) e, em outras passagens, é enfatizada a vivência radical da pobreza e austeridade do santo e dos frades como virtudes essenciais (1 Cel, 42 – 43)).

Sabendo que Francisco permaneceu leigo e não recebeu as ordens sacras por parte da Igreja, (a não ser o diaconato, elemento que é discutido entre pesquisadores, mas que curiosamente é destacado pelo próprio Celano (1 Cel, 86), o que reforça a nossa questão) uma das problemáticas surgidas em nosso trabalho

¹⁶Os valdenses, liderados inicialmente por Pedro Valdo, obtiveram a aprovação de sua forma de vida pelo papa Alexandre III em 1179, entretanto, acabaram sendo condenados por heresia ao se oporem a autoridade eclesiástica, além de traduzirem textos bíblicos para o vernáculo, negando a existência do purgatório ou o valor dos sacramentos. Cf.: FALBEL, Nachman. **As heresias medievais**. São Paulo: Perspectiva, 1976. p. 51 – 56.

¹⁷ VAUCHEZ, André. *Op cit.*, p. 144.

é qual o tipo de santidade construído pela narrativa de Celano na *Vida I*? Esta construção, por sua vez, acabou por afastar-seda proposta evangélica inicial de Francisco de uma vivência cristã laica, aproximando-se do modelo clerical e centralizador da Igreja Romana e do governo da ordem no século XIII, ou na verdade, ao mesmo tempo, procurava assimilar elementos laicos presentes na proposta inicial do santo?

Esta questão se articula à temática central de nossa pesquisa, na qual pretendemos estudar, a partir da perspectiva da história comparada, as características da escrita hagiográfica relacionada à canonização de santos ligados a Ordem dos Frades Menores. Neste sentido, pretendemos analisar e comparar, além da primeira hagiografia dedicada a Francisco, o primeiro texto hagiográfico elaborado sobre a vida de Antônio de Pádua, que teve seu nome inscrito no cânon dos santos no ano de 1232, ou seja, também durante o pontificado de Gregório IX.

Nosso trabalho consiste, portanto, em observar as proximidades ou singularidades na construção discursiva da santidade dos religiosos franciscanos canonizados à luz do contexto vivido pela Igreja Romana e pela Ordem durante a primeira metade do século XIII.

Dia 03 de julho de 2013, quarta-feira

**O conde Pedro Afonso de Barcelos
e a redação da Crônica Geral de Espanha de 1344**

Adriana Mocelim
PUCPR
NEMED/UFPR

Resumo: O presente texto tem como objetivo destacar a produção cronística atribuída ao Conde Pedro Afonso de Barcelos. O Conde, filho bastardo do rei Dinis de Portugal, teve acesso aos escritos realizados na Corte do rei Afonso X de Castela, seu bisavô, além de ter recebido influências do próprio rei Dinis, que incentivou a tradução de documentos que não foram utilizados na obra de Afonso X. Redigiu inicialmente um Livro de Linhagens em 1340 e posteriormente, tendo o próprio Livro como base documental, dedicou-se à refundição da Crônica Geral de Espanha de Afonso X resultando na Crônica Geral de Espanha de 1344.

Palavras-chave: Conde Pedro de Barcelos. Crônica. Século XIV.

Antes de iniciar a análise acerca do Conde Pedro Afonso de Barcelos e sua produção cronística, é necessário definir o que era, no contexto medieval peninsular, uma crônica. Para tanto será empregada a definição proposta por Marcella Lopes Guimarães:

a crônica histórica tardo-medieval é uma realização discursiva narrativa, construída a partir de pressupostos de uma tradição literária cristã, retomada e recriada por seus cultores com intenção de verdade, ainda que incorpore elementos ficcionais que servem a essa verdade. Ela foi geral ou particular, construída à volta de um reinado ou individualidade, para legitimar seus promotores e servir de modelo (com exemplos e contraexemplos) para a sociedade política.¹

A Crônica Geral de Espanha de 1344, atribuída ao Conde Pedro Afonso de Barcelos, é representante de uma Crônica Geral, tendo recebido “forte influência da

¹ GUIMARÃES, Marcella Lopes. O discurso cronístico e a narrativa histórica. In: MARCHINI NETO, Dirceu; NASCIMENTO, Renata Cristina de Sousa (Org). **A Idade Média: entre a história e a historiografia**. Goiânia: Ed. Da PUC Goiás, 2012. p. 57-58.

crónica castelhana que teve na obra historiográfica de Alfonso X de Leão e Castela o seu modelo.”² Acerca da crónica tardo-medieval Esteban Sarasa Sánchez coloca que inicialmente as crónicas se ocuparam de elementos ligados à história universal, buscando associar suas origens ao Livro do Gênesis, a partir de um modelo proposto por Eusébio de Cesarea, influenciando as crónicas produzidas posteriormente. Está presente ainda uma ordem cronológica combinando acontecimentos eclesiásticos e civis, dentro de uma continuidade providencialista. Os cronistas procuraram se ajustar ao esquema de “las seis edades de la historia bíblica para encuadrar los hechos narrados, pero con el paso del tiempo la evolución de este género fue complicándose y enriqueciéndose hasta incorporar incluso fuentes no narrativas.”³

Em relação à Península Ibérica, Sarasa Sánchez ressalta que inicialmente foram redigidos escritos genealógicos nos reinos peninsulares. Tais escritos tinham por finalidade inicial legitimar as novas dinastias, interligando-as à monarquia visigoda, servindo ainda para “justificar la resistencia al infiel invasor que había tomado el poder por la debilidad y degeneración de la monarquía unitaria legítima que sucumbió en Guadalete con el rey Rodrigo”.⁴

Destaca-se nesses primeiros relatos a presença do providencialismo, ao serem exaltados os feitos alcançados pelos cristãos frente aos muçulmanos, e a preocupação genealógica empregada para

desentrañar la red de relaciones familiares y personales de las primeras familias que controlaron el poder y estimularon oficialmente la reconquista y la expansión territorial hacia el Duero y el Ebro, sirvió de base posteriormente, en muchos casos, para la composición de grandes crónicas que, en el fondo, no fueron más que genealogías ampliadas que apenas perdieron su primigenia concepción.⁵

² KRUS, Luís. Crónica Geral de Espanha de 1344. In: MAGALHÃES, Isabel Allegro de. (Coord.) **História e antologia da literatura portuguesa, séculos XIII – XIV, a prosa medieval portuguesa**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997. p. 20.

³ SARASA SÁNCHEZ, Esteban. La construcción de una memoria de identidad. El género historiográfico en la Edad Media: de lo europeo a lo hispano. In: IGLESIA DUARTE, José Ignacio de la; MARTÍN RODRÍGUEZ, José Luis. (coord.). **Actas: Los espacios de poder en la España Medieval: XII Semana de Estudios Medievales, Nájera, del 30 de Julio al 03 de agosto de 20001**. Instituto de Estudios Riojanos: Espanha, 2002. p. 414.

⁴ *Ibidem*, p. 421

⁵ *Ibidem*, p. 421

As crônicas, a partir de Afonso III, de Leão, inserem-se em um contexto historiográfico marcado por um poder político que busca consolidar-se, “adquire conciencia de sí y busca un medio de legitimación, justificación histórica y perduración en el ámbito cultural, concretamente, en la escritura cronística; acompañando el dominio político con la hegemonia ideológica.”⁶

Um novo passo na produção cronística foi dado com a *Crônica Geral de Espanha*, de Afonso X de Castela. Nesta obra estariam presentes quatro elementos fundamentais que, juntos, formam um conjunto renovador em termos historiográficos, seriam eles: “la utilización de fuentes de forma fragmentaria y selectiva, la inclusión de temas entresacados de la poesia popular, la aplicación de fuentes árabes y el uso de la lengua vulgar.”⁷ O modelo historiográfico, presente no relato afonsino, ressalta a “importancia que adquiere el nivel de la enunciación cronística, con el interjuego temporal entre el pasado de la historia y el presente de la narración, y la muy elaborada construcción de la categoría del yo-narrador.”⁸

Esse modelo encontrado na Crônica de Afonso X sofreu inúmeras reelaborações tanto no âmbito castelhano-leonês quanto no ocidente da Península Ibérica.⁹ Interessam, nessa análise, as remodelações sofridas no reino português, sobretudo aquela realizada pelo Conde Pedro Afonso de Barcelos. O Conde inserido, e participante de muitas ações, junto à Corte do rei Dinis é tido por Luís Felipe Lindley Cintra como

o mais culto dentre os filhos do Rei, que, já em tempo e certamente sob a influência de seu próprio pai, mas também e principalmente sob a forte impressão causada pelo contacto directo com os meios castelhanos onde então eram prolongadas e refundidas as obras de Afonso X, se dedica insistente e decididamente à imitação dos empreendimentos do grande rei de Castela no campo da historiografia.¹⁰

⁶ FUNES, Leonardo. Elementos para una poética del relato histórico. In: ARIZALETA, Amaia (éd.). **Poétique de la chronique**. L'écriture des textes historiographiques au Moyen Âge (Péninsule Ibérique et France). Toulouse: Le Mirail, Université, 2008. p. 245.

⁷ SARASA SÁNCHEZ, 2002. *Op. Cit.*, p. 423

⁸ FUNES, *Op. Cit.*, p. 248.

⁹ Sobre as inúmeras remodelações pelas quais passou a Crônica Geral de Espanha de Afonso X, consultar as obras DIAS, Isabel de b.. **Metamorfoses de Babel: a historiografia ibérica (sécs. XIII-XIV) construções e estratégias textuais**. Coimbra: Fundação Calouste Gulbenkian, 2003; ESTEVES, Elisa R. P. Nunes. **A Crônica geral de Espanha de 1344: estudo estético-literário**. Évora: Pendor, 1997.

¹⁰ CINTRA, Luís Filipe L. Introdução. In: **Crônica Geral de Espanha de 1344**. Fontes Narrativas da História Portuguesa. Vol. I. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2009. p. 413.

Esse contato do Conde com o trabalho historiográfico, desenvolvido em Castela, permitiu a ele dedicar-se, segundo Lindley Cintra, a mandar traduzir e ampliar a Crônica dos Vinte Reis a redigir, em 1340, o *Livro de Linhagens* e pouco tempo depois escrever a *Crônica Geral de Espanha* de 1344, dedicou-se assim à “refundição de uma das mais extensas produções da escola historiográfica fundada pelo rei de Castela.”¹¹

A autoria da Crônica de 1344, atribuída ao Conde Pedro Afonso de Barcelos, só aconteceu após os estudos realizados por Luís Filipe Lindley Cintra.¹² Antes dele outros autores já haviam se dedicado a levantar a autoria do texto, destacando-se Ramón Menendez Pidal que apresentou, na obra *Crónicas Generales de España*, três hipóteses acerca da autoria da obra, elaboradas entre meados do século XVI e inícios do século XVII. Após analisar as três hipóteses o autor chegou à conclusão de que a Crônica de 1344 seria anônima.¹³

A redação da Crônica de 1344 teria acontecido após a conclusão do *Livro de Linhagens*, podendo ter sido o mesmo, assim como suas fontes, utilizado como base para sua redação. Em uma primeira versão da Crônica, escrita pelo Conde, havia um esquema de história universal de caráter puramente genealógico, “concebida dentro do mesmo espírito e redigida no mesmo estilo que o esquema de história universal com que se inicia o *Livro das Linhagens*. A Crônica começa, pois como obra de um genealogista”.¹⁴

Após essa genealogia universal teria sido realizada a inserção de uma parte da obra do autor do século X Ahmed ben Mohammed Arrazi, conhecida como “*Crônica do Mouro Rasis*”. A tradução dessa obra, na primeira metade do século XIV, marca o início da produção historiográfica em língua portuguesa. A iniciativa deveu-se ao rei Dinis, neto de Afonso X de Castela, que mandou “traduzir a Crônica

¹¹ CINTRA, *Op. Cit.*, p. 414.

¹² “Creio porém que, partindo da surpreendente coincidência na utilização de fontes entre a Crônica e o Livro das Linhagens do Conde D. Pedro, da contemporaneidade entre a mesma Crônica, redigida por volta de 1344, e o autor do Livro morto em 1354, e da prévia determinação da origem portuguesa da Crônica, se pode ir além [...] e afirmar que, se não é possível atribuir com toda a segurança a compilação da Crônica de 1344 a D. Pedro Afonso, Conde de Barcelos, já que nenhum dado documental apareceu até hoje provando que a ele se devesse esta iniciativa, há pelo menos uma série de circunstâncias que dão um alto grau de probabilidade a esta nova hipótese.” CINTRA, *Op. Cit.*, p. 130.

¹³ MENÉNDEZ PIDAL, Ramón. Catálogo de la Real Biblioteca, Tomo I. Manuscritos: **Crónicas Generales de España**. Madrid, 1898. p. 17-23.

¹⁴ CINTRA, *Op. Cit.*, p. 188.

do historiador árabe Ahmed Arrazi, não aproveitada nas obras do monarca castelhano”,¹⁵ tomando assim uma iniciativa que o aproxima do que desenvolvera Afonso X em sua Corte castelhana.

A *Crônica de Rasis* teria sido justaposta à parte anterior, incorporando assim características cronísticas à redação. O trecho que apresenta a história dos godos, anteriores a Rodrigo na Crônica árabe, é descrito a partir do Liber Regnum, regressando ao estilo seco e rígido da genealogia, o mesmo estilo que é encontrado ao introduzir uma lista dos reis de Castela e Leão e uma nova derivação do Liber Regnum, após uma segunda inserção da *Crônica de Rasis*.¹⁶

Ao dedicar-se à refundição da *Primeira Crônica Geral* aparece, segundo Lindley Cintra, o estilo amplo do cronista, no entanto podem ser encontrados ao longo do texto alguns esquemas genealógicos e apontamentos linhagísticos, marca do autor. O Conde fez uso de diversas fontes, tentando “recuperar alguns elementos do passado mais distante ausente das fontes manuseadas para os períodos posteriores”.¹⁷ Prolongou as histórias dos reis de Navarra e Aragão, trouxe a história dos reis da Sicília, versões genealógicas dos reis da Bretanha, de Inglaterra e da França, sendo que “nenhuma dessas histórias era abrangida pela Crônica de Afonso, o Sábio”.¹⁸

A primeira redação da Crônica de 1344 termina com o relato dos reis de Castela e Leão, chegando a Afonso XI, caracterizando-se assim como uma obra marcada pela heterogeneidade de seu autor que se desloca entre a genealogia e a crônica, pensando em uma história genealógica universal. Essa versão do texto não foi editada criticamente ainda.

Existe, no entanto, uma segunda versão da *Crônica Geral de Espanha de 1344* escrita, segundo Lindley Cintra, no período final do século XIV ou início do XV, sendo essa a versão que serviu como base para a edição crítica realizada por Lindley Cintra. A partir dos registros encontrados, é difícil precisar com clareza a data efetiva da redação da mesma. Na segunda redação da Crônica de 1344 os redatores teriam se preocupado em fazer desaparecer

¹⁵ *Ibidem.*, p. 413.

¹⁶ CINTRA, *Op. Cit.*, p. 188.

¹⁷ DIAS, *Op. Cit.*, p. 96.

¹⁸ CINTRA, *Op. Cit.*, p. 35.

a heterogeneidade de que lhe advém um carácter de simples rascunho, [...] pela omissão da história genealógica inicial e pela inclusão, em seu lugar, de um prólogo e de uma série de capítulos inspirados na Primeira Crônica. Deram deste modo à obra uma unidade que ela não tinha na sua versão original.¹⁹

Recuperou-se assim a “versão afonsina dos períodos mais antigos, apresentando, por isso, um texto estilisticamente mais elaborado e mais uniforme, uma vez que já não se verifica a mudança brusca de tom que a primeira redacção evidencia ao saltar da organização analítica para um discurso mais descritivo e detalhado.”²⁰ A recuperação da narrativa, dos tempos mais antigos da Península Ibérica, é feita tentando-se minimizar as alusões imperiais presentes no texto afonsino.

Essa versão da Crônica, elaborada por volta de 1400, tentou aproximá-la do padrão historiográfico castelhano, afastando grande parte dos textos claramente genealógicos, porém não

sacrificou a perspectiva com que o conde de Barcelos encarou a história peninsular da Reconquista. Motivado para o registro da gesta hispânica num momento marcante da afirmação da unidade ibérica, o da vitória cristã do Salado, Pedro Afonso concebeu o passado peninsular como herança colectiva de proezas e façanhas, sendo nesse quadro que o Portugal nobiliárquico e régio se devia distinguir como valorizada diferença, mobilizando-se para cumprir um destino libertador e redentor, tal como melhor se define numa outra obra do conde, o Livro de Linhagens ou Nobiliário.²¹

A *Crônica Geral de Espanha de 1344* apresenta diversos extratos, que já estariam presentes no texto desde a primeira versão, relacionados ao autor Pedro Afonso de Barcelos, sendo a autoria de tais trechos atribuída por Luís Filipe Lindley Cintra. Tais trechos referem-se de maneira muito particular aos reinados de Dinis, pai do Conde, e de Afonso IV, seu irmão. São textos que podem ser estudados como relatos de relevante interesse histórico, servindo como “um precioso depoimento de um contemporâneo que, pela sua posição, estava nas melhores condições de observar os fatos.”²²

¹⁹ *Ibidem*, p. 189.

²⁰ DIAS, *Op. Cit.*, p. 97.

²¹ KRUS, Luís. *Op. Cit.*, p. 21.

²² CINTRA, *Op. Cit.*, p. 399.

Para poder escrever acerca desse período o Conde empregou sua vivência na Corte de Dinis, sua ativa participação como mediador na demanda entre o rei e o Infante Afonso durante a Guerra Civil, que aconteceu no reino português entre 1319-1324, sua participação no reinado de Afonso IV, além de relatos contemporâneos.

Ao se referir ao reinado de Dinis descreve com uma minúcia de detalhes acontecimentos nos quais ele mesmo esteve presente, como nas viagens do rei Dinis a Aragão em 1304. Nas referências aos períodos do reinado em que atuou diretamente junto ao rei Dinis, desempenhando importante papel na vida pública, há inúmeras informações relativas à sua atuação, algumas delas com nítido caráter de justificação.²³

Assim como a *Crônica Geral de Espanha* de Afonso X, a *Crônica de 1344* está permeada por uma concepção de história de abordagem universalista, sendo assim onde ficaria então a novidade em relação aos escritos já realizados na Corte de Afonso X? Segundo Lindley Cintra, a novidade encontra-se na abundância de novas fontes utilizadas na *Crônica Geral de Espanha de 1344* e na ampliação das seções dedicadas a Aragão, Navarra e Portugal. A técnica empregada pelo Conde, ou refundidores, para redigir a obra seria a mesma já consagrada por Afonso X, “deste ponto de vista, o seu autor revela-se, com a única, mas importante, exceção da reduzida série de capítulos directamente redigidos pelo compilador, um discípulo fiel dos processos compilatórios da escola castelhana de fins do século XIII”.²⁴

Muito embora em seu conjunto a *Crônica Geral de Espanha de 1344* seja fortemente influenciada pela produção historiográfica castelhana, não se pode deixar de observar as diferenças quanto ao conteúdo e a forma empregada na redação da crônica portuguesa. Quanto ao conteúdo, ao mesmo tempo em que permanece fiel ao ideário de uma história ibérica, trazendo o passado dos diversos reinos cristãos da Reconquista, incluindo Portugal, não “deixa de manifestar uma sistemática hostilidade para com a dinastia real de Castela e uma paralela tendência para exaltar o contributo regional português na construção da história peninsular, acabando, desse modo, por atenuar a tese afonsina do primado castelhano no protagonismo hispânico”.²⁵

²³ *Ibidem*, p. 397.

²⁴ *Ibidem.*, p. 416.

²⁵ KRUS, Luís. *Op. Cit.*, p. 20.

Em relação à forma percebe-se que embora o texto busque aproximar-se do processo de compilação das fontes, próprio da crónica afonsina, acaba por proceder de “maneira menos sistemática e organizada, repetindo informações oriundas das distintas fontes disponíveis e cometendo vários atropelos cronológicos na apresentação global das notícias compiladas, reflexos, por sua vez, de um pouco trabalhado plano historiográfico prévio”.²⁶

Percebe-se, ao analisar a produção do Conde Pedro Afonso, uma aproximação entre a produção linhagística e a produção crónica, buscando construir uma nova leitura do passado ibérico, integrando o reino Português na história peninsular, ideário esse que ainda está presente na sociedade da virada do século XIV para o XV, momento em que ocorre a refundição da Crónica de 1344, seus valores ainda continuavam necessários. Ressalta as origens hispânicas e o superior ideal cavaleiresco manifestado na sua nobreza guerreira, destacando ainda o papel dos reis portugueses na valorização da solidariedade e de reconhecimento feudal capaz de permitir e valorizar a missão cruzadística dos fidalgos portugueses.²⁷

Outro ponto, que deve ser observado, é o de que o Conde Pedro Afonso ao escrever a Crónica, com feições universalistas, representava uma tendência que estava sendo abandonada pela historiografia. Já na segunda versão, da *Crónica Geral de Espanha de 1344*, percebem-se indícios de restrição do campo historiográfico

desaparecem a história genealógica universal do início e os resumos de história da França, da Bretanha, da Inglaterra e da Sicília. É verdade que se substitui a genealogia inicial por uma refundição de parte dos capítulos da Primeira Crónica Geral, referentes à prehistória fabulosa da Ibéria e aos domínios grego, cartaginês e romano, e que se põe no lugar do simples esquema de história gótica da primeira redacção um extracto da parte correspondente da obra de Afonso X. Mas apesar da maior extensão e pormenorização das partes agora introduzidas, elas dizem respeito só à história da Península.²⁸

O foco principal da narrativa passa a ser somente o que está diretamente relacionado à Península Ibérica, esta mudança, de foco narrativo, está ligada ao contexto político que marca o final do século XIV e início do XV, período

²⁶ *Idem.*

²⁷ *Ibidem*, p. 14.

²⁸ CINTRA. *Op. Cit.*, p. 418.



Encontro Internacional dos Estudos Medievais - ABREM

supostamente de redação da segunda versão da *Crônica Geral de Espanha de 1344*.

Narrar uma “história de família” no século XV: a memória da primeira geração de Avis por D. Duarte e os cronistas avisinos

Mariana Bonat Trevisan
Doutoranda PPGH-UFF
Bolsista CAPES

Resumo: Em fins do século XIV um bastardo régio chegou ao trono português. Com a fundação da Casa de Avis, a sucessão hereditária sofria um corte. Ao novo rei, D. João I, cabia assegurar a legitimidade, consolidando sua dinastia, que futuramente poderia então seguir pela via hereditária. Deste modo, o ex-Mestre de Avis iniciou um amplo programa de afirmação régia, o qual incluiu a produção de crônicas régias, tratados técnicos e moralísticos, escritos por membros da própria família real ou por servidores. Buscamos perceber como em diferentes textos, a partir do reinado de D. João I, constrói-se uma memória exemplar da família formada pela primeira geração de Avis, começando pelo casal régio, D. João e D. Filipa, e estendendo-se aos seus filhos, os chamados infantes da “Ínclita Geração”. A imagem da família exemplar encobre a bastardia de D. João e estabelece uma diferenciação com a dinastia anterior, tornando-se um instrumento de legitimação política.

Palavras-chave: Família. Legitimação Política. Dinastia de Avis.

A morte do rei D. Fernando (1367-1383) sem um varão legítimo deixou o poder nas mãos da rainha Leonor Teles (1350-1386), que seria regente até o nascimento de um herdeiro da infanta Beatriz, dada em casamento ao rei de Castela, D. Juan I (1379-1390). A contestação do poder em mãos femininas no período, somada à pretensão do monarca castelhano de tomar o trono português e descumprir o acordo firmado com seu sogro para o casamento com Beatriz, gerou uma grave crise no reino de Portugal.

D. Fernando era o único herdeiro legítimo de D. Pedro I (1357-1367). Contudo, este monarca tentou legitimar os filhos que teve com a aia Inês de Castro (1325-1355), vindo a ter depois somente mais um filho, D. João (1357-1433) concebido

com uma dona após a morte da amante Inês, o qual procurara dignificar através da concessão do Mestrado da Ordem de Avis.

Nas lutas iniciadas com a crise dinástica, quem se sobressai é justamente o mais ilegítimo dos filhos de D. Pedro I, pois os infantes filhos de Inês encontravam-se no reino de Castela e haviam sido excluídos do testamento do irmão Fernando. As vitórias militares deram força ao Mestre de Avis, que acabou sendo eleito rei pelas Cortes de Coimbra em 1385. Rompia-se assim a via da sucessão hereditária, seguida há tempos na monarquia medieval portuguesa.

A chegada do bastardo régio ao trono não seria um processo facilmente assimilável por alguns grupos influentes no reino. Do mesmo modo, era preciso o reconhecimento externo, pois a guerra com Castela continuava. Mesmo com a vitória portuguesa em Aljubarrota ainda em 1385, as negociações de paz se estenderam ao longo de anos.

Era necessário que a dinastia criada pelo ex-Mestre de Avis se afirmasse tanto dentro do reino quanto fora, no contexto cristão europeu. Para isso, diversas ações foram realizadas, constituindo um verdadeiro programa de legitimação política, iniciado já com o casamento empreendido por D. João I (1385-1433) com uma nobre de alta linhagem inglesa: D. Filipa de Lancaster (1360-1415). A união com uma dama de uma das mais prestigiadas casas do período seria um primeiro passo para a superação do caráter ilegítimo de D. João e a afirmação da dinastia.

Vânia Fróes concebe a política de legitimação avisina como o *discurso do Paço*, o qual incluía festas públicas, teatro, crônicas e uma prosa dos monarcas de Avis, elementos que estruturavam uma imagem virtuosa do rei e do reino.¹ Com Maria Helena Coelho, podemos acrescentar que em atos, gestos, palavras, ritos e cerimônias, ainda em vida de D. João e para além dela, a propaganda e a legitimidade avisinas foram exaltadas, garantindo a transmissão e reprodução da linhagem real e projetando na cristandade o prestígio e fama do reino português.²

¹ FRÓES, Vânia. Teatro como Missão e espaço de encontro de culturas. Estudo comparativo entre o teatro português e brasileiro do século XV. In: **Actas do Congresso Internacional de História – Missionação Portuguesa e Encontro de Culturas**. Vol. III; Igreja, Sociedade e Missionação. Universidade Católica Portuguesa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, Fundação Evangelização e Culturas. Braga, 1993, p.183-202; p. 189.

²COELHO, Maria Helena da Cruz. Memória e propaganda legitimadora do fundador da monarquia de Avis. In: NOGUEIRA, Carlos Roberto. **O Portugal Medieval: Monarquia e Sociedade**. São Paulo: Alameda, 2010.p. 76- 77.

Com Avis e sua construção propagandística são estabelecidos, portanto, um conjunto de processos de comunicação, através dos quais se difundem valores, normas e crenças que formam uma ideologia política para o reino. Oferecendo, assim, uma determinada imagem de origem, que busca respaldar seu poder.³

Neste sentido, procuramos perceber através de algumas das crônicas avisinias e de escritos do herdeiro de D. João I, D. Duarte (1433-1438), como a moralidade e virtude serão valores difundidos pelos monarcas e príncipes de Avis em diferentes textos seus e de seus servidores (como os cronistas Fernão Lopes, Zurara e Rui de Pina). Tais valores são associados à figura do fundador da Casa Real, bem como à sua rainha e seus filhos, constituindo a imagem de uma família ideal, exemplar para todo o reino e quiçá para toda a Cristandade.

Como postulado por José Gama, a instauração e consolidação de Avis foi um processo efetuado ao longo de décadas e teve a sua primeira geração como principal protagonista e impulsionadora. As profundas mudanças sociais e políticas exigiram uma correspondente ação cultural e pedagógica. As obras escritas por D. João I, D. Duarte, D. Pedro, e por servidores fiéis como Fernão Lopes, são a melhor prova dessa intenção e ação iniciadas. Era necessário consolidar a nova dinastia, não só politicamente, mas também e, sobretudo, moral e culturalmente, através do exemplo e da intervenção da família real.⁴

Sobretudo na cronística, há a preocupação em se narrar a história da dinastia de Avis ainda antes de sua fundação, tarefa incumbida inicialmente ao servidor Fernão Lopes por D. Duarte. Assim, as crônicas avisinias, como outras do período, buscavam criar uma memória oficial dos reinados e dinastias. Mesmo delimitadas a partir do governo de reis, as crônicas régias constroem um amplo panorama da vida do reino. Assim, é possível perceber como a dimensão familiar da vida dos monarcas se delineia em meio a este vasto cenário e constitui um importante ponto de legitimação régia, pois a conduta dos governantes e de sua família era essencial para a perfeita continuidade dinástica (casamentos, geração de filhos ilegítimos e

³ Interpretamos aqui proposições de Nieto Soria para o caso castelhano que também podem ser pensadas para o caso português. Cf: NIETO SORIA, José Manuel. **Fundamentos Ideológicos del Poder Real en Castilla (siglos XIII-XVI)**. Madrid: Eudema, 1988. p. 42.

⁴ GAMA, José. D. Duarte. In: CALAFATE, Pedro (Dir.). **História do pensamento filosófico português**. Idade Média. Lisboa: Cosmos, 1999. v. 1.p. 381.

casos extraconjugais poderiam afetar sobremaneira os rumos do reino, tal como no período de crise que antecedeu Avis).

Escrevemos no título de nosso texto “narrar uma história de família no século XV” justamente porque com a dinastia de Avis surge uma preocupação evidente em Portugal de se relatar a vida e as relações de uma família específica: a família real composta pela primeira geração avisina. Isto se dá com o objetivo de constituir uma imagem virtuosa e coesa de seus membros, algo que serviria de modelo para todos os súditos. Um exemplo desta preocupação em outros tipos de fontes, além da crônica, é notado por Leontina Ventura, a qual constata que todos os monarcas até D. João I evocavam somente sua filiação em seus documentos chancelares, buscando ressaltar a legitimidade do poder régio pelo direito hereditário. No caso do bastardo D. João I acrescia-se a necessidade de se fazer valer das relações de sangue com os antecessores, embora não fosse o sucessor natural destes, reportando-se mais freqüentemente a seu irmão legítimo, D. Fernando, e ao pai D. Pedro I. A grande transformação será então com o filho e sucessor de D. João, D. Duarte, que embora retome também expressões estereotipadas para a referência de seus ascendentes reais, ao falar de sua filiação direta não se reporta somente ao pai, mas a seus pais, D. João e D. Filipa.⁵

D. Duarte parece ser o grande impulsionador desta memória familiar idealizada. Em escritos reunidos em obras como o *Leal Conselheiro* (tratado moralístico) e o *Livro dos Conselhos* (conjunto de escritos diversos de D. Duarte), o monarca procurou destacar a perfeita harmonia, o exemplo de valores e conduta seguidos pelos infantes da primeira geração de Avis junto a seus pais. Num relato presente em ambas as obras duartianas, o rei fala “Da prática que tínhamos com El Rei, meu Senhor e Padre, cuja alma Deos aja”, na qual descreve que “[...] guardavamos ao muy virutoso digno de grande e louvavel memoria el rey meu senhor e padre, cuja alma deus aja, por as quaes avyamos recebido tal graça que jamais antre nos non fora desacordo nem afrouxamento de grande amor”.⁶

Em seguida, D. Duarte acrescenta que ele e seus irmãos sempre tiveram amor e temor ao pai, receando de fazer coisas erradas e desonestas que viessem a

⁵ VENTURA, Leontina. A família: o léxico. In: MATTOSO, José; SOUSA, Bernardo de Vanconcelos e. **História da Vida Privada em Portugal**. A Idade Média. p. 124.

⁶ D. DUARTE. **Leal Conselheiro**. Prefácio de Afonso Botelho. Edição crítica, introdução e nota de Maria Helena Lopes de Castro. Coleção Pensamento Português, s/l, 1998.

lhe desagradar e desonrar, pois também tinham certeza do amor que D. João lhes tinha: “avendo segura esperança que nunca Jamais entre nos averia mudamento de todo bom amor [...]”.⁷ Por este grande amor e respeito que o pai lhes tinha, D. Duarte conclui que os infantes teriam a consciência de que além de pai, ele era também seu senhor rei, sendo, portanto, necessário seguir e sofrer a todo seu poder e vontade, pois eles sempre seriam dirigidos por boas intenções.⁸ Nota-se, portanto, o oferecimento do exemplo de amor e temor que os súditos deveriam ter ao rei.

Também no *Leal Conselheiro*, no capítulo em que trata das maneiras de amar, o rei Duarte ressalta a amizade, forma de amor baseada na razão e por isso suprema, a qual teria vivido no seio de sua família, junto a seus virtuosos pai e mãe, bem como com todos os seus irmãos. Assim, o monarca destaca que pretendia continuar a honrar e fazer somente o que agradaria a seus pais, mesmo que eles já tivessem morrido, pois isso não havia lhe afastado de seu grande amor. Em seguida, dá o exemplo do infante D. Pedro, o qual diz ser seu mais estimado e prezado irmão. Este, mesmo estando distante, em viagem à Hungria, não havia de esquecer o amor que D. Duarte lhe tinha, tal como se estivessem na mesma terra. Do mesmo modo, lembra sua amada irmã Isabel, que apesar de ter ido para a Borgonha e se tornado duquesa pelo casamento com Filipe, o Bom, nunca tão perfeitamente teria sentido a boa vontade que seu irmão lhe tinha como quando partiu de Portugal.⁹ Deste modo, podemos perceber que D. Duarte procura ressaltar não só o amor paternal, maternal e filial, mas também o amor fraternal, configurando a plenitude das relações familiares avizinhas, através da perfeita concórdia de sentimentos e consideração entre seus membros, estando todos presentes no reino ou não.

Já no *Livro dos Conselhos (Livro da Cartuxa)*, encontramos o *Sumario que el rey deu a frey fernando pera pregar no saymento del rey dom Joam seu pay*.¹⁰ Neste sermão fúnebre para o pai, D. Duarte constitui um verdadeiro manifesto dinástico, na opinião de Luís Miguel Duarte.¹¹ Dirigindo seu discurso primeiramente para a família mais próxima de D. João e Filipa (ou seja, seus filhos e netos), o segundo

⁷ *Ibidem*, p. 350, 351.

⁸ *Ibidem*, p. 352.

⁹ D. DUARTE. *Op. Cit.* Cap. RIII, p. 171-173.

¹⁰ D. DUARTE. **Livro dos Conselhos de El-Rei D. Duarte (Livro da Cartuxa)**. *Op. Cit.* doc.64, p. 236.

¹¹ DUARTE, Luis Miguel. **D. Duarte: réquiem por um rei triste**. Reis de Portugal. Mem Martins: Temas e Debates, 2007.p. 208.

monarca de Avis viria a louvar o pai e mãe já finados, ressaltando a alegria e orgulho que filhos, netos e bisnetos deveriam ter de serem descendentes destes tão honrados e virtuosos senhores, os quais serviram de guia para que pudessem ter boas e honradas vidas.¹²

Passando para a cronística, temos um exemplo cabal com o primeiro cronista mor português, Fernão Lopes, o qual ressalta em dois capítulos da segunda parte da *Crónica de D. João I* a virtuosidade dos filhos gerados pelo casal D. João I e D. Filipa de Lencastre. Nas palavras do cronista:

E estes lfantes que dizemos sairam taees e tam bõos, que de nenhu rei que da Espanha nem mais alomguada terra fose se lê que semelhantes filhos ouvese [...]. Os filhos deste nobre Rei imteiramente tem tall louvor, caa todos lhe foram sempre tam obidientes, asy solteiros como casados, que nehoo estaado nem crecimentto de homrra os pode mudar, pouco nem muito, do samto preposito da obediencia [...] nã somente floreceo nestes lfantes a virtude da obediencia acerqua de seu pai, seguumdo dizemos, mas haimda se pode dizer delles o que adur acharees doutros filhos de rei, e he muito de notar, que afora o leall amor que sempre amtre sy ouveram, guardavam reverencia hus aos outros, per hordem de nacimentto, que numca delles com firme preposito foi apartada per nenhua guissa. Por a qual rezaom seu padre os amava muito, temdo a Deos em grande merce de lhe daar tam bemaventurados filhos.¹³

Deste modo, Fernão Lopes vem iniciar junto a D. Duarte a criação do mito da Ínclita Geração no reino português, evidenciando valores como o amor paternal, o temor e obediência filial ao homem que não era somente o pai dos infantes, mas também seu rei. Tal obediência, amor e temor ilustrados, portanto, não seriam somente uma referência para outros filhos com relação a seus pais, mas para todos os súditos portugueses com relação ao seu monarca, que como “pai” do reino proferia o bem de todos os governados.

Nas narrativas dos cronistas subsequentes, Gomes Eanes de Zurara e Rui de Pina (posteriores já ao reinado de D. Duarte), esta imagem ainda se perpetua em muitos momentos. No relato da morte de D. Filipa descrito por Zurara na *Crónica da Tomada de Ceuta* (observe-se, lançada 45 anos após a morte de D. Filipa, já no reinado de seu neto, D. Afonso V), podemos observar como a imagem idealizada da

¹² *Ibidem*, p. 236, 237.

¹³ LOPES, Fernão. *Crónica de D. João I*. Edição Preparada por M. Lopes de Almeida e A. de Magalhães Basto. Segundo o códice inédito CIII/1-10 da Biblioteca Pública de Évora confrontado com o texto impresso em 1644 e versões quinhentistas da mesma crônica existentes nas bibliotecas da Universidade de Coimbra e Municipal do Porto. Porto: Livraria Civilização, 1949. v. 2. Cap. . CXLVII, CXLVIII.

“mãe” de Avis também constitui um elemento fundamental da afirmação régia pela cronística.

Zurara decide abordar em alguns capítulos o falecimento de D. Filipa por considerar ser de grande relevância o exemplo de pessoas virtuosas, tal como teria sido a rainha. Argumenta que os sábios antigos cuidaram de escrever não só sobre os homens virtuosos, mas também sobre as grandes mulheres. Deste modo, descreve todas as qualidades da devota soberana.¹⁴ Como amorosa mãe, Filipa teria tentado esconder dos filhos que estava contaminada pela peste.¹⁵ Não muito tempo depois, a piora do estado revela sua condição. O devotado filho e herdeiro do trono, D. Duarte, manda chamar todos os irmãos para que pudessem estar perto da mãe em momento tão difícil. Na seqüência da narrativa o cronista aproveita para exaltar a geração de príncipes sobre a qual escreve. O cuidado com a figura materna revelaria uma grande virtude daquela Ínclita Geração: tal como previsto nos Mandamentos, sabiam perfeitamente honrar pai e mãe.¹⁶ Todos os preparativos para a tomada do porto marroquino de Ceuta, que ocorreria naquele ano de 1415, foram paralisados, somente para que se pudesse cuidar da saúde da geradora dos infantes de Avis, mulher do fundador D. João I. Este, aliás, estaria grandemente entristecido, sem conseguir comer e dormir, temendo a perda da boa mulher com quem fora casado por 27 anos.¹⁷

Em seu leito de morte, D. Filipa teria recebido uma aparição de Nossa Senhora. O momento do falecimento reveste-se então do maravilhoso: “[...] foi visto nela um ar todo cheio de graça. O qual todos, visivelmente conheciam que era espiritual”.¹⁸ A imagem singular que Zurara concede ao momento final da passagem de Filipa oferece um quadro ideal, santo, da mãe inauguradora da dinastia de Avis.

Já com relação ao momento da morte de D. João I, relatado na *Crónica de D. Duarte*, composta por Rui de Pina já para o rei D. Manuel (1495-1521), a imagem da família exemplar novamente se revela. À hora da morte do rei estavam presentes os infantes D. Duarte, D. Henrique, D. João e D. Fernando. Ausentes estavam D. Pedro, que se encontrava em Coimbra e sobre o qual a historiografia discute se

¹⁴ ZURARA, Gomes Eanes de. **Crónica da Tomada de Ceuta**. Introdução e notas de Reis Brasil. Lisboa: Publicações Europa-América, 1992. Caps. XXXVII, p. 142; XXXVIII, p. 143-145.

¹⁵ *Ibidem*, p. 147.

¹⁶ ZURARA, Gomes Eanes de. *Op. Cit.* Cap. XXXIX, p. 148, 149.

¹⁷ *Ibidem*, p. 150.

¹⁸ *Ibidem*, p. 162.

estava em desavença com o pai no período, e a infanta D. Isabel, que àquele tempo já era duquesa de Borgonha.¹⁹ Portanto, praticamente todos os membros da Ínclita Geração estavam presentes, o que reforça ainda mais o valor de união familiar que a dinastia sempre procurou afirmar. Outra demonstração desta imagem virtuosa da primeira geração avisina é a do conselho enviado pelo infante D. Pedro a D. Duarte já depois deste ser levantado por rei, no qual afirma:

Cá por serdes a pessoa deste mundo que eu mais amo, praz-me muito cobrardes tal honra que a vós só pertence. [...] porquanto el-rei meu senhor e pai não faleceu em disposição de perfeitamente descarregar sua consciência, vós tenhais cuidado, de mais e melhor que puderdes, o satisfazerdes por ele. E que assim como em sua vida lhe fostes o melhor e mais obediente filho que eu conheci, assim agora depois da morte lhe mostreis verdadeiro amor [...].²⁰

Desta maneira, o segundo varão da primeira geração avisina faz o elogio do irmão herdeiro do trono, o qual afirmava ser a pessoa que mais amava no mundo e o filho mais obediente de D. João I. Temos aqui a exaltação do sentimento de amor fraternal e também filial, D. Pedro aconselha D. Duarte a honrar a memória do pai demonstrando-lhe verdadeiro amor em suas ações como rei.

A partir desta seleção de fontes cronísticas e da prosa moralística duartiana procuramos perceber como se constrói uma memória familiar exemplar da primeira geração de Avis, memória esta marcada por ideais como o amor e amizade entre pais, filhos e irmãos, além da obediência e do valor maior da virtude, bem como o respeito às hierarquias de idade e posição dentro da família. Assim, notamos como o registro histórico oficial a respeito desta família singular que constitui a primeira geração avisina representou um elemento de apoio fundamental para a consolidação da dinastia que havia sido fundada justamente por um bastardo régio.

¹⁹ PINA, Rui de. *Op. Cit.* Cap. I, p.38

²⁰ PINA, Rui de. **Crónica do Rei D. Duarte**. Organizada por Antônio Borges Coelho. Lisboa: Editorial Presença, 1966. Cap. IV, p. 47, 48.

Dia 04 de julho de 2013, quinta-feira

O culto aos santos e a produção hagiográfica na província eclesiástica bracarense na Idade Média Central: considerações sobre uma pesquisa

Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva
PEM-UFRJ

Resumo: Este texto apresenta algumas informações sobre o projeto *O culto aos santos e a produção hagiográfica na província eclesiástica bracarense na Idade Média Central*, desenvolvido com apoio financeiro do CNPq. O objetivo central desta pesquisa é discutir o fenômeno da santidade na província eclesiástica bracarense durante a Idade Média Central, articulando-o à dinâmica institucional do papado, das comunidades e institutos religiosos, das dioceses e das monarquias na Idade Média Central. Para tanto, elegi como objetos de pesquisa a trajetória de personagens que nasceram e/ou atuaram nesta região e sobre os quais há indícios de que receberam algum tipo de culto e a produção hagiográfica local.

Palavras-chave: Santidade. Hagiografia. Braga.

Venho aprofundando as reflexões sobre o fenômeno da santidade na província eclesiástica bracarense durante a Idade Média Central. Para tanto, elegi como objetos de pesquisa a trajetória de personagens que nasceram e/ou atuaram nesta região e sobre os quais há indícios de que receberam algum tipo de culto e a produção hagiográfica local. A opção pelo estudo de tais objetos tomando como perspectiva a divisão eclesiástica tem como principal meta romper com a tradicional abordagem que usa como referência as fronteiras dos reinos ibéricos. Desta forma, será possível discutir o tema a partir de outras dinâmicas, privilegiando aspectos que poderiam ficar em segundo plano, já que a geografia eclesiástica do período não coincide com a monárquica.

Neste texto apresento alguns aspectos da referida pesquisa, intitulada *O culto aos santos e a produção hagiográfica na província eclesiástica bracarense na Idade Média Central*, desenvolvida com apoio financeiro do CNPq.

A província eclesiástica de Braga que, segundo a documentação, já estava configurada no período visigodo, desagregou-se com a expansão islâmica. Neste sentido, algumas sedes foram extintas, unidas a outras ou trasladadas. Entre as que sobreviveram, houve interrupção na sucessão episcopal, e, em alguns casos, os bispos passaram a residir em outras localidades.

O arcebispado de Braga só foi restaurado¹ em fins do século XI.² Contudo, desde a segunda metade do século VIII, paulatinamente, as dioceses que se tornaram suas sufragâneas no período que nos interessa nesta pesquisa reorganizaram-se.³ Neste sentido, formaram a província eclesiástica de Braga, entre os séculos XI ao XIII, ainda que com variações cronológicas, as dioceses de Lugo, Mondonhedo,⁴ Astorga, Porto, Ourense, Tui, Coimbra e Viseu,⁵ além da própria sede arcebispal, Braga.⁶

Como já assinalado, durante a Idade Média Central, período privilegiado em nosso estudo, a organização eclesiástica não estava subordinada à política. Assim, como sufragâneas do arcebispado de Braga encontravam-se dioceses localizadas dentro dos limites geográficos dos reinos de Castela e Leão. Somente em fins do século XIV, em 1394, os bispados de Ourense, Tui, Lugo, Mondonhedo e Astorga saíram da jurisdição bracarense.

¹ Optamos pelo uso do termo restauração assumindo que a reorganização eclesiástica implantada na Península Ibérica na Idade Média Central tomou por referência a estruturação que fora a estabelecida na Igreja visigoda. GOUVEIA, Mário de. **Do Parochiale sueuum ao Prouinciale uisigothicum: ficheiro analítico. II – Dioceses visigóticas.** Disponível em: <http://iem.fcsh.unl.pt/investigador/estudos/investigacao/PDF-estudo-dioceses.pdf/view>. Acesso em: 26 jul 2012.

² Sobre o tema ver o artigo clássico de COSTA, Avelino de Jesus da. A restauração da diocese de Braga em 1070. **Lusitânia Sacra**, n. 1 (1956) p.17-28.

³ Cf. NIETO SORIA, José Manuel; SANZ SANCHO, Iluminado. **La época medieval: Iglesia y cultura.** Madrid: Istmo, 2002. p. 44.

⁴ A antiga diocese Britônia foi trasladada para Mondonhedo no final do século VIII e em 871 foi unida a Dume.

⁵ A administração de Viseu foi entregue ao bispo de Coimbra, diocese a qual foi anexada em 1101, segundo Avelino de Jesus da Costa. Cf. O bispo D. Pedro e a organização da diocese de Braga. In: Congresso Internacional do IX Centenário da Dedicção da Sé de Braga. Braga, 1990. **Actas...** Braga: Universidade Católica Portuguesa, 1990. 4v., V.1, p. 379-432, p. 387.

⁶ Há que destacar ainda que duas dioceses, por um breve período, também foram sufragâneas de Braga: Silves, entre 1189 a 1191, e Zamora, de 1153 a 1199.

Na pesquisa, partimos dos dados já reunidos no âmbito do projeto coletivo *Hagiografia e História: um estudo comparativo da santidade*, desenvolvido sob minha coordenação. Esta investigação tem como objetivo estudar a trajetória de homens e mulheres que nasceram e/ou atuaram nas penínsulas ibérica e itálica durante a Idade Média Central e que receberam algum tipo de reconhecimento de santidade e a produção hagiográfica neste mesmo recorte espacial e temporal. Tais objetos são analisados a partir de alguns eixos centrais, em subprojetos individuais ou que agregam parte da equipe. Dentre os diversos produtos gerados por esta investigação, destaca-se a organização e publicação de bancos de dados sobre a hagiografia e os personagens que receberam algum tipo de veneração que nasceram e/ou atuaram na península ibérica nos séculos XI ao XIII, das quais participaram bolsistas de IC de diversas agências e voluntários. Partimos de tais materiais para construir o objeto desta pesquisa individual.

Segundo os bancos de dados, durante os séculos XI ao XIII, nasceram e/ou atuaram nas dioceses da província bracarense dezesseis personagens que foram promovidos como santos, ainda que alguns não tenham alcançado reconhecimento eclesiástico oficial ou, até mesmo, social. Passo a listá-los, divididos pelos séculos em que viveram a maior parte da vida adulta.

Do século XI, foram identificados Ordonho de Astorga, que foi o prelado responsável pela trasladação do corpo de Alvito, bispo de Leão, que faleceu ao resgatar as relíquias de Isidoro na cidade de Sevilha, no momento ainda sob domínio muçulmano; Geraldo de Braga, monge beneditino de origem franca que foi arcebispo bracarense nos anos finais do século XI, e Engracia de Braga, que segundo a tradição foi decapitada por seu noivo por insistir em manter-se virgem.

Dentre os que viveram no século XII, encontramos indícios de culto a Domingo Solitário, um eremita vinculado ao Mosteiro de Carracedo; a Teotônio, primeiro prior da comunidade de cônegos regrantes de Santa Cruz de Coimbra; a Telo,⁷ um dos fundadores do referido mosteiro; a Martinho de Soure, cônego de

⁷ Com grande probabilidade, D. Telo, um dos fundadores do Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra, nunca recebeu um culto público. Contudo, consideramos que houve uma tentativa de considerá-lo como tal. Na *Vita Tellonis* ele é identificado como santo, com expressões como “in hoc santo Tellone”, “vir sanctus”, “et hoc ordine dignum sanctorum ordinibus” (Cf. NASCIMENTO, Aires A. **Hagiografia de Santa Cruz de Coimbra**: vida de D. Telo, vida de D. Teotônio e vida de Martinho de Soure. Lisboa: Colibri, 1998, p. 72, 74).

Coimbra que foi cativo dos muçulmanos e morreu em Córdoba, sendo considerado um mártir, e a Suero, fundador do mosteiro cisterciense de Santa Maria de Armenteira.

Por fim, do século XIII, Gil de Casayo, monge que é relacionado ao Mosteiro de Castañeda; Gonçalo, dominicano que fundou a primeira comunidade de frades pregadores na região de Amarante; Pedro González Telmo, mais conhecido como S. Telmo, dominicano que atuou no noroeste da Península Ibérica, onde muitos milagres lhe foram atribuídos; Gil de Santarém, que foi professor em Paris e, posteriormente, ingressou na ordem dominicana; Gualtero, franciscano de origem italiana que foi missionário em Guimarães, onde seu culto foi promovido; Mafalda de Portugal, filha do rei Sancho I de Portugal, que após ter seu casamento com Henrique I de Castela anulado, ingressou na vida monástica em Arouca; Sancha de Portugal, irmã de Mafalda que foi monja cisterciense em Celas, e Teresa de Portugal, também filha de Sancho I, que, após a anulação de seu casamento com Afonso IX de Leão, professou no mosteiro cisterciense de Lorvão.

Quanto às hagiografias,⁸ foram inventariadas treze obras. São elas: *Insula Solistionis*, relato de viagem maravilhosa relacionada à diocese de Tui e datado do século XI; *Vita Beatae Seniorinae Virginis*, do século XII, *Alia Sanctae Seniorinae Vita ex Actis Sanctorum*, do XIII, que relatam a trajetória de Senhoria de Basto, que viveu entre 924 e 982; *Miracula sancti Rudesindi episcopi Dumensis*, hagiografia que narra a vida e os milagres de Rosendo, que viveu no século X, mas que foi redigida nos séculos XII e XIII; *Vita S. Isidori de Braga* e *Vita S. Isidori de Soeiro*, textos litúrgicos do século XII dedicados ao bispo sevilhano do período visigodo; *Vita Sancti Geraldi*, composta por Bernardo de Braga entre 1112 e 1128; *Vita Carracedensis monachi*, atribuída a Herbeto, que foi monge de Carracedo e arcebispo de Sardenha, escrita no século XII; *Vita Martini Sauriensis*, obra escrita por Salvado, cônego regente de Santa Cruz de Coimbra, provavelmente entre 1147 e 1150, e que narra o martírio do protagonista; *Vita Tellonis Archidiaconi*, texto que apresenta a biografia de Telo, escrita por Pedro Alfarde, por volta de 1155; *Vita Theotonii*, obra redigida no século XII, anônima, que narra a vida e os milagres de Teotônio;

⁸ Destaco que considero como hagiografias várias modalidades de textos literários – vidas, tratado de milagres, calendários, etc.– que se relacionam à trajetória de um santo, ou aspectos dela, como seu martírio, e/ou seu culto. Também incluo como textos hagiográficos os relatos de viagens maravilhosas, nos quais o viajante entra em contato com o divino.

Miracula Post Mortem servi dei autoritate Episcopi Tudensis D.A.Egidi examinata, transcrição de testemunhos sobre milagres atribuídos a S. Telmo coletados na diocese de Tui por volta de 1258, e *Vita S. Petri Gundissalvi*, texto anônimo também relacionado a S. Telmo, composto no século XIII.

É fundamental salientar que não considero que a reunião destes dados represente um retrato fiel do culto aos santos e da produção hagiográfica na província eclesiástica bracarense nos séculos XI ao XIII. Por um lado, muitos santos que eram cultuados desde a antiguidade ou no período suevo ou visigodo continuaram a ser objeto de veneração, e, dentre os novos, a despeito dos esforços para promovê-los, alguns não alcançaram nenhum tipo de reconhecimento social no período e/ou após a Idade Média Central. Os testemunhos sobre alguns personagens são recentes e podem ser fruto de tradições constituídas muitos anos após sua morte. Por outro, alguns textos hagiográficos produzidos neste período e província certamente se perderam e ainda há debates sobre diversos aspectos das obras aqui reunidas; portanto, muito do que se afirma sobre tais materiais ainda se encontra no campo das hipóteses. Entretanto, tais dados permitem traçar reflexões de conjunto que podem funcionar como uma espécie de amostragem do fenômeno da santidade em estudo.

O estudo da trajetória e culto dos personagens e das hagiografias acima listados pode ser feito a partir de diversas abordagens e perspectivas. Nesta pesquisa o objetivo central é discutir como tais elementos se articulam e dão significado à dinâmica institucional do papado, das comunidades e institutos religiosos, das dioceses e das monarquias na Idade Média Central.

Minha análise se baseia em alguns pressupostos que passo a apresentar. Em primeiro lugar, parto de uma noção de santidade não essencialista, ou seja, que não se atém unicamente à trajetória do que foi considerado digno de veneração ou de uma produção hagiográfica. Desta forma, buscando realçar o caráter histórico deste fenômeno, discutimos os critérios que inspiraram um determinado grupo a cultuar um dado personagem ou a promover a redação de uma memória textual sobre ele. Neste sentido, busco identificar os comportamentos, atitudes e qualidades que foram atribuídos a tais personagens e que os configuraram como digno de veneração em uma conjuntura específica, relacionando-o com o aspecto eleito na análise: a dinâmica institucional. Neste sentido, a significação da santidade neste estudo não

se limita a analisar a trajetória dos personagens considerados santos ou as obras hagiográficas, mas também a dos grupos/instituições que os promoveram, bem como de eventos que marcaram o período e espaço privilegiado no estudo, segundo a historiografia.

Em segundo, é importante sublinhar que o estudo das significações não representa negar a organização social constituída ou reduzi-la a discursos ou ideias, mas parte do pressuposto que o social não é uma totalidade organizada a partir de um núcleo que determina seu funcionamento, mas que é constituído por vários elementos, que mantêm relações dinâmicas entre si, que são dotados de significados que dão sentido e participam da organização deste mesmo social. Os significados, portanto, não antecedem a organização social, mas se constituem no social, no decorrer da história, nas práticas, nas relações entre as pessoas, na produção de textos, no estabelecimento de instituições, etc. Desta forma, não se trata de opor significação à organização social, reeditando a dicotomia espírito x matéria ou idealismo x materialismo, mas destacar o caráter complexo e dinâmico da existência.

Diretamente ligado a este aspecto, em terceiro, sublinho que minha abordagem realça o dinamismo e a complexidade da organização social. Como a meta central é compreender as significações, mais do que explicá-las, estudo as conexões, as disputas, os conflitos, as tensões, as negociações, as apreensões criativas; as estratégias institucionais e as táticas para burlar regras perceptíveis por meio da promoção da santidade, não as causas ou os elementos que fundamentariam ou determinariam o culto aos santos. Neste sentido, busco romper com os esquemas explicativos dicotômicos e investir em interpretações múltiplas.

Em quarto, destaco que a pesquisa se propõe a realizar reflexões de conjunto, ou seja, a meta é traçar considerações gerais sobre a produção hagiográfica e a promoção do culto a novos personagens considerados dignos de veneração na metrópole bracarense nos séculos XI ao XIII. Entretanto, uma ressalva é necessária: não estou preocupada em encontrar as "leis" do fenômeno da santidade e da produção hagiográfica nos séculos XI ao XIII na província eclesiástica bracarense, mas os seus significados para os variados grupos que viveram nestas regiões no período selecionado, em suas relações com a dinâmica

das instituições selecionadas, atentos aos elementos repetitivos e constantes, mas também ao particular.

Em quinto, ainda que o objetivo final seja traçar conclusões de caráter mais geral, somente alguns aspectos do social - grupos e instituições -, como já ressaltado, serão privilegiados na análise. Ou seja, o fenômeno da santidade bracarense na Idade Média Central não será abordado em sua relação com todas as dimensões da organização social. Neste sentido, reafirmo que vou focar os aspectos institucionais, priorizando a construção de significações. Ou seja, apesar de me propor a realizar reflexões de conjunto, não tenho a pretensão de elaborar um estudo que abarque a totalidade da organização social. Esta pesquisa, portanto, não pretende esgotar o estudo do tema santidade na metrópole bracarense nos séculos XI ao XIII.

Em sexto, os dados que são analisados na pesquisa, vestígios/evidências do passado, são considerados como elementos de referência e analisados para discutir os vários significados dados à santidade, à luz de eventos institucionais do período. Os dados em estudo são abordados como séries, a fim de destacar a dinâmica dos fenômenos analisados, pois permitem visualizar os aspectos comuns e os particulares. Assim, posso captar o que, ao mesmo tempo, une e diferencia os eventos. O uso das séries também permite a abordagem dos dados em perspectiva macro e micro, ao possibilitar diferentes pontos de observação: partindo dos dados particulares para as séries e, destas, para o caso individualizado.

Com a pesquisa busco compreender como as instituições e grupos sociais que promoveram os cultos e as hagiografias deram significação e perpetuaram sua organização, presença e autoridade na sociedade, ao mesmo tempo em que os sujeitos históricos, participantes de tais instituições/grupos, estabeleceram estratégias de poder e reinterpretaram as próprias diretrizes e normas institucionais, produzindo novos sentidos.

As representações demoníacas no milagre do lavrador ladrão do Liber Mariae de Juan Gil de Zamora

Thalles Braga Rezende Lins da Silva
Mestre em História Comparada/UFRJ

Resumo: Esta apresentação consiste em um recorte da minha dissertação de mestrado intitulada *Versipellis Diabolus: um estudo comparado das representações diabólicas nos Milagros de Nuestra Señora de Gonzalo de Berceo e no Liber Mariae de Juan Gil de Zamora*, desenvolvida no âmbito do Programa de Pós-graduação em História Comparada da UFRJ, sob a orientação da Prof.^a Dr.^a Andréia Frazão. Meu objetivo principal aqui é compreender quais os possíveis sentidos e finalidades das representações demoníacas presentes no milagre do lavrador ladrão, parte da hagiografia mariológica *Liber Mariae*. Para isso, parto da conceituação de representação proposta por Roger Chartier e aplico ao texto a técnica de Análise de Narrativa.

Palavras-chave: Hagiografia. Demônios. Franciscanismo.

Esta apresentação consiste em um recorte da minha dissertação de mestrado intitulada *Versipellis Diabolus: um estudo comparado das representações diabólicas nos Milagros de Nuestra Señora de Gonzalo de Berceo e no Liber Mariae de Juan Gil de Zamora*, desenvolvida no âmbito do Programa de Pós-graduação em História Comparada da UFRJ, sob a orientação da Prof.^a Dr.^a Andréia Frazão. Meu objetivo principal aqui é compreender quais os possíveis sentidos e finalidades das representações demoníacas presentes no milagre do lavrador ladrão, parte da hagiografia¹ mariológica² conhecida como *Liber Mariae*, composta por Juan Gil de Zamora.

¹ Hagiografia é uma palavra de origem grega (hagio = santo; grafia = escrita), usada desde o século XVII, para classificar os textos medievais, cujos temas centrais são os santos e/ou seu culto.

² Classificação dos textos hagiográficos cujo foco central é a devoção à Virgem Maria. As hagiografias deste tipo variam, podendo ser *planctus mariae* (sofrimento perante as dores de Jesus), intercessões marianas junto ao Cristo e/ou ao Diabo pela salvação das almas de seus devotos, ou a narração de milagres diversos.

O *Liber Mariae*, doravante abreviado com LM, é a segunda parte do livro conhecido como *Liber Ihesu et Mariae*, datado entre 1278 e 1284. Foi redigido em latim, na forma de prosa, e seu local de origem é Castela, mais precisamente o Convento Franciscano de Zamora. O LM é uma vida da Virgem Maria referenciada na Patrística e no pensamento de eclesiásticos anteriores ao século XIII. Está dividido em 18 tratados, sendo que no décimo sexto há 88 narrativas, cada uma contendo um breve relato de um milagre, distribuídas entre seis capítulos.

Juan Gil de Zamora (1241-1318)³ é oriundo da cidade homônima, como informa em uma de suas obras⁴ e provavelmente nobre de nascimento. Não se tem exatidão sobre quando Gil ingressou na Ordem dos Frades Menores (OFM), mas os seus primeiros escritos informam que em 1260 ele já era custódio em Zamora.⁵ Nos anos da década de 1270, foi enviado pelos franciscanos para estudar na Universidade de Paris, onde obteve o título de doutor em Teologia.⁶ Posteriormente, ele assumiu o cargo de professor no *studium* do convento franciscano de sua cidade natal. Foi também diácono da paróquia de Santo André. Por volta de 1295 tornou-se vicário e, em 1300, ministro da Província Franciscana de Santiago,⁷ a qual os franciscanos zamoranos estavam subordinados. Exerceu este cargo até sua morte. Foi em Zamora que ele passou a maior parte de sua vida.⁸

³ Pérez-Embid Wamba afirma que ele nasceu antes de 1229. Cf. PÉREZ-EMBED WAMBA, J. **Hagiología y sociedad en la España Medieval**. Castilla y León (Siglos XI-XIII). Huelva: Universidad de Huelva, 2002, p. 303. Quando não houver outra referência, as informações biográficas de Juan Gil foram retiradas dos textos FERRERO HERNÁNDEZ, Cándida. **Liber contra venena et animalia venenosa**. Estudio preliminar, edición crítica y traducción. Tese de Doutorado, Filologia Espanhola, Universitat Autònoma de Barcelona, 2002, p. 8-17 e VÍLCHEZ, María Rosa. *El Liber Mariae de Gil de Zamora*. **Eidos. Cuadernos de la Institución Teresiana. Revista de investigación e información cultural**, Madrid, ano 1, v.1, 1954, p. 22.

⁴ No prólogo de *Liber de praeconiis civitatis Numantiae*, dedicada ao Infante Sancho de Castela.

⁵ Esta informação aparece na hagiografia *Vita Sancti Isidori Agricolae*.

⁶ Segundo Dacosta Martínez, as dedicatórias presentes nas obras de Gil permitem traçar considerações sobre seu período em Paris. Cf. DACOSTA MARTÍNEZ, A. F. *El rey virtuoso: un ideal político del siglo XIII de la mano de fray Juan Gil de Zamora*. **Historia, instituciones, documentos**, Sevilla, n.33, 2006, p. 101.

⁷ Em 1300, a Província Franciscana de Santiago estendia-se por todo o oeste da Península Ibérica, abarcando os territórios da Galícia, de Portugal e do antigo Reino de Leão. Cf. RUCQUOI, Adeline. *Los franciscanos en el Reino de Castilla*. In: SEMANA DE ESTUDIOS MEDIEVALES, 6., 1995, Nájera. **Actas...** Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 1996, p. 68-69.

⁸ Em fins da década de 1270, Gil tornou-se também colaborador de Afonso X, o Sábio, em seu projeto cultural, com quem manteve boas relações até sua velhice. Cf. RUCQUOI, op. cit., p. 71. Ainda atuou na corte deste rei como “*scriptor*”, secretário régio e preceptor do futuro Sancho IV. Talvez, por isso, Juan Gil tenha apoiado Sancho IV quando ele teve que disputar o trono com os seus sobrinhos, filhos de Fernando de la Cerda, seu falecido irmão mais velho. Cf. DACOSTA, op. cit., p. 102-103 e PASTOR GARCÍA, Juan Tomás. *Juan Gil de Zamora*. In: FARTOS MARTÍNEZ, Maximiliano

Para tratar das representações demoníacas presentes na narrativa do lavrador ladrão, este artigo se insere no campo da História Cultural, pela perspectiva de Roger Chartier, para quem este campo tem o objetivo de “identificar o modo como em diferentes lugares e momentos uma realidade social é construída, pensada, dada a ler etc.”.⁹ Sendo assim, considero que as representações resultam do:

trabalho de classificação e de delimitação que produz as configurações intelectuais múltiplas, através das quais a realidade é contraditoriamente construída pelos diferentes grupos; seguidamente, as práticas que visam fazer reconhecer uma identidade social, exibir uma maneira própria de estar no mundo, significar simbolicamente um estatuto e uma posição; por fim as formas institucionalizadas e objetivadas graças às quais uns “representantes” (instâncias coletivas ou pessoas singulares) marcam de forma visível e perpetuada a existência do grupo, da classe ou da comunidade.¹⁰

Com a mesma intenção, apliquei ao texto hagiográfico à técnica de análise de narrativa. O objetivo desta técnica seria “identificar e analisar os diversos elementos que configuram a narrativa e que a tornam um todo de sentido”,¹¹ ou seja, busquei relacionar os sentidos das representações demoníacas com o da narrativa como um todo. Devido a sua brevidade, o milagre que selecionamos para análise neste artigo encontra-se reproduzido na íntegra a seguir:¹²

y VELÁZQUEZ CAMPO, Lorenzo (coord.). **La filosofía española en Castilla y León: de los orígenes al Siglo de Oro**. Valladolid: Universidad de Valladolid, 1997, p. 57-70.

⁹ Cf. CHARTIER, Roger. **A História Cultural: entre práticas e representações**. Lisboa: Difel, 2002, p. 17.

¹⁰ Cf. *Ibid.*, p. 23.

¹¹ Cf. SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão da. Reflexões metodológicas sobre a análise do discurso em perspectiva histórica: paternidade, maternidade, santidade e gênero. **Cronos: Revista de História**, Pedro Leopoldo, n. 6, 2002, p. 199.

¹² Para este trabalho foram utilizadas duas edições críticas do LM. A de Fidel Fita, apresenta o texto no idioma original de redação e foi publicada na forma de três artigos JUAN GIL DE ZAMORA. Cincuenta leyendas por Gil de Zamora combinadas con las cantigas de Alfonso el Sabio. Editado por Fidel Fita Colomé. **Boletín de la Real Academia de la Historia**, Madrid, n. 7, 1885, p. 54-144; _____. Treinta leyendas por Gil de Zamora. Editado por Fidel Fita Colomé. **Boletín de la Real Academia de la Historia**, Madrid, n. 13, 1888, p. 187-225; _____. Variantes de tres leyendas de Gil de Zamora. Editado por Fidel Fita Colomé. **Boletín de la Real Academia de la Historia**, Madrid, n. 13, 1885, p. 418-429. A edição de Francisco Rodríguez Pascual traz a tradução para o espanhol moderno que apresentamos. O título da narrativa também foi atribuído por este editor, já que o LM originalmente não traz títulos de autoria de Juan Gil de Zamora para os milagres marianos. Cf. _____. **Milagros de Santa María del “Liber Mariae”**. Edición de Francisco Rodríguez Pascual. Zamora: Semuret, 2007.

EL LABRADOR¹³ LADRÓN

El quinto milagro de la Virgen María, Madre nutricia del Altísimo Rey Jesús, trata de un seglar que por la devoción que tenía a la expresión Ave María fue arrebatado a las fauces del infierno.

Había un seglar dedicado al trabajo del campo y ocupado en los otros afanes mundanos. Éste mientras atendía a muchas acciones depravadas y mientras araba su tierra, robaba cuanto podía de la tierra de sus vecinos, pues traspasando sus lindes unía la tierra de otros a sus yugadas. Sin embargo, a menudo tenía en la mente a la Santa Madre de Dios y muchas veces, como hemos dicho más arriba de otros, la saludaba devotamente de la manera que sabía. Cuando este labrador murió, acudieron los demonios confiando en apoderarse de su alma. También se presentaron los ángeles. Cuando éstos mostraban a favor de él unas pocas obras buenas, los demonios empezaron a mostrar en su contra muchas malas. Y cuando pensaban, llenos de gozo por esto, que habían vencido, uno de los ángeles alegó que solía saludar a Santa María con devoción. Al oír esto los espíritus inmundos, en seguida dejaron la citada alma del hombre, y se retiraron con la aprobación del almifluro Rey Cristo a través de su Madre, manantial de vida, Reina de los cielos y medicina de todos los miserables que tienen fe. A quien corresponde el honor y la gloria por los infinitos siglos de los siglos. Amén (LM, Tratado XVI, Cap. I, mil. V).

Parece-me mais correto afirmar que o gênero literário do LM é o gênero narrativo, porque nele se narram feitos marianos que podem ser equiparados aos de uma heroína, mas em prosa e não em verso, diferenciando-o da épica. Na narrativa do lavrador ladrão pode-se perceber uma intenção edificante, que seria característica das hagiografias medievais.¹⁴ Por conta disto, esta pode ser classificada como um conto, isto é, um tipo de narrativa curta, muitas vezes com intuito moralizador, que condensa o conflito, o tempo, o espaço e possui um número reduzido de personagens.¹⁵

No conto do lavrador ladrão, o foco narrativo é heterodiegético,¹⁶ onisciente e parcial, mas o narrador não é intruso. Ele permite que sua presença seja percebida em dois momentos somente. Quando introduz o texto, informando laconicamente a localização da narrativa milagrosa no LM e sua sinopse. E quando fecha o texto com

¹³ Os lavradores eram camponeses. A diferença fundamental entre eles e os jornaleiros é que estes últimos não tinham instrumentos de trabalho, enquanto aqueles possuíam atrelagens, usadas para arar o solo. Os lavradores eram mestres de confrarias, membros de fábricas de igrejas, almotacés das aldeias e assessores de justiça, segundo o verbete "Terra", de Robert Fossier em LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (coord.). **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. Bauru: EDUSC, 2006, v. 2, p. 552.

¹⁴ Cf. CERTEAU, Michell de. **A escrita da História**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982, p.269.

¹⁵ Cf. GANCHO, Cândida Vilares. **Como analisar narrativas**. São Paulo: Ática, 1991, p. 8.

¹⁶ Está em terceira pessoa, não é um dos personagens e vê os fatos de fora.

breves expressões de louvor. O discurso é indireto, porque é o narrador quem diz com suas próprias palavras o que os personagens dialogaram.¹⁷

Todo o texto é sumarizado, sendo que as partes mais detalhadas do milagre são o desenvolvimento e o clímax. O desfecho é um pouco maior que a introdução porque o narrador o utiliza para louvar Jesus e Maria.¹⁸ Por causa da sumarização, o narrador relega a descrição espaço-temporal a nada mais do que o indispensável. O tempo objetivo flui em prolepses (*flashforwards*) e iterativamente (o número de acontecimentos é maior do que o de apresentações). A ambientação é feita de forma franca, tudo que o leitor/ouvinte precisa saber é descrito e exposto pelo narrador, sem a necessidade da intermediação das percepções ou das ações das personagens, porém os índices espaciais fornecidos são apenas aqueles essenciais para que o enredo prossiga coerentemente.

A verossimilhança do enredo segue a concepção de milagre no medievo: eventos da ordem do sobrenatural; de autoria sempre e unicamente atribuída ao poder de Deus, mesmo que fosse realizado por meio de emissários, como os santos e os anjos; controlado, previsível e racionalizado pela ortodoxia clerical, que retinha a autoridade para legitimá-los; esta visão considerava que os mundos naturais e sobrenaturais se misturavam cotidianamente sem rupturas ou atritos, mas quaisquer eventos extraordinários que não fossem miraculosos, quase sempre seriam obras diabólicas.¹⁹ Por isso, o espaço em que se passa a história muda sem nenhuma tensão de algum lugar neste mundo para um local sobrenatural indefinido, onde a alma do lavrador fica em disputa entre demônios e anjos.

Na narrativa em questão, os demônios andam em multidão e compartilham as mesmas características, por isso são personagens tipo.²⁰ Eles são representados como espíritos imundos, que não só conhecem todas as faltas dos pecadores, como também possuem o direito de se apoderar das almas daqueles que passaram suas

¹⁷ Cf. *Ibidem.*, p. 36.

¹⁸ Estou subdividindo a narrativa da seguinte forma: introdução, parte na qual se situa o leitor diante do enredo; desenvolvimento, momento em que se desenvolve o conflito; clímax, momento culminante e de maior tensão da trama, quando o conflito chega ao máximo; e desfecho, parte em que se soluciona o conflito. Cf. *Ibidem.*, p. 11.

¹⁹ Cf. LE GOFF, Jacques. **O Maravilhoso e o cotidiano no Ocidente Medieval**. Lisboa: Edições 70, 1985, p.32-35.

²⁰ Personagens tipo são aquelas pouco detalhadas e complexas, facilmente identificáveis pelas suas características típicas e invariáveis compartilhadas por todo o grupo a que pertencem (GANCHO, *op. cit.*, p. 16).

vidas em más obras. Sendo assim, eles deveriam ter ficado com a alma do lavrador protagonista²¹ do conto. Entretanto, destaco que apesar do narrador e dos demônios falarem das más obras do lavrador no plural, a única que recebe destaque, sendo efetivamente condenada e apontada como causa da sua Danação, é a sua cobiça pelos bens materiais que o leva ao roubo.

Contudo, como os demônios estão submetidos à autoridade de Jesus e de Maria, desistem da alma do lavrador por causa da sua fixação pela expressão “Ave Maria”, a qual foi fortuitamente lembrada por um anjo. Portanto, o conflito da narrativa pode ser definido como: os pecados (em especial, a cobiça) do protagonista contra a sua devoção a Maria. Devido à tônica do conto pode-se afirmar que esta estava voltada para a religiosidade pessoal de cada um. Nada se fala sobre o impacto da aventura do protagonista sobre a sociedade em que ele viva, as benesses milagrosas aplicam-se somente na vida particular dele.

Mas por que Juan Gil de Zamora incluiria no LM uma narrativa que apresenta o problema do apego aos bens materiais como causa da Danação eterna da alma humana na posse de demônios? E por que a resolução deste problema seria unicamente a devoção pessoal, cotidiana e verdadeira a Maria? Defendo que as respostas para estas duas questões se encontram nos interesses franciscanos em Zamora, onde Juan Gil desempenhava funções de ensino e liderança dentro da OFM.

A OFM foi iniciada por Francisco de Assis em 1209,²² sendo este o motivo dos seus membros serem comumente conhecidos como franciscanos. Ela baseava sua espiritualidade na imitação do que entendia ter sido a vida de Jesus e dos apóstolos, principalmente a partir da leitura dos Evangelhos. Esta imitação deveria ser praticada por meio de uma religiosidade de nível pessoal. Desta forma, os frades dedicavam-se à pregação de teor moral e penitencial, sobretudo nos ambientes urbanos; à vida comunitária conventual, mas sem o isolamento literal do mundo que seria contrário as suas pretensões pastorais; e à mendicância como forma de

²¹ Em minha concepção, o protagonista é aquela personagem ao redor do qual todo enredo se desenrola e o conflito narrativo é resolvido. *Ibidem.*, p. 14.

²² Sobre o franciscanismo no século XIII, ver, dentre outros, ALBERZONI, Maria Pia et al. **Francisco de Asís y el primer siglo de historia franciscana**. Oñati: Editorial Franciscana Aránzazu, 1999; IGLESIA DUARTE, J. I. de la. (Coord.). *Espiritualidad y Franciscanismo*. In: **Semana de Estudios Medievales**, 6., 1995, Nájera. **Atas...** Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 1996.

ascese, pela abnegação dos bens materiais. Tudo isso cumprido, em obediência à Igreja Romana, e em subordinação direta ao Papa.²³

Os franciscanos pregavam a *vita apostolica* em oposição às tentações materiais e carnis do modo de vida citadino laico, ascendente no século XIII, graças à revitalização da urbanização no Ocidente. Contudo, sem desobedecer à hierarquia eclesial, também criticavam e admoestavam os eclesiásticos quanto ao seu comportamento, devido ao que consideravam como a quebra do celibato, a ostentação de bens materiais, a simonia e o nicolaísmo.²⁴

A partir da década de 1230, a Ordem dos Frades Menores experimentou uma veloz expansão quantitativa na Itália e em direção à Inglaterra, França e Península Ibérica, encontrando-se já plenamente estabelecida nestas localidades ao final do século XIII.²⁵ Na Península Ibérica, a instalação franciscana foi precoce, começando com duas expedições, uma em 1217 e outra em 1219. Os objetivos dos franciscanos foram dois: seguir a rota do Caminho Francês para Santiago de Compostela, estabelecendo-se primeiro nas cidades estratégicas; e penetrar entre os mouros. A segunda expedição obteve mais sucesso sob a liderança de Juan Parenti, que ao regressar da península para a Itália tornou-se o primeiro Ministro Geral da OFM após a morte de Francisco.²⁶

A presença franciscana em Zamora data da década de 1220. Segundo os *Annales Minoris*, o primeiro convento da cidade foi fundado em 1246.²⁷ A escolha de Zamora como um dos primeiros núcleos franciscanos pode ser explicada precisamente porque se tratava de um grande centro urbano²⁸ em um ponto de

²³ Cf. MERLO, Grado Giovanni. **Em nome de São Francisco**. História dos Frades Menores e do franciscanismo até inícios do século XVI. Petrópolis: Vozes e FFB, 2005, p. 19-40.

²⁴ Cf. GARCÍA ORO, José. **Francisco de Assis en La España Medieval**. Santiago de Compostela: Consejo Superior de Investigaciones Científicas Liceo Franciscano, 1988, p. 57-58.

²⁵ Cf. MERLO, *op. cit.*, p. 58-66.

²⁶ Cf. GARCÍA ORO, *op. cit.*, p. 47-49.

²⁷ Em 1260, a comunidade franciscana foi trasladada para outro prédio. Cf. FERRERO HERNÁNDEZ, *op. cit.*, p. 10.

²⁸ Esta cidade, já no século IX possuía importância militar pela sua posição fronteiriça. Neste mesmo século ela acabou sendo destruída pelos mouros. Foi reconstruída e com a vitória dos cristãos na Batalha de Simancas, em 939, converteu-se em capital da região. Porém, no século XI, pela segunda vez ela foi vencida e reconstruída. Mas em meados deste mesmo século, a cidade consolidou-se como núcleo cristão, recebendo um grande contingente de francos. No século XII constituiu-se como um importante espaço urbano, mesmo que graças ao triunfo cristão na Batalha de Simancas, em 1212, a fronteira já tivesse avançado muito mais para o sul. Suas muitas construções, especialmente as igrejas e os palacetes, edificadas nos séculos XII e XIII, levam a crer que fosse uma cidade de importância religiosa, política e econômica, com intensa circulação de pessoas. Cf. FERRERO

articulação entre duas rotas principais para Compostela (a *vía del Plata*²⁹ que vinha do sul da Península Ibérica e o Caminho Francês, rota que cruzava o norte da península no sentido Leste-Oeste e era utilizada por peregrinos ibéricos e de além-pireneus).

Em 1300, como Ministro de uma Província Franciscana, Gil teria entre as suas preocupações a consolidação e difusão do franciscanismo na região sob sua responsabilidade. Mas a utilização do LM como um recurso a sua disposição para alcançar os interesses da OFM seria anterior. Desde o final da década de 1270, Gil foi professor no *studium* do convento franciscano de sua cidade natal. Seus alunos seriam os novos pregadores franciscanos zamoranos, sendo bem provável que o LM tenha servido como matéria de inspiração para o trabalho pastoral deles. Devido à mobilidade dos frades menores entre os seus conventos e a localização de Zamora, ainda é possível que os milagres do LM tenham sido conhecidos por um público bem amplo.

A formação de Juan Gil em Teologia provavelmente é a responsável pelo autor não confrontar em momento algum a ortodoxia referente aos pontos centrais da piedade mariana,³⁰ como os tratados presentes no LM demonstram. Para os franciscanos zamoranenses, a condenação do apego aos bens materiais em uma compilação de milagres marianos, como o LM, devia ter um forte apelo de convertimento entre leigos e eclesiásticos. Em Zamora, o culto mariano era muito forte, já que nesta cidade se preservavam as relíquias de São Idelfonso de Toledo, também personagem de uma das narrativas do LM, que escreveu um famoso livro em defesa da virgindade da santa ainda no século VII.

Assim, as representações demoníacas da narrativa analisada teriam como sentido apresentar um modelo de obtenção da Salvação, que não deixava de cobrar

FERRERO, Florián. La configuración urbana de Zamora durante la época românica. **Studia Zamorensia**, Zamora, Segunda Etapa, v. 8, 2008, p. 9-44.

²⁹ Inicialmente esta rota partia de Mérida, que passou ao domínio cristão em 1230, com as vitórias de Afonso IX de Leão. Posteriormente, o ponto de partida passou a ser mais ao sul depois que Sevilha, em 1248, foi conquistada por Fernando III. De Zamora, havia duas opções: seguir para norte, tomar o Caminho Francês e se juntar aos romeiros oriundos de além-pireneus; ou ir diretamente para Compostela, rumando a noroeste via Ourense. Portanto, a capital zamorana atendia às duas aspirações missionárias dos franciscanos, estabelecer-se próximo às rotas jacobeanas e ir até os mouros.

³⁰ Para mais detalhes sobre a mariologia em geral e franciscana consultar CAROLI, Ernesto (org). **Dicionário franciscano**. Petrópolis: Vozes, 1993, p. 407-415; PEDROSO, Fr. José Carlos Corrêa, OFMCap. **Maria Franciscana**. São Paulo: Centro Franciscano de Espiritualidade, 2003.

o zelo ascético e devocional, porém era mais facilmente imitável do que os santos indefectíveis costumeiramente representados em outras hagiografias medievais. Em minha opinião, este modelo teria muito mais apelo porque incluía a imperfeição humana na representação do protagonista que é um anti-herói.³¹

Portanto, as representações demoníacas da narrativa do lavrador ladrão tinham duas finalidades. A primeira era admoestar um grande público formado por leigos e eclesiásticos sobre os males do apego aos bens materiais, seguindo o preceito de pobreza da religiosidade franciscana. A segunda era atender aos interesses propagandísticos da OFM em Zamora, servindo como matéria de inspiração para os novos pregadores menores, os quais ainda poderiam se valer da forte presença do culto mariano na cidade.

³¹ Protagonista que possui características iguais ou inferiores as de seu grupo, mas por algum motivo está na posição de herói, só que sem competência para tanto. Cf. GANCHO, *op. cit.*, p. 14.

Entre vozes envenenadas e vozes resignificadas: uma análise discursiva das *Deffinitiones facte in Capitulo Parisiense Ordinis Fratrum Minorum* (1266)

André Luiz de Siqueira
Doutorando em História - UFPR

Resumo: Depois da canonização de Francisco de Assis (1228), as hagiografias sobre o novo santo se multiplicaram revelando inquietações dos frades em torno da pobreza, dos estudos e do poder dentro da Ordem. É a partir destas inquietações sobre a fidelidade às origens e as exigências de adequação aos novos tempos que se deve compreender o programa formativo de Frei Boaventura de Bagnoregio, que governou a Ordem de 1257 a 1274 e suas atitudes que vão desde a escrita de uma vida “oficial” de São Francisco até um decreto capitular que ordenava a destruição das suas hagiografias antigas. Assim, este estudo tem como objetivo compreender este último documento (o decreto de 1266) a partir das ferramentas oferecidas pela análise do discurso.

Palavras-chave: Franciscanismo. Hagiografias. Análise do discurso.

Este breve trabalho visa oferecer pistas, a partir das ferramentas de análise do discurso oferecidas por Michel Foucault, Dominique Maingueneau, e Eni Orlandi, para uma melhor compreensão dos mecanismos e construções discursivas presentes em um decreto da Ordem dos franciscanos produzido no Capítulo Geral¹ ocorrido em Paris em 1266.

Este decreto, intitulado *Deffinitiones facte in capitulo parisiense ordinis fratrum minorum*,² pertence a um conjunto de documentos reunidos sob o título de *Definitiones capitulorum generalium (1260-1282)*, publicados por A.G. Little na vasta coleção conhecida como *Archivum franciscanum historicum*. O documento, embora breve, quanto a sua forma, revela um teor agressivo ao mesmo tempo que se apresenta, ao menos aparentemente, muito bem justificado:

¹ Capítulo (do latim *caput*, que significa “cabeça”) é uma grande reunião ou assembléia (Capítulo Conventual, Capítulo Provincial ou Capítulo Geral) de membros de uma determinada ordem ou instituição religiosa.

² “Definições feitas no Capítulo Geral da Ordem dos Frades Menores”.

Além disso, o capítulo geral manda sob obediência que sejam destruídas todas as legendas do bem-aventurado Francisco compostas anteriormente e que, onde possam ser encontradas fora da Ordem, os frades cuidem de retirá-las, pois a legenda escrita pelo ministro geral foi compilada com a ajuda daquilo que ele mesmo ouviu da boca daqueles que estiveram quase sempre com o bem-aventurado Francisco, e tudo o que se pode saber com certeza e com provas foi nela inserido com cuidado.³

Naturalmente, a primeira preocupação que se toma frente a um texto é perguntar sobre sua autoria. No caso desse decreto de 1266, não há claramente um autor, isto é, uma única pessoa. Isso ocorre porque um Capítulo Geral tem soberania em relação a todos os seus participantes (capitulares) e mesmo em relação ao superior maior da Ordem. Em outras palavras, não é correto dizer que foi Frei Boaventura de Bagnoregio,⁴ que foi ministro geral⁵ da Ordem dos Franciscanos de 1257 a 1274, o autor dessa decisão capitular de destruir as legendas (hagiografias) de São Francisco de Assis.

Entretanto, quando se relaciona este decreto de 1266 a outros documentos – teológicos e hagiográficos - produzidos durante seu governo na tentativa de restaurar ou reestruturar a identidade do movimento franciscano, podemos afirmar com certa segurança que Boaventura teve um papel considerável na construção deste discurso. Fica então evidente que Boaventura não fala só por si, mas a partir de sua função de ministro geral, isto é, a partir de um encargo que fazia dele um guardião que devia salvaguardar a unidade e a identidade de uma das ordens religiosas mais famosas e em plena expansão no século XIII.

Como foi dito acima, o decreto de 1266 não deve ser lido separadamente, isto é, sem levar em conta seu lugar no programa formativo iniciado por Boaventura de Bagnoregio já no início de seu governo. Isso quer dizer que cabia a ele traçar um projeto que corrigisse os desvios (em relação aos problemas da pobreza, dos

³ No original latino: *“Item precipit generale capitulum per obedientiam, quod omnes legende de beato Francisco olim facte deleantur, et ubi extra ordinem inveniri poterunt, ipsas fratres studeant amovere, cum illa legenda, que facta est per generalem ministrum, fuerit compilata prout ipse habuit ab ore eorum, qui cum b. Francisco quase semper fuerunt et cuncta certitudinaliter sciverint et probata ibi sint posita diligenter”*. LITTLE, A.G.. *Definitiones facte in capitulo parisiensi ordinis fratrum minorum* (1266). *Archivum Franciscanum Historicum* 7, 1914. p. 678. Tradução extraída da versão brasileira da obra DESBONNETS, Théophile. **Da intuição à instituição**. Petrópolis: CEFEPAL, 1987

⁴ Boaventura de Bagnoregio (1221-1274), teólogo, foi canonizado pelo papa Sixto V em 1588 sob o nome de São Boaventura, *Doctor Seraphicus* (“doutor seráfico”).

⁵ Nome dado ao superior maior da Ordem dos Franciscanos. O próprio São Francisco havia escolhido esta denominação já que na língua latina, ministro (*minister*) quer dizer “servo”, ou “aquele que serve”.

estudos e do poder) presentes dentro da Ordem franciscana. A primeira tentativa de solucionar tais problemas foi aprovar num Capítulo Geral anterior as “Constituições Gerais de Narbonne”, em 1260, que grosso modo, devia dar aos frades um guia prático de como interpretar e de como viver a Regra de São Francisco.⁶

O segundo mecanismo ativado por Boaventura na intenção de reestruturar a Ordem franciscana foi chamar para si, durante o Capítulo Geral de Narbonne (1260), a responsabilidade de compilar uma nova “Vida” ou uma nova hagiografia do santo fundador, Francisco de Assis. Esta obra ficou pronta em 1263 e foi apresentada como *Legenda Maior Sancti Francisci* (“Legenda Maior de São Francisco”). Tinha o objetivo de oferecer um novo modelo de santidade a ser seguido pelos frades e, ao mesmo tempo, de fazer silenciar os inimigos externos da Ordem que, das cátedras das universidades, principalmente a Universidade de Paris, acusavam São Francisco e seus frades de serem “mensageiros do Anticristo”.

É exatamente a partir daqui que o discurso de destruição das “biografias” anteriores, de 1266, deve ser compreendida, pois para que houvesse uma legenda oficial era preciso que as outras legendas fossem esquecidas.

Mas, por que a nova *Legenda* “feita pelo ministro geral” (“*facta est per generalem ministrum*”) não poderia conviver tranquilamente com as legendas antigas? Se foi uma hagiografia tão celebrada dentro da Ordem franciscana, por que seria necessário a promulgação de um decreto para que as legendas “compostas anteriormente” fossem destruídas, não isentando sequer aquelas “encontradas fora da Ordem” (“*ubi extra ordinem inveniri poterunt*”)?

Fernando Báez, em sua interessante *História da destruição dos livros*, tenta compreender por que razão, em várias civilizações, da antiguidade até os nossos dias, o “memoricídio”⁷ sempre foi um mecanismo eficaz na manutenção de um

⁶ Uma Regra de Vida é um documento oficial onde estão inscritos os elementos essenciais que constituem a identidade de uma comunidade religiosa. No caso da Ordem de São Francisco, houve pelos menos três Regras: a primeira datada de 1209 e chamada de *Proto-Regula* (que na verdade era mais um conjunto de fragmentos dos Evangelhos do que um texto jurídico. Foi perdida ou absorvida por redações posteriores da Regra); a segunda, chamada de *Regula Non Bullata*, de 1221 e, a terceira denominada de *Regula Bullata*, de 1223. Aqui nos referimos a Regra aprovada pelo papa Honório III, em 1223.

⁷ BÁEZ, Fernando. **História universal da destruição dos livros**. Das tábuas sumérias á guerra do Iraque. Rio de Janeiro: Ediouro, 2006, p. 19.

determinado “*status quo*” ou mesmo de uma reestruturação das identidades sociais. Para o autor,

(...) ao destruir, o homem reivindica o ritual da permanência, purificação e consagração; ao destruir, atualiza uma conduta movida a partir do mais profundo de sua personalidade, em busca de restituir um arquétipo de equilíbrio, poder ou transcendência. (...) O ritual destrutivo, como o ritual construtivo aplicado à construção de templos, casas ou qualquer obra, fixa padrões para devolver o homem à comunidade, ao amparo ou à vertigem da pureza⁸.

Um detalhe importante, e que geralmente passa despercebido, é que no caso desse decreto de 1266, o Capítulo geral presidido pelo então Ministro geral, Frei Boaventura, não pediu o “bom senso” dos frades para aceitarem sua nova *Legenda* e tranquilamente deixarem de lado as antigas hagiografias. O decreto apelou, em primeiro lugar, para a obediência dos frades (“*per obedientiam*”).

Partindo, então, das contribuições de Michel Foucault para uma análise do discurso, pode-se observar que este documento em nada é tão inocente e pacificador quanto parece. Para Foucault, qualquer produção do discurso é controlada, selecionada, organizada e redistribuída, tendo-se sempre o cuidado de limitar seus poderes e seus perigos. Pode-se dividir o discurso do decreto de 1266 em duas partes. A primeira diz respeito à ordem de mandar destruir as “hagiografias” de São Francisco compiladas antes da *Legenda Maior* (“*quod omnes legende de beato Francisco olim facte deleantur*”). A segunda parte, por sua vez, tenta justificar porque esta ordem foi dada: havia agora uma nova legenda, escrita, nada mais nada menos pelo ministro geral da Ordem! (“*cum illa legenda, que facta est per generalem ministrum*”).

Na dinâmica dos mecanismos externos de controle discursivo, quando se impõe um discurso como sendo a verdade, automaticamente se condena e se proíbe todos os discursos que de alguma maneira contrariem o discurso tido como “oficial”. Isso acontece porque “por mais que um discurso seja aparentemente bem pouca coisa, as interdições que o atingem revelam algo, rapidamente, sua ligação com o desejo e com o poder”.⁹ Esse princípio faz com que não bastasse para Frei

⁸ *Ibidem*, p. 23.

⁹ FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**. São Paulo: Loyola, 2005, p. 10.

Boaventura dizer que sua nova *Legenda* continha o “verdadeiro” São Francisco, mas era preciso desautorizar e proibir a leitura das legendas que a precederam.

É importante notar que numa análise do texto a partir de seus controles internos, era muito importante que não só a voz, oculta, do Ministro geral, Boaventura de Bagnoregio, aparecesse, mas também que fosse uma ordem dada pela instância máxima da Ordem franciscana, a saber, o “Capítulo Geral” (*precipit generale capitulum*). Aqui podemos entrever também a noção de “discurso autoritário” proposto por Eni Orlandi, partindo do princípio de que, para a autora, não há um discurso “puro”, mas há sim “tendências discursivas”¹⁰. Como bem observa Foucault, “o autor, não é entendido, é claro, como o indivíduo falante que pronunciou ou escreveu um texto, mas o autor como princípio de agrupamento do discurso, como unidade e origem de suas significações”.¹¹ E é precisamente nesse processo dinâmico de unidade e origem das significações que o decreto apela para a obediência (*per obedientiam*) dos frades, uma vez que aqui a obediência não diz respeito somente ao mero cumprimento de uma ordem dada, mas ao voto de obediência professado por cada frade que, entre outras coisas, faz com que este sempre tenha que escolher ficar do lado da unidade e preservação da Ordem a qual pertence por juramento. Para Dominique Maingueneau, essa dinâmica (*ethos*) entre o enunciador e o enunciatário se dá porque

(...) o que é dito e o tom como é dito são igualmente importantes e inseparáveis. Eles se impõem àquele que, no seu interior, ocupa um lugar de enunciação, fazendo parte integrante da formação discursiva, ao mesmo título que as outras dimensões da discursividade.¹²

Dentre os grupos de mecanismos de controle do discurso proposto por Foucault, encontra-se um terceiro chamado por ele de “seleção de sujeitos”. Essa noção aponta para o fato de que a seleção dos sujeitos aptos a construir um determinado discurso torna este discurso fechado. Novamente, esse mecanismo pode ser aplicado ao nosso objeto de estudo, quando se observa que não é qualquer frade o escolhido nem para compilar uma nova “Vida” de São Francisco de Assis nem para servir de testemunha autorizada para tal tarefa. Em outras palavras,

¹⁰ Cf. ORLANDI, Eni P. **A Linguagem e seu funcionamento**. São Paulo: Brasiliense 1983.

¹¹ FOUCAULT, *Op. cit.*, p. 26.

¹² MAINGUENEAU, Dominique. **Novas tendências em análise do discurso**. Campinas: Pontes, 1997, p. 45.

era preciso, de um lado, que o próprio ministro geral se dignasse escrever uma hagiografia que seria considerada como “oficial” dentro da Ordem, e de outro lado, era preciso que Frei Boaventura não consultasse qualquer frade pra que este lhe contasse suas memórias sobre o santo fundador, mas que sentisse ser necessário ir para Assis – uma vez que vivia em Paris -, afim de “entrevistar” alguns dos primeiros companheiros de São Francisco que ainda viviam e que já estavam bastante idosos.

Neste ponto pode-se notar outro princípio apontado por Foucault, quando este afirma que toda instituição “torna os começos solenes, cerca-os de um círculo de atenção e de silêncio, e lhes impõe formas ritualizadas, como para sinalizá-los à distância”.¹³ Tal mecanismo parece ser muito bem aplicável ao fato de que Frei Boaventura teve que justificar a veracidade de sua nova legenda apoiando-se nos primeiros frades que conheceram bem São Francisco (“*fuertit compilata prout ipse habuit ab ore eorum, qui cum b. Francisco quase semper fuerunt*”). Isso nada mais é que recorrer aos “começos solenes”, não tanto por causa dos testemunhos fidedignos e precisos desses antigos companheiros, mas pela “autoridade” (“*auctoritas*”) que esses tinham por serem considerados por Frei Boaventura como sendo guardiões das origens, ou de uma “Idade de Ouro” da *Ordo Minorum*.

Algo curioso a ser detectado nesse documento é a descontinuidade presente em algumas de suas partes. Parece haver ao menos três discursos que se completam e ao mesmo tempo se chocam. O primeiro, um discurso com teor jurídico está presente já no início do texto, quando ordena a destruição das legendas antigas; o segundo, um discurso hagiográfico, que tenta justificar – ao modo típico deste gênero literário - a veracidade das obras do santo a partir das memórias de seus antigos companheiros; e, finalmente, o terceiro, um discurso que tenta se apresentar de forma racional e quase científica, por argumentar que a nova legenda se baseia em provas e com muito cuidado (“*et cuncta certitudinaliter sciverint et probata ibi sint posita diligenter*”).

Como já foi dito acima, a ordem de destruir as antigas memórias de São Francisco não poderia deixar um “vácuo hagiográfico” no seio da Ordem. Frei Boaventura teve, assim, que justificar porque estava executando, guardada as

¹³ FOUCAULT, *Op. cit.*, p. 7.

devidas proporções, uma espécie de “*damnatio memoriae*”.¹⁴ No prefácio da *Legenda Maior*, já era possível encontrar uma pista da intenção do Ministro geral quando este escreveu, esclarecendo porque motivo sua narrativa sobre a vida de São Francisco não seguia a ordem cronológica dos eventos mas era distribuída numa lógica temática de cunho mais místico-teológica. A justificativa se encontra na expressão “para evitar confusão”¹⁵ (“*propter confusionem vitandam*”).

Fica claro, assim, que a ordem de destruição das hagiografias anteriores a 1266 dava-se, ao menos na intenção e nos objetivos de Frei Boaventura, para o “bem” dos frades, isto é, para que as várias imagens do santo não os confundissem em sua trajetória espiritual, tanto individual quanto comunitária, uma vez que a maioria dos “irmãos”, nesse tempo, não havia mais vivido e nem sequer conhecido o santo.

Continuando a análise do referido decreto de 1266, observamos que mesmo justificando a atitude de destruir as antigas hagiografias em favor de uma nova *Legenda*, isso não bastava. Frei Boaventura sentiu-se obrigado a reforçar a credibilidade de sua narrativa sobre a vida de São Francisco apoiando-se na testemunha dos frades que viveram com o santo e, deste modo, lê-se já no prólogo da *Legenda Maior*:

(...) Portanto, para que a verdade de sua vida, que devia ser transmitida aos pósteros, constasse para mim com mais certeza e clareza, fui ao lugar onde o homem santo nasceu, conviveu e morreu, e *mantive uma entrevista cuidadosa com pessoas que foram suas familiares e ainda sobrevivem*¹⁶. E principalmente com alguns que tiveram consciência de sua santidade e foram seus principais seguidores, *cujo testemunho deve ser tomado como indubitável, por causa da verdade reconhecida e da virtude comprovada*.¹⁷

O mesmo apelo às testemunhas confiáveis pode ser encontrado no decreto de 1266 quando, Frei Boaventura, afirmava que a hagiografia por ele composta tinha

¹⁴ A *damnatio memoriae* era um mecanismo usado pelo antigo senado romano. Sua prática se dava em fazer desaparecer o nome de um imperador defunto (se este não agradasse os senadores) dos documentos de arquivos e das inscrições monumentais. Como observou Jacques Le Goff, “o poder pela memória corresponde a destruição da memória”. LE GOFF, Jacques. **História e memória**. São Paulo: Unicamp 2003, p. 437.

¹⁵ BAGNOREGIO, Boaventura de. *Legenda Maior*, prólogo, 4. In.: FASSINI, Durvalino (Coord.) **Fontes Franciscanas**. Santo André: Editora O Mensageiro de Santo Antônio, 2004, p. 439-534.

¹⁶ Os itálicos não ocorrem no texto original.

¹⁷ BAGNOREGIO, *Op. cit.*, prólogo, 4.

sido feita a partir daquilo que “ele mesmo ouviu da boca daqueles que estiveram quase sempre com o bem-aventurado Francisco”.¹⁸

Entretanto, há um problema aqui. Por que um teólogo (e não um historiador ou um cronista medieval) estaria tão preocupado em fundamentar suas decisões tanto jurídicas (o decreto) quanto hagiográficas (a *Legenda Maior*) em testemunhas que conviveram com São Francisco, munindo-se assim “com certeza e com provas” (“*cuncta certitudinaliter sciverint et probata*”), se ele mesmo se diz despreocupado em narrar uma vida cronológica do santo?

Não é intenção deste trabalho discutir detalhadamente a natureza e o lugar da testemunha no processo epistemológico da construção da história, mas as reflexões (e provocações) de Paul Ricoeur sobre o conceito de “testemunha” podem lançar algumas luzes para este estudo. Para o filósofo,

(...) é na prática cotidiana do testemunho que é mais fácil discernir (...) o uso histórico do testemunho. Esse emprego coloca-nos de imediato diante da questão crucial: até que ponto o testemunho é confiável? Essa questão põe diretamente na balança a confiança e a suspeita. (...) De fato, a suspeita se desdobra ao longo de uma cadeia de operações que têm início no nível da percepção de uma cena vivida, continua no da retenção da lembrança, para se concentrar na fase declarativa e narrativa da reconstituição dos traços do acontecimento.¹⁹

Em outras palavras, o que torna alguém uma testemunha é, num primeiro momento, a percepção que ela tem de um evento ocorrido e por ela testemunhado. No caso de Frei Boaventura, que recorreu ao testemunho dos primeiros frades que conviveram com São Francisco, como compreender tal “percepção” dessas testemunhas diante do fato de que a maioria dos episódios da vida do santo narradas pela *Legenda Maior* foram cópias, mais ou menos fiéis, dos relatos de Frei Tomás de Celano – que foi o primeiro hagiógrafo de São Francisco - contidos em sua *Vita Prima* (1229) e *Vita Secunda* (1248)?

Continuando o raciocínio, quando Frei Boaventura foi até Assis a procura de testemunhas que pudessem narrar suas memórias sobre São Francisco, não procurou qualquer frade, mas sim aqueles mais antigos, que não só haviam

¹⁸ *Deffinitiones*, 8.

¹⁹ RICOEUR, Paul. **A memória, a história, o esquecimento**. Campinas: Editora Unicamp, 2007, p. 171.

convivido com o santo, mas, principalmente, para o então ministro geral, que ainda guardavam, segundo ele, a “pureza da vontade original” do fundador.

Aqui, podemos dizer que são os méritos pessoais da testemunha que “que fazem com que se acostume a acreditar nela (...); neste caso, o credenciamento equivale à autenticação da testemunha a título pessoal”.²⁰

Complementando suas reflexões, Ricoeur chama a atenção para o fato de que a credibilidade das testemunhas pode se tornar um fator essencial na construção de uma instituição. Para ele,

(...) essa estrutura estável da disposição a testemunhar faz do testemunho um fator de segurança no conjunto das relações constitutivas do vínculo social; por sua vez, essa contribuição da confiabilidade de uma proporção importante dos agentes sociais à segurança geral faz do testemunho uma instituição. (...) O que faz uma instituição é inicialmente a estabilidade do testemunho pronto a ser reiterado, em seguida a contribuição da confiabilidade de cada testemunho à segurança do vínculo social na medida em que este repousa na confiança na palavra de outrem.²¹

Diante dessas considerações sobre a natureza da testemunha, e diante do fato de um hagiógrafo medieval – que, neste caso, é ao mesmo tempo um teólogo e um superior de uma ordem religiosa – ter se inclinado a inserir em dois documentos oficiais (uma de cunho jurídico e outra de cunho hagiográfico) o testemunho de frades altamente “credenciados” dentro da Ordem franciscana, pode levar ao seguinte questionamento: a inserção dessas testemunhas, por Frei Boaventura, teve apenas como intenção atender às exigências dos modelos hagiográficos vigentes (ou mesmo de dar certa “historicidade” às narrativas) ou, tais testemunhas foram utilizadas com o intuito de apontar para uma realidade e um projeto maior, onde o que importava mesmo não era o “testemunho ocular”, mas sim a fidelidade aos valores originais deixados pelo santo e que, naquele momento, estavam sendo esquecidos?

Ao se optar pela primeira alternativa, o decreto de 1266, talvez, ficaria reduzido a um documento somente coercitivo, fruto do capricho de um poder centralizador, dependente de uma biografia cujas testemunhas seriam, neste caso, estéreis e inúteis. Por outro lado, se se optasse pelo segundo posicionamento, tanto

²⁰ *Ibidem*, p. 173.

²¹ *Ibidem*, p. 174.

o decreto quanto a nova *Legenda* ganhariam uma nova luz de interpretação e um novo sentido na tentativa de articular os diferentes documentos produzidos no período boaventuriano: a validade desses testemunhos e de seus usos fundamenta-se não na precisão “ocular” da recordação, mas na “fidelidade” da testemunha ao viver aquilo que recorda e na medida em que isso é favorável aos desejos de um projeto de salvaguarda da unidade uma instituição.

Enfim, podemos concluir, a partir de uma análise do discurso, que o referido decreto de 1266 não pode ser tratado apenas como uma solução simples de “limpar a casa” numa Ordem religiosa, como a dos Franciscanos, para que vingasse apenas uma imagem ideal de São Francisco proposta por Boaventura de Bagnregio, mas sim, que se deve estar atento a todas as vozes explícitas e silenciadas do texto, de se perceber as intrincadas relações de poder e de recepção presentes nas entrelinhas do documento, ou em outros termos, de que forma sentimentos como fidelidade e ousadia nele se interagem.

Dia 05 de julho de 2013, sexta-feira

***With wisdom and chivalry:*
a guerra e a escrita da história na Inglaterra quatrocentista**

Fernando Pereira dos Santos
Mestrando FCHS – UNESP/Franca
Bolsista FAPESP

Resumo: No século XIV, a coroa inglesa envolve-se em duradouros conflitos. A escrita da história, ainda circunscrita aos círculos monásticos, passa lentamente a ser realizada por homens ligados a administração do reino. Empenhados em registrar as ações e atitudes da nobreza, tais narrativas se pautam na mescla entre modelos advindos de tempos anteriores, no testemunho oral dos que acederam aos eventos e na documentação produzida pela burocracia governamental. Propomo-nos a pensar sobre certos parâmetros presentes na escrita da história produzida pela dupla alteração entre quem a escreve e na sua ordenação em torno dos conflitos. Desse modo, trata-se de uma história composta quase que simultaneamente com o desenrolar das contendas, e é sobre as particularidades que decorrem dessa prática que nos atentaremos.

Palavras-chave: Historiografia. Guerra. Inglaterra.

A escrita da história no medievo foi, por muitos séculos, composta por clérigos encerrados em mosteiros e apoiada em documentos de origens variadas, onde apresentou-se sob formas diversas, como crônicas, anais, sagas e poemas. Encontram-se em suas linhas passagens acerca de eventos de âmbito local e do reino, desde informações sobre o comércio e epidemias, passando por feitos de armas realizados pela nobreza até dados sobre eventos de cunho político. Em diversos casos, tais relatos tiveram por meta a rememoração do passado para fins diretamente ligados ao presente e futuro; passado esse que poderia vir travestido de distante e imutável, ou mesmo apresentar muitas similaridades ao presente do autor. Vicente de Beauvais, em seu *Speculum Naturale*, composto na primeira metade do século XIII, afirma que a História, como uma disciplina auxiliar à Filosofia e à Teologia, não é de interesse para os homens inseridos em ambos os campos, pois ela se ocupa do contingente e do particular, não sendo uma arte, no sentido

aristotélico, nem uma ciência, e sua utilidade para o filósofo é oferecer exemplos para edificar, recriar e maravilhar.¹

O lembrar-se, para os historiadores do medievo, era um exercício de harmonização entre o *passado* registrado nos textos e o *presente* para uso contemporâneo. Até o século XII pelo menos, a forma aristotélica de se pensar a história, onde o historiador não interpreta, mas apenas registra aquilo que vê e de que participa, predominava entre os que se dedicavam àquela tarefa.² Não obstante, muitos daqueles homens, quando apresentavam as razões para sua empreitada, geralmente repetiam os lugares comuns de que a história é uma preparação para a vida e uma forma de mostrar ao leitor quais feitos devem ser admirados e quais devem ser evitados.³ Jean Froissart e o heraldista de *Sir John Chandos*, dois dos mais afamados narradores dos conflitos anglo-franco-escoceses entre a segunda metade do século XIV e início do XV, são exemplos disso. O primeiro afirma que emprega as crônicas de seu antecessor, Jean le Bel, pois, “[...] por minha parte, aumentei e historiei esse livro (de Jean le Bel) [...], sem tomar partido, sem colorir uma coisa mais do que a outra, salvo os bons feitos dos bons (homens) que os conquistaram por sua proeza [...]”⁴. Já o segundo, , por sua vez, afirma que deseja inscrever os bons feitos em um livro, para que “[...] após a morte daquele que escreve seus registros verdadeiros, (os mesmos) possam ser conservados [...], e é meu desejo compor e registrar poemas dos tempos presentes e passados”.⁵ Nesse sentido, um dos fatores que levaremos em conta para o entendimento do que é válido ou até mesmo merecedor de registro pelos medievos é o perfil daqueles que se dedicaram a historiar na Inglaterra do século XIV, ou seja, quem são aqueles homens, que lugares ocupavam na teia de inter-relações do reino e, não menos importante, por que escrevem? Em geral, eram homens, ligados majoritariamente a casas monásticas; de meia-idade, pois esperava-se que a escrita da História fosse

¹ ORCÁSTEGUI, C.; SARASA, E. **La historia en la Edad Media**: historiografía e historiadores en Europa occidental siglos V – XIII. Madrid: Catedra, 1991, p. 19.

² COLEMAN, J. **Ancient and medieval memories**: studies in the reconstruction of the past. New York: Cambridge University Press, 1992, p. 276 – 277.

³ HAY, D. **Annalists and historians**: western historiography from eighth to eighteenth centuries. London: Methuen; New York: Harper & Row, 1977, p. 51.

⁴ CIRLOT, V. RUIZ, J.E. (Eds.). **Jean Froissart**: Crónicas. Madrid: Simela, 1988, p. 3.

⁵ POPE, M.K.; LODGE, E.C. (Eds.). **Life of the Black Prince**: by the Herald of Sir John Chandos. Edited from the manuscript in Worcester College, with linguistic and historical notes by Mildred K. Pope and Eleanor C. Lodge. Oxford: Clarendon Press, 1910, p. 135.

realizada por aqueles com a prudência (*prudence*) adquirida com o passar dos anos; e pertencentes à grupos abastados e terratenentes.⁶ A escrita histórica, na modalidade de crônicas, bem como de anais e outros tipos de narrativas, ocorre até aquele momento quase em sua totalidade no claustro dos mosteiros..

Para o historiador moderno, a produção cronística, não somente inglesa diga-se de passagem, deve suscitar naqueles interessados em sua utilização como fontes, questões acerca dos paradigmas criados em torno da suposta pretensão em relatar a “verdade” dos acontecimentos. Para os medievos, a relação entre o passado e o presente engendra-se de um modo próprio que deve ser entendido dentro de um sistema de produção do saber que perpassa aquele momento histórico, sendo continuamente parte dos usos e significados presentes.⁷ Tais usos e significados devem ser pensados dentro da tarefa dos cronistas, que antes de tudo são compiladores cuja atividade demanda erudição, o que lhes permite conhecer outras fontes das quais partes poderiam ser inseridas dentro da sua.⁸ Embora os critérios para assumir o cargo de cronista tenham variado ao longo dos séculos, o requisito formal comumente observado para a prática de tal atividade seria o domínio da “competência técnica”, ou seja, era necessário o domínio do código narrativo, sendo assim possível “modelar” o passado em um texto. Dessa maneira, a compilação não seria apenas um ajuntamento de partes de trabalhos prévios, segundo critérios escolhidos pelo responsável por sua realização, mas sim direcionada de acordo com as possíveis pressões externas exercidas sobre um cronista, perito em sua atividade, pela nobreza mantenedora do mosteiro e/ou realizadora de feitos de armas.

Embora ao longo do século XIV ainda predominassem as obras compostas por religiosos das mais diversas ordens e treinados nas universidades, indivíduos laicos começavam a despontar, ainda que em pequeno número, como escritores de narrativas históricas; tendência que viria a ser acentuada no século XV.⁹ Homens

⁶ GIVEN-WILSON, C. **Chronicles: the writing of history in the late medieval England**. London: Hambledon and London, 2004, p. 61-64.

⁷ GALLOWAY, A. The past. In: CORRIE, M. **A concise companion to middle english literature**. Oxford: Wiley-Blackwell, 2009, p. 78.

⁸ MICHELAN, K.B. **Um rei em três versões: a construção da história de D. Afonso Henriques pelos cronistas medievais portugueses**. São Paulo: Ed. UNESP, 2011, p. 28.

⁹ GIVEN-WILSON, C. Official and semi-official history in the later middle ages: the english evidence in context. In: KOOPER, E. (Ed.). **The medieval chronicle V**. Amsterdam: Rodopi, 2008, p. 1- 2.

como o supracitado Chandos Herald, autor do poema *The Life of the Black Prince*, Thomas Gray, autor da *Scalacronica* e, provavelmente, os autores das continuações das *London Chronicles* e da crônica *Brut* não possuíam vínculos com instituições clericais, e mesmo aqueles que o tinham não mais estavam sob o voto monástico. Despontam na escrita da história cronistas de alguma forma ligados à administração do reino ou a serviço da nobreza laica através de cargos burocráticos, como o oficial de registros Robert of Avesbury, autor da *De Gestis Mirabilibus Regis Eduardi Tertii* (1327 – 1356).¹⁰

Em um período em que a coroa envolve-se em hostilidades contra os reinos circunvizinhos, a escrita da história passa por alterações acerca de quem a produz. Na pesquisa que desenvolvemos, analisamos fontes cronísticas escritas por homens de alguma forma envolvidos na guerra, pois tencionamos observar como seu fazer da história se ordena justamente pelo conflito. Desde o início das contendas contra os escoceses iniciadas no reinado de Eduardo I (1272 – 1307), nota-se em diversas crônicas o emprego de descrições depreciativas voltadas à desmoralização do inimigo¹¹, bem como a cópia integral de documentação oficial advinda diretamente das zonas de conflito. Se no ocidente medieval torna-se comum a inserção daqueles relatos no contexto em que o fruto da atividade historiográfica é empregado como arma para o angariamento de apoio às ações do rei e da elite nobiliárquica, nota-se em suas linhas uma forte parcialidade, onde geralmente destacavam os feitos dos patronos (*patrons*) que encomendavam a produção daqueles relatos.

Até o século XIII, o uso de documentação escrita para apoiar as pretensões de relatar a verdade era raro, devido a sua escassez, mas não impossíveis de serem encontradas.¹² Geoffrey of Monmouth, autor da afamada História dos Reis da Bretanha, por exemplo, diz empregar como base para sua crônica sobre os reis do

¹⁰ GRANSDEN, A. **Historical writing in England II: c. 1307 to the early sixteen century**. London: Routledge, 2000, p. 67.

¹¹ KING, A.; PENMAN, M. (Eds.). **England and Scotland in fourteenth century: new perspectives**. Woodbridge: Boydell, 2007, p. 218.

¹² Desse modo, torna-se relevante considerarmos que, cerca de dois séculos após a assinatura da Magna Carta, o monarca inglês necessita da aprovação de suas ações pelo parlamento. Assim, aqueles que detinham o poder de aprovar novos impostos passaram a empregar tal subterfúgio com fins de controlar o poder régio. O parlamento, portanto, pode ser visto como reflexo da crescente burocratização pela qual passava o reino inglês, onde os elementos do cotidiano não mais fiam completamente na palavra dita “oral” como depositária da verdade, mas sim implementam o uso de documentos escritos, com assinaturas, selos e outros tipos de símbolos para demonstrarem sua validade. BRIGGS, C. F. Literacy, reading, and writing in the medieval west. **Journal of Medieval History**. V. 26, n. 4, 2000, p. 404).

passado “um livro muito antigo escrito em língua bretã [...]”.¹³ Entre finais do século XIII e início do XIV, uma das marcas do governo de Eduardo I foi a crescente burocratização, que toma proporções maiores nos reinados posteriores¹⁴ e produz uma documentação oficial que gradativamente se torna acessível tanto para cronistas leigos como clérigos, transformando assim os métodos de seleção de fontes para o historiador. O que se observa, até meados de 1380, é em um tipo diferente de escrita da história em relação aos períodos posteriores, em que o testemunho oral ainda possui elevada importância, mas vem entrelaçado com a autoridade que o texto escrito lhe confere.¹⁵

A erudição do cronista não mais se pautava apenas pelo conhecimento de textos sagrados e pagãos, advindos do passado remoto, mas também pela sua capacidade intelectual em relacionar os diversos documentos que eram produzidos pela burocracia do reino. Naquele momento, ainda não é possível falar em um centro produtor da história oficial do reino, como ocorria em St. Denis, na França, porém, de modo geral, a produção cronística inglesa no século XIV pautou-se pelas relações dos historiadores com cargos ligados ao poder. Destarte, dentro das narrativas dos conflitos entre os monarcas plantagenetas e sua nobreza guerreira contra escoceses e franceses durante o século XIV, interessa-nos primordialmente pensar na escrita da história e suas formas apresentadas pelas fontes a serem trabalhadas.

Um tópico que perpassa a produção da história naquele período é a pretensão do relato de feitos verdadeiros. Entretanto, qual seria o parâmetro de “verdade” para os cronistas medievais? Tal palavra, quando empregada em crônicas amplamente difundidas durante o século XIV, como a *Polychronicon* de Ranulf Higden, significaria “exatidão” (*accuracy*). Exatidão que seria entendida sob três diferentes pontos de vista: *literalmente*, ou seja, partia-se da ideia de que o cronista deveria registrar precisamente nomes, datas e locais para usos futuros; *equiparação das verdades universais às factuais*, ou seja, a partir do registro de dados precisos,

¹³ MONMOUTH, G. **The history of the kings of Britain**. Edited and translated by Michael A. Faletra. Peterborough, Ont: Broadview Eds, 2008, p. 38.

¹⁴ CLANCHY, M.T. **From memory to written record: England 1066 – 1307**. Oxford: Blackwell, 1993, p. 46-47.

¹⁵ GIVEN-WILSON, C. **Chronicles: the writing of history in the late medieval England**. London: Hambledon and London, 2004, p. 14-16.

“verdades universais” com funções edificantes deveriam ser apreendidas dos mesmos, tendo por exemplo os resultados de batalhas e as possíveis razões pelas quais foram obtidos tais resultados, para que as gerações futuras pudessem se beneficiar de tal conhecimento; e, finalmente, a *plausabilidade do que era narrado em comparação à outras verdades*, o que remete ao caráter erudito do fazer cronístico, relacionando os relatos de forma coerente e verificável nas diversas fontes em que se baseavam, como a Bíblia e crônicas anteriores.¹⁶

Além disso, na percepção de verdade para os cronistas medievais, estava implícita a ideia de que o texto era um meio transparente de transmissão de informações, cabendo então ao responsável por sua composição uma preocupação maior em construí-lo em ordem cronológica do que conjecturar sobre as causas do que seria ali descrito, ou em outras palavras, “o que” era visto era mais importante do que o “como” teria acontecido, residindo a verdade no modo de ordenação textual¹⁷. Porém, além da preocupação da ordenação da narrativa:

O princípio de verdade que sustentava o fazer histórico do cronista amparava-se na crença subliminar na objetividade dos acontecimentos, isto é, na crença em que através da seleção adequada e do julgamento imparcial das fontes seria possível captar a essência dos sucessos e insucessos passados, [...] na crença em que a verdade emanava dos próprios acontecimentos e ao historiador não cabia construí-la, mas sim desvendá-la.¹⁸

Para garantir a verdade proposta pelo relato, entretanto, os cronistas não se limitavam em demonstrar a autoridade que o método de produção de seus manuscritos detinha, mas enfatizavam também a sua autoridade para compô-los. Embora os critérios empregados por aqueles homens para justificar suas opções durante a seleção dos relatos a serem empregados nem sempre ficassem claros, a verdade na escrita do passado, para aqueles homens, era influenciada tanto pelo que ouviram, leram ou viram, interferindo em suas formas de dizer, pensar e agir. Desse modo, a veracidade dos acontecimentos construída naqueles manuscritos era sustentada sobre o que foi, mas ao mesmo tempo recortada a partir de motivações

¹⁶ *Ibidem*, p. 1-5.

¹⁷ SPIEGEL, G.M. **The past as text: the theory and practice of medieval historiography**. Baltimore, Md; London: John Hopkins University Press, 1997, p. 100-101.

¹⁸ FRANÇA, S.S.L. **Os reinos dos cronistas medievais (século XV)**. São Paulo: Annablume; Brasília, DF: Capes, 2006, p. 122-124.

do que era ou viria a ser, tendo funções ao mesmo tempo moralistas e memorialistas.¹⁹

Assim, se por um lado a escrita monástica, em seu ápice na Inglaterra antes do século XIV, auferia o peso de autoridades anteriores às suas obras para serem entendidas como autênticas e verdadeiras, os autores temporais, sejam laicos ou clérigos estabeleciam sua autoridade ao contar com o fato de que eram testemunhas ou mesmo atores nas ações que registravam, engajados em missões diplomáticas e na realização de proezas em batalha.²⁰ Dentro da narrativa das etapas dos conflitos entre os monarcas plantagenetas e sua nobreza guerreira contra escoceses e franceses, levantamos a seguintes interrogações: até que ponto poderia a escrita histórica ser pensada como instrumento que “legitima” as ações daqueles indivíduos, no sentido de afirmar direitos que teriam sobre terras e títulos contra possíveis contestações em algum momento futuro? Não obstante, estaria a composição de tais relatos voltada primordialmente para os possíveis privilégios que a nobreza do reino obteria caso fossem bem sucedidos nas campanhas tanto ao sul como ao norte do reino? Assim, procuraremos atentar nas diversas fontes cronísticas a serem analisadas durante nossa pesquisa para as disparidades e/ou aproximações dos diferentes aspectos da guerra presentes nas narrativas como reflexos das posições defendidas por aqueles homens, tendo em mente a relação que possuem com o contexto em que foram produzidas.

¹⁹ *Ibidem*, p. 152 – 154.

²⁰ HAY, D. **Annalists and historians**: western historiography from eighth to eighteenth centuries. London: Methuen; New York: Harper & Row, 1977, p. 76.

A narrativa de Geoffrey Chaucer e a legitimação da cidade

Viviane Azevedo de Jesus
Scriptorium/PPGH-UFF
Bolsista CAPES

Resumo: Por muito tempo reafirmou-se a ausência da cidade no circuito da narrativa medieval inglesa, uma vez que o discurso sobre a cidade era apresentado de forma sobremaneira fragmentada. De modo contrário, procuramos discutir como tal fragmentação ressalta a presença da cidade, em nosso recorte a Londres medieval, através da diversidade que a compõe. A cidade é representada pela multiplicidade de atividades, ofícios e funções que abriga. Portanto, observar a imagem da cidade construída pelo discurso significa voltar-se para sua diversidade.

Palavras-chave: Cidade medieval. Imagem. Identidade.

Muitos especialistas em Chaucer argumentam que Londres, como uma cidade, não está presente em seu discurso, pois não é possível recuperar uma unidade que a represente. Para estes, Chaucer, assim como seus contemporâneos, apenas remeteria a Londres indiretamente através de um discurso fragmentado e descontínuo, logo, a cidade estaria ausente.¹ No entanto, não consideramos tal proposição apropriada, uma vez que percebemos a diversidade como a peça chave do discurso sobre a cidade.

A cidade medieval é caracterizada pela multiplicidade de atividades, ofícios e funções presentes em sua composição, além de uma diversidade de indivíduos que convivem no tempo e no espaço urbano, o que não seria diferente no caso da principal cidade insular. Ainda que se tenha em mente a noção do corpo social representado pela cidade, não se deve ignorar as diferenças entre as partes, os grupos, que o constituem. Desse modo, observar o discurso sobre Londres implica em estar atento à diversidade que a compõe.

¹ Esta proposição foi defendida originalmente por David Wallace, ao qual uma linha de pesquisadores se afiliou. Cf. WALLACE, David. Chaucer and the Absent City. In: HANAWALT, Barbara A. **Chaucer's England: Literature in Historical Context**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1992, p. 59-90.

Discutimos, portanto, no presente texto, a legitimação da cidade, através de sua presença na narrativa medieval, adotando como fonte de análise o conjunto de contos reunidos na narrativa inglesa *The Canterbury Tales*, escrita por Geoffrey Chaucer em fins do século XIV. Trata-se de um conjunto de vinte e quatro histórias em versos, nas quais os peregrinos, oriundos principalmente do meio urbano, narram diversos contos que versam, principalmente, sobre acontecimentos da vida de outros cidadãos.

Londres apresenta uma diversidade de ofícios, que ganham importância na medida em que a cidade se destaca no Ocidente medieval, diversidade essa que se deixa ver em *The Canterbury Tales*. Ao escrever para os homens de seu tempo, Chaucer, que servia à Coroa e vivia em Londres, utilizou-se de referências contemporâneas, em especial, das referências presentes no cotidiano da cidade. A narrativa deixa entrever a composição do corpo social que dá vida à cidade. Cada membro deste corpo ocupa sua função e se reconhece através desta. Da mesma forma, ainda que haja oposições entre esses membros, sabe-se que todos são necessários para o funcionamento desse corpo que é a cidade.

A cidade é construída pela prática social, uma vez que são as relações sociais que se desdobram em seu interior que a definem. No entanto, essas relações só são percebidas através de suas representações, as imagens criadas para estas relações, ou seja, a representação do corpo social. É através dessa, então, que se cria uma imagem da cidade. Assim, a cidade é por excelência um lugar de representações. E é também ela representada.

But God forbede that we stynte heere;
And therefore, if ye vouche-sauf to heere
A tale of me, that am a povre man,
I wol yow telle, as wel as evere I kan,
A litel jape that fil in oure citee.²

É desse modo que o Cozinheiro pede a palavra para narrar uma história sobre *oure citee* (nossa cidade), ou seja, Londres. Ao usar o termo *oure citee*, este engloba os peregrinos, que são a audiência imediata presente na narrativa, assim

² The Cook's Prologue. In: **The Riverside Chaucer**. Larry D. Benson (ed.), 3rd ed., Oxford: Oxford University Press, 2008, p. 84. "Mas, pelo amor de Deus, não vamos deixar a coisa parar por aqui: se quiserem ouvir a mim, que sou um pobre coitado, eu também gostaria de contar a história de uma pequena peça que pregaram em nossa cidade." CHAUCER, Geoffrey. **Os Contos de Cantuária**. Paulo Vizioli (trad.). São Paulo: T.A. Queiroz, 1988, p.68.

como a audiência que teria contato com a obra, inserindo a todos em uma comunidade imaginada e apresentada através de uma imagem, que se revela ao longo da narrativa.

Entendemos imagem aqui, partindo da discussão de Schmitt, como a noção mais ampla que abrange tanto os objetos figurados, como vitrais e miniaturas, quanto as imagens da linguagem, como as metáforas e alegorias, e ainda as imagens mentais, que perpassam a memória.³ Neste caso, destacam-se as imagens da linguagem, pois é através do discurso sobre os ofícios que a cidade se corporifica na narrativa, e as imagens mentais, uma vez que é através da memória, em que se compartilha percepções e concepções de mundo, que se pode construir uma identidade cidadina.

A imagem medieval 'presentifica' sob a aparência do antropomorfo e do familiar, o invisível no visível, Deus no homem, o ausente no presente, o passado ou o futuro no atual. Ela reitera assim, à sua maneira, o mistério da Encarnação, pois dá presença, identidade, matéria e corpo àquilo que é transcendente e inacessível.⁴

Desse modo, a cidade, que se poderia considerar inacessível devido ao deslocamento que dela distancia os peregrinos, torna-se presente na narrativa, através do discurso, da sua imagem criada pelo discurso.

Ao empregar o termo *oure citee*, remete-se ainda à questão do pertencimento, pois tal denominação seria exclusiva ao grupo de verdadeiros cidadãos da cidade. Mas quem seriam estes? Não se tornava um filho da cidade pelo simples fato de habitar em Londres. Este reconhecimento e este título só eram adquiridos por meio de herança, aprendizado ou mesmo compra, de modo que a maioria dos habitantes de Londres não eram identificados como cidadãos, mas como estrangeiros; *foreigners* para os nascidos na cidade ou no reino, e *aliens* para os nascidos fora da ilha.⁵

Uma distinção muito comum era ainda aquela entre *freemen* e *unfreemen*. Os primeiros constituíam um grupo que não se limitava aos nascidos na cidade, abrangendo todos aqueles em condições de financiar os privilégios citadinos, como

³ SCHMITT, Jean-Claude. Imagem. In: LE GOFF, Jacques ; SCHMITT, Jean-Claude (orgs.). **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. Bauru, SP: Edusc, 2002, v1, p. 592-593.

⁴ *Ibidem*, p. 595.

⁵ HANRAHAN, Michael. London. In: BROWN, Peter. **A companion to Chaucer**. Oxford: Blackwell, 2002, p. 269.

a liberdade de exercer um ofício e o direito à participação na vida política da cidade. Estes eram os bons burgueses, como são apresentados os membros da guilda, o Albergueiro e o Mercador.

Os *unfreemen*, por sua vez, eram aqueles que não possuíam plena liberdade para atuar no âmbito da cidade; não podiam exercer qualquer ofício livremente, nem podiam iniciar alguma atividade sem antes terem uma licença concedida. Constituíam a massa de assalariados que serviam aos mestres ou às casas mais abastadas, apresentando, portanto, um status de dependência.⁶ Estavam livres para circular por Londres durante o dia, mas sua falta de liberdade devia-se centralmente à ausência de direitos políticos e econômicos.

O caso do Cozinheiro é um exemplo apropriado para essa diferenciação. Embora não seja originalmente da cidade, pois como seu próprio nome indica, ele vem da pequena cidade de Ware, é ainda identificado como o *Cook of Londoun*, o Cozinheiro de Londres. Sua ocupação não o desqualifica como um membro da cidade, ainda que não atue por conta própria, servindo aos membros da guilda que viajam com a comitiva.

O Cozinheiro tem ainda outro destaque, ao lado do Conto do Criado do Cônego, narra o conto mais diretamente relacionado a Londres. Ao contar a história do aprendiz Perkyn, passa por diversos aspectos que caracterizavam a Londres do século XIV.

A prentys whilom dwelled in oure citee,
And of a craft of vitailliers was hee.
Gaillard he was as goldfinch in the shawe,
Broun as a berye, a proper short felawe,
With lokkes blake, ykembd ful festily.
Dauncen he koude so wel and jolily
That he was cleped Perkyn Revelour.⁷

Perkyn é um aprendiz entre os vitailliers (victuallers), isto é, os vendedores de itens alimentícios. No entanto, é conhecido como um farrista, pois “He loved bet the

⁶ BRITNELL, Richard. Town life. In: HORROX, Rosemary & ORMROD, W. Mark (eds.). **A Social History of England 1200-1500**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p. 160.

⁷ The Cook's Tale. In: **The Riverside Chaucer**. Larry D. Benson (ed.), 3rd ed., Oxford: Oxford University Press, 2008, p. 85. “Havia antigamente em nossa cidade um aprendiz que trabalha em uma mercearia. Jovial como um pintassilgo no bosque, era ele um sujeito baixo, moreno qual amora madura, e com os cabelos negros bem repartidos e encaracolados. Sabia dançar com tanto jeito e com tamanha graça que todos o chamavam de perkin-o-Farrista.” (CHAUCER, 1988, p.68-69).

taverne than the shoppe”.⁸ Preferia dançar, cantar e correr atrás de mulheres a se dedicar em seu aprendizado. Como gostava de frequentar tavernas e jogar dados, chegava a roubar da loja de seu mestre para financiar seus prazeres. Seu aprendizado quase chega ao fim do período determinado, mas seu mestre desiste de repreendê-lo e expulsa-o antes que ele influenciasse os demais aprendizes.

Observa-se aqui a presença marcante das guildas no seio da cidade, pois logo em sua identificação é ressaltado que era membro-aprendiz do grupo dos vendedores de víveres. E o pertencimento a este grupo levanta ainda outra questão. Um dos principais conflitos que permearam a Londres da segunda metade do século XIV foi a disputa entre os *victuallers* e os *nonvictuallers*, como o eram todos os ofícios têxteis. O conflito teve seu ápice na disputa pelo governo da cidade entre Nicholas Bembre e John of Northampton em 1383.

A Londres de Chaucer atravessou todo este período de conflito, em que as guildas, de diversos núcleos de artesãos, lideradas por John Northampton, passaram a disputar a participação ativa no governo da cidade e a ameaçar a oligarquia dos mercadores, representada por Nicholas Bembre. O conflito incluiu até mesmo disputas jurídicas, em que muitos cidadãos prestaram depoimentos, com um final favorável ao favorito da Coroa, Nicholas Bembre, que derrotou o então governante Northampton. Não se pode deixar de enfatizar tal evento, afinal, estava presente na memória da audiência imediata de Chaucer, e certamente seria evocado através do conto.

O Conto do Cozinheiro ressalta também outro problema citadino.

For whan ther any ridyng was in Chepe,
Out of the shoppe thider wolde he lepe –
Til that he hadde al the sighte yseyn,
And daunced wel, he wolde nat come ayeyn –
And gadered hym a meynee of his sort
To hoppe and synge and maken swich disport;
And ther they setten stevene for to meete,
To pleyen at the dys in swich a streete.⁹

Perkyn sempre se reunia com *a meynee of his sort*, um grupo de outros aprendizes, nos arredores de *Chepe* (Cheapside), uma das áreas mais

⁸ *Ibidem*, p. 85. “Gostava mais da taverna do que do trabalho.” (CHAUCER, 1988, p.69).

⁹ *Idem*. “Nos dias de procissão em Cheapside, saía correndo para a rua, só voltando depois de assistir à passagem do cortejo inteiro e de dançar quanto queria. Também costumava reunir a sua volta um bando da mesma laia, que só pensava em pular, cantar e divertir-se, marcando entro nas ruas para os seus jogos de dados.” (CHAUCER, 1988, p. 69).

movimentadas de Londres. Estes grupos de jovens eram uma constante preocupação das autoridades, pois eram uma ameaça à ordem da cidade. O bando de Perkyn, em sua descrição, parece estar interessado em divertimentos, mas muitos grupos reuniam-se para organizar revoltas contra os mestres e contra o governo de Londres. E mesmo os bandos a princípio pacíficos representava um risco, pois em sua diversão embebedavam-se, ameaçando a paz das ruas londrinas.

Como indica Dutour, as leis relativas aos aprendizes, companheiros e jornaleiros estabelecidas pelas autoridades determinavam que estes não podiam permanecer nas ruas depois das nove da noite e que os mestres deveriam responsabilizar-se por todos os seus empregados.¹⁰ A relação entre os mestres e aqueles que os serviam seguia o modelo das relações familiares. Os mestres eram, assim, responsáveis tanto pela subsistência quanto pela conduta daqueles que com ele dividiam o trabalho da oficina.

O Conto do criado do Cônego também faz referência direta a Londres, além de trazer à luz mais um de seus problemas internos. "In Londoun was a preest, an annueleer,/ That therinne dwelled hadde many a yeer".¹¹ Assim, o Criado narra a história de um bom padre que morava em Londres, e que fora enganado por um Cônego que, como seu mestre, ludibriava inocentes a fim de conseguir recursos para seus experimentos de alquimia. Esta era outra dificuldade enfrentada pelas autoridades londrinas: perseguir e punir enganadores que se aproveitavam dos cidadãos por meio de fraudes, truques e jogos.

Estes casos ficavam registrados na memória dos cidadãos, assim como as nobres histórias que ouviam serem contadas. "Local experience of struggles and disputes became part of the memory and identity of local communities, at least for a while."¹² Logo, pertencer a uma comunidade significava compartilhar o que era digno de guardar na memória, criando uma familiaridade entre os membros do grupo. Esta familiaridade está presente na comitiva que narra as *Tales*, uma vez que ao longo de

¹⁰ DUTOUR, Thierry. **La ciudad medieval: Orígenes y triunfo de la Europa urbana**. Barcelona: Paidós, 2004, p. 250.

¹¹ The Canon's Yeoman's Tale. In: **The Riverside Chaucer**. Larry D. Benson (ed.), 3rd ed., Oxford: Oxford University Press, 2008, p. 277. "Era uma vez um padre, rezador de missas anuais pelos defuntos, que vivia em Londres havia muitos anos." (CHAUCER, 1988, p.270).

¹² RUBIN, Miri. Identity. In: HORROX, Rosemary & ORMROD, W. Mark (eds.). **A Social History of England 1200-1500**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p. 405. "A experiência local de lutas e disputas tornava-se parte da memória e da identidade das comunidades locais, pelo menos por algum tempo." (Tradução livre).

toda a narrativa dedicam-se a compartilhar histórias *worthy for to drawen to memorie* (dignas de serem guardadas na memória).

A identidade é, então, construída através da manutenção da memória individual e coletiva e através de um aspecto para nós fundamental, a oposição ao Outro, como aparece constantemente em *The Canterbury Tales*. No entanto, este Outro não se encontra apenas entre os que não estão na cidade. Os próprios peregrinos poderiam ser considerados como o Outro, uma vez que estão fora da cidade, mas, através da narrativa, criam um mecanismo que os integra à cidade, a identidade de seus ofícios.

Este mecanismo engloba a representação desses ofícios sob a forma de um corpo social, no qual cada um tem seu lugar, apresentando uns uma posição mais privilegiada que outros. O Outro se constitui, então, de uma categoria mais ampla, que expressa por diversas vezes antagonismos no interior do próprio ambiente citadino. Essa oposição, por sua vez, é geradora de conflitos.

Esses conflitos são também eixos essenciais na construção da identidade cidadina. Segundo Alcuin Blamires, o século XIV teria sido um período tão permeado por crises na Inglaterra que os ingleses teriam substituído a ideia de uma série de crises para um sentido mais geral de crise, uma crise difundida pela sociedade através da peste, da guerra, das altas taxações e das facções que procuravam controlar o governo das cidades. Londres testemunhou a emergência de todos esses problemas e foi um ponto chave de articulação na maior parte dos casos. Logo, os conflitos não poderiam estar ausentes na construção de uma identidade a ela associada, destacando-se os conflitos do mundo dos ofícios.

A narrativa da peregrinação espelha o palco que é a cidade, refletindo as relações que aí se desdobram aos olhos de seus membros, que são ao mesmo tempo espectadores e atores desse jogo social. Embora difiram com relação ao seu estado e status, cada peregrino possui uma função no corpo que constitui a cidade. Ao lançá-los em peregrinação, Chaucer insere esta cidade no novo modelo de vida cristã, que assim como a cidade possui participantes ativos, tornando-a parte de um corpo ainda maior, aquele da Cristandade. Assim, estabelece-se um signo de força da cidade, que supera, no plano imaginário, sua ausência concreta, causada pelo deslocamento da peregrinação.



Encontro Internacional dos Estudos Medievais - ABREM

GT 6 - História da Arte Medieval: diálogos com o tempo

Coordenadoras: Maria Beatriz Mello e Souza (UFRJ), Maria Cristina Correia Leandro Pereira (USP), Maria Eurydice de Barros Ribeiro (UnB)

O Grupo de Trabalho de História da Arte Medieval tem como proposta discutir as relações da História da Arte com o tempo, considerando que o tempo da arte não coincide, necessariamente, com o tempo da história. O objetivo do GT ora proposto é duplo: 1) identificar as conexões que podem ser estabelecidas entre a arte latino-americana e a matriz luso-espanhola na abordagem dos objetos, na interpretação da iconografia e no acesso às fontes brasileiras e luso-espanholas; 2) estabelecer um balanço acerca da historiografia da arte medieval latino-americana e do ensino e da pesquisa da disciplina nas universidades latino-americanas.

Dia 03 de julho de 2013, quarta-feira

O trabalho do ornamento: as tábuas de cânones na Bíblia de Saint-Bénigne de Dijon

Maria Cristina Correia Leandro Pereira
Departamento de História/LATHIMM-USP

Resumo: As Tábuas de Cânones, um sistema gráfico-ornamental que mostra a concordância entre os quatro Evangelhos, eram frequentes nos Evangelhos, Evangeliários e Bíblias medievais até por volta do século XIII. Nelas são dispostos, em colunas, os números de referência das passagens paralelas - ou não - entre cada um dos Evangelhos, enquadradas por uma ornamentação arquitetônica. Quanto aos números de referência, eles eram repartidos ao longo dos Evangelhos, colocados às margens dos fôlios. O objetivo desta comunicação é analisar o trabalho do ornamento colocado em prática nas Tábuas de Cânones da Bíblia de Saint-Bénigne de Dijon, do século XII.

Palavras-chave: Tábuas de Cânones. Imagens. Ornamento

De acordo com a tradição, baseada na carta a um certo Carpianus que precede as Tábuas e as explica, o sistema gráfico-ornamental das Tábuas de Cânones teria sido criado por Eusébio de Cesaréia (c. 260-340), a partir de um primeiro trabalho de concordância dos Evangelhos feito por Ammonius de Alexandria, no século III.¹ Esse esquema comparativo-combinatório estava distribuído em dez tábuas: a primeira contendo os paralelos entre os quatro Evangelhos; as três seguintes, os paralelos entre os Evangelhos tomados três a três; as cinco próximas, os paralelos entre os Evangelhos tomados dois a dois; e a última, as passagens sem paralelo em cada um dos Evangelhos.

Ainda que o protótipo eusebiano não seja conhecido e que sua aparência permaneça hipotética, há um indício muito evidente da preocupação com a ornamentação ao menos em parte dele: na carta a Carpianus, Eusébio aconselha a utilização da cor vermelha para escrever o número de referência na margem.² Nesse caso, trata-se de uma ornamentação fundamentalmente prática, concebida para chamar a atenção do leitor.

De toda forma, o que se sabe ao certo é que ao menos desde o século VI a ornamentação desempenhava um papel importante nas próprias Tábuas, com elementos figurativos que reforçavam e duplicavam sua ordenação – principalmente através de colunas arquitetônicas separando as colunas de números e servindo de suporte a arcos e por vezes a tímpanos, sempre decorados com motivos geométricos, zoomórficos, fitomórficos e antropomórficos (sobretudo os evangelistas e seus símbolos).

No entanto, apesar do peso da ornamentação para o *modus operandi* das Tábuas de Cânones e seu grande número em manuscritos ocidentais e orientais, elas foram muito pouco estudadas pelos historiadores e historiadores da arte. Elas não são nem mesmo vistas, pois em geral apenas um ou dois fólios de um manuscrito são disponibilizados em publicações impressas e digitais, o que é de se lamentar, uma vez que a análise da série completa é crucial para compreender as lógicas que guiavam os arranjos ornamentais das Tábuas.

¹ EUSEBIUS CAESARENSIS. *Epistola. In subsequentes canones evangeliorum*. MIGNE, J. P. (ed). **Patrologia Graeca**. Paris: J. P. Migne, 1857, t. 22, col 1275-1276.

² EUSEBIUS CAESARENSIS. *Epistola. In subsequentes canones evangeliorum*. MIGNE, J. P. (ed). **Patrologia Graeca**. Paris: J. P. Migne, 1857, t. 22, col 1277-1278.

Por trás dessa pouca atenção se encontra ainda um preconceito contra a ornamentação, considerada como algo supérfluo, ou pelo menos externo à imagem, seguindo a tradição de Kant.³ No entanto, como Jacques Derrida,⁴ Louis Marin⁵ e, mais especificamente, Jean-Claude Bonne demonstraram, essa definição kantiana é bastante problemática, sobretudo para a Idade Média. Como Bonne várias vezes argumentou, a ornamentação ou decoração é uma forma de honrar a imagem, ou o objeto, e dela é parte integrante. É particularmente útil sua análise etimológica do verbo decorar: trata-se de conceder *decus*, ou seja, a honra devida a algo por meio de uma beleza honorífica⁶ – e não superficial e nem anexa. Ou seja, o ornamento trabalha a partir *de dentro* da imagem, participando de sua organização e de seu modo de funcionamento.

Um dos principais trabalhos do ornamento é a diferenciação que ele traz ao objeto, e com isso a modulação que permite colocar em cena. Esse papel de *modulator* está estreitamente ligado à dimensão estética do ornamento – não no sentido de obedecer a um critério normativo particular de beleza, mas para produzir certos efeitos na sensibilidade do espectador.⁷

Um exemplo, que nos ocupará brevemente a seguir, é o conjunto de Tábuas da Bíblia de Saint-Bénigne de Dijon,⁸ produzida no *scriptorium* deste mosteiro beneditino, na primeira metade do século XII.⁹ Nas suas sete Tábuas, o que mais fortemente vem à tona são as cenas de confrontação, armada ou não. Imagens desse tipo parecem despropositadas, quando se considera o objetivo das Tábuas de criar e dar a ver a concordância entre os Evangelhos. Mas quando se leva em consideração uma característica bastante comum ao pensamento medieval – ao

³ KANT, Immanuel. **Crítica da faculdade do juízo**. Tradução de Valério Rohden e Antonio Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995, § 14.

⁴ DERRIDA, Jacques. Le parergon. In: _____. **La vérité en peinture**. Paris: Flammarion, 1978, p. 44-168 (especialmente p. 62-78).

⁵ MARIN, Louis. The frame of representation and some of its figures. In: DURO, Paul (ed). **The Rhetoric of the Frame: Essays on the Boundary of the Artwork**. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 79-95.

⁶ BONNE, Jean Claude. Les ornements de l'histoire (à propos de l'ivoire carolingien de saint Remi), **Annales H.S.S.**, ano 51, n. 1 (1996) p. 37-70 ; p. 45.

⁷ BONNE, Jean-Claude. De l'ornemental dans l'art médiéval (VIIe-XIIe siècle). Le modèle insulaire. In: SCHMITT, Jean-Claude et BASCHET, Jérôme (org). **L'image**. Fonctions et usages des images dans l'Occident médiéval. Paris: Le Léopard d'Or, 1996, p. 207-249, p. 214.

⁸ As Tábuas podem ser visualizadas em: http://www.enluminures.culture.fr/documentation/enlumine/fr/BM/dijon_024-02.htm

⁹Ver, entre outros, ZALUSKA, Yolanta. **Manuscrits enluminés de Dijon**. Paris: CNRS, 1991, p. 132.

mesmo tempo visual e textual – que é o contraste, a ornamentação realiza um desvio, destacando assim, por antinomia, a concórdia.

Esta Bíblia de grande formato (502 fólios de 518x360mm e quase 20 quilos), conservada na Biblioteca Municipal de Dijon sob o número 2, é bastante interessante para o estudo da ornamentação das Tábuas, por sua variedade e suas peculiaridades. Ainda que várias de suas 68 iniciais ao longo do texto remetam ao estilo do *scriptorium* de Cîteaux, as Tábuas não possuem o mesmo paralelo nem estilístico e nem iconográfico. Essa peculiaridade levou uma grande parte dos (breves) estudos que lhe foram consagrados a sublinhar a imaginação do artista. Segundo Yolanta Zaluska, os tímpanos sobre as colunas seriam um exemplo de uma “imaginação sem limites”;¹⁰ para Charles Oursel, eles seriam fruto de uma “libertinagem de imaginação, que conduziu o artista a figurações das mais singulares”;¹¹ e para Dominique Mielle, o artista deixou “sua imaginação livre”.¹² Ainda que não neguemos a importância e o próprio trabalho da imaginação, há que se observar que em muitos casos tal recurso à “liberdade de imaginação” acaba por justificar a impossibilidade do estudo sistemático das Tábuas, como se se tratasse de algo que não adviria de um pensamento lógico e coerente. E não é de causar estranhamento que estes três autores, que são os únicos a tecer comentários um pouco mais extensos a respeito das miniaturas nesta Bíblia, limitem-se a descrevê-las, sem propor análises mais aprofundadas sobre as Tábuas, sobre seu lugar na obra, seus modos de funcionamento, suas funções, seus sentidos etc.

É importante observar que se essas Tábuas dão prova de um esforço criativo da parte do – ou dos artistas – no entanto, elas funcionavam de acordo com lógicas e interesses que eram próprios à comunidade. Nesse sentido, podemos aproximá-las de outra obra encomendada pela comunidade quase cem anos antes: a rotunda da cripta, construída na época do abaciado de Guillaume Volpiano. Assim como as Tábuas buscavam fornecer uma moldura monumental e ornamental ao trabalho de concordância entre os Evangelhos, a rotunda, provavelmente inspirada em

¹⁰ *Ibidem*, p. 134.

¹¹ OURSEL, Charles. La Bible de Saint-Bénigne de Dijon. **Trésors de bibliothèques de France**, n. 1 (1927), p. 127-139, p. 137.

¹² MIELLE, Dominique. **L'illustration de la Bible de Saint-Bénigne**. Mémoire de Maîtrise d'Histoire du Moyen Âge, Université de Dijon, 1975, p. 115.

construções como o Panteão romano¹³ e o Santo Sepulcro,¹⁴ também servia a dar às relíquias do santo padroeiro do mosteiro uma espécie de “super-moldura”.

No entanto, não pretendemos avançar muito nesta comparação, menos ainda no sentido de buscar nas imagens das Tábuas uma inspiração qualquer da rotunda, como já se tentou fazer.¹⁵ Tal comparação somente nos interessa na medida em que podemos ver aí uma operação intelectual e visual paralela, a de criar uma moldura, um *decor* – belo, conveniente e honorífico – a elementos que eram importantes para a comunidade (as relíquias e a concordância dos Evangelhos). No caso da Bíblia de Saint-Bénigne, isto se deu através de um trabalho do ornamental em diferentes níveis, em diferentes camadas que se acumulam e se sobrepõem. Pode-se ver um exemplo disso no uso de motivos antropomórficos, zoomórficos e híbridos: eles fazem as vezes de elementos da construção (sobretudo arcos) e compõem cenas iconográficas, notadamente de confrontação, de disputa – funcionando, ao mesmo tempo, como ornamentos para as Tábuas.

As Tábuas de Cânones, pois, não serviam apenas para fazer eco ao sistema eusebiano de concordância entre os Evangelhos, mas elas o completavam, enriqueciam-no, honravam-no e construíam um trabalho de “exegese ornamental”, por assim dizer, que se organizava de diferentes modos, a partir de diferentes montagens. As Tábuas constituíam, portanto, uma abertura monumental para os Evangelhos, ao mesmo tempo intelectual, simbólica e estética, revestida da honra – *decus* – que lhes era devida.

¹³ SCHLINK, Wilhelm. La rotonde de Guillaume. In: JANNET, Monique et SAPIN, Christian (dir). **Guillaume de Volpiano et l'architecture des rotondes**. Actes du Colloque de Dijon, 23-25 septembre 1993. Dijon: Musée Archéologique, 1996, p. 35-43, p. 35-36.

¹⁴ HEITZ, Carol. Le modèle du Saint-Sépulcre. In: JANNET, Monique et SAPIN, Christian (dir). **Guillaume de Volpiano et l'architecture des rotondes**. *Op. Cit.*, p. 229-236, p. 236.

¹⁵ AUDRY, Corinne. **Les rapports entre l'enluminure des manuscrits et la sculpture des chapiteaux à Saint-Bénigne de Dijon au XIIe siècle**. Mémoire de Maîtrise em Histoire de l'Art. Université de Bourgogne, 1992.

O Livro das Aves. Manuscrito português (século XIV)

Maria Eurydice de Barros Ribeiro
HIS/PPGHIS/IDA/PEM-UnB

Resumo: A biblioteca da Universidade de Brasília possui um exemplar do Livro das Aves, bestiário escrito e iluminado por Hugo de Folieto, no século XII, e que teve grande repercussão nos mosteiros europeus. O exemplar de Brasília é uma versão tardia, (século XIV) em português, traduzido do texto em latim, que se encontrava originalmente no Mosteiro de Lorvão. Além de se tratar do único exemplar em língua portuguesa, a importância do manuscrito é acrescida pelas digressões feitas no texto escrito e pela introdução de novas iluminuras. O estudo do texto permite verificar a mudança operada na iluminura portuguesa que passou a se afastar dos modelos franceses.

Palavras-chave: História da arte medieval. Iluminura. Bestiário.

No IX Encontro de Estudos Medievais (2011), em Cuiabá, a História da Arte Medieval teve sua primeira mesa em um evento realizado no Brasil. Na Assembleia da ABREM, a disciplina conquistou espaço próprio, reunindo-se aos demais campos do conhecimento que compõem a Associação (letras, filosofia e história). Graças a estes primeiros passos, foi possível constituir o primeiro Grupo de Trabalho em História da Arte Medieval, apoiado em três instituições de ensino superior, a Universidade de Brasília, a Universidade de São Paulo e a Universidade Federal do Rio de Janeiro.

Considerando os espaços acadêmicos da História da Arte no Brasil, a formação do Grupo de Trabalho em História da Arte Medieval assume grande importância. No país, a História da Arte conta com dois foros principais de encontro: o CBHA, Comitê Brasileiro de História da Arte e a ANPAP, Associação Nacional de Pesquisadores em Artes. Em nenhum dos dois foros, a História da Arte Medieval possui presença significativa. Isto porque o espaço das duas associações é dominado pela História da Arte Moderna e Contemporânea. Em ambos os períodos predomina a pesquisa em História da Arte Nacional, o que não é um fenômeno

brasileiro. O estudo da arte medieval é igualmente inexpressivo nos países sul americanos. As razões são conhecidas: julga-se, por um lado, que não possuímos nem o objeto nem as fontes necessárias à pesquisa, por outro lado, desconhece-se a existência de outras linguagens próprias à arte do medievo. Com frequência, atrela-se a história da arte às temporalidades da história, ignorando que o tempo da imagem não corresponde necessariamente aos tempos da história. Neste contexto, impossibilita-se a abertura do diálogo por se considerar que não se podem estabelecer paralelos entre a produção artística brasileira e a arte da Idade Média. Para muitos, a arte da Contra Reforma marca uma ruptura com a produção artística do medievo.

Outro aspecto essencial está vinculado à formação dos nossos historiadores da arte. A disciplina História da Arte Medieval não existia até bem pouco tempo, nos raros cursos de História da Arte no Brasil. O conhecimento superficial, ou mesmo o desconhecimento da História da Arte Medieval, gera os eternos estereótipos e perpetua os velhos clichês. Em muitas instituições, o historiador que trabalha com iconografia é confundido com o historiador da arte, quando, como se sabe, o objeto de arte, objeto de estudo para o historiador da arte, é para o historiador apenas uma fonte. Princípios epistemológicos e método diferenciam as duas disciplinas.

Para que possamos entender e conquistar mais espaço para a História da Arte Medieval torna-se necessário:

1) Desconstruir o equívoco que afirma que não possuímos nem objetos, nem fontes próprias ao medievo, ou que a arte medieval não pertence à “nossa realidade”. Com relação a esta última afirmativa, a nossa pesquisa sobre objetos de arte que se encontram na Europa é tão legítima quanto a pesquisa dos europeus relativa ao nosso acervo artístico. Por isso, é necessário concentrar os nossos esforços no sentido de ampliar o número de bolsas junto aos órgãos de fomento, para obter meios financeiros que nos permitam o acesso aos objetos que se encontram fora do Brasil. Embora seja possível ter um primeiro contato com o objeto de arte pela Internet, sabe-se da importância em tocar no material, ver com clareza as cores, identificar o suporte, visualizar as dimensões e em vários casos conhecer o lugar da obra, seja ele o de origem, ou o que o abriga nos dias atuais. Um bom exemplo dos resultados que tais pesquisas fora do Brasil podem alcançar é o

trabalho que tem sido feito por Maria Cristina Pereira, que mantém uma relação estreita com as bibliotecas francesas.

2) Convencer os nossos colegas da necessidade de inclusão da disciplina nos cursos de licenciatura e bacharelado em História da Arte, como já fazem a Universidade de Brasília e, mais recentemente, a Universidade Federal de São Paulo.

3) Urge fazer um levantamento dos manuscritos iluminados, gravuras e objetos outros que se encontram em nossas bibliotecas. Pesquisa semelhante à que Maria Beatriz de Mello e Souza tem realizado na Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, e que tem apresentado bons resultados.

4) Explorar outras linguagens da arte, por exemplo, a recuperação de partituras e instrumentos musicais, como tem sido feito por Lenora Pinto Mendes e Márcio Paes Selles.

E, finalmente, em uma perspectiva da *longa Idade Média*, conceito ícone da historiografia francesa, levantar as peças que, embora pertencendo a outro período, estão estreitamente vinculadas ao espírito e à imagem medievais, tanto com relação ao conteúdo, quanto à forma. Neste sentido, o projeto Arte, Tempo e Memória, sob minha coordenação, vem sendo desenvolvido no Programa de Pós-graduação em Arte da Universidade de Brasília, agregando ao mesmo tempo o estudo das iluminuras do Livro das Aves, bestiário português do século XIV, com o estudo do bestiário medieval na gravura de cordel brasileira.

O Livro das Aves: identificação e condições materiais do manuscrito

Encontra-se na seção de obras raras da Biblioteca Central da Universidade de Brasília, BCE, uma versão tardia em português, do *Aviarium*, de Hugo de Folieto, cujo título foi traduzido como *Livro das Aves*. Trata-se de um fragmento constituído por nove folhas soltas de pergaminho com 320X220 mm, escritas, no reto e no verso, em duas colunas. O primeiro exame confirmando a autenticidade, foi feito em 1925, pelo paleógrafo português, Pedro de Azevedo ¹, que datou o manuscrito do século XIV. O códice foi adquirido pela Universidade de Brasília em 1964 e é o único

¹ AZEVEDO, Pedro de. Uma versão portuguesa da história natural das aves do século XIV. **Revista Lusitana**, 25, 1925.

exemplar em língua portuguesa de que se tem notícia. Ignora-se a procedência, sabendo-se apenas que pertenceu, em Portugal, à biblioteca de Jorge de Faria. Após a sua morte, seus herdeiros o venderam a Serafim da Silva Neto, professor da Universidade de Brasília. Em *Beasts and Birds of the Middle Ages. The Bestiary and its Legacy*, um dos mais importantes trabalhos sobre os bestiários, publicado em 1989, W. B. Clark e M. Mc. Munn fazem referência ao códice de Brasília, incluindo-o no repertório de exemplares dos Livros das Aves que sobreviveram até os dias atuais. As autoras, todavia, parecem desconhecer que o códice se encontra em Brasília, apontando o Rio de Janeiro, onde a edição fac-símile de Silva Neto foi publicada.

O fragmento da BCE encontra-se em razoável estado de conservação, conforme é possível observar pela análise do material: o pergaminho é claro, de pouca espessura, com qualidade nitidamente superior ao da cópia original em latim, procedente do mosteiro português de São Mamede de Lorvão², da qual foi traduzido. A deterioração do fragmento se deu, principalmente, nas margens, comprometendo parte da escrita, que é em minúscula de cor preta, disposta na página em diagramas. A língua é reconhecidamente arcaica, conforme o exame paleográfico de Azevedo. As iniciais (caldeirões) alternadas em azul e vermelho assinalam o início dos tratados que são autônomos. O conteúdo do texto é literário, em prosa medieval destinada à educação doutrinária de monges e leigos. A tradução feita do original em latim não foi integral, nem literal. O Livro das Aves de Brasília possui além da primeira edição feita por Azevedo, mais três edições: uma realizada em Portugal e duas no Brasil³. Todas as edições foram realizadas por especialistas da língua portuguesa, que se dedicaram ao conteúdo lingüístico do manuscrito. Até o momento, nenhum estudo sobre as iluminuras foi realizado.

² Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Ms.90, Lisboa (Portugal).

³ As edições foram feitas por: MARTINS, Mário. **O livro das Aves**. Lisboa: Brotéria, 1963; SILVA NETO, Serafim da. **Textos medievais e seus problemas**. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, Ministério da Educação, Casa Rui Barbosa, 1956; ROSSI, N. (Org). **Livro das Aves**. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1965.

As iluminuras

O fragmento de Brasília é completamente iluminado, representando as seguintes aves: um açor, um par de açores, a rola, a ema, a andorinha, a cegonha, o noitibó, o pavão e a águia, identificados pelos respectivos títulos escritos no início de cada tratado e pelas iluminuras das aves correspondentes. Nem as iluminuras, nem as letras iniciais apresentam qualquer ornato de ouro. No último fólio, uma iluminura maior, ocupando meio fólio, exibe uma figura humana, que a legenda identifica como o profeta Ezequiel cercado pelos atributos dos evangelistas: o anjo, o leão, o boi e a águia. O fragmento chama atenção pelos seguintes aspectos: percebe-se que o tradutor permitiu-se várias digressões no texto e inovações nas imagens. Com relação às imagens, merece destaque a originalidade do desenho e a introdução de duas iluminuras que não constam em nenhum dos manuscritos de Livro das Aves conhecido.

Faz-se necessário reconhecer que por se tratar de um fragmento a análise iconográfica torna-se necessariamente limitada. Por esta razão, tenho trabalhado até então, comparando o manuscrito de Brasília com o de Lorvão e com o de Folieto. Entendo que as iluminuras do Livro das Aves constituem uma linguagem que não complementa, nem se sobrepõe à linguagem escrita, mas que está integrada a esta. Ambas constituem para os medievais um só discurso. Um quadro comparativo dos três códices, Paris, Lorvão e Brasília, foi exibido no IX EIM (Cuiabá, 2011) e publicado nos Anais. Na pesquisa foi feita a análise iconográfica das representações dos açores, do par de açores e do açor no poleiro. Trabalhamos então com a hipótese de que a tradução para o português do Livro das Aves foi destinada à aristocracia. Quanto à última iluminura do fragmento, ocupando mais da metade do fólio, que representa Ezequiel, o profeta, cercado pelos atributos dos evangelistas, o texto escrito é uma longa digressão desenvolvida a partir do texto latino. No sentido de buscar compreender a inusitada iluminura, procurou-se estabelecer uma relação entre a análise iconográfica de Ezequiel (que aponta com o dedo indicador para a águia) e os manuscritos de Folieto e Lorvão em que a águia é o último pássaro representado, encerrando o livro.

A iluminura expressa sincronia perfeita com o texto escrito. Tanto em latim, como em português, a visão do profeta é descrita segundo as suas próprias

palavras. Referindo-se aos quatro Evangelistas, com forma de quatro animais, Ezequiel indica entre eles o quarto animal, a águia, isto é, João – *in eis quartum animal, id est Iohannem significans* – que deixou a terra voando, porque a sua sutil inteligência penetrou os mistérios profundos, entendendo o Verbo (Ezequiel 5, 14).

Concluindo, as digressões constituem sem dúvida o ponto mais importante a ser desenvolvido no estudo do manuscrito. No Livro das Aves de Brasília o texto escrito ganhou forma nas iluminuras não só criando novas composições como no caso do par de *açores* e da representação de Ezequiel cercado pelos atributos dos evangelistas, como também produzindo nova estética. O naturalismo extraordinário, as cores vibrantes e os elementos da composição permitiram que o iluminador concluísse a tradução com desenho e pigmentos que distinguiram a composição. Não se conhece a proveniência da versão portuguesa do Livro das Aves, cuja parte do fragmento tratou-se aqui. Os mosteiros portugueses não constituíam centros de produção de manuscritos, reproduzindo sempre os originais provenientes principalmente dos mosteiros franceses. Todavia, o par de *açores* e o profeta Ezequiel são representações que não existem em nenhum outro manuscrito, acrescentando ao valor de ser a única cópia em português, o de ser também o único manuscrito que traz duas iluminuras, o que aponta para o distanciamento do modelo francês.

A tradição dos *loca sancta*: sacralização, representação e edificação dos espaços sagrados no ocidente medieval

Thiago Borges
PPGHIS/PEM-UnB
Bolsista CNPq

Resumo: Tendo como ponto de partida as diferentes formas de representação do espaço na cartografia medieval, o presente estudo se fundamenta em uma dupla perspectiva de análise que, transpondo os limites materiais de sua produção artística, objetiva a compreensão holística das realidades sociais, culturais e religiosas dos homens que pensaram, traçaram e, a seu modo, fizeram uso operativo dessas imagens. Assim sendo, reconhecendo o espaço em suas múltiplas dimensões, o projeto de pesquisa, ora intitulado *A tradição dos loca sancta: sacralização, representação e edificação dos espaços sagrados no Ocidente medieval*, estrutura-se primordialmente na análise simbólica, iconográfica e cartográfica dos principais locais de culto e peregrinação que marcaram a religiosidade e a espiritualidade de seu tempo.

Palavras-chave: Cartografia medieval. *Loca sancta*. Imaginário medieval.

Da sacralização à representação

“Não te aproximes daqui, disse o Senhor a Moisés; tira as sandálias de teus pés, porque o lugar onde te encontras é uma terra santa”.¹ A passagem bíblica, lembrada pela clássica obra de Mircea Eliade,² sinaliza perfeitamente bem a nítida distinção estabelecida entre os limites do sagrado e do profano, aspecto que se evidencia com ainda mais vivacidade quando nos debruçamos sobre as realidades e as sensibilidades próprias da sociedade medieval. A crescente exaltação dos

¹ Êxodo, 3.5. BÍBLIA. **A Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulus, 1985.

² ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

espaços que remarcam os locais de culto e de memória do cristianismo pode ser constatada pelo perene movimento de peregrinações observado ao longo da Idade Média fazendo com que esses espaços passassem a ser contemplados segundo “a ordem do pensamento e não segundo a ordem de uma realidade sensível, incluída em um lugar, um tempo, um espaço único e sintetizado”.³

Ora, não é necessário recuarmos tanto no tempo para compreendermos isso. A nossa própria sociedade estabelece limites igualmente bem definidos entre seus espaços sagrados e profanos ainda que, na maioria das vezes, estas rígidas fronteiras imateriais tenham sido erguidas e solidificadas por um extenso e brando movimento de criação, apropriação ou mesmo de resignificação de elementos e tradições que incidiram sobre um mesmo espaço. Nesses casos específicos, o que se observa é a progressiva sacralização de espaços profanos que, inseridos em uma nova ordem de pensamento, passavam a evocar sentidos e significados que os distinguiam da simples experiência profana do mundo material, visto que:

para o homem religioso, o espaço não é homogêneo: o espaço apresenta roturas, quebras; há porções de espaço qualitativamente diferentes das outras. [...] Há, portanto, um espaço sagrado, e por consequência ‘forte’, significativo, e há outros espaços não sagrados, e por consequência sem estrutura nem consistência, em suma, amorfos. Mais ainda: para o homem religioso essa não homogeneidade espacial traduz-se pela experiência de uma oposição entre o espaço sagrado – o único que é real, que existe realmente – e todo o resto, a extensão informe, que o cerca.⁴

Com igual razão, Huizinga afirmava que, na Idade Média, “todas as coisas seriam absurdas se o seu significado se limitasse a sua função imediata e a sua fenomenalidade e se, pela sua essência, não alcançasse um mundo para além deste”.⁵ Nos limites de uma concepção preponderantemente alegórica e idealista, o universo era pensado e traçado segundo sua dimensão simbólica fazendo com que a representação de determinados espaços assumissem um significado que não raras vezes transcendia a simples referência física e geográfica de seus domínios. Um mundo que, oscilando entre o real e o imaginário, tornava possível a inserção de certos exageros geográficos não pela realidade de seus traços, mas pela

³ MENTRÉ, Mireille. **La peinture mozárabe**. Paris: Presses Universitaires de Paris Sorbonne, 1984, p. 154.

⁴ ELIADE, Mircea. *Op. cit.* p. 17.

⁵ HUIZINGA, Johan. **Homo ludens**: A study of the play-element in culture. Boston: Beacon Press, p. 210.

necessidade de construir um discurso específico ressaltando, em uma lógica simbólica, espaços e elementos quantitativamente mais relevantes.⁶ São estas múltiplas associações que conferem à produção cartográfica medieval uma imensurável diversidade de formas, cores, símbolos e significados, fazendo com que os diferentes propósitos suscitados pelas narrativas não lineares destes mapas conduzissem a diferentes representações acerca da imagem e da forma do mundo.

Para tal, tomando como ponto de partida as diferentes formas de representação do espaço legadas pela cartografia medieval, o presente estudo fundamenta-se em uma dupla perspectiva de análise que, transpondo os limites materiais de sua produção artística, objetiva a compreensão holística das realidades sociais, culturais e religiosas dos homens que pensaram, traçaram e, a seu modo, fizeram uso operativo dessas imagens, pretendendo, a partir delas, se aproximar das práticas e estruturas de uma sociedade delineada pela complexidade dual do sagrado e do profano. Partindo de diferentes tradições cartográficas, estaremos particularmente atentos as diferentes formas de representação dos *loca sancta* buscando, no *corpus* de uma topografia cristã, as infinitas possibilidades e sensibilidades suscitadas pelas manifestações do sagrado.

Não se trata, portanto, de um estudo exclusivamente pautado na análise iconográfica e comparatista de um determinado *corpus* cartográfico, mas, seguindo o eixo diacrônico intrínseco a essas representações, objetivamos fundamentalmente a abrangência das práticas que configuravam o amplo e simbólico universo medieval. Esperamos finalmente que o estudo das imagens que assinalam os principais locais de memória do cristianismo nos permita estabelecer parâmetros seguros para a compreensão das lógicas discursivas e das práticas religiosas que permanecem subscritas nos longos traços que compõem um mapa-múndi medieval.

A cartografia dos *loca sancta*

A intensa diversidade de símbolos e significados expressos na cartografia medieval deve ser inicialmente compreendida pela pluralidade de fontes e tradições

⁶ WOODWARD, David. Medieval Mappaemundi. In: HARLEY, J.B.; WOODWARD, D. (ed.), **The History of Cartography**: cartography in prehistoric, ancient, medieval Europe and the Mediterranean. Vol. 1. Chicago/London: Chicago University Press, 1987, p. 288.

que convergem sobre os traçados de um mapa-múndi. Muitas vezes idealizados por iluminadores anônimos com diferentes intenções e estratégias, estes manuscritos narram, por intermédio de concepções pictóricas hierarquizadas, toda a história da humanidade desde as origens até suas próprias realidades coevas, constituindo verdadeiros compêndios de ideias, conceitos e fontes que passam a ser compiladas e editadas seguindo propósitos e funcionalidades específicas. Por seu gosto enciclopédico, estas singulares expressões da cultura medieval não devem ser concebidas ou sistematizadas como simples instrumentos operativos, uma vez que, neste caso específico, o espaço adquire fisionomia cartográfica essencialmente vinculada a uma estrutura alegórica, com referências apenas ocasionais à conformação terrestre, mesmo quando era perfeitamente conhecida.⁷

Diferentemente dos rígidos postulados cientificistas comumente atribuídos a cartografia – termo que constantemente se torna refém de sua própria etimologia – seria duplamente errôneo sistematizarmos tais documentos como simples “figuras geográficas onde as terras e mares são delineados de acordo com a longitude e latitude”,⁸ isso porque estaríamos não somente caminhando pelas vias inseguras do anacronismo, mas igualmente por vias que levassem à restrição ou mesmo a negação de determinados modelos, formas e representações do espaço. Inseridos em uma codificação historicista, os mapas-múndi medievais não raras vezes foram descritos como verdadeiros símbolos do retrocesso do pensamento humano, concebidos como “a mais dramática ilustração de como a imaginação religiosa medieval distorceu a ciência geográfica”.⁹

Por outro lado, vemos que o propósito primário dos traçados cartográficos medievais encontra-se intimamente vinculado a uma função didática, de instrução da fé por intermédio da representação iconográfica de eventos, espaços e personagens primordiais da história cristã.¹⁰ Com um olhar voltado para uma realidade preponderantemente espiritual, estes mapas-múndi assumem o duplo papel de “descrição legítima e legitimadora de uma peculiar imagem do mundo, pois foram

⁷ TUCCI, Ugo. Atlas. In: ROMANO, Ruggiero (dir.), **Enciclopédia Einaudi: Memória-História**. Vol 1. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1984, p. 139.

⁸ Cf. JOHNSON, Samuel. **A dictionary of na English language** (1755). *Apud.* HARLEY, J.B.; WOODWARD, David (ed.), *op. cit.*, p. xvii.

⁹ NEBENZAHL, Kenneth. **Maps of the Bible Lands**. London: Times Book Limited, 1986, p. 41.

¹⁰ A este respeito, cf. nomeadamente as discussões conceituais propostas por WOODWARD, David. “Medieval mappae mundi”. In: HARLEY, J.B.; WOODWARD, D (ed.), *op. cit.*, p. 288-370.

construídos com o amparo em autoridades clássicas e eclesiásticas, e com a função de reafirmar os eixos principais desta imagem”.¹¹ É inegável, portanto, que a influência das mentalidades e da religiosidade na configuração dos espaços e das realidades expressas através da cartografia medieval modificou consideravelmente a ideia clássica e positiva de que a representação cartográfica deveria estar assentada puramente em princípios científicos representando unicamente seus espaços físicos e naturais inseridos em um sistema de coordenadas latitude e longitudinais.

Longe de serem meras representações inócuas e puramente estéticas, não podemos simplesmente fechar os olhos e renegar os sentidos espirituais inerentes a tais representações acreditando que, tal como nossas *imagines mundi*, estas expressões cartográficas destinavam-se única e exclusivamente a remarcar os limites geográficos de um espaço positivo e geométrico sendo que, raramente se observa a preocupação de representação dos elementos em escala. Nestes contextos específicos, a representação de espaços de reconhecida importância para a cristandade tende a receber maior esmero e notoriedade nos mapas. Nos limites de um mundo atemporal em que elementos bíblicos, históricos e imaginários coexistem em um universo perfeitamente homogêneo, a cartografia medieval deve ser entendida como um espaço aberto e propício ao estabelecimento impressões próprias de seus criadores. Tal como referido por John Williams, seria mais razoável pensarmos o mapa como uma espécie de “crônica que não somente atraiu informações herdadas do exemplar que lhe serve de modelo imediato, mas também foi aberto a adições e subtrações inspiradas pelo local de interesse por parte do cartógrafo ou do patrono”.¹²

Sob tais perspectivas parece-nos particularmente claro que a representação da cidade de Jerusalém no mapa-múndi de Ebstorf¹³ ou ainda a imagem valorizada da basílica de Santiago de Compostela no mapa-múndi do *Beato* de Osma¹⁴

¹¹ DEUS, Paulo R. S. **A Forma do Mundo**: o programa iconográfico do mapa-múndi de Hereford (século XIII). Tese Doutorado apresentado ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade de Brasília, 2005, p.13.

¹² WILLIAMS, John. Isidore, Orosius and the Beatus Maps. In: **Imago Mundi**: The international journal for the History of cartography, v. 49, tomo 1, (1997), p. 18.

¹³ O manuscrito original foi destruído em 1943 durante um bombardeio da Segunda Guerra Mundial sobre a cidade de Hanover. Reprodução *fac-símile* de 1898: Paris, Bibliothèque Nationale, Département des Cartes et Plans, Ge AA 2177.

¹⁴ Burgo de Osma, Arquivo de la Catedral, Cod. 1, ff. 34v-35.

assumem um significado que evidentemente transcende a simples referência geográfica de seus domínios. Constatações semelhantes podem ser igualmente extraídas da representação fachada da *Ecclesia Sci. Severi* situada no seio de uma desproporcional Galícia no mapa-múndi do *Beato* de Saint-Server¹⁵ ou mesmo a representação da roda dentada de Astorga no mapa do *Beato* de Navarra.¹⁶

Nesses e em outros tantos casos, o que se evidencia é a clara intenção de edificar um discurso personalista, capaz de criar e propagar seus próprios signos identitários¹⁷ que, oscilando entre tradições seculares e a própria contemporaneidade de seus traços, nunca deixaram de assimilar a estética, as impressões e os interesses próprios de seus contextos circundantes. Entretanto, os traços manifestos de intencionalidade, inerentes à própria cartografia medieval, não devem ser entendidos como uma mera distorção da geografia física, mas sim como o resultado de um evidente “esforço das sociedades históricas para impor ao futuro – voluntária ou involuntariamente – uma determinada imagem de si próprias”.¹⁸ Nesse contexto, acredita-se inicialmente que seja possível que estas representações cartográficas, tal como apresentadas pelo mapa-múndi de Osma, possam ter sido pensadas e traçadas enquanto verdadeiras imagens de culto, em que se expunha aos olhos do fiel a sacralidade dos *loca sancta*. Dotadas de um amplo sentido simbólico, estas imagens conferiam a um espaço físico a importância e a transcendência de um universo plenamente sagrado.

¹⁵ Paris, Bibliothèque Nationale, MS. lat. 8878, ff. 45 bisv-45ter.

¹⁶ Paris, Bibliothèque Nationale, Nouv. acq. lat. 1366, ff. 24v-25.

¹⁷ Em sua obra dedicada à memória coletiva, Maurice Halbwachs descreve esse fenômeno a partir do estabelecimento de um estado de consciência puramente individual decorrente de uma “intuição sensível”. Cf. HALBWACKS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Ed. Centauro, 2004, p. 41.

¹⁸ LE GOFF, Jacques. *Documento / Monumento*. In: _____. **História e Memória**. Campinas: Editora da UNICAMP, 1990, p. 548.



Figura 1 – Detalhamento do continente europeu no mapa-múndi do *Beato* de Osma (1086). Burgo de Osma, Archivo de la Catedral, cod. 1, ff. 34v-35. Disponível em: <http://cartographic-images.net/207.7_Burgo_de_Osma_files/droppedImage_5.jpg>. Acesso em: 27 fev 2013.

Constatações muito semelhantes podem ser igualmente evidenciadas quando nos debruçamos sobre algumas representações cartográficas da cidade de Jerusalém que, dentro deste contexto específico de verdades e crenças, passava a ser entronada e exaltada como o centro do mundo físico e espiritual. O nascimento destas novas diretrizes da cartografia e da cosmologia medieval reflete perfeitamente bem o modelo teológico posto em voga pela cristandade ocidental, materializando tardiamente uma espiritualidade que desde o século I vinha sendo preliminarmente edificada. Seguindo estritamente o relato de Ezequiel¹⁹ estes novos traçados auxiliaram decisivamente na construção de modelos geográficos e cosmológicos a serem seguidos e copiados. Esta nova essência da cartografia medieval passa a ser extensamente utilizada após meados do século XII, momento em que Jerusalém adquire o auge de seu respaldo e devoção religiosa, sobretudo em decorrência da notável expansão do movimento cruzadista.

Não estamos, entretanto, diante de uma inovação conceitual propriamente engendrada pela cultura medieval, mas sim de uma progressiva cristianização de concepções anteriores que retomam a representações cartográficas da antiguidade clássica onde a cidade grega de Delfos ou a cidade de Roma centro do grandioso império eram, em temporalidades distintas, expressas como o centro do mundo conhecido. No âmago da religiosidade medieval as antigas realidades geográficas,

¹⁹ “Foi esta a cidade de Jerusalém que eu situei em meio aos povos e em torno dela, as nações”. *BÍBLIA, op. cit.*, Ezequiel, 5.5.

até então inexoráveis, passam por lento processo de desconstrução e transformação, sinalizando um singular deslocamento do epicentro geográfico e espiritual para a cidade de Jerusalém. Seja como omphalos, caput ou umbilicus mundi em ambos os casos observamos a intrínseca necessidade das sociedades humanas de constante reafirmação de seus centros espirituais e terrenos conferindo a estas cidades um local de destaque nas representações gráficas de seus espaços.

No âmbito da cartografia medieval, a ampla exaltação religiosa da cidade de Jerusalém ganha ainda mais respaldo e importância partir do segundo quartel do século XIII com a produção de diferentes mapas-múndi – a exemplo dos monumentais mapas de Ebstorf²⁰ e de Hereford²¹ e dos suntuosos traços do pequeno mapa do Saltério²² – que destacavam em seus traços a sacralidade de Jerusalém representada no centro do ecúmeno terrestre. No caso específico de Ebstorf, a mais antiga carta-mural a entronizar a cidade de Jerusalém como o centro do mundo medieval, observa-se que as legendas confundem-se naturalmente com as imagens reforçando a glorificação de Jerusalém como a terra da salvação onde se consumou a ressurreição do senhor. Em uma de suas notas o idealizador do mapa destaca: “Jerusalém é a mais célebre dentre todas as cidades do mundo, porque foi nela que se realizou a salvação do gênero humano pela morte”²³, sendo que a nítida convergência entre a imagem e o texto escrito instiga ainda mais os sentidos dos fiéis frente à sacralidade e a importância da cidade de Jerusalém como a Terra Santa, local de adoração e redenção divina.

²⁰ Manuscrito original destruído durante a Segunda Guerra Mundial. Reprodução *fac-símile*: Paris, Bibliothèque Nationale, Département des Cartes et Plans, Ge AA 2177.

²¹ Manuscrito original em exposição permanente na Catedral de Hereford. Reproduções *fac-símiles* por F.T. Havergal (1873) e Konrad Miller (1896).

²² London, British Library, Add. MS. 28681, fol. 9r.

²³ *Hec civitas celeberrima capud omnium civitatum toti mundo extat, quia in ea salus humani generis morte*. Mapa de Ebstorf, nota 14.



Figura 2– Detalhamento da cidade de Jerusalém no mapa-múndi de Ebstorf (c. 1234). Reprodução fac-símile. Disponível em: <<http://blog.visualmotive.com/wp-content/uploads/2009/09/ebstorfer-mappamundi.jpg>>. Acesso em: 27 fev. 2013.

De igual medida, a estreita relação estabelecida entre o texto e as imagens pode ser facilmente evidenciada em outras tantas representações cartográficas medievais que, a seu modo, assinalam os diferentes locais de culto e de memória do cristianismo, muitos dos quais apresentam suas primeiras ou mais importantes descrições no próprio texto bíblico. Dentre estas, destacam-se não somente as diferentes alusões ao mundo físico, tal como as referidas representações da cidade de Jerusalém, mas igualmente os traçados que designam os limites e as formas de espaços, eventos e personagens plenamente simbólicos e figurativos a exemplo das representações do Paraíso, do Inferno, de Gog e Magog, de Adão e Eva, de Noé e sua arca, entre tantas outras que evocam diretamente a tradição textual bíblica. Entretanto, o aprofundamento destas questões e a análise sistemática destas representações específicas será objeto de apreciação em estudos posteriores, fazendo com que nossas pesquisas e os textos decorrentes deste longo processo investigação possam contemplar, sob diferentes perspectivas, os mais diferentes aspectos que permanecem subscritos nos longos traços que compõem um mapa-múndi medieval.

A ornamentação na historiografia do “românico catalão”

Aline Benvegnú dos Santos
Universidade de São Paulo
Bolsista FAPESP

Resumo: A partir da análise da historiografia sobre o mosteiro românico de Sant Benet de Bages, o objetivo desse trabalho é demonstrar como foi delimitado o chamado “Românico Catalão” a partir de pressupostos tradicionais da História da Arte. Nosso foco é a ornamentação que, nessa perspectiva, é tomada apenas como indício estilístico, na busca de raízes filológicas, datações e classificações. Pretendemos fazer uma análise crítica dessa historiografia, apontando para a existência de outras possibilidades de análise das imagens ornamentais.

Palavras-chave: Ornamentação. Sant Benet de Bages. Românico Catalão

Nosso objeto de pesquisa de mestrado, o claustro de Sant Benet de Bages, se configura como objeto de uma vertente forte de estudos dentro da historiografia da arte espanhola, que se esforçou por definir e delimitar o chamado Românico Catalão. Tais estudos, baseados em pressupostos tomados da História da Arte tradicional, têm como uma de suas principais características considerar a ornamentação apenas como indício estilístico de um período e útil na busca de raízes filológicas. O objetivo da presente comunicação é analisar como foi delimitado o Românico Catalão, buscando apontar seus principais objetivos e percursos metodológicos, através das análises feitas sobre os capitéis do claustro de Bages.

O Românico Catalão é, em geral, definido como o estilo característico da pintura, escultura e arquitetura que vigorou na região da Catalunha entre os séculos X e XIII, aproximadamente, resultante de amálgamas estilísticos herdados da tradição visigótica com alguma influência de outras regiões, notadamente do sul da França e o contato com a cultura muçulmana na Península Ibérica.

Quanto à escultura, sua produção é destinada, principalmente, aos edifícios religiosos que vão sendo implantados na região para demarcar o território da cristandade no processo de Reconquista da Península Ibérica. Tais esculturas se encontram, por excelência, nos capitéis que ornaram portais, compõem a decoração

interna e externa de igrejas e, em grande quantidade, nos claustros dos mosteiros aí implantados, caso do mosteiro de Sant Benet de Bages, fundado na segunda metade do século X.

Nesse contexto, a historiografia do Românico Catalão se preocupa em analisar e classificar esses capitéis, criando vertentes onde eles possam ser enquadrados, principalmente pela análise das formas dos elementos esculpidos. Essa análise das formas tem como principal objetivo caracterizar o estilo, construindo um quadro geral de traços que o diferenciam de outras regiões. Um segundo objetivo, a partir desse panorama mais geral construído, é identificar as “escolas”, ou seja, ateliês e artífices que teriam trabalhado em cada mosteiro, classificando-os em subgrupos. Assim, constrói-se uma rede genealógica entre os mosteiros, mas também entre os capitéis e seus diversos elementos que, baseada no estilo, identifica filiações e datações, em um quadro rígido e complexo.

A partir do estudo da historiografia sobre Sant Benet de Bages, inserida no quadro do Românico Catalão, procuramos exemplificar alguns desses pressupostos. Em geral, os trabalhos que se debruçam sobre seus capitéis, desenvolvidos desde o início do século XX, têm as mesmas preocupações e objetivos: datar - os capitéis e o próprio mosteiro (em seus processos de reparo e novas construções) - e estabelecer filiações estilísticas. Além disso, há uma preocupação em “ler” e decifrar o que está esculpido nos capitéis historiados, enquanto que os capitéis não-historiados, com motivos vegetais e animais, servem para comprovar, pela análise da sua forma, a participação no Românico Catalão e também, dentro dele, em uma determinada escola.

A natureza de tais trabalhos segue, em geral, o mesmo percurso metodológico: a separação dos capitéis por período, a descrição de todos os elementos esculpidos, separando os historiados dos ornamentais – sendo esses últimos compostos por motivos vegetais, animais e geométricos – e a classificação em um estilo (o Românico Catalão), sem se preocuparem com as relações entre eles, com o lugar onde se encontram, nem uma análise mais profunda sobre as funções que podem exercer ali. Assim, através da adequação ao estilo, os capitéis podem ser datados, além de ser definida a escola à qual se adéquam e, em alguns casos mais precisos, em qual ateliê foram feitos.

Josep Puig i Cadafalch, arquiteto e restaurador catalão atuante no início do século XX, pode ser considerado o primeiro historiador do Românico Catalão, pois lançou as bases da historiografia que guia a análise de seus capitéis. Puig i Cadafalch foi também o responsável, a partir de 1910, pela restauração do mosteiro de Sant Benet de Bages, que se encontrava abandonado após a desamortização no início do século XIX. Seus escritos determinam as datações e classificações estilísticas dos capitéis. Assim, ele inicialmente separa os capitéis de feitura mais antiga, que se encontram na galeria leste, servindo-se, para tanto, de análises do tipo de pedra utilizada na confecção, mas principalmente do estudo do “estilo”, descrevendo os temas esculpidos, os detalhes ornamentais e as possíveis inspirações, concluindo que são dos séculos X e XI,¹ pela maneira como os personagens e elementos ornamentais são trabalhados.

Quanto às outras galerias, que são do início do século XIII, momento de construção do claustro, a primeira preocupação deste autor é tentar identificar o número de artífices, o que faz diferenciando os capitéis que chama de “rústicos”, que são a maioria, dos capitéis do suposto segundo artífice, que são poucos, mas mais ricamente ornados e bem trabalhados, pois seus elementos possuem mais detalhes complexos.² Em seguida, descreve as cenas dos capitéis iconográficos, revelando ligações com outros claustros da região pelo tema que neles identifica. Porém, o determinante para comprovar tais ligações é a maneira como as folhagens e animais são executados, cujos traços permitem tal identificação, mostrando que são composições “análogas”.³

Os trabalhos posteriores, que se propõem a fazer uma análise mais profunda do claustro de Sant Benet de Bages, procuraram detalhar a descrição dos capitéis, mas sempre partindo das conclusões de Puig i Cadafalch e de concepções que tomam a ornamentação apenas enquanto forma. Tal é o caso o trabalho de Fortià Solá i Moreta, padre e historiador que se dedicou a estudar Sant Benet de Bages na década de 1940, para quem os capitéis, “do ponto de vista decorativo, podem ser divididos em três grupos: os que copiam a fauna e a flora, os que podem ser tomados como quadros de costumes e, por último, os que ostentam motivos

¹ PUIG I CADAVALCH, Josep. L'Escultura romànica a Catalunya. In: **Monumenta Cataloniae**. Barcelona : Alpha, 1949-1954, vol.1, p. 27-28

² *Ibidem*, vol. 3, p.57.

³ *Ibidem*, p. 58.

historiados ou bíblicos”⁴ – classificação que conduz à oposição tradicional entre motivos iconográficos e ornamentais.

Ainda nessa perspectiva, o historiador catalão Xavier Sitjes i Molins,⁵ na década de 1970, se propõe a fazer um estudo arqueológico do mosteiro de Bages, procurando refinar a datação e procedência dos capitéis, através de “traços estilísticos”, além de construir o primeiro esquema do claustro que localiza e numera os capitéis⁶ - usado, até hoje, em todos os estudos posteriores. A partir de medições das colunas, fustes e capitéis, e das proporções em que são construídos, Sitjes i Molins descreve novas ligações entre os capitéis de Bages e de outros edifícios da região, criando mais subcategorias dentro do Românico Catalão.

O estudo mais recente, fundamental para nossa pesquisa, feito por Francesca Español, historiadora da arte medieval catalã e professora da Universidade de Barcelona, publicado em 2001, detalha a análise da composição material das diversas partes do mosteiro, mas ainda se apóia nos dados “canônicos”, definidos por Puig i Cadafalch.

A autora também estabelece várias novas relações entre a escultura de Sant Benet de Bages e a de outros edifícios românicos da Catalunha e de outras regiões, como o sudoeste da França.⁷ Sua obra, portanto, ainda possui a mesma preocupação central que guiou toda essa historiografia: a datação e classificação em categorias estilísticas do mosteiro e seus elementos esculpidos. Classifica os capitéis por tema – geométrico, vegetal, animal e historiado - separando entre o que ela chama de naturalistas, mais miméticos em relação à natureza, e esquemáticos, motivos mais geometrizados e menos naturais - contabilizando os capitéis de cada tipo, com o objetivo de encontrar evidências que permitiriam identificar os diferentes artífices que trabalharam nos capitéis.⁸

Após uma descrição de todos os capitéis, a autora se propõe a fazer “Considerações estilísticas e formais sobre os capitéis”, afirmando que os artífices do claustro utilizaram elementos em sua decoração que são comuns a todo o

⁴ SOLÀ I MORETA, Fortià. **El Monestir de Sant Benet de Bages**. Manresa: Imp. J. Vergé, 1955, p.95.

⁵ SITJES I MOLINS, Xavier. **Sant Benet de Bages: estudi arqueològic**. Manresa : Montañà, 1973, p.80-82.

⁶ *Ibidem*, p. 29.

⁷ ESPAÑOL, Francesca. **Sant Benet de Bages**. Manresa: Caixa Manresa, 2001, p. 60.

⁸ *Ibidem*, p.47

repertório do românico em geral, mas que traços particulares permitem classificá-lo dentro do Românico Catalão, principalmente devido à fórmula característica de entrelaços que derivam em palmetas, que o aproximam estilisticamente da escultura presente nos edifícios de Sant Martí Sarroca e Sant Miquel de Camarasa:

A detecção dessas coincidências nos leva a assinalar uma hipotética sequência na atividade da oficina, e a análise dos fatos parece apontar a um início por Camarasa, edifício ao qual se seguiria Sarroca e, finalmente, Sant Benet de Bages.⁹

Ela desenvolve, pois, toda a sua análise a partir de traços estilísticos para associar grupos de capitéis a “outras vias ornamentais do Românico Catalão”.¹⁰ Assim, classifica grupos de capitéis em diferentes épocas e estilos, para supor sua procedência e influências.

Nossa análise sobre esse percurso historiográfico de construção do Românico Catalão não se configura como uma crítica, no sentido de desqualificar seus pressupostos. Reconhecemos a importância dessas construções sobretudo por fornecerem dados arqueológicos, como a datação dos elementos e dados indispensáveis sobre o processo de construção e alterações do edifício. Além disso, as conexões estilísticas com outros edifícios da região também são indispensáveis para se pensar a participação e composição da tradição compartilhada na região, além das relações e circulações entre os mosteiros. Também são importantes pelo fato de nos permitirem nomear alguns temas comuns, pois as classificações facilitam, justamente, a análise e descrição.

No entanto, alguns questionamentos devem ser feitos, primeiramente, quanto à rigidez dessas classificações. Em muitos casos, o fato de alguns motivos apresentarem alguma particularidade leva a falar em uma “deformidade” ou “isolamento”¹¹ estilístico em relação à tradição. Porém, devemos nos lembrar que dentro do românico há uma valorização das variações inventivas,¹² de maneira que tais características particulares fazem parte também da tradição.

Uma segunda questão fundamental a ser considerada é a disjunção que foi criada, na História da Arte tradicional, entre o iconográfico e o decorativo: enquanto

⁹ *Ibidem*, p. 60.(tradução nossa)

¹⁰ *Ibidem*, p. 59-63.

¹¹ *Ibidem*, p. 59.

¹² BASCHET, Jérôme; BONNE, Jean-Claude; DITTMAR, Pierre-Olivier. Chapitre IV – Notre-Dame-du-Port: un puissant végétalisme et sa relève architecturale. **Images Re-vues** [En ligne], Hors-série 3, 2012, 01 de julho de 2012, p. 7. URL : <http://imagesrevues.revues.org/1865>

o primeiro é tomado pelo viés do significado textual, ou seja, define que os elementos iconográficos possuem um conteúdo que pode ser “lido”, o decorativo seria apenas da esfera da forma pura, sem um sentido ou função outra que a de reproduzir os traços de um estilo. Daí, a consequente concentração de atenção sobre os capitéis historiados e a negligência em relação aos motivos que fogem às leituras iconográficas clássicas, principalmente os capitéis vegetais, relegados a uma abordagem essencialmente estilística e classificatória.

Ademais, se aceitarmos que a análise dos elementos esculpidos se esgota em um utilitarismo formalista, não estamos inventando fronteiras artificiais para o nosso objeto, impondo certezas que atendem mais a objetivos pré-definidos do que aquilo que o objeto pode nos mostrar, como nos diz Georges Didi-Huberman?¹³

Dito de outra forma, acreditamos que esta infinidade de redes estilísticas e filológicas não esgota a análise dos capitéis e, diferentemente da historiografia tradicional, não é nosso objetivo final, pois, como bem aponta Jean-Claude Schmitt¹⁴, as imagens participam plenamente do funcionamento e reprodução das sociedades em que foram produzidas, devendo ser analisadas em toda sua complexidade, para além da representação iconográfica, atentando para seus usos, funções e modos de funcionamento, inclusive dos elementos ornamentais.

Não negamos a existência da tradição e relações estilísticas, uma vez que, como lembra Eliane Vergnolle, devemos considerar que os capitéis “não podem ser analisados fora da continuidade de filiações, de renovações e alterações que assinalam um longa história.”¹⁵ Porém, o objetivo de nossa pesquisa de Mestrado é de outra natureza: buscamos analisar esses elementos em uma outra perspectiva, que se debruce sobre as possibilidades de ação que eles possuem. As categorias estilísticas já definidas pela História da Arte tradicional não se configuram como o suficiente para a pesquisa que buscamos fazer, servem apenas como ponto de partida. Em nosso caso, o interesse não está apenas no aspecto estilístico da ornamentação esculpida nos capitéis do claustro.

¹³ DIDI-HUBERMAN, Georges. **Ante la imagen**: pregunta formulada a los fines de una historia del arte. Trad. Françoise Mallier. Murcia: CENDEAC, 2010, p. 12-13.

¹⁴ SCHMITT, Jean-Claude. **O corpo das imagens**. Ensaios sobre a cultura visual na Idade Média. São Paulo: Edusc, 2007.

¹⁵ *Apud* BASCHET, Jérôme; BONNE, Jean-Claude; DITTMAR, Pierre-Olivier, *op. cit.*, p. 7.

Os valores ornamentais constituem uma dimensão interna e dinâmica da arte medieval, exercendo diversas funções que são indispensáveis ao funcionamento do conjunto em que se inserem. É fundamental não nos fecharmos na tradicional oposição entre decorativo e iconográfico, pois até mesmo os elementos historiados podem exercer uma função ornamental em uma dinâmica ritual, e não simplesmente narrar uma história. Pensamos, assim, na ornamentação não como um indício, mas como elemento ativo, cuja presença e atuação se faz sentir no ambiente do claustro.

Os capitéis, pois, não devem ser tomados como objetos isolados, porque eles foram concebidos para ornar o edifício eclesial, e funcionar junto a ele, estabelecendo relações mútuas e interagindo com a estrutura do edifício. Ou seja, possuíam uma intrínseca participação nas funções do ambiente no qual se inseriam, trabalhando para que este pudesse cumprir satisfatoriamente suas funções.

Dia 04 de julho de 2013, quinta-feira

***O Juízo Final e a Missa de São Gregório (MASP 428p):
recepção de uma pintura tardo-medieval no Museu de Arte de São Paulo***

Doglas Morais Lubarino
Universidade de São Paulo
Bolsista da FAPESP

Resumo: *O Juízo Final e a Missa de São Gregório*, que compõe atualmente o acervo do Museu de Arte de São Paulo, é uma das raras obras medievais espanholas conservadas em um acervo público nacional, e, por esse motivo, revela-se aos historiadores da arte medieval no Brasil como um objeto fértil para estudos. Aproveitando-nos dessa singular oportunidade, propomos uma breve análise formal e iconográfica da obra e de como ela foi vista quando de sua chegada ao Brasil, doada pela Galeria Wildenstein, na gestão do então diretor do Museu, Pietro Maria Bardi.

Palavras-chave: Pintura. MASP. Juízo Final e Missa de São Gregório.

O trabalho que apresentamos aqui é parte da pesquisa para a redação de nossa dissertação de mestrado, cujo objetivo é analisar a obra *O Juízo Final e a Missa de São Gregório*, do acervo do MASP. Propomos, na presente comunicação, um breve estudo de questões referentes à proveniência, à doação e, sobretudo, à recepção desse painel, tomando como peça-chave um texto do responsável por sua vinda para o Brasil, o então diretor do MASP, Pietro Maria Bardi.

O Juízo Final e a Missa de São Gregório (MASP - nº de registro 428 P), datado do final do século XV, é uma das raras obras tardo-medievais presentes no Brasil. Trata-se de uma pintura retabular confeccionada a óleo sobre madeira, com dimensões de 200 x 130 cm.

No que se refere à iconografia, o painel, apesar de apresentar cenas que se relacionam, como veremos, encontra-se dividido em áreas bem distintas, que

descreveremos em separado, embora saibamos que sua compreensão só pode ser feita em conjunto.

Na parte superior do painel vemos o Céu cercado por uma muralha. A figura central do Empíreo é o Cristo tronando, vestido com o perizônio e um manto vermelho, e com as cinco chagas à mostra. Do lado direito de Cristo observamos figuras beatícias femininas e do lado esquerdo, masculinas. À frente da muralha há sete anjos, dois dos quais sustentam uma cruz e outros dois tocam trombetas. Mais dois levam as almas para o Paraíso, enquanto o último está em atitude contemplativa.

Na lateral inferior direita desta imagem vemos o inferno e na parte superior há um grupo de condenados envolvido em uma espécie de nuvem escura. Na parte central e inferior da representação do inferno vemos um grupo de demônios que fustigam os danados com vários instrumentos.

A lateral esquerda do painel é dividida em três registros: o purgatório, o limbo e um flúmen com almas. O purgatório é representado por um grupo de almas que padecem em meio a um rio de fogo, sendo uma delas erguida por um anjo. Logo abaixo do purgatório está o limbo, com quatro crianças sentadas. E abaixo do limbo há almas em meio à água.

Na parte central inferior da pintura há uma cena que se passa no interior de uma igreja, evocada por colunas e arcos: o episódio conhecido como a *Missa de São Gregório*. E para além desse espaço fechado há um campo a céu aberto, onde os ressuscitados saem de seus túmulos.

Em relação à proveniência, conforme referências no catálogo do MASP, a pintura que acabamos de descrever teria sido feita em Valência para ser o painel central de um retábulo em uma abadia da Borgonha, na França.¹ Não há notícias sobre a temática e nem o paradeiro das outras partes do retábulo, mas segundo o mesmo catálogo, o painel central teria passado da Borgonha para uma coleção particular na Bretanha e de lá, por meio de doação feita por Daniel Wildenstein, em 1966, para o acervo do MASP.²

¹ MARQUES, Luiz (coord). **Catálogo do Museu de Arte de São Paulo Assis Chateaubriand**. São Paulo: Prêmio, 1998, p.16.

² *Idem, ibidem*, p. 16.

Essa doação ocorreu durante uma viagem à Europa, no início do ano de 1966, do então diretor do Museu de Arte de São Paulo, Pietro Maria Bardi (1900-1999). Encontramos nos arquivos do MASP um conjunto de documentos que atestam essa viagem, que objetivava a busca de novas obras para o Brasil, além da organização de uma exposição na embaixada brasileira de Londres.

Ainda nessa viagem, na cidade de Paris, Bardi noticia a doação dessa obra, na capa do *Diário de São Paulo* de 27 de fevereiro de 1966. Embora se trate de uma breve notícia de jornal, Bardi dá conta de questões fundamentais para o estudo da obra, sendo este texto uma das raríssimas publicações a respeito da pintura em questão.

Primeiramente essa notícia traz uma grande reprodução do painel com a seguinte legenda:

O grande Retábulo do Mestre Artés (século XV) doado pelo sr. Daniel Wildenstein ao Museu de Arte de São Paulo e que será apresentado na Embaixada do Brasil em Londres. O sr. Daniel Wildenstein (1917-2001), chefe da famosa casa Wildenstein, de Nova York, recusou vender o quadro por 250 mil dólares porque queria oferecê-lo ao Museu de Arte de São Paulo.³

Após essa legenda, Bardi afirma que essa não seria a primeira doação da Galeria para o Brasil. O pai do doador do painel em questão, Georges Wildenstein (1892-1963), que por sua vez era filho de Nathan Wildenstein (1851-1934), fundador da galeria que recebe o mesmo sobrenome, já havia oferecido um conjunto de obras para o empresário e jornalista Assis Chateaubriand (1892-1968). Percebemos que a Galeria tinha um histórico de doações para o Brasil, e que aquela que estudamos não era um fato isolado.

Contudo, apesar de não ser a única doação, ela nos parece uma das ofertas mais valiosas da Galeria Wildenstein ao Brasil. Analisando a legenda, podemos verificar que Bardi faz uma referência direta ao valor financeiro do painel, indexado em moeda estrangeira de grande prestígio. Acreditamos que essa citação tenha sido intencional, para valorizar a doação e a obra, e talvez mesmo para incentivar ações similares. Da mesma maneira, Bardi novamente dá mostra da singularidade dessa

³ BARDI, Pietro Maria. O Grande retábulo do Mestre Artés foi doado ao Museu de Arte pelo Sr. Daniel Wildenstein. **Diário de São Paulo**. São Paulo, 27 fev. 1966. Capa.

doação, ainda no início do seu texto: “O Museu de Arte de São Paulo acaba de receber, em doação, um retábulo espanhol de **elevadíssimo** valor”.⁴

Depois de apresentar essa singular doação, Bardi propõe uma análise sobre o painel ora em estudo. Aparentemente, ele se baseia em um artigo francês intitulado *Un Tableau inédit de Maître François*, de Fernand Mercier que foi curador do Museu de Belas Artes de Dijon nas primeiras décadas do século XX. Trata-se de um dos únicos trabalhos que se dedicam integralmente à imagem em questão até os dias de hoje. Esse documento contém nove páginas datilografadas e nunca foi publicado, mas ele se encontra no arquivo do MASP, o que reforça nossa hipótese. Nele, Mercier realiza uma descrição iconográfica do painel, seguida de uma pesquisa sobre sua execução, abordando as formas do desenho, da pintura e da aplicação das folhas de ouro, concluindo com um estudo sobre comparações, datações e atribuições.

A análise iconográfica e as comparações com os manuscritos franceses feitas por Bardi se assemelham muito às do texto *Un Tableau inédit de Maître François*, como se pode ver na comparação da iconografia da obra com o texto de Santo Agostinho (354-430), feita por Bardi: “Os detalhes que podem ser estudados nesse retábulo são, pelas relações agostinianas, numerosos”,⁵ enquanto o curador do museu de Dijon assim diz: “A composição geral é bem semelhante àquela que conhecemos nos manuscritos pintados (...) tudo corresponde bem ao texto de Santo Agostinho na sua ‘Cidade de Deus’”⁶.

Essa mesma semelhança é percebida na análise da figura de Judas Iscariotes. No texto de Bardi lemos:

Num manuscrito de 1410 (Biblioteca Real de Bruxelas, n. 9005-6) numa inicial M vêem-se duas figuras: um monge de missal e cálice na mão representa a bondade, e um ricoço mostrando uma bolsa, a maldade.⁷

E vemos, com muita semelhança, na página dois do texto francês a análise do mesmo apóstolo:

⁴ *Idem, ibidem*, Capa. Os grifos são nossos.

⁵ *Idem, ibidem*, 1º Caderno, p. 2.

⁶ A tradução do texto é nossa, conforme o original: “La composition générale est tout à fait conforme à celle que nous connaissons dans les manuscrits à peinture (...) Tout correspond bien au texte de Saint Augustin dans sa « Cité de Dieu »”. FERNAND, Mercier. **Un tableau inédit de Maître François**. Texto inédito conservado no arquivo do MASP, p. 1.

⁷ BARDI, Pietro Maria. O Grande retábulo do Mestre Artés foi doado ao Museu de Arte pelo Sr. Daniel Wildenstein. **Diário de São Paulo**, São Paulo, 27 fev. 1966. 1º Caderno, p. 2.

No fólio 10v do manuscrito francês 9005-9006 da Biblioteca real de Bruxelas executado por volta de 1410, uma letra inicial M está ornada de duas figuras: um beneditino⁸ segurando um missal e um cálice representa a bondade enquanto um homem mostra uma bolsa: este é o “mau”.⁹

E ainda sobre a *Missa de São Gregório*, lemos no texto de Bardi:

Mas a cena mais empolgante do retábulo é a missa (Bardi se refere aqui à iconografia da Missa de São Gregório). Se evidencia a verdadeira significação da Missa (aqui no sentido da celebração litúrgica): o Salvador que transfunde na sua Igreja seu próprio ser.¹⁰

E assim lemos no de Mercier: “Mas a cena mais importante, a mais bela e a mais característica é aquela que está no centro e que representa a *Missa de São Gregório*”.¹¹ Logo em seguida, Mercier ainda diz: “Santo Agostinho havia proposto em seu texto que o verdadeiro sacrifício da missa ‘... é a vinda do Salvador que se faz todos os dias presente em sua Igreja”.¹² Como podemos ver, há uma expressiva semelhança entre as duas análises.

Esse grupo de citações demonstra a influência de Mercier na notícia de Bardi. No entanto, a matéria do Diário de São Paulo avança em alguns pontos, como a autoria, que é uma questão onde Bardi inova e se difere do artigo francês.

A autoria da obra que estudamos foi atribuída no texto de Mercier a Maître François, pintor ativo na escola de Tours na segunda metade do século XV.¹³ Ele faz essa atribuição ao vincular a pintura em questão a um grupo de manuscritos franceses,¹⁴ datados de 1473 e conservados na Biblioteca Nacional da França.

⁸ No original em francês *moine noire*. Monge negro pode ser compreendido como o religioso beneditino da OSB (Ordem de São Bento), que se difere das outras ramificações do grupo por usarem um hábito preto, enquanto os beneditinos cistercienses são conhecidos como “monges brancos” devido ao hábito claro.

⁹ A tradução do texto é nossa, conforme o original: “Au F° 10 V° du manuscrit français 9005-9006 de la Bibliothèque royale de Bruxelles execute vers 1410, une lettre initiale M est ornée de deux figures: un moine noir tenant un missel et un calice est la représentation de la bonté tandis qu’un seigneur montre une bourse; c’est le « mauvais »”. FERNAND, Mercier. **Un tableau inédit de Maître François**. Texto inédito conservado no arquivo do MASP, p. 2.

¹⁰ BARDI, Pietro Maria. O Grande retábulo do Mestre Artés foi doado ao Museu de Arte pelo Sr. Daniel Wildenstein. **Diário de São Paulo**, São Paulo, 27 fev. 1966. 1º Caderno, p. 2.

¹¹ A tradução do texto é nossa, conforme o original: “Mais la scène la plus importante, la plus belle et la plus caractériste est celle du centre qui représente la Messe de Saint Grégoire”. FERNAND, Mercier. **Un tableau inédit de Maître François**. Texto inédito conservado no arquivo do MASP, p. 2.

¹² A tradução do texto é nossa, conforme o original: Saint Augustin n’avait envisagé dans son texte que Le vrai sacrifice de La messe « ...cet avènement du Sauveur qui se fait tous les jours dans son église »”. *Idem, Ibidem*, p. 3.

¹³ *Idem, Ibidem*, p. 9.

¹⁴ Paris, BNF, *MS fr. 18-19*.

Entretanto, algumas décadas depois, a autoria dessa obra foi atribuída ao Mestre da Família Artés por Chandler Post, historiador da arte e professor da Universidade de Harvard. Em 1938, Post publicou um grande levantamento de pinturas espanholas, e dentre as atribuídas a um pintor anônimo catalão ativo em Valência por volta de 1500, ele incluiu a obra que estudamos.¹⁵ Uma outra obra atribuída a esse artista catalão teria sido encomendada pela Família Artés, dando origem ao nome pelo qual esse pintor anônimo é atualmente conhecido.

Desde o início de seu texto, Bardi apresenta o Mestre Artés como o autor da obra. No decorrer da notícia, ele afirma: “Assim, quando foi descoberto na Borgonha o Retábulo de que estamos falando, **pensou-se** em Mestre François que é o mais próximo das ilustrações desses manuscritos”.¹⁶ Logo em seguida dessa citação, o antigo diretor do MASP apresenta o que ele denomina como “estudos hodiernos”,¹⁷ estudos esses que atribuem essa imagem a um pintor anônimo catalão. Dessa forma, Bardi realiza uma comparação entre as produções de Mercier e de Post, e opta pela atribuição mais recente, a do último autor.

No entanto, Bardi preferira seguir Mercier no resto dos estudos, já que Post não havia se ocupado da análise iconográfica da obra, e tampouco das técnicas de pintura e aplicação de ouro. Em seu trabalho, somente afirmava ter encontrado uma obra que pertencia à Galeria Wildenstein e que apresentava uma forte evolução na iconografia valenciana sobre o Julgamento Final.¹⁸ A partir daí ele fizera uma sucinta análise comparativa, somente citando alguns elementos e obras.

Retornando a Bardi, em um ponto seu texto é completamente original: a relação ali realizada entre a obra em questão e a América:

É uma pintura estupenda que resume a arte dum dos séculos mais vivos, e para nós, americanos, dos mais ligados à nossa história, pois veremos em Quinhentos transportadas essas cenas edificantes às nossas pinturas coloniais. O retábulo do Mestre Artés será apresentado no Museu com uma

¹⁵ POST, Chandler Rathfon. **History Spanish painting - VII**. Cambridge, (Massachusetts): Harvard University Press, 1938. p. 893.

¹⁶ BARDI, Pietro Maria. O Grande retábulo do Mestre Artés foi doado ao Museu de Arte pelo Sr. Daniel Wildenstein. **Diário de São Paulo**, São Paulo, 27 fev. 1966. 1º Caderno, p. 2. Os grifos são nossos.

¹⁷ *Idem, Ibidem*, 1º Caderno, p. 2.

¹⁸ “(...) In the evolution of the Valencian iconography for the Last Judgment”. POST, Chandler Rathfon. **History Spanish painting - VII**. Cambridge, (Massachusetts): Harvard University Press, 1938. p. 893.

série de telas do Vice-Reinado do Peru, que servirão para a melhor compreensão do protótipo espanhol.¹⁹

Percebemos neste fragmento uma preocupação clara por parte de Bardi em estabelecer uma relação do painel ao contexto latino-americano. Aparentemente, o autor busca suscitar o interesse dos leitores da notícia pela obra em questão, apresentando-a não somente relacionada ao seu contexto original, europeu, mas também a colocando em um papel de prototípico para a pintura colonial andina. Não encontramos nos arquivos do catálogo detalhes sobre essa primeira exposição do painel, nem se ocorrera como Bardi havia previsto. Contudo, ainda que essa exposição não tenha sido realizada, o importante é perceber a intenção do autor de não só conceder mais importância à obra, como vincular mais estritamente a produção colonial à europeia e medieval. Para Bardi, trata-se “ainda uma pintura da Idade Média, elaborada misticamente”.²⁰ Frisar a antiguidade da obra é também uma maneira de valorizá-la, e ao mesmo tempo de valorizar sua aquisição: afinal, ele sustenta que o painel é um documento de “orgulho” para o Brasil.

Assim, a notícia de Bardi, além de corroborar a singularidade da imagem e fornecer alguns dados relativos à obra (ainda que possam ser discutíveis), é importante como testemunha da recepção da obra quando de sua chegada ao Brasil. Tratava-se de um esforço de inserir o país em um circuito internacional de arte, não só como local de exibição de obras europeias, mas também levantando possíveis conexões no que diz respeito ao conteúdo e ao estilo dessas obras com outras latino-americanas.

¹⁹ BARDI, Pietro Maria. O Grande retábulo do Mestre Artés foi doado ao Museu de Arte pelo Sr. Daniel Wildenstein. **Diário de São Paulo**, São Paulo, 27 fev. 1966. 1º Caderno, p. 2.

²⁰ *Idem, Ibidem*, 1º Caderno, p. 2.

O herói contra o dragão, entre o Oriente e o Ocidente

Fábio Fonseca
IDA/PEM-UnB
Universidade de Brasília

Resumo: O presente trabalho tem como objetivo demonstrar a representação da luta do herói contra o dragão considerando o deslocamento desse tema entre diferentes condições de espaço e tempo. Entre a imagem e a palavra, entre lugares e tempos diferentes, a sobrevivência do tema é percebida pelo que se mantém, mas também pelo que se modifica. Parte-se da hipótese de que o processo de sobrevivência dos temas tem como veículo condutor a memória dos grupos e dos indivíduos. Será tomado como referência o conceito de “memória coletiva”, segundo Maurice Halbwachs, e a obra “A Arte da Memória”, de Frances Yates. As transformações ocorrem na medida em que um tema transita na memória dos grupos e dos indivíduos. Selecionam algo do passado e inserem no presente, recontextualizando o que foi lembrado.

Palavras-chave: Arte. São Jorge e o dragão. Sobrevivências. Memória. Temporalidade.

Imagem, palavra e memória

Na medida em que a sobrevivência de certos temas na arte permite estabelecer uma série de conexões entre os diversos lugares e períodos nos quais esses temas foram representados, também possibilita um estudo, a partir das obras de arte, sobre as sociedades nas quais parte da produção artística dialoga com algum desses temas. Essa sobrevivência se verifica no mito da luta do herói contra o dragão. Na cultura cristã esse mito é encontrado, entre outras representações literárias e visuais, na hagiografia de São Jorge, santo de origem oriental amplamente difundido entre a cristandade ocidental. A fé e a devoção a esse santo atravessou o oceano com a colonização das Américas, está presente na

religiosidade do povo brasileiro e se manifesta em formas variadas, estabelecendo um processo de interconexão entre a arte e as esferas de produção cultural. O objetivo desse texto é demonstrar a representação da luta do herói contra o dragão considerando seu deslocamento entre diferentes condições de espaço e tempo. Para isso são utilizadas obras produzidas em suportes, processos e técnicas diversas, com funções distintas e em lugares e épocas diferentes. Procura-se considerar os processos de transmissão dos temas, das formas, dos conteúdos, das tradições, considerando o que se mantém, as semelhanças, mas principalmente o que se modifica, o que se transforma, na medida em que estabelece uma permeabilidade com o ambiente ao qual se integra.

Inicialmente procura-se demonstrar como um tema mitológico da antiguidade foi incorporado pela cristandade e passou por um processo de expansão, quanto às formas de representação, verbal e visual, dos suportes utilizados e dos lugares alcançados. Em seguida, por meio desse tema, procura-se explicar como esse processo de expansão atuou na formação de um imaginário no ocidente, e sua contribuição com a produção cultural e artística brasileira.

Nesse texto parte-se da hipótese de que os temas sobrevivem na memória coletiva, conceito de Maurice Halbwachs (1877 – 1945). O sociólogo propõe que a memória dos indivíduos, ao se apoiar na memória coletiva, na memória de um grupo, provoca uma lembrança mais sólida dos acontecimentos vividos. Segundo, Halbwachs, a memória também se apoia na lembrança dos espaços, que são percebidos em comum por cada indivíduo de um grupo. O conceito de sobrevivência desenvolvido ao longo do trabalho é uma apropriação da leitura que Georges Didi-Huberman faz do conceito de *nachleben* de Aby Warburg (1866 – 1929). Segundo Didi-Huberman o tempo das imagens escapa das classificações estilísticas da narrativa da história da arte. As sobrevivências das imagens não estão submetidas ao modelo de transmissão que supõe a imitação do ideal. As imagens não cessam de sobreviver e o retorno na memória acontece de modo anacrônico, como imagens fora de seu tempo.¹

¹ DIDI-HUBERMAN, Georges. **L'image survivante**. Histoire de l'Art et temps des fantomes selon Aby Warburg. Paris: Les Éditions de Minuit, 2002.

A legenda de São Jorge e a mitologia antiga

Na tradição cristã a vitória de São Jorge sobre o dragão é uma alegoria da luta do bem contra o mal e está narrada na hagiografia do santo. A fonte iconográfica utilizada é o códice de São Jorge que se situa na Biblioteca Apostólica do Vaticano. A iluminura com a representação da luta está no fólio 17R (*recto*) (fig. 01).

O códice pertenceu ao cardeal franciscano Jacopo Stefaneschi. O autor das miniaturas foi chamado, no século XX, de Mestre do códice de São Jorge. Produzido em aproximadamente 1325 – 1330, a iluminura foi pintada com têmpera e ouro sobre pergaminho e tem as dimensões de 373 x 263 mm. Contém uma parte do sanctorale, uma história de São Jorge e os hinos escritos em honra do santo pelo cardeal. Tem dezoito iniciais historiadas e uma miniatura na parte inferior da página, que é a representação do momento da luta entre o santo e o dragão.



Figura 1 – Iluminura do códice de São Jorge, 1325 – 1330.
Têmpera e ouro sobre pergaminho, 37,3 x 26,3 cm. Biblioteca Apostólica do Vaticano
Fonte: <http://www.wga.hu/index1.html>

Na miniatura, o santo montado em seu cavalo está no centro, voltado para o dragão à esquerda, que está na margem de um lago. À direita, atrás do santo, está a princesa em pé. Sobre uma elevação de terra, na margem direita da página, há uma

cidade, representada como a Jerusalém Celestial, de onde o rei e seus súditos observam a disputa.

O cavalo, as vestes azuis, mas principalmente o escudo com a cruz dos cavaleiros cruzados, identifica o santo com a aristocracia militar que combatia nas cruzadas na luta contra o islamismo. Com a ajuda de seu cavalo branco, o santo golpeia o dragão com sua lança. O dragão é representado nas margens de um lago, local onde o réptil vivia, segundo a lenda.

À direita, a princesa tem os cabelos curtos, usa um vestido longo e está com as mãos em sinal de oração. As linhas verticais formadas pelas roupas da princesa se direcionam para cima, onde está a cidade. Os muros e torres da cidade descrevem uma ascensão escalonada, cuja torre principal encimada por um coruchéu, elemento arquitetônico típico das construções góticas, projeta a cidade para um espaço celestial.

Observa-se que o movimento de ascensão iniciado com a prece da princesa corresponde a uma verticalidade que se direciona para cima, contrastando com a luta do santo com o dragão, que está estruturada horizontalmente. Limitada por uma margem ornamentada, a água é a parte baixa. A margem da iluminura é adornada com motivos vegetais e limita a extremidade esquerda do lago e a parte inferior da iluminura. À direita é representada com uma fluidez que se integra na paisagem.

A hagiografia de São Jorge foi compilada pelo dominicano Jacopo de Varazze em aproximadamente 1260 – 1264, aproximadamente sessenta anos antes da miniatura estudada. Sua legenda foi considerada apócrifa pelo concílio de Nicéia por haver discrepâncias entre os relatos dos martírios. Segundo Hilário Franco Júnior, o objetivo principal da compilação era fornecer uma material teologicamente correto e compreensível aos leigos que ouviriam a pregação. Os dominicanos e franciscanos, apesar de grande saber erudito, atuavam entre os leigos e recorriam mais às línguas vulgares que ao latim e às narrativas folclóricas que aos textos teológicos.²

Além da versão traduzida para o português por Hilário Franco Júnior e da versão traduzida para o francês pelo abade J.-B. M. Roze, disponível na página da internet da Abadia de São Bento de Port-Valais, na Suíça, foi consultada uma versão

² FRANCO Jr, Hilário. Apresentação. In: VARAZZE, Jacopo de, Arcebispo de Gênova. **Legenda Áurea: Vidas de Santos/Jacopo de Varazze**. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2003. p. 11-13.

digitalizada da *Encyclopédie Théologique*, publicada em 1855, pelo Abade Migne, em Paris, disponibilizada na internet.

Segundo a *Encyclopedie Théologique*, a narrativa da luta de São Jorge contra um dragão é encontrada em grande parte das lendas apócrifas. Parece ser de origem oriental e foi transportada apenas no século XII para o Ocidente, onde a Legenda áurea contribuiu com sua difusão. Seria constituída de lembranças do paganismo modificadas pela piedade popular, que foram espalhadas, diversificadas e transmitidas pelos cantadores, pelos jograis e pelo clero.

A narrativa pode ser dividida em duas partes: a primeira que apresenta o santo, a ameaça do dragão à cidade de Silena, na Líbia, o combate do santo com o dragão e a conversão do rei e seu povo ao cristianismo; e a segunda na qual são narrados os martírios sofridos pelo santo. Segundo a legenda:

O bem-aventurado Jorge passava casualmente por lá, e vendo-a chorar perguntou a razão. Ela respondeu: “Bom rapaz, monte depressa em seu cavalo e fuja, se não quiser morrer como eu”. Jorge: “Não tenha medo, minha filha, e diga-me o que toda aquela gente está esperando ver”. [...] Depois que a moça explicou tudo, Jorge disse: “Minha filha nada tema, porque, em nome de Cristo, vou ajudá-la”. [...]

Enquanto conversavam, o dragão pôs a cabeça para fora do lago e foi se aproximando. Toda trêmula, a moça falou: “Fuja, meu bom senhor, fuja depressa”. Jorge montou imediatamente em seu cavalo, protegeu-se com o sinal da cruz, e com audácia atacou o dragão que avançava em sua direção. Brandindo a lança com vigor, recomendou-se a Deus, atingiu o monstro com força, jogando-o ao chão, e disse à moça: “Coloque sem medo seu cinto no pescoço do dragão, minha filha”. Ela assim o fez e o dragão seguiu-a como um cãozinho muito manso.³

Observa-se uma semelhança entre a descrição da cena da luta com a representação na iluminura. Essa semelhança nem sempre é encontrada nas representações do combate de São Jorge com o dragão.

Em algumas representações do santo, ele está montado no cavalo, que se posiciona sobre o dragão, não lateralmente a ele, e o evento é representado não nas margens de um lago, mas na frente de uma caverna, como se observa em algumas pinturas tanto no ocidente como no oriente. Como é o caso do ícone de Novgorod (fig. 02), situado no Museu Russo de São Petersburgo, aproximadamente do primeiro quarto do século XIV.

³ VARAZZE, Jacopo de, Arcebispo de Gênova. **Legenda Áurea**: Vidas de Santos. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2003. p. 366 – 367.



Figura 2 – Ícone de Novgorod, 1300 – 1325.

Têmpera sobre madeira, 89 x 63 cm. Museu Russo de São Petersburgo

Fonte: http://www.icon-art.info/masterpiece.php?lng=en&mst_id=556

O ícone no centro representa a luta contra o dragão. Nas margens, em todo o entorno do centro, ocupando lugares menores, estão representadas cenas do martírio do santo. Na cena com o dragão, São Jorge, em seu cavalo branco, está no centro, acima, como se flutuasse sobre a terra, onde a princesa mantém o dragão domesticado com seu cinto. Diferente da iluminura no códice o dragão está em frente a uma gruta, não nas margens de um lago.

Essa forma de posicionar o santo sobre o dragão, não lateralmente a ele, mesmo em um combate terrestre, é mais encontrada nas representações artísticas e populares do santo. Também remete a representações de divindades pagãs da antiguidade. Como no mosaico encontrado no piso de uma construção em Palmira, na Síria, datada de 260 a.C. (fig. 03), no qual figura Belerofonte montado no Pégaso, matando a Quimera.



Figura 3 – Belerofonte e a Quimera, aprox. 260 a.C.
Mosaico no piso. Cidade de Palmira, Síria.
Fonte: <http://www.theoi.com/Gallery/Z44.1.html>

Considerando a adoção dos modelos da antiguidade pela cristandade e o processo de produção das imagens no ocidente medieval, que era feito a partir da reprodução de modelos, porque a iluminura do códice de São Jorge não segue esse modelo, se havia um a partir do qual algumas representações da luta do santo com o dragão se assemelhavam?

Na maioria das representações anteriores ao códice, o santo não figura na cena da luta. Também, como foi apontado anteriormente, segundo a *Encyclopedie Théologique*, a lenda ter sido acrescida da narrativa da luta no Ocidente apenas no século XII, indica que essa parte da narrativa não era totalmente difundida anteriormente. É possível, todavia, que essa versão circulasse antes entre as narrações orais, pela característica fluídica dessa forma de transmissão, e tenha passado posteriormente para a escrita. Por outro lado, mesmo que o artista conhecesse um modelo, deve se levar em conta o fato do códice ter sido produzido por um franciscano, que assim como o dominicano Jacopo de Varazze, tinha a preocupação em produzir um material teologicamente correto. Visavam uma aproximação com o mundo laico, tornar o conhecimento acessível ao mundo secular. Logo, a representação deveria ser compatível não apenas com a narrativa escrita, mas também se aproximar das histórias contadas oralmente, para que houvesse uma identificação com as versões populares.

Entre as diferenças encontradas pode se observar a posição do santo em relação ao dragão; enquanto na iluminura do códice de São Jorge o santo combate o dragão lateralmente, e ambos se situam sobre a terra. No ícone russo o santo não apenas figura, posicionado sobre o dragão, como está no ar, praticamente sem contato com a terra. O local no qual o dragão vivia; no códice, bem como na Legenda áurea, ele sai de um lago, no ícone ao invés da representação de um lago na parte inferior esquerda, há uma gruta. Deve-se considerar que esse tema foi transportado de maneira oral, logo apresenta variações quanto à forma e principalmente ao espaço onde ocorre a cena. Sua sobrevivência se dá por sua capacidade de adaptação, pela possibilidade de se modificar conforme se apresenta em condições locais e temporais distintas.

No oriente cristão as imagens funcionavam como objetos de culto e os ícones eram venerados por trazerem um testemunho da pessoa representada, seguindo na tradição da filosofia platônica⁴. No ocidente, as imagens tinham, principalmente, as funções de instruir, rememorar e emocionar. O culto não era prestado à própria imagem, mas à figura representada⁵. A iluminura foi pintada com a função principal de esclarecer o texto. De tornar visível a vitória de São Jorge sobre o dragão, como alegoria da vitória do cristianismo sobre o islã, do bem sobre o mal.

Quanto à representação da luta no códice, entendemos que a fidelidade com o texto da Legenda áurea está relacionada com a recepção da filosofia aristotélica feita pela escolástica. Para Platão existe um protótipo, no mundo ideal, do qual as imagens que vemos são derivadas. Segundo o filósofo, na memória há um conhecimento que são idéias das realidades que a alma conheceu antes de passar do plano espiritual para o plano material. Essa foi uma parte do pensamento recebido pela patrística, que passou para a idade média em seu início. Para Aristóteles as imagens formuladas na imaginação passaram pelos sentidos, assim, as coisas gravadas na memória são resultado das experiências sensoriais⁶. A imagem da cena da luta no códice se aproxima da representação de uma realidade terrena. Se contemporaneamente entendemos o dragão como uma criatura mítica,

⁴ BELTING, Hans. **Semelhança e Presença**. A história da imagem antes da era da arte. Rio de Janeiro: Petrobrás/Ministério da Cultura, 2010. p. 187 – 188.

⁵ BASCHET, Jérôme. **A civilização feudal**. Do ano mil à colonização da América. São Paulo: Globo, 2006. p. 485.

⁶ YATES, Frances A. **A Arte da Memória**. Campinas: Editora da Unicamp, 2007. p. 56 – 58.

para os medievais era um animal real, pois era representado nos bestiários junto com animais reais. Logo, por mais que nunca tivessem visto um dragão, acreditavam na existência dessas criaturas.

São Jorge e a expansão da cristandade

O tema da luta do herói contra o dragão pode ser encontrado não apenas na hagiografia de São Jorge. Uma narrativa que apresenta uma relação com o tema é “Juvenal e o dragão”. A história se assemelha à narrativa de São Jorge, porém o tema ocorre na história narrada no folheto de cordel “A história de Juvenal e o dragão”, do pernambucano Leandro Gomes de Barros (1865-1918). A edição fac-similar utilizada está em domínio público, disponível em mídia digital, foi editada por João Martins de Athayde e está datada do ano de 1974.

A história narra as peripécias 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. 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.

A gravura “Juvenal e o dragão” (fig. 04), de Gilvan Samico, foi elaborada a partir da epopeia narrada por Leandro Gomes de Barros. A luta do herói contra o dragão para libertar a princesa é o tema central da narrativa. Na gravura, um jovem luta contra uma serpente alada, com cauda de peixe, diante de um rochedo que divide a imagem horizontalmente entre o espaço do céu e o terrestre.



Figura 4 – Gilvan Samico – Juvenal e o dragão, 1962.
Xilogravura, 45 x 51,5 cm.
Fonte: SAMICO: do desenho à gravura

A luta ocorre na terra, no primeiro plano estão dois de seus cães e, no segundo plano, Juvenal combate o dragão enquanto seu outro cachorro está posicionado atrás do dragão, em oposição ao herói, à esquerda da gravura. No céu, sobre a cabeça de Juvenal, três pombas voam em formação triangular como se fossem sair da gravura à direita.

No centro, o dragão parece saltar de dentro da caverna, se projetando na direção de Juvenal, quase o tocando com sua língua, mas também parece se contorcer ao ser golpeado pelo jovem. Para as primeiras gerações cristãs, o dragão representa a incorporação do princípio do mal. É identificado com a serpente que vive nas águas. São bastante difundidas as representações nas quais o dragão é vencido pelo arcanjo Miguel, por São Jorge ou por Cristo⁷. As asas membranosas do dragão, grandes e coloridas, o sustentam no ar. As linhas que preenchem as áreas coloridas das asas geram pontos de convergência que impulsionam o movimento do dragão no ataque. Contrastando com o dinamismo do dragão, Juvenal mantém a sobriedade e golpeia a criatura grande e ameaçadora com uma de suas facas. Com a mão direita, segura uma faca, ou talvez um chifre do dragão e, com a esquerda, golpeia o dragão com um facão, chamado de peixeira pelo sertanejo, também usado como arma. No entanto, Juvenal não é representado como um cangaceiro. Se aplicarmos a lógica medieval a essa narrativa, de divisão das atividades da sociedade entre os que rezam, os que guerreiam e os que trabalham, poderíamos

⁷ HEINZ-MOHR, Gerd. **Dicionário dos símbolos**: imagens e sinais da arte cristã. São Paulo: Paulus, 1994. p. 138.

situar Juvenal entre os que trabalham, identificado com os camponeses, não com o clero nem com as milícias, o que, contudo, não diminui sua fé, muito menos sua bravura. Os cães não interferem na luta, mas, posicionados em torno do corpo do dragão, parecem prestar auxílio ao jovem. Por ser considerado um animal impuro no Antigo Testamento, o cachorro teve uma conotação negativa, mas, na arte cristã, por sua fidelidade, é relacionado à virtude teológica da fé⁸. Por serem três cães, fazem uma alusão à Trindade. Nos versos finais da narrativa escrita, os cães irão se transformar nas pombas que voam sobre a cabeça de Juvenal. Na arte cristã, a pomba aparece como símbolo do Espírito Santo⁹, e sua formação triangular parece reforçar o significado da Santíssima Trindade. Porém, na imagem, ela indica algo mais que uma passagem temporal. Situadas no espaço celeste sobre a cabeça de Juvenal, sugere um apoio Divino ao jovem.

Outra representação da história de São Jorge é a de Paolo Uccello (fig. 05), datada no ano de 1455. Na obra de Uccello, o cavaleiro, o dragão e a princesa ocupam o primeiro plano sobre a terra em frente à gruta.



Figura 5 – Paolo Uccello – São Jorge e o dragão, 1458 – 1460.
Óleo sobre madeira, 57 x 73 cm. Galeria Nacional de Londres.
Fonte: <http://www.wga.hu/index1.html>

Observamos que a gravura de Samico se apresenta de forma homóloga à pintura do florentino. Tanto Juvenal como São Jorge enfrentam o dragão lateralmente, da esquerda para a direita, golpeando-o. Montado em seu cavalo branco, o santo rende o dragão com sua lança. Oposta ao dragão, transmitindo para o santo o apoio que Juvenal encontra em seus cães, a princesa participa do

⁸ *Ibidem*, p. 66 – 67.

⁹ *Ibidem*, p. 294.

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 posicionadas sobre o santo, em contraste com o resto do céu azul, confere um apoio celestial Divino ao ato de São Jorge, assim como as asas-brancas no céu apoiam Juvenal. A pintura de Uccello indica um período de busca de uma realidade natural na representação do espaço que é formulado no final da Idade Média.

A “história de Juvenal e o dragão” adquire uma função didática ao vincular a moral cristã na narrativa e reflete a preocupação da sociedade que, assim como os medievais, procura uma vida religiosa guiada pelas virtudes como caminho para a salvação de suas almas. O tema da luta contra o dragão para libertar a princesa na história de Juvenal, que corresponde ao tema de São Jorge, remete à oposição entre o bem e o mal, encontrada na hagiografia do santo e ambas tem o mesmo sentido moral. As histórias se opõem na medida em que o santo era um nobre, um guerreiro, enquanto Juvenal é filho de um camponês pobre, mas que por meio de suas virtudes, e em nome de Deus, adquire reconhecimento e respeito da sociedade e busca seu caminho para a salvação. Diferente dos santos aristocratas, Juvenal é um herói com o qual os ouvintes podem se identificar, alguém que, além da sua coragem, tem apenas seus cachorros, que por serem mágicos remetem os acontecimentos a um plano metafísico, de crença no sagrado.

Sobrevivência e memória

A gravura “Juvenal e o dragão” reflete uma lembrança de Samico, da narrativa que ouvia na infância cantada por um empregado de sua casa. A narrativa também reflete a forte religiosidade do povo impregnada no tema, que sobrevive na memória dos grupos, das sociedades.

Em “A Arte da Memória”, Frances Yates demonstra como a arte de memorizar discursos, ou conteúdos, estimulou, no ocidente medieval, a formação de um sistema de imagens. Para a autora, a expansão no conjunto de novas imagens nos séculos XIII e XIV, está relacionada com o interesse da escolástica pela memória.

O poeta grego Simônides de Ceos propôs que para treinarmos a faculdade da memória deveríamos escolher lugares e formarmos imagens mentais a partir desses

lugares, em seguida criar imagens das coisas que devem ser lembradas e colocá-las ordenadamente nesses lugares¹⁰. A formulação do poeta sobre o aperfeiçoamento da memória levou a um modo de construção de imagens inseridas em lugares ordenados e não permaneceu reservada aos seus contemporâneos. Ela ecoou por diversos momentos na arte da memória e na arte, passando por modificações conforme a época e a interpretação feita, mas manteve sua essência.

Os escolásticos Alberto Magno e Tomás de Aquino utilizaram a arte da memória visando ensinar os pregadores dominicanos a memorizar seus sermões e ensinar aos fiéis a se afastar do caminho do Inferno evitando os vícios, e buscar as virtudes como caminho para o Paraíso. Tais ensinamentos tiveram alcance além da memorização dos sermões, eram utilizados também para a decoração das paredes das igrejas, de modo que os fiéis, quando estivessem no local de culto recebendo os ensinamentos por meio dos sermões, pudessem também memorizar a oposição entre as virtudes e os vícios ao visualizar nos afrescos as imagens inseridas em lugares correspondentes ao bem e ao mal, criando imagens mentais¹¹. Assim, as formulações do poeta grego para memorização, foram impregnadas de uma moral cristã, que foi passada para os fiéis, para os grupos religiosos.

Nas cidades, enquanto a aparência das ruas e das construções não muda, o grupo tem a impressão de não mudar, a estabilidade das imagens gera uma sensação de continuidade em um grupo social. Para Halbwachs, uma das condições de unidade de um grupo é por estarem reunidos em um mesmo espaço. É no ambiente, na fonte dos estímulos sensoriais, onde criam suas relações sociais, assim a memória coletiva acontece em um contexto espacial. As religiões que estão fortemente instaladas sobre o solo, participam da memória dos grupos. As lembranças de um grupo religioso ocorrem pela visão de determinados lugares, localizações ou disposições de objetos. Os sentimentos experimentados pelos fiéis ao entrar em uma igreja, ou outro lugar santificado, possuem lembranças comuns com os estados de espíritos experimentados por outros fiéis, pensamentos e lembranças que se formaram em épocas anteriores, nesse mesmo lugar.¹²

¹⁰ YATES. *op. cit.* p. 17 – 18.

¹¹ *Ibidem*, p. 80 – 84.

¹² HALBWACHS. *op. cit.* p. 170 – 171.

Podemos considerar que as igrejas estão inseridas dentro do contexto espacial da cidade, mas também podemos imaginar cada igreja como um contexto espacial. Na infância Samico morava em Recife, uma cidade com grande quantidade de igrejas, com uma arquitetura imponente, monumental. Construções que impressionam pelas dimensões e pelos ornamentos, pelas imagens e objetos. Não apenas vivia em uma cidade com uma forte religiosidade, sua família era religiosa, frequentava uma igreja, um local propício para formar a unidade de um grupo. Assim, o artista estava integrado a um grupo religioso, e sua memória participava da memória do grupo. Se a igreja, como contexto espacial, pode ser um elemento de estabilidade para a reconstrução de pensamentos e sentimentos, é provável que contribua com a formulação de uma série de pensamentos e sentimentos religiosos integrados por meio de uma rede social com as formas e conteúdos artísticos. Dessa maneira a arte reflete características do indivíduo que a produziu, mas também do ambiente no qual esse indivíduo se insere socialmente, como agente e como receptor.

Considerações finais

A análise das obras apresentadas permitiu entender o processo de sobrevivência das imagens segundo a proposta de Didi-Huberman. A investigação de conteúdos religiosos ocorreu por uma aproximação com o passado, gerando um movimento anacrônico no qual se insere o processo criativo. Um anacronismo que encontra imagens na memória e cria imagens fora do tempo. Nessa circulação entre passado e presente, ocorre uma repetição de temas e formas oriundos de um contexto religioso, mas que seguem reformulados, recontextualizados e ressignificados. Imagens onde se misturam várias temporalidades e apresentam uma heterogeneidade conforme o ambiente no qual se manifesta¹³.

A forma de transmissão oral da poesia medieval possibilitou a difusão e a circulação de histórias e formas literárias que carregavam um conteúdo moral cristão. Não há uma continuidade temporal entre as épicas medievais e as narradas pelos poetas populares nordestinos, contudo identifica-se a sobrevivência, das formas e dos temas medievais nas poesias populares do Nordeste brasileiro. Nesse

¹³ DIDI-HUBERMAN. *op. cit.* p. 11 – 50.



Encontro Internacional dos Estudos Medievais - ABREM

sentido, a oralidade contribui com a transmissão dos temas, pois possibilita uma recepção coletiva e permite uma flexibilidade no uso.

GT 7 - Imagens e educação na Idade Média

Coordenadoras: Terezinha Oliveira (UEM) e Adriana Maria de Souza Zierer (UEMA)

O objetivo do GT é discutir a importância dos aspectos educacionais das imagens através de fontes escritas (históricas, filosóficas, literárias) e visuais, que são retidas por meio da memória e, em muitos casos, auxiliaram a construção 'civilizatória' da sociedade medieval e o convívio entre cultura erudita e popular no medievo. Essas imagens contribuíram para explicitar normas educativas à sociedade, constituindo-se muitas vezes em manuais de comportamento, com indicação da atitude correta a ser seguida pelos diversos grupos sociais, buscando com frequência uma 'suavização' de determinados costumes do cotidiano, bem como, o aspecto educativo das imagens, fixar concepções de mundo no medievo.

Dia 02 de julho de 2013, terça-feira

Canção de gesta e religiosidade laica: o exemplo do Renaut de Montauban

Ademir Aparecido de Moraes Arias
Doutorando Programa de História da FFLCH-USP

Resumo: A Canção de Gesta *Renaut de Montauban*, cuja versão do manuscrito *Douce* é da primeira metade do século XIII, expressa uma religiosidade laica própria da época em que foi escrita. Reinaldo, um cavaleiro orgulhoso em guerra contra seu senhor, arrepende-se de suas faltas e obtém uma paz que o obrigava a duras penitências, terminando seus dias como servente de pedreiro em uma construção urbana. Esse herói representaria a possibilidade épica de um laico atingir a santificação sem aderir à ordem dos *oratores*. O poema estaria, portanto, influenciado pelos movimentos reformadores do final do século XII e início do XIII, que deram origem ao movimento franciscano e a uma participação laica mais ativa na vida religiosa cristã ocidental.

Palavras-chave: Canções de Gesta. Religiosidade. Cavalaria.

A Canção de Gesta *Renaut de Montauban* foi um poema épico francês muito apreciado desde o início do século XIII, sendo conservado em vários manuscritos¹ e, posteriormente, essa narrativa circulou sob a forma de prosa, manuscrita ou impressa, em especial nos meios populares europeus, do século XVI ao XIX.² Seu tema, baseado na perseguição movida pelo lendário imperador Carlos Magno a quatro jovens cavaleiros (Reinaldo, Aalard, Guiscardo e Ricardinho, filhos de Aymon de Dordonne) e a presença de elementos feéricos (o ladrão e mágico Maugis e Bayart, o cavalo encantado), atraiu um público muito diversificado bem depois da época em que foram cantadas ou passadas por escrito as primeiras narrativas.

O manuscrito utilizado neste estudo, o *Douce*,³ da primeira metade do século XIII, é considerado um dos mais antigos e encontramos nele uma série de incongruências e contradições, talvez marcas de uma das primeiras tentativas de agrupar as variadas lendas sobre as aventuras desses heróis cavaleirescos em uma narrativa contínua.⁴

A Canção está dividida em vários episódios nos quais é contada a origem das lutas com o imperador, as suas diversas fases e a pacificação geral no fim. Ela começa com a morte de Lotário, filho de Carlos Magno, abatido por Beuves de Aigremont e o assassinato deste barão por ordem do imperador, seguida da frustrada tentativa de vingança dos irmãos de Beuves, Geraldo do Roussillon e Doon de Nanteuil. Depois da conclusão da paz, um sobrinho do rei, Bertolai, é morto por Reinaldo após este ter seu pedido de compensação pela morte de Beuves negado por Carlos. Segue-se a fuga e o refúgio dos Aymonidas nas Ardenas, no castelo

¹ Também conhecido, a partir do século XIV, como **Les quatre fils Aymon**, foram identificados quatorze manuscritos de nosso poema, cada um deles com especificidades no desenrolar de suas narrativas, de modo que episódios existentes em um determinado texto não aparecem em outros textos ou em apenas alguns deles.

² ENTRE ÉPOPÉE ET LÉGENDE: **Les Quatre Fils Aymon** ou **Renaut de Monbauban**. Études publiées sous la direction de Danielle QUÉRUEL. Langres – Saint-Geosmes : Dominique Guéniot, 2 Tomes, 2000.

³ RENAUT DE MONTAUBAN. Edition critique du manuscrit *Douce* par Jacques THOMAS. Genève : Droz, 1989.

⁴ Por exemplo, em alguns momentos da narrativa do Manuscrito *Douce* é mencionado que o irmão mais jovem de Reinaldo, Ricardinho, havia morto Luís, um dos filhos de Carlos Magno, mas este episódio simplesmente não existe em nosso texto.

ilegal de Montessor, o cerco deste pelas tropas imperiais até a queda da fortaleza e a miséria na qual vivem os jovens guerreiros, quando foragidos na floresta. Finalmente os heróis conseguem ir para a Gasconha, onde são aceitos pelo rei Yon como seus vassallos e, graças aos seus serviços, recebem permissão para construir a cidade-fortaleza de Montauban. Descoberto pelo rei em sua nova terra, Reinaldo decide participar de uma corrida de cavalos através da qual Carlos Magno pensava conseguir um animal que fizesse frente ao do herói, Bayart. Após vencer a corrida Reinaldo foge levando a coroa real. Carlos Magno decide conduzir a invasão da Gasconha e tenta destruir os Aymonidas contando com a traição de Yon e com uma emboscada em Vaucouleurs, mas essas manobras fracassam. Ocorre então uma sequência de capturas e libertações de Yon, de Ricardinho, de Maugis e de Carlos Magno, acompanhadas ou não de combates. Durante muito tempo os imperiais mantêm o cerco de Montauban e esta é abandonada quando a fome ameaçava acabar com os heróis e os habitantes da cidade. Os fugitivos seguem para Trémoigne (Dortmund), perseguidos por Carlos Magno. Chega-se a um acordo de paz devido à pressão dos doze pares ao rei da França pelo perdão dos quatro filhos de Aymon. Reinaldo e Maugis fazem uma peregrinação ao Santo Sepulcro como penitência pela revolta contra o monarca e libertam Jerusalém das mãos dos sarracenos. No final do poema temos o retorno de Reinaldo à corte de Carlos Magno; o duelo de seus filhos contra membros da linhagem de Ganelon; a escolha inicial da vida eremítica pelo herói e, depois, sua atividade como servente de pedreiro em Colônia, onde é assassinado quando ajudava na construção de uma igreja, sendo mostrado como um mártir.

Nos episódios até o final da corrida de cavalos (verso 5.360) encontramos Reinaldo totalmente devotado às noções de orgulho linhageiro e guerreiro, à defesa primordial da sua honra e ao desejo de vingança quando pensa que irão desonrá-lo ou prejudicá-lo. Mas, da invasão da Gasconha em diante, há uma mudança no comportamento e nas ações de Reinaldo, então disposto a pedir o perdão régio e a reconhecer seus erros diante de Carlos Magno. A responsabilidade pela continuação do conflito passa, então, para o lado do imperador, agora agarrado ao desejo de vingar-se de seus inimigos pelos atos de desafio dos jovens, considerados desonrosos para com ele ou para com o reino da França.

A mudança pela qual passa Reinaldo conduz esse indivíduo representativo de um mundo orgulhoso, violento e propenso ao pecado para outro onde haveria a purificação e a redenção do personagem. Como o poema circulou a partir do século XIII acreditamos ter havido alguma influência das novas concepções religiosas desenvolvidas nos meios laicos, especialmente o urbano, no sentido de adotar um caráter mais ativo na vida espiritual da sociedade cristã ocidental.

O Ocidente europeu, do final do século X até o século XII, passou por uma série de reformas religiosas promovidas, primeiramente, pelas ordens monásticas (Cluny, principalmente), por alguns bispos e pelo papado⁵. Estas reformas afetaram as instituições eclesíásticas, ditaram o comportamento específico para os clérigos (como a adoção do celibato) e marcaram uma separação entre os homens voltados à oração (*oratores*) e os homens voltados à guerra (*bellatores*) ou ao trabalho em geral (*laboratores*). Com isso os laicos ficavam ainda mais excluídos da realização dos atos que viessem a garantir seu perdão e sua salvação, passando a depender passivamente das ações rituais dos monges, com suas constantes orações pelo povo cristão, e dos clérigos, responsáveis pelas missas e pela comunhão dos fiéis.

No final do século XI e durante o século XII algumas ordens religiosas, como a de Cister e a de Premontré, cujos ideais de vida ascética os levavam a instalar seus mosteiros em regiões distantes de outros ajuntamentos humanos, começaram a aceitar laicos na condição de conversos (*conversi*). Afastados das atividades próprias aos monges, esse grupo deveria realizar tarefas compatíveis com as dos camponeses e dos artesãos nas granjas e construções dessas ordens.⁶ Apesar da proximidade com os tonsurados, os leigos se sentiram excluídos dos atos sagrados e explorados em seu serviço, o que ocasionou atritos dentro das comunidades cisterciense e premonstratense. Esse sistema não representava, portanto, uma solução para os indivíduos leigos desejosos de participação na vida religiosa.

O distanciamento entre *oratores* e os laicos podia ter consequências desagradáveis para a Igreja, caso esta não desse a devida atenção a esse problema. Pregadores itinerantes, sem vínculo com qualquer entidade eclesíástica, mas reconhecidos em diversas comunidades como “homens santos” e milagreiros,

⁵ BOLTON, Brenda. **A Reforma na Idade Média**. Lisboa: Edições 70, 1986.

⁶ CONSTABLE, Giles. **The Reformation of the Twelfth Century**. Cambridge : Cambridge University Press, 1996.

conseguiram atrair multidões e afastá-las das igrejas e dos responsáveis “oficiais” pela religião. Exemplos desse perigo foram Tanchelm (morto em 1115), cuja ação se deu na Flandres e em Utrecht, e Éon de l'Étoile, oriundo da Bretanha, preso e exibido em um concílio em 1148. Ambos reuniram muitos seguidores e causaram tumulto nas regiões por onde passaram ao criticarem a vida do clero católico e os sacramentos tornados obrigatórios aos cristãos.⁷ Ainda pior foi a expansão da heresia cátara no sul da França, que chegou a representar uma séria concorrente à ortodoxia católica, cujos ministros eram vistos como desinteressados da vida espiritual de seu rebanho e preocupados apenas em obter e exibir riquezas terrenas.⁸

Diante dessas ameaças, o papado procurou reintegrar os membros de alguns grupos suspeitos de resvalar a heresia, como parte dos chamados Valdenses,⁹ e a incentivar a criação de congregações novas e estreitamente vinculadas ao pensamento e à Igreja romana. Organizou, assim, ordens inovadoras, como a dos Dominicanos e a dos Franciscanos. Estes últimos apresentavam certas características suspeitas para uma parte da hierarquia eclesiástica devido ao seu acentuado apreço à pobreza e a presença predominante, ao menos no começo, de leigos que não passaram pela formação religiosa comum às outras instituições monásticas ou catedralícias. Todavia, sua vinculação estreita com Roma, iniciada pelo próprio São Francisco, garantia-lhes o apoio necessário à sua sobrevivência e expansão.

O *Renaut de Montauban* apresenta elementos que aproximam esta Canção de Gesta do pensamento religioso laico corrente no início do século XIII, o qual concebia a possibilidade de realização de obras pias por alguém sem este ter tomado as ordens sagradas, mas conduzido à santificação pela dedicação a atos em favor da comunidade e da Igreja, atos estes materializados tanto na penitência quanto na construção ou reparação de edifícios sagrados.

Pouco antes de iniciar-se o conflito entre Reinaldo e Carlos Magno, o cavaleiro é mostrado ainda jovem, impetuoso, recebendo suas armas e sua montaria (Bayart) do imperador, a quem prometera servir fielmente. Se ele, o pai e os irmãos

⁷ LA FIN DES TEMPS. Terreurs et prophéties au Moyen Age. Traduction et posface de Claude CAROZZI et Huguette TAVIANNI-CAROZZI. Paris : Stock, 1982, p. 77-91 ; 205-211.

⁸ NIEL, Fernand. **Albigéois et Cathares**. Paris: PUF, 14e édition, 1994.

⁹ BOLTON, *op. cit.*, p. 66-70.

conseguem evitar a sua participação na malograda tentativa de vingança dos tios Geraldo do Roussillon e Doon de Nanteuil, a festa realizada no palácio real em Paris para celebrar o fim desse primeiro conflito serviu de ocasião para o herói romper com o seu senhor e com sua parentela. Esbofeteado por Bertolai, sobrinho de Carlos Magno, Reinaldo pediu uma reparação, mas não pela agressão do outro jovem e sim pela morte de Beuves de Aigremont. Sua linhagem já havia perdoado o imperador pelo crime, mas por não ter participado do acordo Reinaldo considerou-se no direito de exigí-la. Como não foi atendido, matou Bertolai atingindo-o na cabeça com um tabuleiro de xadrez.

Tanto esse homicídio como a construção do ilegal castelo de Montessor e a obstinada resistência à hoste franca marcariam o quanto o orgulho movia os Aymonidas, assim como o desejo de não deixar qualquer desaforo sem resposta através das armas. Foi também o orgulho e o desejo de provocar seu inimigo Carlos Magno o que levou Reinaldo a participar da corrida promovida pelo imperador e a roubar a coroa deste, humilhando-o diante da sua corte. Nesses episódios o herói é movido apenas pelos seus interesses e os dos seus irmãos, pelo desejo de mostrar-se ousado e pela defesa de sua honra pessoal.

Com a invasão da Gasconha por Carlos, Reinaldo começa a mudar o seu comportamento e isto o faz discordar inclusive dos pontos de vista de seus irmãos, em especial de Ricardinho, o mais novo e belicoso deles. A relação mantida por esses guerreiros, no poema, não é igualitária e o herói assume uma posição de superioridade frente aos outros Aymonidas. Senhor da cidade-fortaleza de Montauban, é o único casado e pai de dois meninos/herdeiros, vassalo direto do rei Yon, é obedecido por vários cavaleiros e burgueses. Pesa-lhe mais, portanto, a noção de respeito pelos laços vassálicos e a necessidade de submeter-se a quem lhe fosse superior. E o verdadeiro superior de Reinaldo, na Canção, é Carlos Magno.

Muitos dos atos, pensamentos e palavras atribuídos pelo poeta ao herói, a partir do verso 5.361, estão ligados aos ideais neotestamentários conformados com as aspirações do século XIII. Para começar, o respeito a quem tem o poder de governar a Cristandade, pois tal graça era algo atribuído por Deus e, como aparece algumas vezes no poema, ir contra o seu senhor terreno é o mesmo que renegar a Deus e as coisas sagradas. Acreditava-se na existência de uma ordem no Universo e a revolta representava uma ameaça para ela.

O corpo e a vida do imperador também conhecem um respeito acentuado por parte de Reinaldo. Se ambos se golpeiam durante uma batalha é devido ao herói não reconhecer o rei em sua cota de malhas e com seu elmo. Quando consegue, graças ao mágico Maugis, aprisionar Carlos em Montauban, Reinaldo limita-se a pedir perdão ao monarca e censura o irmão mais novo por propor a morte de seu senhor, preferindo liberar seu importante prisioneiro a retê-lo contra sua vontade.

O desejo da paz é outra marca do herói e possivelmente baseada na adoção de ideais tirados dos Evangelhos, mas interpretados de forma laica. Primeiro Reinaldo reconhece ter cometido faltas em relação ao imperador e pede perdão por isso. Oferece-se para a realização de dura penitência através da peregrinação ao Santo Sepulcro e coloca tudo o que possuía (Montauban, Bayart) à disposição do rei. Não faz isso apenas pensando em si, mas igualmente nos irmãos, a quem deseja ver perdoados. Arrependimento, humildade, despojamento, servir ao próximo são virtudes cristãs manifestadas por esse cavaleiro quando o seu senhor vai combatê-lo e acentuam-se conforme a Canção caminha para o seu fim.

Em sentido contrário, Carlos Magno mostra-se sempre duro, vingativo, feroz e incapaz de ouvir qualquer conselho que não esteja de acordo com a sua vontade de vingança. O imperador manifesta vários defeitos condenados pela moral cristã: orgulho desmedido, obstinação, ira, falta de caridade, ausência de misericórdia. No caso de Carlos essa conduta era mais grave devido ao ministério exercido por ele como chefe da Cristandade. Se, conforme o pensamento contido no “agostinismo político”, o monarca tinha por obrigação garantir a justiça e manter a paz no reino, o exercício das virtudes pregadas através da Bíblia e dos ensinamentos dos pensadores da Igreja, em especial Santo Agostinho, era mais exigido dele do que dos outros homens. No *Renaut de Montauban*, Carlos Magno parece totalmente esquecido desses princípios e preso à sua vontade pessoal, a seu senso de honra e de orgulho feridos pelas ações dos jovens rebeldes. As humilhações sofridas, a vergonha por ele sentida, só poderiam ser compensadas pela morte daqueles que o combatem ou ao menos de um deles, a quem ele dedicasse maior ódio (primeiro Ricardinho e, no final do poema, Maugis). Essa conduta do rei justifica a impossibilidade deste receber o apoio divino para vencer seus adversários, ao contrário de quando ocorrera a tentativa desmesurada de Geraldo do Roussillon e

de Doon de Nanteuil de vingarem a morte de Beuves de Aigremont, e cuja derrota em combate representou um juízo de Deus.

A figura imperial só vai adquirir um caráter positivo quando Carlos, finalmente, decide assumir e pôr em prática as virtudes cristãs dele esperadas: o perdão às ofensas recebidas e aos seus ofensores, a aceitação dos seus adversários como amigos (vassalos), a desistência do orgulho e do seu complemento, o desejo de vingança. Assim como Reinaldo volta a fazer parte da hierarquia da sociedade cristã épica através do perdão régio, pela misericórdia Carlos volta a ser digno da função monárquica a ele atribuída por Deus. Não há intervenção de qualquer personagem eclesiástico seja o papa, os bispos, abades ou monges a conduzir os dois personagens principais às demonstrações de arrependimento ou de misericórdia pregadas pelo Cristianismo. O poema os coloca como laicos, exercendo funções laicas (cavaleiro e rei), resignando-se a aceitar princípios evangélicos sem interferência clerical e, com isto, trazendo de volta a paz para a Cristandade.

Estabelecida a concórdia entre os adversários, o sentimento de culpa e o desejo de obter o perdão divino levam Reinaldo a realizar diferentes tipos de penitência. A primeira delas, para purgar o período em que ele e os irmãos estiveram em luta contra Carlos Magno, constituiu-se na sua peregrinação ao Santo Sepulcro. Nessa viagem o herói estava acompanhado do primo Maugis e ambos a iniciaram como romeiros, vestidos de andrajos e descalços. Mas o poeta criou uma situação na qual esse pacífico comportamento não duraria. Como Jerusalém fora ocupada pelos sarracenos e estava cercada pelas tropas cristãs, logo o espírito belicoso dos dois cavaleiros fez-se presente levando-os a participar dos combates entre os dois exércitos. Quando de um ataque infiel, estando ainda vestidos com suas roupas de peregrinos, espalharam o medo entre os cristãos e os pagãos, mas ao se identificarem como combatentes de Cristo logo garantiram a derrota de seus inimigos. Armados convenientemente, no dia seguinte conseguiram levar os seus guerreiros Jerusalém adentro e retomaram a Cidade Santa. Ao fim da luta não aceitaram honrarias e nem a coroa do reino cristão da Palestina, retornando para a França. Esse episódio marca muito bem um anseio corrente na Europa ocidental de fins do século XII e durante todo o século XIII: o da reconquista de Jerusalém, perdida para Saladino em 1187. Criação literária ou declamatória de algum jogral desejoso de oferecer aos seus ouvintes uma exortação em favor da Cruzada, ao

mesmo tempo apresentava uma justificação transcendental para a revolta de Reinaldo, pois para penitenciar-se de uma falta gravíssima ele teria que realizar um grande ato de piedade em favor da Cristandade e à época da composição desta Canção essa ação só poderia ser a “libertação” de Jerusalém.

Quando do retorno à França, Reinaldo é informado da morte da esposa, Clarice, e renuncia ao direito de casar-se novamente. Sem ligação conjugal com outra mulher o herói pode dar continuidade aos seus planos de realizar outra penitência, mais pessoal, pelos pecados do tempo da revolta e dos consequentes homicídios cometidos durante o conflito. De início Reinaldo vai ser eremita na Floresta da Serpente, vivendo de alimentos simples obtidos na própria selva onde passa a habitar. Ao fazer isso deixara para trás a vida de senhor residente em uma rica cidade-fortaleza para viver na pobreza evangélica e sem contato com outros homens. Esse era o procedimento épico mais desejado para um cavaleiro importante como Reinaldo, pois as dificuldades eram bem maiores e a renúncia mais radical do que se ele se tornasse monge em algum mosteiro, como fizera seu cunhado, o rei Yon da Gasconha. O herói preferiu repudiar o mundo onde vivera e não estar sob a proteção e sob as ordens de algum superior ou de alguma norma rígida imposta de fora de seu espírito.

Mas o afastamento eremítico e a peregrinação não bastaram para o Reinaldo épico. Peregrinação, Cruzada e eremitismo faziam parte do mundo cristão ocidental havia séculos e quando o manuscrito *Douce* foi escrito não constituíam uma inovação para os leigos. Mas, no início do século XIII, outras formas de piedade laica estavam sendo favorecidas e elas não partiam da premissa da fuga do mundo. Assim, Reinaldo abandona a floresta onde vivera em solidão para voltar a habitar entre os homens, mas não na condição de guerreiro e chefe de tropas. Dirigindo-se para a cidade de Colônia, onde estava sendo construída uma igreja em honra a São Pedro, o herói se ofereceu para trabalhar como servente de pedreiro, carregando o material para a obra. Como pagamento aceitara apenas o suficiente para viver cada dia e esforçara-se na realização de seu trabalho o qual ele via como outra forma de penitência e não como uma profissão da qual se tem o direito a um salário. Ao permanecer em um centro urbano, em meio a outros homens e exercendo uma atividade laboral simples, Reinaldo consegue realizar uma série de renúncias que o purificariam e garantiriam o seu ingresso no Paraíso: de senhor feudal passara a um

simples trabalhador braçal; de rico em bens no passado tornara-se pobre e dispendo apenas do necessário para sobreviver; antigo comandante de cavaleiros, agora era obrigado a obedecer a burgueses; orgulhoso pela linhagem e pelas proezas realizadas, seus últimos dias seriam de humildade e de trabalhos físicos humilhantes para um aristocrata.

E era esse o comportamento idealizado pregado nos meios laicos de fins do século XII e no transcorrer do século XIII: abandono dos bens materiais, do orgulho, da vaidade; adoção de uma vida humilde e de serviço em prol da Igreja e da comunidade cristã; a tentativa de viver como se imaginava terem vivido os primeiros apóstolos, na pobreza e sem nada carregar de seu. Tais ideias permitiram o surgimento do movimento franciscano no início do século XIII. Mas alguns homens tentaram levar esse tipo de vida continuando na sua condição de laicos, sem ligação com o papado ou com a estrutura eclesiástica. O Reinaldo épico adota esse modo de viver e é incompreendido pelos seus colegas de trabalho, algo inclusive esperado, pois se acreditava que quem se entregasse totalmente a Deus e às suas obras, tal como os apóstolos, acabaria por ser odiado pelo mundo. E o mundo do *Renaut de Montauban* já conhecia a importância econômica das cidades, a influência do dinheiro, do trabalho assalariado e o desejo de ganho ou lucro. Na construção da igreja de Colônia, levada a cabo por pedreiros e serventes pagos com um salário, a presença de um penitente exigindo o mínimo para si era um motivo de escândalo e avivou o ressentimento contra o herói. A consequência foi o seu assassinato, mostrado pelo poeta como um martírio capaz de abrir as portas do Paraíso a um laico consciente de seus pecados e realizador de obras de Deus, sem a necessidade de adotar as ordens monacais, tonsurar-se ou trocar o burburinho mundano das cidades pela solidão do “deserto”.

O *Renaut de Montauban* é um poema ligado a uma época específica, um século XIII de transformações, reorganização da sociedade cristã e de anseios religiosos dos laicos por uma participação maior na vida espiritual. Em seus versos finais a Canção permite ao seu herói atingir a santificação sem precisar vestir um hábito. Renunciara às armas, mas não à sua condição laica e mostrava um caminho de salvação para os seus ouvintes, alguns deles também pouco dispostos a abandonar o mundo pela solidão claustral ou eremítica.

Dia 03 de julho de 2013, quarta-feira

Cristão, guerreiro e conquistador: imagens do rei Afonso III na Crónica dos Sete Primeiros Reis de Portugal.

Bianca Trindade Messias
Mnemosyne

Universidade Estadual do Maranhão (UEMA)

Resumo: O rei na Idade Média assume características que o tornam cristão, guerreiro e conquistador essas imagens do soberano estão presentes na iconografia, na literatura, nas crônicas entre outras fontes que narram as aventuras e glórias do monarca. A *Crónica dos Sete Primeiros Reis de Portugal* apresenta a trajetória dos reis que governaram Portugal, damos destaque ao rei Afonso III descrito como um rei ideal responsável pelo fortalecimento do poder no reino luso, as conquistas territoriais e pela finalização da guerra da reconquista. Pretendemos analisar a construção imagética do rei Afonso III presente na *Crónica dos Sete Primeiros Reis de Portugal* como um rei perfeito da Idade Média em que suas ações se prolongaram na historiografia.

Palavras-chave: Rei Afonso III. Poder. Imagem.

Introdução

Falar em Idade Média é pensar automaticamente sobre a fé, os castelos, os guerreiros entre outros elementos presentes nesse riquíssimo período da História da humanidade, fascinando a todos que ouvem as suas narrativas e tornando-se incógnitas para os pesquisadores que buscam conhecer e interpretar esse universo entrelaçado entre a realidade e a fantasia.

Diante das inúmeras temáticas sobre a História Medieval o rei é o nosso objeto de estudo, especificamente o rei Afonso III (1248-1279), o quinto rei de Portugal responsável pela centralização régia, pela expansão territorial e

fortalecimento dos seus domínios e da Dinastia de Borgonha no Ocidente Cristão no século XIII.

O estudo sobre o rei, os grandes homens e chefes militares foram temas presentes na História Política tradicional em que a intenção era narrar os acontecimentos de relevância atribuindo as transformações ocorridas somente aos grandes homens da época.

A dita História tradicional foi repensada por Lucien Febvre e Marc Bloch, os fundadores da *Escola dos Annales*, que ofereceram uma nova abordagem teórica e metodológica sobre o fazer histórico pautado na interdisciplinaridade das ciências sociais e ampliando o leque de estudos para os pesquisadores.

Novos objetos de estudos têm sido abordados atualmente e estão sendo tratados em diversos campos da História como a História social, cultural, econômica entre outras. Assim, estudar o rei na Idade Média é se envolver na análise do imaginário político, das guerras, das conquistas territoriais e das próprias relações sociais estabelecidas com os clérigos e a cavalaria para a maior compreensão da sociedade medieval.

Diversas são as fontes que narram histórias sobre os monarcas que governaram Portugal e que contribuíram para a configuração política da Europa, dentro delas damos destaque a iconografia em que as imagens materiais e visuais são fontes riquíssimas para o estudo das representações do sagrado e do profano na sociedade medieval. Além delas temos também, as obras literárias, as crônicas, entre outras, em que são construídos os discursos que, articulando texto/contexto, nos ajudam a compreender o simbólico, o ideológico e o imaginário, presentes na Idade Média.

Segundo Jacques Le Goff, “[...] a história do imaginário tem os seus documentos privilegiados e, muito naturalmente, esses documentos são as produções do imaginário as obras literárias e artísticas”.¹ Os discursos produzidos na Idade Média são fundamentais para entendermos os costumes, a estrutura, os estamentos que fazem parte da Idade Média, oferecendo pistas para entendermos a dinâmica da sociedade feudal.

Para compreendermos a construção da imagem do rei e suas funções no meio social utilizaremos como fonte de estudo a *Crónica dos Sete Primeiros Reis de*

¹ LE GOFF, Jacques. **O Imaginário Medieval**. Lisboa: Editorial Estampa, 1994, p. 13.

Portugal (século XV) ou *Crónica de 1419*. Esse manuscrito é de autoria anônima, sendo atribuída por muitos, ao cronista Fernão Lopes por, em seu prólogo, constar que foi feita a pedido de um infante e de ser fato conhecido que D. Duarte em 1434 incumbiu oficialmente Fernão Lopes de escrever as crônicas de todos os reis de Portugal até a sua época. Outro fator seria que a crônica contém citações de fontes documentais que este cronista poderia ter tido acesso na Torre do Tombo.

A crônica narra a trajetória de vida do monarca Afonso III, enfatizando as suas conquistas territoriais, o processo de centralização do poder régio em Portugal e qualificando-o como um bom governante em oposição ao seu irmão Sancho II (1223-1247).

Pretendemos analisar a construção da imagem de um soberano perfeito, cristão, conquistador e guerreiro, cristalizada na *Crónica dos Sete Primeiros Reis de Portugal*, que se perpetuou ao longo da história de Portugal e na historiografia.

A legitimação do poder do rei

O rei na Idade Média fazia parte da hierarquia social que estava organizada em três ordens: *oratores*, *bellatores* e *laboratores*, ou seja, Igreja, nobreza e camponeses. Georges Duby ao explicar a trifuncionalidade estabelece as diferenças entre os *oratores* e *bellatores* ao enfatizar que os eclesiásticos não portam armas, sendo essa tarefa assumida pela cavalaria. Assim, os clérigos dependem da nobreza no processo de conversão dos infiéis, da mesma maneira que o rei e sua ordem necessitam dos conselhos e orações da Igreja para exercerem a sua função militar de forma justa, obedecendo aos princípios cristãos.

A nobreza é o nosso grupo de investigação fazendo parte dela o rei, esse é o principal representante de sua ordem e para que ele possa exercer o seu poder na sociedade é necessário que seja legitimado por uma cerimônia realizada pelos eclesiásticos: a sagração.

A sagração consiste num ritual religioso onde os reis recebem através das mãos dos bispos o óleo santo nas principais partes do corpo: cabeça, peito e ombros, marcando a ligação direta com o Divino. Após a unção é feito um juramento diante do corpo eclesiástico comprometendo-se a defender o povo cristão e de lutar contra os inimigos da Igreja.

A sacralidade do rei não significa de forma alguma que ele pertença ao clero. Ao contrário, ela faz com que o rei possa falar por todo seu povo, tanto pelos clérigos quanto pelos leigos, ou ainda que encarne sozinho as três funções, de soberania religiosa, de valor guerreiro e de prosperidade.²

O monarca está acima dos outros laicos, mas que não ouse ser superior a Santa Igreja, para o aristocrata melhor governar o seu povo necessita dos conselhos dos bispos, esses são considerados os intelectuais da Idade Média, através da palavra episcopal auxiliam a ação dos príncipes.

Afonso III chegou a Portugal com o pleno apoio do papa e começou a governar durante o reinado de Sancho II como Procurador e Regedor do reino de Portugal, não podendo ser chamado de rei, pois seu irmão, Sancho II, era o rei, mas sua conduta era reprovada pela Igreja e ele foi deposto por ordem do papa.

Ao assumir o cargo de rei, após a morte do irmão, Afonso III fez o juramento perante o corpo eclesiástico e as sagradas escrituras se comprometendo em zelar pela justiça, pela paz, e defender o reino contra os inimigos, principalmente a Igreja, como podemos verificar no fragmento a seguir:

Eu D. Afonso, Conde de Bolonha, filho de D. Afonso, de clara memorya, Rey que foy de Portugal, prometo e juro sobre estes sanctos Avanjelhos de Deos [...] Item que defemda e mamtenha em seu estado, quamto eu puder, as Igrejas e Mosteiros e lugares religiosos. Fazemdolhe entregar qualquer cousa que lhe foy tomada.³

Percebemos no fragmento acima que Afonso III fez o juramento sobre as sagradas escrituras para cumprir com suas obrigações de rei, sendo a principal delas, a proteção à Igreja entregando-lhe através da Reconquista, terras que lhe havia sido tomadas através de guerras, pelos mouros. Estes eram vistos pelos eclesiásticos como povos infiéis e por isso era necessário expulsá-los do território, tarefa que foi finalizada em Portugal no reinado de D. Afonso.

Os clérigos apoiavam Afonso III para assumir o reino de Portugal, pois era considerado como um monarca ideal para ampliar os domínios de seu reino e sendo atribuindo-lhe diversos aspectos positivos em oposição ao seu irmão Sancho II, que é apresentando nas crônicas como um rei fraco, incapaz de administrar o seu reino.

² SCHMITT, Jean- Claude. Clérigos e leigos. In. LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (coord.) **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. V. I. São Paulo, Bauru: Imprensa Oficial/ EDUSC, 2006, p.240.

³ **Crônica dos Sete Primeiros Reis de Portugal**. Ed. crítica de Carlos da Silva Tarouca. Lisboa: Academia Portuguesa da História, 1952, v.1, p. 220-221.

Acreditamos que o monarca Afonso III era um rei cristão, guerreiro, conquistador, administrador, entre outros aspectos que o tornavam com um modelo ideal da monarquia portuguesa, que soube se articular com outros grupos para exercer o poder político.

Um modelo ideal de rei: Afonso III

O poder real repousa sobre uma adequação às normas ideológicas definidas pela Igreja, através de um jogo de negociação, o soberano consegue se articular com todos os que estão ao seu redor e se compromete a executar todos os desejos do clero, na medida em que esse legitima simbolicamente o poder exercido pelo rei.

Afonso III assumiu, primeiramente, o reino luso como Procurador e Regedor do reino com o total apoio da Igreja, tornando-se titular legítimo do trono português após a morte de seu irmão Sancho II e declarado como o quinto rei de Portugal.

Inicialmente o monarca atendeu os interesses da Igreja ao finalizar a guerra de Reconquista, expulsando os mouros que ocupavam os territórios de Portugal. A crônica descreve o processo de expulsão dos infiéis, a construção das igrejas e expansão da fé cristã para os povos considerados pagãos.

Verificamos que Afonso III era um rei cristão que cumpria com o seu juramento de sagração perante o corpo eclesiástico e guerreiro ao lutar e comandar os cavaleiros contra os mouros, assumindo a sua função de proteger o reino dos inimigos.

As vitórias das guerras foram alcançadas com o apoio da cavalaria, essa instituição é o braço direito do rei, por meio dela o soberano protegia o seu reino e expandiu o território, sendo a principal conquista a região de Algarve, graças ao seu segundo matrimônio com a D. Beatriz.

Uma das funções dos cavaleiros é ter compromisso com o seu rei, pois esses são os seus comandantes, que irão lançá-los numa determinada missão militar. Possuem a função de obedecê-lo, defendê-lo e serem fiéis. Não devem temer os perigos, devendo estar sempre prontos para apoiar o seu soberano e participarem das guerras.

Ao expandir o reino luso Afonso III centralizou o poder régio, oferecendo cargos administrativos aos nobres fiéis que o ajudaram na guerra da Reconquista.

Assim “o poder deve ser analisado como algo que circula, ou melhor, como algo que só funciona em cadeia. Nunca está localizado aqui ou ali, nunca está nas mãos de alguns, nunca é apropriado como uma riqueza ou um bem. **O poder funciona e se exerce em rede**”.⁴ (grifo nosso)

Na Idade Média o rei é o detentor do poder político, ou melhor, a “cabeça” da sua ordem, mas ele compartilha, delega o seu poder para homens de sua confiança, ou seja, os membros do seu corpo social, os nobres, que irão exercê-lo a fim de garantirem as conquistas, os privilégios de um determinado grupo social em prol de uma coletividade.

Vários órgãos administrativos foram criados durante a Dinastia de Borgonha “diremos, então que o reinado de D. Afonso III representa um marco na evolução das estruturas administrativas pela via da definição de competências e da qualidade dos seus interventores”.⁵ Dentro das instituições podemos citar a cúria e as cortes, a fim de melhorar a administração e organização do seu reino, delegando poderes para os conselheiros e cavaleiros leais com a responsabilidade de prestarem fidelidade ao monarca.

Ao estabelecer os órgãos administrativos, a relação da Igreja com a nobreza ficou abalada, pois Afonso III interferiu no campo religioso, provocando insatisfação por parte desta ordem que o acusaram pelo

[...] **o desprezo pelas sanções eclesiásticas por parte dos juízes e meirinhos régios; a resistência das autoridades régias e concelhias contra a implantação do dizimo pelo clero nos lugares em que ainda não pagavam**, e que eram muitos; a oposição a uma extensão dos privilégios eclesiásticos previstos no direito canônico e que as autoridades seculares procuravam ao mínimo; a oposição régia à extensão da propriedade e da jurisdição eclesiástica em detrimento das terras e dos direitos da coroa.⁶ (grifos nossos)

Segundo José Mattoso, a política centralizadora realizada por Afonso III tinha como objetivo o fortalecimento do poder em Portugal que foi marcado por

⁴ FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Organização e tradução de Roberto. Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979. p. 103.

⁵ MARQUES, Maria Alegria Fernandes. D. Afonso III. O Bolonhês (1248-1279). In. MENDONÇA, Manuela. (coord.) **História dos reis de Portugal**. Da fundação à perda da independência. V. I. Lisboa: Academia Portuguesa da História, 2010, p. 221.

⁶ MATTOSO, José (org). **História de Portugal**. A Monarquia Feudal (1096-1480). Volume 2. Lisboa: Editorial Estampa, 1992. p. 124

divergências com os interesses dos eclesiásticos ao intervir na nomeação deles e na política episcopal da Igreja.

Diante de tais modificações na estrutura eclesiástica, o papa excomungou o rei. Apesar desse desentendimento entre o poder temporal e o poder espiritual, as crônicas apresentam o rei Afonso III como um soberano ideal que iria reerguer o reino, diante da incapacidade do seu irmão Sancho II em governar.

Conclusão

Ser rei na Idade Média é exercer um poder político, simbólico e divino em que o “poder monárquico concentra-se na pessoa do próprio rei”.⁷ Esse garante a paz e a justiça na sociedade medieval de acordo com as sagradas escrituras para que a ordem social fosse preservada conforme os princípios cristãos.

Afonso III chegou ao comando de Portugal como Procurador e Regedor do reino, durante o reinado de seu irmão Sancho II. A nobreza e o papa apoiaram Afonso III para assumir o poder de Portugal, visto como um rei salvador que iria trazer as glórias e riquezas para o território que fora perdido para os mouros e cuja nobreza estava turbulenta, durante o governo de seu irmão Sancho II. A *Crónica dos sete primeiros Reis de Portugal* enfatiza as virtudes do monarca como “boom Rey e justiçaoso. E lançou fora da terra muytos malfeytores, e foy de muy bom regimento em sua casa, e no Reyno.”⁸

Cristão, guerreiro e conquistador são as imagens cristalizadas do monarca na crônica. Ele foi o responsável pela finalização da Guerra da Reconquista, pela conquista do Algarve e centralização do poder régio. A crônica o descreve como um rei perfeito que restaurou a ordem do reino e começou a governar com o consentimento da Igreja, mas a fonte não aponta os impasses entre o monarca e a Igreja durante o processo de administração do reino.

Afonso III ao intervir nos interesses do corpo episcopal foi excomungado, mas em seu leito de morte, o rei “entregou uma serie bens à Igreja e se submeteu a

⁷ BASCHET, Jérôme. **A civilização Feudal**: do ano 1000 à colonização da América. São Paulo: Globo, 2006. p.159

⁸ **Crónica dos Sete Primeiros Reis de Portugal**. Ed. crítica de Carlos da Silva Tarouca. Lisboa: Academia Portuguesa da História, 1952, v.1. p. 247.

Santa Sé, por medo do inferno ou por querer garantir a legitimidade de seu herdeiro no poder, o infante D. Dinis.⁹”

Portanto, o reinado de Afonso III foi marcado por um jogo político de negociação entre os grupos sociais e por conflitos entre o soberano e a Igreja. A *Crónica dos Sete Primeiros Reis de Portugal* construiu uma imagem positiva do rei Afonso III. As suas ações de fortalecimento e expansão do reino de Portugal perpetuaram-se na história de Portugal e na historiografia da atualidade, cristalizando o retrato de um rei perfeito na Idade Média.

⁹ ZIERER, Adriana Maria de Souza. **O modelo arturiano em Portugal**: a imagem do rei guerreiro na construção cronística de Sancho II e Afonso III. Dissertação de Mestrado em História. Niterói, Rio de Janeiro: UFF, 1999. p. 162.

A disciplina da pobreza na regra de Urbano IV (1261-1264)Verônica Aparecida Silveira Aguiar
UFRO/USP

Resumo: Nesta comunicação pretende-se fazer um exercício de análise da disciplina da pobreza na Regra de Urbano IV (1261-1264) que foi posto às damianitas no dia 18 de outubro de 1263. Por uma imposição pontifícia essa normativa reuniu os diversos conventos de inspiração franciscano-clariana sob uma só Regra, chamando-os de Ordem de Santa Clara e as irmãs de Clarissas. Devido à questão da pobreza e outros preceitos jurídicos, a Regra Urbaniana foi adotada na maior parte dos mosteiros até o século XX. Enfim, pretendemos examinar uma série de elementos para compreender os principais aspectos e significados que teve a Regra de 1263 para as comunidades femininas que, de alguma forma, tinham a ver com a figura de Clara de Assis (1193-1253) e com o movimento franciscano.

Palavras-chave: Franciscanismo. *Forma vitae*. Ordem de Santa Clara.

Esta comunicação é uma pequena parte do primeiro capítulo da Tese de Doutorado intitulada “A questão da pobreza na *Regulae de Sancta Clarae* (1212-1253)”. Sendo assim, o objetivo desta apresentação é fazer uma análise da Norma de 1263 de Urbano IV (1261-1264) que impôs uma nova Regra as comunidades femininas de inspiração franciscano-clariana. Para fazer tal análise, iniciaremos o texto apresentando os aspectos fundamentais da Regra Urbaniana e as mudanças mais importantes em relação as Regras anteriores impostas à São Damião e demais conventos, além disso, faz-se necessário contextualizar os conflitos resultantes desta nova interpretação jurídica da pobreza franciscana e ao longo da nossa exposição apresentaremos também o debate historiográfico italiano sobre a Regra de Urbano IV.

Clara de Assis (1193-1253) entrou para o estado penitencial depois de ouvir e acolher a pregação de Francisco de Assis (1182-1226) e a sua vestição deu-se na Porciúncula no dia 28 de março de 1211 ou 18 de março de 1212, momento em que os Irmãos menores se reuniram em torno da *fraternitas* criada por Francisco. A partir

desta data teve início o movimento feminino Franciscano.¹ Para Grado Merlo, a opção pela pobreza e pela penitência, em ligação com os Irmãos menores, levou Clara a primeira experiência religiosa no mosteiro feminino beneditino de São Paulo das Abadessas, localizado perto de Assis, no caminho para Perugia, e ela participou da vida religiosa da comunidade de senhoras de Assis, penitentes em Santo Angelo de Panço. Logo, após três anos de Conversão, Clara e suas primeiras companheiras assumiram o mosteiro de São Damião, dado por Francisco.²

Foi em São Damião que Clara viveu até a sua morte, ela foi à abadessa do convento com a premissa de seguir Francisco de Assis e dar continuidade a estreita conexão com os frades menores, ela redigiu uma regra que foi aprovada três dias antes da sua morte em 1253.³

Após a morte de Clara, no pontificado de Urbano IV (1261-1264),⁴ a situação das comunidades femininas de inspiração franciscano-clariana estava bastante confusa. Conforme os postulados de Grundmann,⁵ no momento em que Urbano IV redigiu a sua nova Regra, existiam comunidades que seguiam a legislação de Hugolino de 1219, outras haviam professado a Regra de 1247 de Inocêncio IV (1243-1254) e poucos conventos haviam adotado a Regra de Clara de 1253. Desta forma, cabia ao pontífice a tarefa de realizar uma definitiva unificação da heterogênea realidades dos conventos femininos franciscanos e da Ordem de São Damião.

Para realizar a tarefa unificadora dos conventos, em nome de Clara e utilizando ideologicamente São Francisco, o papa canonista redigiu uma nova Regra com vinte e seis capítulos às “*sorores*”. Desde 15 de outubro de 1263, com a bula *Beata Clara*, as comunidades femininas franciscanas passaram a ser chamada de “Ordem de Santa Clara” e as damianitas de clarissas.⁶ No início, como nos lembra

¹ FLOOD, David. **Frei Francisco e o Movimento Franciscano**. Petrópolis: CEFEPAL, 1986, p. 65.

² MERLO, Grado Giovanni. **Em nome de São Francisco**. História dos Frades Menores e do franciscanismo até inícios do século XVI. Petrópolis: Vozes; FFB, 2005, p. 87.

³ Ver BARTOLI, Marco. **Clara de Assis**. Madri: Editorial Franciscana Aránzazu Oñate (Guipúzcoa), 1992.

⁴ Cf. CERRINI, Simonetta. Urbano IV. In: **Enciclopedia dei papi**. Roma: Istituto della Enciclopedia italiana, 2000, 2 v., p. 396-401.

⁵ GRUNDMANN, Herbert. **Moviment religiosi nel Medioevo**. Ricerche sui nessi storici tra l'eresia, gli Ordini mendicanti e il movimento religioso femminile nel XII e XIII secolo e sulle origini storiche della mistica tedesca. Bologna, 1974, p. 28.

⁶ MENESTÒ, Enrico. Lo stato attuale degli studi su Chiara d'Assisi. In: **Clara claris praeclara**. Atti del Convegno Internazionale Clara Claris Praeclara. Assisi 20-22 novembre 2003. Assisi: Porziuncola, 2004, pp. 1-25.

Chiara Cremaschi,⁷ os vários nomes dados ao mosteiro de São Damião eram “Irmãs menores”, “Pobres monjas reclusas”, “Monjas reclusas da Ordem de São Damião”, “Pobres Damas”, “pobres Senhoras”, “mulheres pobres” e algumas vezes Francisco as chamavam de “minhas Senhoras”. Clara chamava a sua família espiritual de “Irmãs do mosteiro de São Damião” ou de “Ordem das Pobres Irmãs”, o que sintetizava binômio fraternidade e “Altíssima pobreza” como o estilo de vida abraçado pelo monaquismo feminino de inspiração pauperista-evangélica.

Para Maria Alberzoni⁸ o estatuto de Ordem veio posteriormente e não foi uma conquista de Clara e companheiras, mas uma imposição de Urbano IV para homogeneizar as comunidades femininas franciscanas. Por isso, Clara não foi a fundadora da Segunda Ordem Franciscana, menos ainda podemos utilizar o termo “Ordem das Clarissas” antes da Regra de Urbano IV. Conforme já mencionamos, na Regra de 1263 foi inventado o termo “Clarissa”, uma invenção do papa para designar os conventos de inspiração pauperista-evangélica no qual estabeleceu uma única “*vivendi forma*” sob uma só Regra, uma nova ordenação aos mosteiros que seguiam a “*regula sororum sanctae Clarae*”.

No capítulo um da *Regula* de 1263 é apresentado a organização de vida religiosa e da vida comunitária da seguinte forma.

Tutte coloro Che, abbandonate le vanità del mondo, vorranno abbracciare la vostra Religione e vivere in essa, è cosa conveniente, anzi necessaria, che osservino questa legge di vita e di disciplina, vivendo in obbedienza, senza nulla di próprio e in castità, in clausura.⁹

Conforme o trecho acima mencionado, observar “a lei de vida e de disciplina, vivendo na obediência, sem nada de próprio e em castidade, na clausura”. Desta maneira, a organização de vida religiosa das clarissas está de acordo com os três votos do monaquismo tradicional, a clausura era um elemento fundamental para regulamentar os conventos femininos. É preciso ressaltar que muitas fórmulas foram modificadas em relação à Regra de Clara que tinha uma opção pela pobreza mais rigorosa e admitia a esmola, o que era uma contradição, tendo em vista que as Irmãs viviam na clausura e não podiam sair para pedir esmolas.

⁷ CREMASCHI, Chiara Giovanna. Pobres Damas, irmãs pobres, clarissas. In: CAROLI, Ernesto (org.). **Dicionário franciscano**. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 578-585.

⁸ ALBERZONI, Maria Pia. **Chiara e il papato**. Milão: Edizioni Biblioteca Franciscana, 1995, p. 18.

⁹ Utilizamos neste trabalho a versão italiana da Regra de Urbano IV de: BARTOLI, Marco; ZOPPETTI, G. (org.). **S. Chiara d'Assisi: scritti e documenti**. Assis-Padova-Vicenza: Editrici francescane, 1994, p. 349.

Em relação ao trabalho manual remunerado, no capítulo sete, constatamos que a propriedade individual só foi permitida como uma recompensa do trabalho executado, assim admitia-se que as religiosas poderiam exercer atividade remunerada.

E poiché per tutte coloro che vivono nell'osservanza di questa Religione giustamente tutto deve essere in comune e non è lecito ad alcuna avere alcunché di próprio, si guardino bene che in occasione di questi lavori e della ricompensa ricevuta per essi, non si insinuï il morbo delle cupidigia o della proprietà individuale o di notevole particolarità.¹⁰

Diferentemente da Regra de Clara, a Regula de 1263 não contém o conceito de “Altíssima pobreza” ou alusões ao que o “Pai Francisco” ensinou. A Regra de Urbano IV é mais jurídica, contém preceitos das regras anteriores: São Bento, Regra Hugoliniana, Regra Inocenciana, Regra de Clara e de Isabel de Longchamp. Porém, percebe-se uma redação mais canônica e no tocante a propriedade diferencia-se bastante da Regra de Clara.

Vi sai inoltre consentito di ricevere ed avere in comune rendite e possessioni e di ritenerle liberamente. Per amministrare tali possessione e rendite del monastero nel debito modo, vi sia Nei singoli monasteri del vostro Ordine un procuratore, prudente insieme e fedele, da eleggersi o rimuoversi dall'Abbadessa e dalla Comunità, come si crederà opportuno.¹¹

No capítulo vinte e um da Regra de Urbano IV (1261-1264) foi retomado o direito da propriedade e ampliado em relação à normativa de Inocêncio IV (1243-1254) sobre as tarefas atribuídas ao procurador como “responsável por administrar as possessões e rendas do mosteiro” e ao visitador como “responsável pelo controle do que foi vendido, alugado, recebido e gasto”.

Questi, in tal modo costituito, sarà tenuto a rendere conto di tutte le cose a lui affidate, ricevute e spese, all'Abbadessa e a tre sorelle designate a tal fine dalla Comunità, e al Visitatore quando egli lo richiedesse. E no potrà vendere, commutare, obbligare o alienare nessuna cosa del monastero, in nessun modo, se non con licenza dell'Abbadessa e della Comunità. E decretiamo irrito e nullo qualunque atto si attentasse contro queste norme. Potrà, però, donare talvolta qualche piccolezza dei Beni mobili di poco valore, per giusto motivo, con la licenza dell'Abbadessa.¹²

As relações com os frades menores na Regra de 1263 é tido como uma via intermediária se comparado com as regras anteriores, nela se assegurava uma

¹⁰ BARTOLI, Marco; ZOPPETTI, G.. *Op. cit.*, p. 355.

¹¹ BARTOLI, Marco; ZOPPETTI, G.. *Op. cit.*, p. 367.

¹² *Idem.*

união estreita com os Menores, mas sem impor obrigações, que tinham sido nos anos anteriores motivos de tensões. Neste aspecto, o papa Urbano IV tomou como referência a *Forma vitae* de Hugolino e menos a Regra de Inocêncio IV, que havia estabelecido uma relação orgânica entre os Menores e a Ordem de São Damião. Tanto os capelões quanto os visitantes agora eram eleitos e controlados pelo cardeal protetor, que se ocupava da Primeira Ordem e Segunda Ordem franciscana.

Outro ponto que se destaca é a quantidade de referências ao texto de Inocêncio IV, em relação ao hábito, períodos de jejum, abstinências, a administração de propriedade, que não é citado explicitamente. Contudo, o mais interessante é o cuidado com o hábito dos capelões e irmãos laicos a serviço das monjas, eles aqui fazem parte da comunidade.

Il cappellano, se vorrà obligarsi al monastero, e coloro che vorranno essere conversi del monastero, se all'Abbadessa e allá Comunità sembrerà opportuno accettarli, finito un anno di prova, promettano obbedienza all'Abbadessa, facendo voto di stabilità nel luogo e di vivere sempre senza próprio e in castità. Potranno avere tonache senza cappuccio, di panno modesto e vile, tanto nel prezzo che nel colore, secondo la loro necessita, le maniche delle quali siano corte e strette soltanto presso le mani. La lunghezza poi delle tonache sia tale che giungano fino a quattro dita dalle caviglie dei piedi. Il capellano però la potrà avere più lunga. E per cintola abbiano una cinghia modesta com striscia pendente. Portino anche sopra le tonache Il capperone col cappuccio, la lunghezza del quale passi un poco Il ginocchio e la larghezza arrivi fino al cappuccio. Se Il capellano vorrà, potrà avere però Il capperone più stretto. Egli potrà usare ancora una cappa modesta, o un mantello agganciato dietro Il collo o davanti al petto.¹³

Na Regra de Clara e na normativa de Hugolino, o jejum é bastante rigoroso. Ao seguir as recomendações de Francisco, talvez Clara quisesse uma dura abstinência com o intuito de praticar a pobreza franciscana. Neste ponto, a Regra de Inocêncio IV e a Regra de Urbano IV são menos rigorosas, o jejum é no período da Páscoa, no dia da Natividade e a obrigação da abstinência da carne permanece, mas diferentemente da Regra de Clara se permitem ovos, queijos, laticínios, exceto no advento.

Tutte le Sorelle e le Serviziali, eccettuate le ammalate, osservino digiuno continuo dalla festa Natività della gloriosa Vergine Maria sino alla festa della Risurrezione del Signore, fuorché nelle domeniche e nel giorno del Natale del Signore. Dalla Risurrezione del Signore, invece, fino alla festa della Natività della beata Vergine, siano tenute a digiunare Il venerdì. Inoltre, si astengano in ogni tempo dal mangiar carne, fuori del caso di malattia. Ma l'Abbadessa possa dispensare le deboli, come vedrà richiedere la loro debolezza. Possano però lecitamente far uso di uova, formaggio e latticini, fuorché dall'Avvento sino al Natale del Signore, e dala domenica di

¹³ *Ibidem*, p. 365-366.

Quinquagesima fino a Pasqua, in tutti i venerdì e nei digiuni imposti a tutta la Chiesa.¹⁴

O papa Urbano IV (1261-1264) tomou uma medida altamente política quando quis conferir unidade ao movimento feminino franciscano, mas não entrou em conflito com os Menores em relação à oração. O modelo da Regra de Hugolino foi seguida na Regra de 1263 no que se refere ao Ofício divino, porém há a introdução da Oração da Virgem, um sinal da difusão do culto mariano, em algumas regiões da Europa, no século XIII.

Quanto all'Ufficio divino che devono offrire al Signore tanto di giorno quanto di notte, si compia in questo modo: quelle che sapranno leggere e cantare, devono celebrare l'Ufficio divino secondo la consuetudine dei frati minori, ma con gravita e modestia. Quelle invece che non sanno leggere, dicano ventiquattro "Pater noster" per Il Mattutino; cinque per le Lodi; per Prima, Terza, Sesta e Nona, per ciascuna di queste Ore sette; per Il Vespro poi dodici e per Compieta sette. Lo stesso modo si osservi nell'Ufficio della beata Vergine.¹⁵

Para Giulia Baroni,¹⁶ a iniciativa de Urbano IV pela opção de não propagar a Regra de Clara, somado a decisão de Nicolau IV (1288-1292) que fez de São Damião um mosteiro como os outros, afastando-se da observância do "privilégio da pobreza" concedido por Gregório IX (1227-1241). Além disso, alguns mosteiros fora da "Ordem de Santa Clara", foram dotados de bens no pontificado de Nicolau IV, mas estruturalmente continuaram ligados aos frades menores, isso reforça a ideia de quanto era inaceitável para a Igreja Romana o modelo de viver uma pobreza "verdadeiramente franciscana" empenhado por Clara de Assis (1193-1253).

Enfim, em nome de Clara, Urbano IV redigiu uma normativa bastante distante da experiência religiosa de Clara e suas irmãs de São Damião. A discussão jurídica da pobreza na Ordem feminina franciscana foi definitivamente encerrada com Nicolau IV através da bula *Devotionis vestrae*, porque ele permitiu a posse e o direito de ter bens móveis e imóveis nos conventos femininos franciscanos.

O Papa Urbano IV (1261-1264) tentou organizar uma unificação das heterogêneas comunidades femininas, apresentando uma nova Regra para as "Clarissas" de todos os conventos damianitas europeus, houve uma reformulação do

¹⁴ *Ibidem*, p. 357.

¹⁵ BARTOLI, Marco; ZOPPETTI, G. (org.). *Op. cit.*, p. 353.

¹⁶ BARONI, Giulia. La Regla de Urbano IV. **Selecciones de Franciscanismo**. Revista Cuatrimestral. N.º 106, vol XXXVI, Valencia, enero-abril 2007, p. 147.

princípio da disciplina da pobreza que não incluiu o conceito de “altíssima pobreza” defendida por Clara, por isso atestamos que o conceito de pobreza foi flexível ao longo da história da Ordem franciscana e também nas comunidades femininas franciscanas. A historiografia passou a chamar a Regra de 1253 escrita por Clara de Primeira Regra e a Regra escrita pelo Papa Urbano IV de Segunda Regra.¹⁷

Em suma, após quarenta anos da Regra de São Francisco, a Segunda Regra é um indicador histórico importante do debate jurídico da pobreza na Ordem, é certamente uma prova de que as opções da Cúria Romana e as de Clara divergiram radicalmente, a pobreza¹⁸ que se atribuiu ao documento pontifício colaborou para mudanças irreversíveis das comunidades femininas franciscanas, contribuiu para o abandono do conceito de “altíssima pobreza”. Em resumo, foi uma radical “metamorfose” que cessou a heterogeneidade dos conventos femininos e da Ordem de São Damião. Assim como Francisco, Clara virou um ícone esfumado pela interpretação jurídica dos papas e dos dirigentes da Ordem franciscana.

¹⁷ MARINI, Alfonso. Gli scritti di Santa Chiara e la Regola. In: **Chiara di Assisi**. Atti del XX Convegno internazionale. Assisi: Centro Italiano di Studi Sull'Alto Medioevo, 1993, p. 107-156.

¹⁸ HARDICK, Lothar. Pobreza, pobre. In: CAROLI, Ernesto (org.). **Dicionário franciscano**. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 586-599.

**Imagem de Dom Sebastião:
fonte para um estudo na história da educação medieval**

Sandra Regina Franchi Rubim
PPE/UEM-GTSEAM
Terezinha Oliveira
DFE/PPE-GTSEAM

Resumo: Neste texto refletiremos sobre a importância da imagem como possibilidade de construção mental e social de um tempo específico. Desse modo, por meio do método histórico-social, pretendemos analisar a imagem de D. Sebastião como evidência histórica, como estrutura simbólica de representação, no período social entre a Idade Medieval e a Idade Moderna (século XVI). Consideramos, nesse sentido, que a análise da imagem, como uma das formas de expressão do homem, leva-nos a compreender como se construíam as relações e, por conseguinte, as práticas formativas. Entendemos, pois, que os debates que perpassam e veiculam os campos da Educação, da História e da Arte oportunizam uma maior divulgação da produção científica de pesquisas a respeito do medievalismo ibero-americano.

Palavras-chave: História da Educação Medieval e Moderna. Monarquia Absolutista Portuguesa. Imagem.

Introdução

Este texto apresenta aspectos do nosso projeto de pesquisa desenvolvida junto ao Programa de Doutorado em Educação da Universidade Estadual de Maringá. O objetivo da investigação é refletir sobre a linguagem imagética como expressão da construção mental e social que fundamenta as práticas educativas e as identidades humanas. Nesse sentido, pretendemos analisar a imagem de D. Sebastião (1554-1578), como representação do Cristianismo e da constituição do Estado Português, no período em que se delineava o processo social de mudança entre o medievo e a modernidade.

Destacamos que nossa abordagem da linguagem imagética de situa nos campos da História Social e da História da Educação, os quais têm como uma de suas finalidades a compreensão das origens das instituições, dos conteúdos e dos pensamentos que permeiam a educação contemporânea. Nossa escolha pela linguagem imagética se justifica por crermos em sua potencialidade de educar os homens e, em consequência, participar de forma considerável no processo de formação social. Acreditamos que cada momento histórico produz uma determinada forma de pensar, correlacionada à maneira como se constrói a existência do ser humano. Desse modo, de acordo com Oliveira,¹ podemos afirmar que, por meio das imagens, constroem-se discursos cujos sentidos difundem-se com uma intenção formativa para uma construção social.

Nessa perspectiva, trabalharemos com a análise de imagens de representações do rei messiânico, veiculadas no século XVI, em um momento de consolidação do poder real dos Estados nacionais, no período moderno.

Pretendemos, assim, refletir sobre o arcabouço teórico, nas diferentes linguagens, das inúmeras configurações que se delinearam em relação a esse personagem emblemático. Nessas condições, entendendo a linguagem imagética como transposição das necessidades e das aspirações dessa época, interessa-nos perceber a função educativa que perpassa a veiculação dessas imagens e a possibilidade da construção de uma representação social mítica desse rei. Salientamos, assim, que compreendemos que a educação vincula-se com o pensamento de homem e de sociedade que se constitui em cada período histórico. Relacionamos, então, essa contestação com o conceito de imagem proposto por Schmitt:² “[...] Pelo termo ‘imagem’, designamos em todos os casos a representação visível de alguma coisa ou de um ser real ou imaginário”. Nesses termos, podemos inferir que o termo imagem pode ser considerado tanto na dimensão material quanto no mental. Observamos que a constituição de uma imagem mental e material é precedida por uma construção mental.

¹ OLIVEIRA, Terezinha. Considerações sobre história e fontes para o estudo da educação na Antigüidade e Medievo. In: OLIVEIRA, T. (Org.). **Antigüidade e medievo: olhares histórico-filosóficos da educação**. Maringá: Eduem, 2008, p. 9-18.

² SCHMITT, Jean-Claude. **O corpo das imagens: ensaios sobre a cultura visual na Idade Média**. Bauru: EDUSC, 2007, p. 12.

Dessa maneira, torna-se ressaltar a necessidade de se considerar a pluralidade e a diversidade das ações humanas desse período, situando-as em um contexto mais amplo, ou seja, nos campos social, simbólico e cultural.

Imagens de representação social do rei D. Sebastião

Entendemos que o surgimento e o desenvolvimento do Estado Moderno e da Monarquia Absolutista não ocorreram de um dia para o outro. O processo de sua formação atravessou séculos até chegar ao momento em que, de fato, se consolidou na sociedade.

Segundo Sousa,³ a origem do Estado português está relacionada à Reconquista (séc. XI ao XV), processo que ocorreu na Península Ibérica com o objetivo de expulsar os mouros (árabes) que haviam se fixado na região, a partir do séc. VIII. Tanto a autonomização política quanto o alargamento territorial do reino de Portugal, foram resultantes da luta contra os muçulmanos que dominavam a Península. Ao mesmo tempo em que se expandia o território para o Sul, D. Afonso Henriques e os seus sucessores dividiam os seus esforços no povoamento, na organização administrativa, econômica e social das áreas conquistadas, elementos fundamentais para a consolidação das fronteiras do Reino.

Para Amaral⁴ a concentração de poder político pelo rei fez-se ancorado em valores e práticas feudais, ou seja, ao invés do modelo “rei-aniquila-poder-dos-senhores feudais”. Observa-se que o rei se fortalecia na medida em que se tornava um senhor com mais poder do que os outros. Os historiadores nos revelam como, nos séculos XIII e XIV, o rei assumia crescentemente as funções públicas, retirando-as dos senhores, ou seja, o rei trazia para si um poder já existente, atribuições que ele não inventara. Fazia-o amparado numa estratégia política que ao mesmo tempo erigia a singularidade do poder régio e reservava aos nobres um espaço de prestígio e de atuação junto à Coroa, por concessões de privilégios e de prerrogativas, como a tarefa de arrecadar certos tributos, por exemplo.

³ SOUSA, Armindo de. A monarquia feudal (1096-1480). In: MATTOSO, José (dir.). **História de Portugal**. v. 2. Lisboa: Editorial Estampa, 1993.

⁴ AMARAL, Diogo Freitas. **Afonso Henriques** - Biografia. Braga: Círculo de Leitores, 2000.

O autor afirma que as funções estatais em Portugal desenvolveram-se, de fato, com Afonso III (1248-1279). Para a organização estatal, foi preciso, ao longo dos séculos XIII e XIV, organizar as finanças régias, fortalecer o tribunal e a lei régia em detrimento das justiças locais, criar um corpo de funcionários burocráticos e, ainda, fazer surgir um complexo de regras de cortesia, uma maneira de viver em torno da Coroa, de prestar vassalagem ao rei. O principal instrumento de que se serviram os reis da dinastia de Borgonha para superarem os senhores foi a guerra externa, cuja liderança lhes possibilitava conquistar terras para o Reino. E, para construir o Estado, sublinhamos o papel que a justiça régia adquiriu sobre as jurisdições locais, nas diferentes regiões do Reino. Se a Coroa não dispunha de aparelho administrativo e funcionários para cada setor da administração pública, possuía, entretanto, os juízes que trabalhavam pela Coroa por todo o reino, fazendo valer a lei régia sobre os ditames locais que vigoravam anteriormente e que variavam bastante nas distintas partes do território.

Durante a dinastia de Borgonha (séc. XI-XIV), Portugal deu continuidade às guerras de Reconquista, ampliando seu território. A economia portuguesa, no final desta dinastia, sofreu um impulso significativo com o surgimento de uma nova rota comercial que ligava as cidades italianas à região de Flandres, fazendo escala em Lisboa. Isto, sem dúvida, fortaleceu o grupo mercantil português.

Saraiva⁵ destaca que a definição do espaço territorial português ficou concluída em 1297 com a celebração do Tratado de Alcanices, assinada, no mesmo ano, pelo rei D. Dinis (1261-1325). Fixou-se assim de forma praticamente definitiva, a fronteira Leste do País. Portugal estabelecia assim, ainda no século XIII, as fronteiras do seu território, que com pequenas alterações posteriores, permaneceram até aos nossos dias.

Sabemos, pois, que no ano de 1383, o trono português ficou sem herdeiros masculinos com a morte do rei Fernando I (1345-1383), chegando ao fim à Dinastia de Borgonha. Nesse período, afirma o autor supracitado, deu-se a crise de 1383-1385, momento de guerra civil e anarquia da História de Portugal, conhecida como Interregno, uma vez que não existia rei no poder. Nesse contexto, o reino de Castela tentou reivindicar o domínio das terras lusitanas. Sentindo-se ameaçada, a burguesia lusitana empreendeu uma resistência ao processo de anexação de

⁵ SARAIVA, José Hermano. **História de Portugal**. Lisboa: Publicações Alfa, 1993.

Portugal formando um exército próprio. Na batalha de Aljubarrota (1385), os burgueses venceram os castelhanos e, assim, conduziram D. João (1349-1387), irmão bastardo de D. Fernando, ao trono português, tornando-se, em 1385, o primeiro rei da Dinastia de Avis.

O autor ainda enfatiza que, para a maioria dos historiadores, o coroamento de D. João I marcou o início da monarquia absolutista em Portugal e a formação do Estado Nacional. Em relação à manutenção de resquícios medievais, foi nesta ocasião que se iniciou o incentivo ao comércio, uma recompensa ao apoio da burguesia ao coroamento do Mestre de Avis. Esse apoio possibilitou definitivamente a centralização do poder em Portugal em torno do rei, quando se formou uma nova nobreza, com burgueses recebendo títulos e sendo nomeados cavaleiros. Resolvida a questão da independência, ao menos até o episódio da União Ibérica em 1640, Portugal se tornou o primeiro Estado Nacional absolutista europeu.

No processo de consolidação das monarquias, percebemos que a justificativa religiosa teve grande influência para a unificação dos territórios. Apoiados pela Igreja, os reis que surgiram na Europa, entre a Idade Média e o Renascimento, eram julgados como representantes dos desígnios sagrados. Deveras, ao longo de sua trajetória, o regime absolutista buscou meios que minimizassem os limites que distinguiam a vontade divina das ações tomadas pelo rei.

Na Península Ibérica, de forte tradição católica, essa cultura parece ter granjeado bastante força, tendo em vista as miraculosas teorias que rondaram o rei D. Sebastião. Quando ainda muito pequeno, já o indicavam como o herdeiro do trono português e mantenedor da dinastia de Avis, salienta Hermann.⁶ Vamos, então, darmos um pulo histórico. Falaremos, pois, sobre o reinado desse monarca.

Durante boa parte do reinado de D. João III (1502-1557) os problemas que diziam respeito à política externa e interna de Portugal, somados a questão sucessória, afligiam a nação portuguesa. Aconteceu, pois, a morte de todos os nove filhos do rei e, conseqüentemente, o quase rompimento do fio hereditário, que determinava a independência de Portugal com relação à Castela. Dos nove filhos de D. João III e de Catarina de Áustria (1507-1578), apenas dois atingiram a adolescência: o príncipe D. João (1537-1554) e a infanta D. Maria (1527-1545). Dois

⁶ HERMANN, Jacqueline. 1580-1600: o sonho da salvação. **Coleção: Virando Séculos**. São Paulo: Ed. Cia das Letras, 2000.

anos após o seu casamento, estando sua mulher quase de parto, o príncipe D. João falece e foi com júbilo que, onze dias depois, a nação acolhe o nascimento de um herdeiro, D. Sebastião. A ameaça de o trono ter de passar para o outro neto de D. João III, para o príncipe D. Carlos (1545-1568), filho de D. Maria e de Filipe de Castela (1527-1598), estava, pelo menos momentaneamente, resolvida. Em virtude de ser um herdeiro tão esperado para dar continuidade à Dinastia de Avis, ficou conhecido como “O Desejado”.

Pires⁷ enfatiza que a chegada dessa criança se revela como um acontecimento efervescente para a vida do reino. A corte, de um lado, concretiza sua vontade de perpetuação e conservação do poder institucional, político, social e territorial por meio da figura do neto recém-nascido de D. João III. De outro, o nascimento do rei Desejado simbolizava certo alívio para Portugal. Representava uma trégua à ameaça que pairava sobre o reino de se ver sob a dependência do reinado de Castela. Este nascimento representava, pois, a possibilidade de retomar a política de conquista de territórios iniciado pela dinastia de Avis (1385-1580).

D. Sebastião, filho do príncipe D. João e de D. Joana de Áustria (1536-1573), nasceu em Lisboa em 1554 e morreu em Alcácer Quibir em 1578, destaca Loureiro.⁸ Décimo sexto rei de Portugal (1557-1578). Como era menor, ficou como regente sua avó D. Catarina. Sua mãe, D. Joana, de acordo com o contrato nupcial, teve de regressar a Castela após a morte do príncipe D. João. A regente D. Catarina, acusada de sofrer influências da Corte espanhola, pede a demissão de regente nas Cortes de Lisboa de 1562, continuando, no entanto, como tutora do futuro rei. Foi eleito como regente, nessa altura, o cardeal D. Henrique (1512-1580), tio do infante. D. Sebastião, então, teve uma educação cuidada. Quando atingiu os catorze anos, em 1568, passa a reger o país e logo trata de reorganizar o exército, preparando-se para a guerra. As lutas que, entretanto, houve no Norte de África, levavam-no a pensar em futuras ações nesse continente.

Podemos entender, segundo Casquilho,⁹ que era natural que o rei desejasse se tornar um guerreiro e lutar como um cavaleiro medieval contra os infiéis mouros

⁷ PIRES, Antonio Machado. **Dom Sebastião e o Encoberto**: Estudo e Antologia. Lisboa, Fundação Calouste Gulbekian, 1969.

⁸ LOUREIRO, Francisco Sales. **D. Sebastião e Alcácer-Quibir**. Lisboa, PT: Publicações Alfa, 1978.

⁹ CASQUILHO, José Pinto. Sebastião de Portugal: 20 de janeiro de 1554 -? **Revista Triplov de Artes, Religiões e Ciências**. Nova série, n. 23-24, 2012. Disponível em: <

na África. D. Sebastião criado órfão e rei de Portugal, com o encargo de salvar o país e transportando o peso da história do santo (com o qual recebeu seu nome), se vê diante da missão de herói nacional. Entretanto, para o país, o grande problema era o da sucessão do rei, pois era solteiro e parecia não se preocupar com isso, tendo-se malogrado várias negociações matrimoniais. O próprio rei, contrariando inúmeros conselhos, parte à frente de um exército, o qual foi derrotado em Alcácer Quibir, em 1578. Nessa batalha morre o rei e uma grande parte da juventude portuguesa. Este desastre vai ter as piores consequências para o país, colocando em perigo a sua independência.

De acordo com Hermann,¹⁰ a população não aceitou a sua morte e daí nasceu o mito do Sebastianismo. Nesse contexto de perda, concentraram-se na figura mítica de um rei salvador as esperanças de redenção das privações do presente, de libertação do jugo castelhano, retomada das conquistas no ultramar e de fundação do Quinto Império do Mundo (paraíso terrestre liderado por um monarca português). Observamos também a força simbólica da submissão dos mouros, que representava a retomada de territórios que outrora eram cristãos, bem como a retomada da honra portuguesa. Assim, percebemos resquícios medievos da guerra justa, herdeira das cruzadas.

Nesse contexto, a linguagem imagética tornou-se um elemento significativo na construção de justificativas, na projeção de interesses e objetivos coletivos, na criação de necessidades e na modelagem de valores e condutas. Era necessário recorrer à linguagem simbólica que legaram ao rei a representação de um rei desejado (durante seu reinado) e de um rei encoberto (após sua morte).

Convém assinalar que o símbolo, o mito, a imagem pertencem à substância da vida espiritual; pode-se ocultá-los, degradá-los, mas nunca se poderá erradicá-los. O pensamento simbólico não é domínio exclusivo da criança, do poeta, mas é inerente ao homem. Ele precede a linguagem e a razão discursiva. Eliade¹¹, “[...] afirma que a função de um símbolo é justamente a de revelar uma realidade total, inacessível aos outros meios de conhecimento [...]”. As imagens, os símbolos, os

http://www.triplov.com/novaserie.revista/numero_23/jose_casquilho/index.html >. Acesso em: 16 mar. 2013.

¹⁰ HERMANN, Jacqueline. **1580-1600: o sonho da salvação**. Coleção: Virando Séculos. São Paulo: Ed. Cia das Letras, 2000.

¹¹ ELIADE, Mircea. **Imagens e símbolos**. Lisboa: Arcádia, 1979, p. 171.

mitos respondiam a uma necessidade e preenchiam uma função, condizente com o seu tempo. Nesse momento, as distintas linguagens educavam o povo no sentido de crer e aceitar as representações de um rei que manteria a emancipação lusitana e a posição de um reino como cabeça de um império ultramarino. Assim, observando, por meio das imagens, a coexistência entre antigas e novas formas de pensar, sentir e agir, podemos acompanhar a direção que a educação também foi assumindo nessa época.

Em suma, podemos nos aproximar do entendimento de como a mentalidade do homem, que se constrói pelas produções intelectuais e influência do conhecimento popular de cada período histórico, é refletida nas imagens enquanto representação mental e material. Dessa forma, as reflexões concernentes ao imaginário se instituem relevantes. Torna-se imprescindível, portanto, nos atentarmos às formas de pensar, não de um indivíduo, mas de um grupo que pode ser traduzido como a alma coletiva de um povo. Esse procedimento constitui enquanto uma possibilidade de fundamentação para o trabalho com imagens.

Abalizamos, então, a necessidade de a Educação adentrar no campo de estudo das imagens. Torna-se crucial humanizar os sentidos do homem e desenvolver a sensibilidade humana, ampliando, assim, a dimensão da reflexão. Acreditamos que esses requisitos podem ser desenvolvidos por meio da capacidade reflexiva dos homens e do conhecimento. Sublinhamos que o conhecimento é um elemento fundante da formação humana. Isto é um desafio histórico posto a cada dia para aqueles que trabalham e se preocupam com a Educação.

Conclusão

Conduzimos, assim, nossa atenção para as distintas formas nas quais os homens foram educados em um determinado tempo histórico. Desse modo, nossa leitura do discurso implícito nas imagens incide em explicitar de que forma determinadas práticas obtiveram sentido e se difundiram no interior das relações sociais, nos apontando indícios da necessidade de se construir um Estado Português centralizado em um ideário de rei.

Nessa perspectiva, então, aceitamos a linguagem imagética enquanto veículo formador, bem como enquanto evidência histórica. Entendemos que as diferentes

expressões dos homens, sinalizavam as transformações históricas e o surgimento de novas concepções de vida e de mundo para o homem moderno. Como transposição das necessidades e das aspirações dessa época, faz-se possível compreender a função educativa que a veiculação dessas imagens atendia. Inserida nessa ótica, enfatizamos que o meio que envolve o homem passa a ser objeto de estudo, pois esse influenciará a forma de pensar e de agir do homem, bem como as suas criações materiais.

Dia 04 de julho de 2013, quinta-feira

**Castidade como símbolo da santidade:
uma virtude cristã na *Vita Sancti Aemiliani* de Bráulio de Saragoça**

Rodrigo Ballesteiro Pereira Tomaz
UFRJ-PPGHC/ PEM

Resumo: Percebemos a obra de Isidoro de Sevilha como parte de um processo de restauração e renovação de conhecimentos clássicos, ditos pagãos. Assim buscamos em suas *Etimologias* e *Sentenças* a conceituação da virtude da castidade para entender sua compreensão a partir da visão cristã. Posteriormente, analisamos a *Vita Sancti Aemiliani*, de Bráulio de Saragoça, produzida em uma conjuntura próxima àquela das obras isidorianas, a fim de perceber como este elemento constitutivo da santidade é desenvolvido no discurso brauliano.

Palavras-chave: Castidade. Virtude. Hagiografia.

Introdução

Em um cenário de transição entre a Antiguidade Clássica e a Alta Idade Média, podemos perceber o cristianismo como elemento de aglutinação social que ganha força, bem como elementos de sua hierarquia eclesiástica absorvendo e substituindo paulatinamente certas funções do Estado romano como instituição que tenta dar ordem à nova configuração sociopolítica no Ocidente. Neste processo, os representantes desta religião procuraram construir no plano do discurso uma doutrina que fosse o mais homogênea possível, a fim de reduzir ao mínimo casos de má interpretação dos preceitos da fé. Na produção deste capital simbólico¹ próprio,

¹ O conceito de capital simbólico que trazemos para nossa pesquisa é considerado a partir das discussões propostas pelo sociólogo francês Pierre Bourdieu acerca do termo. Trata-se de um capital, utilizado pelos membros produtores legitimados do campo – no caso, o campo religioso – na tentativa de manter sua posição social e reproduzi-la, legando-a para seus sucessores, consangüíneos ou não. Este capital é compreendido então como produto das estruturas do campo considerado, de base cognitiva, apoiado sobre o conhecimento e reconhecimento dos integrantes do

foi de suma relevância a manutenção de certos aspectos da cultura clássica romano-helenística, principalmente daqueles que tais representantes conseguiram “cristianizar”.

Dentre estes pensadores, destaca-se Isidoro, bispo da cidade de Sevilha na primeira metade do século VII, então parte do reino hispano-visigodo de Toledo. Com vastíssima obra e autoridade reconhecida já em seu tempo, seus escritos possuem a característica de restaurar, fazendo as diversas adaptações, uma ampla gama de conhecimentos antigos, dando-lhes uma roupagem cristã, quando necessário. Em uma de suas obras mais conhecidas, as *Etimologias*,² tal preocupação torna-se especialmente evidente, já que o autor busca produzir um compêndio reunindo os conhecimentos da Antiguidade.³

É este um dos livros nos quais buscamos a conceituação da categoria que escolhemos para análise: a virtude cristã da castidade. O termo “virtude”, como tantos outros utilizados pelo discurso cristão, remonta aos romanos. Para os latinos, as virtudes constituíam um conjunto de valores que todo cidadão que se prezava como tal deveria possuir e, mais ainda, demonstrar ativamente essa posse.

campo no qual se insere. Para uma discussão mais aprofundada do assunto, cf.: BOURDIEU, Pierre. É possível um ato desinteressado? In: _____. **Razões Práticas sobre a Teoria da Ação**. Campinas: Papirus, 1996, p.149-150; _____. Gênese e estrutura do campo religioso. In: _____. **Economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 1987, p. 27-78.

² ISIDORO DE SEVILHA. **Etimologias**. Edición bilingüe preparada por Jose Oroz Reta y Manuel-A. Marcos Casquero. Introducción general por Manuel C. Diaz y Diaz. Madrid: BAC, 1982, V.2.

³ Para o historiador Jacques Fontaine, Isidoro possuía uma preocupação tanto intelectual de recuperação e manutenção de um conjunto cultural ameaçado em fins do século VI e início do VII, quanto clerical em relação ao correto pastoreio das almas, Fontaine traz à tona um projeto por parte de Isidoro de uma *renovatio*, uma transformação ou adaptação sintética dos conhecimentos legados pelos clássicos, os ensinamentos da doutrina cristã tidos como ortodoxos e o elemento germânico trazido pelos visigodos. Cf. FONTAINE, Jacques. Isidoro de Sevilla, padre de la cultura europea. In: CANDAU MORON, José M.; GASCÓ, Fernando; RAMIREZ DE VERGER, Antonio (Eds.). **La conversión de Roma**. Cristianismo y Paganismo. Madrid: Clássicas, 1990, p. 259-286.

Já Ruy de Oliveira Andrade Filho evidencia o cuidado isidoriano de, a partir de uma interrogação do nome, alcançar uma verdadeira “revelação religiosa”. Dar o nome às coisas compreende apreender seu sentido e tomar posse de suas realidades. Assim, o zelo com as palavras, seus significados e atribuições, pautando-se como ponto de partida naquilo que os antigos já conheciam, é para Isidoro um esforço relacionado ao triunfo do cristianismo. Tendo em mente uma abordagem de readaptação daquilo que é interessante e de exclusão do que não pode ser integrado, esta atividade intelectual auxilia na ampliação da dispersão da boa nova trazida pelo cristianismo. Cf. ANDRADE FILHO, Ruy de Oliveira. A respeito dos Homens e dos seres prodigiosos. Uma utopia do homem e de sua existência na obra de Santo Isidoro de Sevilha (*Etimologias*, Livro XI). **Revista USP**, São Paulo, v. 23, p. 77-83, 1994.

Designavam os valores necessários aos grandes homens, ao romano elevado, o qual deveria demonstrar a todo momento a posse de tais características.

Para Isidoro, “o nome varão (*vir*) se explica porque nele há maior força (*vis*) que na mulher; daqui deriva também o nome de ‘virtude’”.⁴ Faziam parte, portanto, do âmbito público da socialização, tendo relação direta com o gênero masculino.

Como outro documento para o conceito de castidade, utilizamo-nos das *Sentenças*,⁵ mais um dos escritos isidorianos. Tal texto se apresenta organizado em três diferentes livros que se distinguem mais ou menos pelas temáticas tratadas em cada um.

Com a análise desta documentação, objetivamos investigar como a castidade é desenvolvida na construção da santidade em uma vida de santo produzida na Península Ibérica do século VII, a saber, a *Vita Sancti Aemiliani* de Bráulio de Saragoça.⁶

As obras isidorianas e a conceituação da castidade

Passamos aqui a caracterizar a castidade como a reconhecemos nas *Etimologias* e nas *Sentenças*, buscando apresentar como se compreendia tal virtude à época da produção da hagiografia que nos serve de documentação principal.

De acordo com a primeira obra, aquele que se pretende casto escolhe para si uma vida de total falta de relações sexuais, o que por si só já lhe confere uma condição diferente dentro da sociedade medieval:⁷

em um primeiro momento se denominou *casto* aos “castrados”; mais tarde pareceu oportuno a nossos antepassados aplicar este nome aos que haviam feito promessa de manter perpetua abstinência sexual.⁸

⁴ ISIDORO DE SEVILHA. Op. cit. XI, 17. Tradução nossa.

⁵ ISIDORO DE SEVILHA. Los tres libros de las “Sentencias”. In.: CAPOS RUIZ, Julio; ROCA MELIA, Ismael. **Santos Padres Españoles II – San Leandro, San Isidoro, San Fructuoso – Reglas monásticas de la España visigoda; Los tres libros de las “Sentencias”**. Introducciones, versión y notas. Madrid: BAC, 1971, p. 215-545.

⁶ BRAULIO DE SARAGOÇA. **Vida y milagros de San Millán**. Tradução: Toribio Minguella. Disponível em: <<http://www.vallenajerilla.com/berceo/braulio/braulio.htm>>. Acesso em: 03 ago. 2012. Doravante, VSA.

⁷ Peter Brown trás à tona a questão da “fuga do mundo” e da ida para o ermo efetuada pelos chamados Padres do Deserto no Egito e Síria dos séculos III e IV como uma verdadeira quebra social, uma tentativa de “romper o cordão umbilical” que os uniam às suas aldeias e que tinha sua representação máxima no casamento. Cf. BROWN, Peter. **Corpo e Sociedade**. O Homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo. Rio de Janeiro: Zahar, 1990, p. 183.

⁸ ISIDORO DE SEVILHA. **Etimologias**. X, 33. Tradução nossa.

Em última instância, o autocontrole que se imagina necessário para a manutenção de tal escolha, mesmo em situações extraordinárias, dá também ao casto uma característica de elevação espiritual excepcional e, portanto, pouco existente entre os homens comuns.

Para o casto a preocupação é não se deixar levar pelos impulsos da carne, chegando por vezes ao estágio no qual não sente qualquer tipo de punção sexual mesmo se rodeado por pessoas do sexo oposto.

No capítulo seguinte, ao tratar do celibatário, Isidoro indica que “*Caelebs* (celibatário) é o que não está casado, os bem-aventurados do Céu, fora do matrimônio. *Caelebs* está, pois, identificado com o *caelo beatus* (bendito dos Céus)”.⁹ Percebemos aqui uma exaltação por esta escolha de vida, já que o autor fornece características celestiais àqueles que por opção própria preferiram uma vida de total abstinência sexual, mesmo com a possibilidade de contração de matrimônio.

É interessante como as duas ideias antes expostas são fundidas pelo hispalense quando, nas *Sentenças*, apregoa que

sabedores os demônios que a castidade constitui a beleza da alma e que por ela iguala-se o homem à dignidade angelical, da qual aqueles caíram, impulsionados pelo ciúme da inveja, sugerem, através dos sentidos corporais, o desejo de consumir a luxúria, de modo que arrastem para o abismo a alma que separaram dos bens do Céu e triunfantes levam consigo para o inferno aqueles que venceram.¹⁰

Vemos, portanto, uma associação direta entre a manutenção da castidade e um estatuto quase angelical atribuído por Isidoro àqueles que conseguem se manter praticantes desta virtude a partir do momento que fizeram a escolha por tal caminho. O autor lembra também a presença constante de demônios a tentar o homem, a fim de fazê-lo cair no mau caminho e assim perder o que teria de mais valioso na existência terrestre, a pureza de sua alma.¹¹

⁹ *Ibidem*, X, 34. Tradução nossa.

¹⁰ ISIDORO DE SEVILHA. **Los três libros**..., 2, 39, 22. Tradução nossa.

¹¹ Ao utilizar o exemplo de Antônio, apresentada na hagiografia que supostamente narra a vida deste eremita do deserto, cita a passagem no qual o santo é visto, ainda jovem, é apresentado em luta contra o demônio a fim de renunciar seus desejos sexuais. A presença de vozes e presenças demoníacas, bem como a batalha contra as mesmas é constante na maioria das vidas de santo, tanto orientais quanto ocidentais, constituindo um verdadeiro *topos* literário. Cf. BROWN, Peter. *Op. cit.*, p. 182-203.

Mais à frente, na mesma obra, Isidoro destaca as delícias que trazem a virgindade e a castidade, novamente demonstrando as benesses futuras ofertadas por ambas:

o bem da virgindade é duplo, por que não só neste mundo abandona-se as preocupações terrenas, como também no futuro recebe-se a recompensa eterna da castidade. [...] Nem há dúvida de que se tornam semelhantes aos anjos de Deus aqueles que permanecem castos e virgens. Há que se amar a beleza da castidade, cuja delícia, uma vez saboreada, resulta mais suave que o prazer carnal. Pois a castidade é o fruto da suavidade e a beleza inviolável dos santos. A castidade é segurança do espírito e saúde do corpo; [...].¹²

Percebemos outra vez a estreita ligação postulada por Isidoro entre a virgindade e sua manutenção, na forma da castidade, e características quase angelicais para aqueles que permanecem castos. Esta virtude aparece ainda como origem de deleite para aqueles que a possuem e a mantêm, muito superior a qualquer prazer que por ventura advenha da carne. Ainda mais, possuir a castidade é garantir a segurança da alma até o dia do Juízo Final.

Nas *Etimologias*, encontramos ainda referência às idades do homem nas quais se encontraria livre dos desejos sexuais que podem levá-lo ao pecado e à danação. Interessa-nos, sobretudo, a alusão à velhice:

a velhice traz consigo muitas coisas, boas e más. Dizemos boas porque nos liberta de tirânicos senhores, impõe um limite aos prazeres, debilita a violência da libido, aumenta a sabedoria, proporciona conselhos mais maduros.¹³

Neste estágio avançado da vida, portanto, o homem encontra-se já protegido da força dos impulsos que poderiam tê-lo guiado para a perdição em tempos anteriores. Não é, no entanto, todo aquele que goza deste estatuto de pureza, ao chegar a tal período de sua vida, pois como alerta Isidoro nas *Sentenças*,

de maneira alguma há de se qualificar como sóbrios na velhice aqueles que na juventude viveram desenfreadamente. Estes não conseguem a recompensa, por que não suportaram o esforço no trabalho. A glória, ao contrário, aguarda aqueles que agüentaram duros combates.

Portanto, somente os que se dedicaram desde a juventude à manutenção da castidade podem permanecer tranquilos e gozar de certa paz na luta para repreender os instintos libidinosos em uma idade avançada, visto que esta é a

¹² ISIDORO. *Los tres libros...*, 2, 40, 3-5. Tradução nossa.

¹³ Idem, *Etimologias...*, XI, 2, 30. Tradução nossa.

recompensa por uma vida inteira de luta diária. Percebemos que, no caso dos homens santos, esta renúncia e iniciação à vida casta são demonstradas pela busca no ascetismo, seja na existência eremítica, em meio às intempéries e asperezas da natureza, seja em celas construídas dentro de comunidades monásticas.

Castidade na *Vita Sancti Aemiliani*

A apresentação de Emiliano como homem casto, da forma que é construída por Bráulio, chama a atenção e nos faz pensar: há visivelmente uma interferência por parte do autor em seu texto:

espíritos apóstatas decidiram possuir seres para atrapalhar ele [Emiliano] com calúnia, [...] tentaram reprová-lo por coabitar com virgens de Cristo. Assim, o antigo inimigo usa sua habilidade adquirida há tempos para iludir, pois o rumor pode macular onde não existem feitos para causar a queda de um homem;[...] (grifos nossos).¹⁴

Assim, o bispo de Saragoça culpa os demônios os quais, valendo-se de sua astúcia, queriam atacar o santo com injúrias. Reforçando mais uma vez que Emiliano era irreprovável por todas as atitudes que tomou em vida, expõe como a ação de demônios pode ser prejudicial ao santo, mesmo que indiretamente. Como assinalamos anteriormente, Isidoro também atribui aos seres demoníacos o *status* de perpétuos inimigos da castidade humana, tentando a todo custo derrubar o homem, fazendo incorrer no erro para assim fazê-lo cair pelo abismo infernal. Neste caso, Bráulio apresenta estes inimigos tomando uma estratégia mais indireta, na forma de possessões de pessoas que, uma vez endemoniadas, passaram a caluniar Emiliano.

Como resposta, o hagiógrafo apresenta uma atitude impecável, digna de um homem verdadeiramente santo que já vivera e sofrera suficientemente para demonstrar seu total controle sobre a luxúria. Trata-se, ainda, de um alerta:

o homem santo era devoto da abstinência e à humanidade mesmo em sua velhice. Ele viveu com virgens sagradas e, a partir de seu octogésimo ano, **sofrendo por conta de seus trabalhos santos [...], calmamente aceitou, como um pai aceitaria, todos os serviços das donzelas serventes de Deus.** No entanto, [...] **estava ele tão remotamente longe de qualquer emoções básicas que nunca experimentou um único traço de paixões desonrosas durante aqueles anos. [...]** Esta, certamente, é a **graça especial que foi conferida a muito poucos, e algo que não deve**

¹⁴ BRAULIO. VSA, 23. Tradução e grifo nossos.

ser tentado por ninguém mais, pois o perigo pode levar à temeridade.
(grifos nossos)¹⁵

Ao deixar-se cuidar pelas virgens de Cristo, quase como filhas cuidam de um pai, o *vir sanctus* teria praticado a abstinência sexual e repellido qualquer outro impulso da carne, não tendo problemas desta ordem ao coabitar com as monjas. Sua idade avançada e a vida de ascese, eremitismo e “santos trabalhos”, enquanto lhe forneceu o controle sobre suas punções corporais, em contrapartida, deteriorou sua saúde, fazendo-o necessitar de ajuda para continuar vivendo.

Ao analisarmos tal artifício literário do bispo de Saragoça, percebemos duas possibilidades de leitura. A primeira seria a da necessidade do autor tentar resolver um desconforto, possivelmente difundido por uma tradição oral anterior à redação da VSA e que não se alinhava à ortodoxia religiosa que Bráulio defendia e pretendia propagar a partir daquela hagiografia.

A segunda, por sua vez, advém da percepção de que o autor desta *vita* pretendia, a partir de sua redação, a construção de uma figura ideal, de um modelo, da existência de um homem que, diante de situações conflitantes, consegue ser bem sucedido e tornar-se assim alguém elevado. Seriam estes momentos de provação e questionamento nos quais o homem santo se destacaria enquanto tal, diferenciando-se do comum por superar as tentações e conquista-las, comprovando assim seu *status* diferenciado.

Ao fim e ao cabo, fica demonstrado que, mesmo que atrelada majoritariamente a uma condição física, a virtude da castidade deve ser mantida sempre que possível, pois, como diz Isidoro, traz deleites maiores que aqueles que o corpo tem a oferecer, ao mesmo tempo em que fornece segurança para a alma.¹⁶ E apenas aqueles que se mantêm castos ao longo de toda a vida podem usufruir justamente do alívio que a velhice oferece em relação à libido. No entanto, poucos são aqueles que conseguem se manter castos em situações tão extremas, não devendo tentar o fiel comum repetir tal ato.

¹⁵ *Ibidem*, 23. Tradução e grifo nossos.

¹⁶ Cf. notas 9 e 10.

Considerações finais

Dentro do conjunto de conceitos pré-existentes na cultura greco-romana com os quais a Patrologia cristã se preocupou em reformular e adaptar ao discurso cristão em construção destacam-se as virtudes.

Ao longo deste processo de renovação e restauração de conhecimentos, foi também de grande importância a produção de vidas de santos, as quais buscavam retratar a trajetória de uma figura importantíssima no esforço de transmissão dos ensinamentos cristãos. Dotado de um conjunto de características denominado virtudes, o santo passou a corporificar diversos dos elementos bem vistos pela religiosidade cristã, demonstrando a partir de seus exemplos o que um bom cristão deveria ser.

No intuito de perceber como se dá o uso destas virtudes cristãs na construção das figuras santas, elencamos aqui em especial a castidade. Na tentativa de compreender melhor como tal categoria era entendida na época de produção da hagiografia que estudamos, a *Vita Sancti Aemiliani*, partimos de uma conceituação baseada em trabalhos de importantíssima relevância para o Ocidente medieval, as *Etimologias* e as *Sentenças*, ambas de Isidoro de Sevilha. Escritas por um renomado e reconhecido intelectual eclesiástico, o qual influenciou praticamente todo o período medieval, e contemporâneo da produção da VSA, acreditamos que esta obra serve como padrão para percebermos como Bráulio de Saragoça compreendia a castidade e como a incorporava em sua redação a fim de apresentá-la como característica inerente a seu santo.

A castidade fica sendo assim o que caracteriza aquele que se propôs a abster-se sexualmente. No caso específico da vida de Emiliano, observamos que há uma necessidade especial de demonstrar esta virtude do santo. A velhice e a incapacidade física, advindas de anos dedicados a trabalhos santos, teriam tornado o personagem de Bráulio um homem necessitado dos cuidados de outros. Acabou por encontrar em um mosteiro feminino o auxílio que precisava para continuar a viver dignamente. E, mesmo assim, diz-nos seu hagiógrafo que em momento algum possuiu pensamentos impróprios, pois aquela mesma velhice e os anos que dedicou à ascese teriam purificado sua alma e o tornado casto. Tal situação extrema deveria



Encontro Internacional dos Estudos Medievais - ABREM

ser elemento de louvor ao poder do santo e de Seu Senhor, mas não deveria ser imitada por nenhum incauto, tamanho era o perigo existente.

A misoginia e o amor cortês

Maria do Carmo Faustino Borges
UEM

Resumo: Este estudo tem por objetivo abordar uma cantiga de amor, da Lírica Trovadoresca, cujo enfoque contempla a ideologia dominante da época medieval, principalmente a eclesiástica, voltada ao antifeminismo. Desde a leitura do Gênesis e a criação do homem, assim como nas produções do amor cortês, depreendemos a construção “civilizatória” que registra na memória cultural uma postura misógina. Nossas considerações pautam-se na leitura de escritores como Le Goff, Macedo, Duby, Bloch, Ferreira, Candido, entre outros. O discurso influenciado pelo pensamento dominante da Idade Média justifica a escolha da referida abordagem, permitindo-nos a concluir que a cultura e o tempo solidificaram a imagem da mulher inferiorizada.

Palavras-chave: Idade Média. Amor cortês. Misoginia.

Introdução

No decorrer da História, o homem sempre expressou comportamentos e compôs a construção “civilizatória” por meio das artes. Neste sentido, a Literatura colaborou na recuperação de algumas memórias representativas da sociedade medieval com seus textos. No caso deste estudo, objetivamos interpretar formas escritas da cantiga de amor, da Lírica Trovadoresca, a partir da ideologia dominante da época, voltada para o antifeminismo.

Estudos e abordagens sobre a Idade Média estão, de maneira geral, relacionados ao contexto da Igreja e da ideologia cristã. Com a queda do Império Romano do Ocidente, século V da era cristã, e as invasões bárbaras que se seguiram, imperou o caos entre os homens. Pela espada, pela imposição de valores morais e religiosos, aos poucos a barbárie cedeu lugar à organização da monarquia, e a Igreja exerceu papel de apoio definitivo no restabelecimento da ordem. A Idade Média ficou, assim, marcada pelo Teocentrismo.

Nesse processo de mudanças, cabe lembrar neste estudo a importância e o destaque da releitura de livros bíblicos, principalmente o livro de Gênesis. Releitura feita por santos da Igreja e por pensadores cristãos que, na maioria dos casos, analisaram e explicaram a superioridade masculina na figura de Adão e a fraqueza feminina na figura de Eva. Tal asserção serve-nos de ponto de partida para uma leitura de um texto da Lírica Trovadoresca, à qual associamos a um discurso influenciado pelo pensamento dominante e misógino da Idade Média, o que justifica a escolha desta abordagem.

Para o desenvolvimento da nossa proposta, recorreremos a uma pesquisa bibliográfica na leitura de autores como Le Goff, Macedo, Duby, Bloch, Candido, entre outros. A partir destes estudiosos, dados históricos e fundamentos teóricos de literatura fizeram-se necessários à nossa compreensão e interpretação de uma cantiga de amor, de autoria de D. Afonso X, o Sábio. Deprendemos que a cantiga refletiu normas educativas da sociedade medieval, confirmando comportamentos femininos adotados e retidos na memória, que permanecem até os dias atuais.

Desenvolvimento

Historiadores e filósofos, as Artes, entre outros meios de pesquisar a Idade Média, mostram-nos que o contexto sócio-cultural daquele período, embora tenha herdado conhecimentos da cultura greco-romana, tiveram uma leitura de mundo que se diferenciou, principalmente, em razão da mudança do mundo pagão para o cristão pelas classes dominantes.

Doutores da Igreja como Agostinho, Jerônimo e Ambrósio dedicaram parte de seus estudos e teorias à interpretação do pecado edênico, cujos argumentos definem a superioridade do homem sobre a mulher.¹ De acordo com nossas leituras, compreendemos que esses estudiosos deixaram às futuras gerações a noção da ordem da criação como: Deus criou Adão – inteligência, razão (a alma); e Eva, da costela de Adão – sensibilidade, inferioridade, submissão (o corpo). Esta concepção teria se fundido ao Cristianismo na Idade Média, ocorrendo a sua utilização com fins

¹ MACEDO, José Rivair. **A mulher na Idade Média**. São Paulo: Contexto, 1999.

moralizadores, e estendeu-se a muitos escritores misóginos: Eva, seduzida por Satã, arrastou Adão ao pecado e todas as mulheres, pelas gerações, herdariam o estigma de seu comportamento.

Segundo Le Goff,² podemos entender que, embora a desobediência e o orgulho fossem causa do pecado desempenhado pela alma, o corpo também exerceu sua parte e, necessariamente, suas consequências não seriam uma mácula a ser transmitida. Agostinho deixou explícito que o Pecado Original era um pecado corporal, efeito da concupiscência, da luxúria. Assim, o corpo, lugar das tentações, desempenhou o papel e instrumento do pecado, tendência que se firmou aos poucos.

Por outro lado, de acordo com Macedo, temos a figura de Maria, celebrada pelos santos Anselmo e Abelardo, no século XII, como símbolo da mulher imaculada, grandiosa e santa. A literatura religiosa destaca conceitos sobre a mulher pela observação de dois pontos de vista que coexistem embora opostos: “[...] um, da mulher essencialmente má, e outro, da mulher perfeita [...]”³; a primeira tem Eva como modelo, representante da fraqueza humana ante a sedução do Diabo; a outra, a Virgem Maria. Esta ideologia eclesiástica permeou toda a Idade Média e se arrastou por séculos. Não se sabe, entretanto, quando o sexo foi identificado como origem do mal ou como elemento de controle moral.⁴

Lírica Trovadoresca, como em outros países europeus, é o nome dado às produções literárias dos trovadores da Idade Média (séculos XII - XIV). Na região da Galiza e em Portugal, esse movimento produziu cantigas em galego-português, cujos textos estão guardados no Cancioneiro da Ajuda, no Cancioneiro da Biblioteca Nacional de Lisboa e no Cancioneiro da Vaticana, segundo Saraiva e Lopes.⁵ O Trovadorismo compreende, entre outras, as cantigas líricas de Amor e de Amigo e, para este estudo, elaboramos a leitura de uma cantiga de amor de autoria de D. Afonso X, o Sábio, na expressão do amor cortês, o que nos possibilita perceber e

² LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. (Orgs.) *Corpo e Alma*. In: SCHMITT, Jean-Claude. **Dicionário temático do Ocidente medieval**. Trad.(coordenação) Hilário Franco Júnior. São Paulo: EDUSC, 2002. v.1.

³ MACEDO, *op. cit.*, p. 42.

⁴ BLOCH, R. Howard. **Misoginia medieval**. E a invenção do amor romântico ocidental. Trad. Cláudia Moraes. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1995.

⁵ SARAIVA, António José; LOPES, Óscar. **História da Literatura Portuguesa**. 17ª ed. Porto: Porto Editora, 1995.

associar aos seus discursos a socialização do elemento feminino, foco da nossa pesquisa.

Candido afirma que “[...] a arte é [...] um sistema simbólico de comunicação inter-humana [...]” e de que “[...] O público dá sentido e realidade à obra, e sem ele o autor não se realiza, pois ele é de certo modo o espelho que reflete a sua imagem enquanto criador [...]”.⁶ Neste sentido, percebemos que essas cantigas refletiam aquele momento da sociedade medieval, pois tinham o ouvinte/leitor nas cortes. De acordo com Duby, afirmar ou dar resposta a questões tão antigas e investigar a relação dessa literatura é algo muito difícil: “[...] que tipo de relações uma literatura de sonho, de evasão, de compensação, pode manter com os comportamentos concretos? [...]”.⁷ Porém, como historiador, ele mesmo responde:

[...] Pelo menos um fato é certo. Essa literatura foi aceita, sem o que nada restaria dela [...]. Para que fossem escutadas, era de fato preciso que essas obras, de alguma forma, estivessem em relação com o que preocupava as pessoas para as quais elas eram produzidas, com a sua situação real [...].⁸

As cantigas de Amor são de origem provençal e estão intimamente ligadas à vida das cortes senhoriais do século XII. O lirismo francês (região da Provença) chegou à Península Ibérica com a vinda de colonos e com o casamento dos príncipes, que traziam consigo toda a corte, e inclusive os jograis.

Essas cantigas revelam o amor cortês, um sentimento convencional e platônico que, segundo Ferreira,⁹ consistia no culto à mulher, modelo de beleza e virtude, cabendo ao apaixonado as regras de cortesia e mesura. Deste modo, ele deveria amar sem interesse, com timidez amorosa e jamais poderia comprometer ou nomear a dama, daí o tratamento senhor. O eu-lírico assediava a dama casada que não podia ser conquistada. Neste contexto, desenvolvem-se temas relacionados à supremacia da mulher, do amor à margem do casamento e do fingimento de amor.

O amor cortês é fruto do ambiente refinado da corte e pressupõe a perfeição moral dos amantes, no qual o trovador, um nobre feudal, assume a posição de

⁶ CANDIDO, Antonio. **Literatura e sociedade**. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1995, p. 38.

⁷ DUBY, Georges. **Idade Média, Idade dos homens**, do amor e de outros ensaios. São Paulo: Cia de Letras, 1989, p. 59.

⁸ *Idem*

⁹ FERREIRA, Maria Ema Tarracha. **Poesia e prosa medievais**. 2ª ed. Lisboa: Ulisseia, s/d.

vassalo diante da senhor, o amor como variante da vassalagem do regime feudal.¹⁰ Por meio dos jograis, que iam de castelo em castelo, no período primaveril, essas cantigas eram difundidas.

A transcrição da cantiga de amor, a seguir, permite-nos uma leitura que exemplifica os aspectos teóricos ora referidos. De autoria de D. Afonso X, o Sábio, pertencente ao ciclo afonsino, retrata a ascese amorosa aliada ao arrebatamento sentimental: a obsessão da coita d'amor (paixão infeliz).

*Ben sabia eu, mha senhor,¹¹
que, pois m'eu de vos partisse,
que nunc'aveeria sabor
de ren, pois vos eu non visse,
porque vós sodes a melhor
dona de quem nunca oísse
homem falar,
ca o vosso boõ semelhar
sei que par
nunca lh'ome pod'achar.*

*E, pois que o Deus assi quis,
que eu soõ tan alongado
de vós, mui ben seede fis
que nunca eu sen cuidado
en viverei, ca já Paris
d'amor non foi tan coitado
nen Tristam;
nunca sofreron tal afam,
nem [non] am
quantos som, nen seeram.*

*Que farei eu, pois que non vir
o mui bom parecer vosso?
ca o mal que vos foi ferir
aquele é meu e non vosso,
e por ende per ren partir
de vos muit' amar non posso,
nen farei,
ante ben sei ca moirerei
se non ei
vós, que sempre i amei.
(CBN 411, Cant. D' Amor)*

Observamos nesta cantiga de mestria, a medida em: “*mha senhor*” (minha senhora), com a não identificação da dama, assim como da cortesia: “*pois m' eu de*

¹⁰ FRANCO JÚNIOR, Hilário. **A Idade Média** – Nascimento do Ocidente. 3. ed. São Paulo: Brasiliense, 1990.

¹¹D. Afonso X. Cantigas Medievais Galego-Portuguesas. Disponível em: <http://cantigas.fcsh.unl.pt/cantiga.asp?cdcant=470&pv=sim>. Acesso em: 21 fev 13.

vos partisse,/ que nunc'aveeria sabor/ de ren", obedecendo às leis primeiras desta literatura. O poeta enfatiza as virtudes e a beleza da dama: "porque vós sodes a melhor" [...] "*ca o vosso boõ semelhar/ sei que a par/ nunca lh'ome pod'achar*" e conclui com a ideia de que o homem guardará para si essa grande admiração por ela.

Na segunda estrofe, o enfoque muda para o lamento do eu-lírico que se põe como a vítima do drama amoroso, afirmando que Deus o coloca distante dela, Ele quis: "*E, pois que o Deus assi quis,/ que eu soõ tan alongado/ de vós*". Este sofrimento é provocado pelo elemento feminino, que, mesmo à distância, seduz, sensibiliza. Também apreendemos que é marcante a presença da religiosidade, como fator decisivo na influência da ideologia eclesiástica.

A referência aos amores de Tristão e Isolda e de Páris e Helena serve à descrição em relação à grandeza e superioridade do amor que ele sente pela amada e da sua infelicidade: "*ca já Páris/ d'amor non foi tan coitado/ nen Tristan;/ nunca sofreron tal afam*". Estes versos confirmam o amor insatisfeito, não concretizado do eu-lírico, como nos dois casos mitológicos: ambos se apaixonaram por mulheres casadas e sofreram as consequências que esse tipo de amor oferece. De acordo com a narrativa mitológica, Páris lutou por esse amor até causar a guerra de Tróia e Tristão manteve-se fiel ao amor de Isolda, mesmo casado com outra.

Na terceira e última estrofe, o desfecho reforça a ideia da paixão infeliz do eu-lírico e não da dama: "*ca o mal que vos foi ferir/ aquel'é meu e non vosso*". O mal ao qual se refere é o amor não correspondido, o sofrimento é dele. Nos versos, não identificamos qualquer expressão por parte da dama, nem referência a qualquer emoção. Assim, considerando a reflexão de Duby, o amor cortês tratava-se de um jogo de homens, no qual a mulher servia como isca para a disputa de dois cavaleiros, e o vilão era o excluído:

Houve de fato uma promoção da condição feminina, mas ao mesmo tempo, igualmente viva, uma promoção da condição masculina [...] as mulheres continuaram sendo ao mesmo tempo temidas, desprezadas e estritamente submissas [...].¹²

¹² DUBY, Georges. **Idade Média, idade dos homens**: do amor e outros ensaios. São Paulo: Cia de Letras, 1989, p. 61.

Isso nos favorece deduzir que, embora o código do amor cortês insinuasse mudanças, a mulher continuava presa às leis anteriores. Ela não podia amar, não podia expressar sentimentos, ou seja, na condição de santa, tinha que permanecer virgem, enquanto que o homem se mantinha em evidência. No texto poético, ele sabe da impossibilidade desse amor acontecer: “de vos muit’ amar non posso,/ nen farei,/ ante bem sei ca moirerei”. DUBY afirma que: “[...] Incontestavelmente, a esposa do senhor era cobiçada, e o desejo que ela inspirava, sublimado em puro amor, era [...] um meio de disciplinar a juventude doméstica [...]”.¹³ A mulher, para ser amada, deveria permanecer intocada, perfeita, apenas objeto do desejo masculino.

A conclusão de Bloch, em relação à dualidade Eva e Maria, apontada anteriormente, é que “[...] a condenação e a idealização simultâneas da mulher e do amor não são manifestações contrastantes do mesmo fenômeno [...]”.¹⁴ Ao contrário, o antifeminismo e a cortesia encontram-se numa relação dialética [...]”. Tal proposição nos sustenta asseverar que a expressão do amor cortês se resume, em parte, na reafirmação do excesso de poder masculino e da abstração e prisão feminina por um ideal cultural, colocando de um lado o homem e de outro a mulher. Para fins de nossas considerações, valemo-nos da reflexão de Candido: “A obra depende estritamente do artista e das condições sociais que determinam a sua posição. [...]”, ressaltando-se que “[...] os valores e ideologias contribuem principalmente para o conteúdo, enquanto as modalidades de comunicação influem mais na forma”.¹⁵

Conclusão

O elemento que corroborou as nossas ponderações é essencialmente a misoginia na Idade Média. Sabemos que o aspecto educativo das imagens produzidas pelo discurso das classes dominantes ficou retido na memória por séculos e gerações, e alcançou todas as camadas sociais.

¹³ DUBY, Georges. **História da vida privada 2**: da Europa feudal à Renascença. São Paulo: Cia de Letras, 2009, p. 199.

¹⁴ BLOCH, R. Howard. **Misoginia medieval**. E a invenção do amor romântico ocidental. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1995, p. 199.

¹⁵ CANDIDO, Antonio. **Literatura e sociedade**. 7ª ed. São Paulo: Nacional, 1995, p. 30.

O ideário construído na Idade Média e refletido na elaboração e leitura da cantiga, bem como em sua veiculação na época, por meio dos trovadores, também é identificado em nossos dias e discutido no campo da psicologia, filosofia, teologia, entre outros.

Concluimos que a mulher carregou consigo a marca de sedutora, a causadora do desequilíbrio social e, em contrapartida, a redentora, como exemplo a ser seguido para o regresso ao Paraíso; imagens essas de um anseio que permeou o imaginário da sociedade medieval.

Dia 05 de julho de 2013, sexta-feira

**A autoridade eclesiástica nos
Synonymorum Libri Duo de Isidoro de Sevilha**

Leila Rodrigues da Silva
PEM-UFRJ

Resumo: Como parte do processo de fortalecimento da instituição eclesiástica nos reinos romano-germânicos, o episcopado produziu um volumoso *corpus* documental. Neste conjunto, interessa investigar, como principal propósito do projeto de pesquisa *A figura episcopal nas atas conciliares bracarenses e visigóticas e em escritos martinianos e isidorianos: nuances da organização eclesiástica nos reinos suevo e visigodo em perspectiva comparada*, desenvolvido com apoio do CNPq, as referências à atuação dos bispos nos reinos suevo e visigodo. Em conformidade com as diretrizes estabelecidas em tal projeto, objetiva-se aqui uma observação preliminar das alusões aos clérigos nos *Synonymorum libri duo*, de Isidoro de Sevilha.

Palavras-chave: *Synonymorum libri duo*. Isidoro de Sevilha. Normatização clerical.

Com a conversão de Constantino, a instituição eclesiástica passou a se beneficiar sistematicamente da proximidade com as esferas de poder político. Durante esse período, contou com o apoio material à sua organização interna, expansão e influência junto às populações. Com a chegada dos “bárbaros” e a nova configuração geopolítica, marcada pelo estabelecimento de vários reinos, a adaptação da estrutura eclesiástica à nova realidade demandou atenção das autoridades clericais.

Na península hispânica, os conflitos que caracterizaram os primeiros momentos do assentamento dos grupos recém chegados favoreceram a desorganização da sociedade como um todo. Ainda que tenhamos que relativizar a

avaliação feita por Idácio de Chaves,¹ devemos reconhecer que as instituições de um modo geral foram abaladas e que a atividade eclesiástica na região foi afetada.

Séculos depois, os efeitos desse processo ainda podiam ser sentidos. Embora, no reino visigodo, a conversão da monarquia ao cristianismo niceno, em 589, tenha inaugurado uma nova fase no convívio entre as autoridades políticas e clericais favorecendo assim a instituição eclesiástica, não eram poucos os problemas a serem superados por esta instituição.

Desse modo, o segmento episcopal, apesar de não partilhar de um plano geral estabelecido *a priori*, investiu em frentes variadas que visavam à preservação e ampliação da fé cristã e à reorganização da estrutura clerical. Buscava-se, desse modo, concomitantemente, resguardar e expandir a influência do Cristianismo diante da nova conjuntura.

Dentre as iniciativas valorizadas, observa-se a atenção conferida à organização e disciplinamento do próprio corpo clerical. Este deveria, aos olhos de figuras como Isidoro de Sevilha, voltar-se às referências essenciais à sua condição primordial: promover e expandir a fé, ao que se associava, um cuidado especial à definição das suas atribuições, suas prerrogativas e seu comportamento moral. Tal encaminhamento potencialmente promoveria a distinção deste grupo, o que favoreceria sua unidade e fortalecimento.

No vasto material literário produzido pelo bispo de Sevilha, verifica-se, portanto, em meio às muitas questões com as quais se ocupou, indicações acerca de um perfil idealizado de clérigo, com destaque para as autoridades eclesiásticas. Assim, no presente texto, considerando as diretrizes que norteiam o projeto de pesquisa *A figura episcopal nas atas conciliares bracarenses e visigóticas e em escritos martinianos e isidorianos: nuances da organização eclesiástica nos reinos suevo e visigodo em perspectiva comparada*, objetiva-se uma observação preliminar das alusões aos clérigos nos *Synonymorum libri duo*,² escrito pelo hispalense.

¹ HYDACE. **Chronique**. Introduction, texte critique, traduction par Alain Tranoy. Paris: Cerf, 1974. 2 v. (Sources Chrétiennes, 218). 46, p. 116.

² ISIDORUS HISPALENSIS. *Synonima. De lamentatione animae peccatricis*. In: **Patrologiae. Cursus Completus. Series Latina**. J. P. Migne. (Ed.). Paris: Garnier, 1862. v. 83, p. 826-868; ISIDORO DE SEVILLA. **De los Sinónimos y El libro 1° de las Sentencias**. Introducción y traducción por Martín Andréu V. Solís e Juan Oteo Uruñuela. Sevilla: Apostolado Mariano, 1990. (Los Santos Padres, 49). Nas notas que seguem, as referências à obra serão feitas apenas por *Synonima*.

Isidoro, membro de influente família hispânica, nasceu entre os anos de 560 e 570 e morreu em 636.³ O protagonismo do seu irmão, Leandro, no processo de conversão dos visigodos inaugura os registros acerca da participação de outros membros da família nos círculos de poder clerical. Sabe-se, por exemplo, que além do próprio Leandro e de Isidoro, Florentina e Fulgêncio ocuparam altos cargos: a primeira foi abadessa e o segundo bispo de Écija. Não surpreende, pois, que a formação escolar recebida por Isidoro tenha se dado, como usualmente ocorria entre os integrantes da elite, em consonância com os parâmetros da tradição clássica.

Sua vasta produção literária, identificada por um dos seus discípulos, o bispo Bráulio de Saragoça, em documento conhecido como *Renotatio Isidori*,⁴ atesta o seu conhecimento da Patrística e dos autores pagãos valorizados pela cultura cristã. Sua erudição garantiu o reconhecimento não apenas dos seus contemporâneos,⁵ mas a reprodução e o uso de alguns dos seus escritos ao longo de toda a Idade Média. Como bispo de Sevilha, a partir de 600, atuou com empenho na organização da igreja visigoda, caracterizando-se como um dos mais destacados intelectuais do reino.

A obra *Synonymorum libri duo*, que como o título indica, divide-se em dois livros, foi redigida entre 610 e 615. Ainda que o texto possa se identificar, juntamente com *Etymologiae* e *Differentiae*, como escrito gramatical,⁶ sua natureza é também ascética, mística e dogmática.⁷ O recurso para o tratamento das questões de ordem

³ As datas referentes ao seu nascimento e elevação ao episcopado não são aceitas consensualmente pelos estudiosos. Cf.: FERRÁNDIZ ARAUJO, Carlos. Isidoro de Sevilla. In: GONZALEZ FERNÁNDEZ, Julián. (coord.). **San Isidoro: doctor de las Españas**. Sevilla, León, Cartagena: Caja Duero. Fundación Cajamurcia. Fundación El Monte, 2003, p. 9-42, p. 27-28.

⁴ De acordo com o referido documento, Isidoro seria responsável pela produção de dezessete obras. Cf.: LYNCH, C. H. et GALINDO, P. **San Braulio, o bispo de Zaragoza. Sua vida y sus obras**. Madrid: Instituto Enrique Florez. CSIC, 1950, p. 251; 335.

⁵ Só para lembrar figuras de destaque na própria península, Ildefonso de Toledo, Frutuoso de Braga, Bráulio de Saragoça e Valério do Bierzo, dentre outros, prestarem homenagem a Isidoro em referências feitas em seus escritos.

⁶ VELÁZQUEZ SORIANO, Isabel. **Latine Dicitur, vulgo vocant. Aspectos de la lengua escrita y hablada en las obras gramaticales de Isidoro de Sevilla**. Logroño: Fundación San Millán de la Cogolla, 2003. p. 144-145.

⁷ FONTAINE, Jacques. *Isidore de Séville auteur "ascétique": les énigmes des "Synonyma"*. In: _____. **Tradition et actualité chez Isidore de Séville**. London: Variorum Reprints, 1986, 163-195. p. 165-169.

moral, contemplativa e espiritual utilizado pelo autor favoreceu a sua reprodução em alguns manuscritos com a designação de *De lamentatione animae peccatricis*.⁸

O expediente adotado é o diálogo entre duas personagens: o Homem e a Razão. Aquele, dono de uma alma inquieta e sufocada pelos pecados cometidos, conversa com a Razão, que aponta as alternativas redentoras. A traição, o perjúrio, o medo, a maldade, a injustiça, a cobiça e a mentira são elencados no debate como justificativas à condição de absoluto desânimo que enfrenta o Homem, vítima das próprias escolhas ao longo da existência. O desespero que pauta a intervenção do primeiro é aos poucos neutralizado pela perspectiva do perdão, anunciada pelo interlocutor.

O estilo evidencia a matriz pagã ciceroniana,⁹ mas o escrito, adaptado ao contexto, sublinha preocupações do bispo hispalense: a indicação de referências aos fiéis, clérigos ou não, para uma conduta cristã. Por meio da Razão, Isidoro fornece, portanto, orientações minuciosas e incisivas sobre a conduta cristã ideal em situações variadas. Nesse propósito, mescla ponderações sobre vícios e virtudes, na abordagem de aspectos concernentes à sexualidade, ao ócio, à humildade, à ira, à paciência, à tolerância, à inveja, à maledicência, ao jejum, entre outros.

Como pressupostos à sua argumentação são ressaltadas a superioridade e generosidade divinas, por um lado, e a certeza do castigo eterno aos que não se corrigem, por outro. Em conformidade com a proposta do autor, *frases sinônimas* se multiplicam ao longo da obra. Assim, os mencionados pressupostos são exaustivamente lembrados em formulações que correspondem a variações dos trechos a seguir reproduzidos.

Conserte o mal feito, fuja dos pecados, clama, enquanto é tempo... Busque, enquanto vives...antes que te arraste ao inferno no qual não há lugar para indulgência, nem liberdade para penitência...nem chance de perdão.¹⁰

Ao pecador, ao criminoso e ao malvado... não se nega a penitência, e ao penitente facilmente chega em ajuda a clemência divina e se proporciona o perdão....¹¹

⁸ Designação, inclusive, incorporada como subtítulo na Patrologia. Cf.: ISIDORUS HISPALENSIS. *Op. cit.*, p. 826-827.

⁹ FONTAINE, Jacques. *Op. cit.*, p. 179.

¹⁰ *Synonima*, Liv, 1, p. 22.

¹¹ *Ibidem*, p. 23.

Embora o tom geral seja mantido nos dois livros, no segundo, um pouco maior que o primeiro, pode-se verificar a abordagem mais sistemática de determinados assuntos. Aqui o Homem intervém poucas vezes, cabendo à Razão o papel de destaque, que assume ao aconselhar acerca do comportamento moral condizente com o Cristianismo. Comedimento sexual, orações e jejuns, humildade e arrependimento são assinalados como meios para a Salvação. Na sequência, o controle da ira, a paciência, a temperança e a generosidade são valorizados e a busca da paz e a imitação dos virtuosos são recomendadas.

No terço final do segundo livro, a abordagem geral ao tema dos vícios e das virtudes é paulatinamente entremeada a uma mensagem mais diretamente voltada ao segmento clerical, com definição explícita de valores e condutas a serem observados.

Diferentemente de alguns dos outros escritos do hispalense, neste não há informações sobre o público a que se destina. O único dado que se dispõe a respeito esclarece pouco este ponto. Trata-se do recado que teria acompanhado a obra na ocasião em que fora enviada a Bráulio de Saragoça, no qual Isidoro afirma: "Mando a você este pequeno livro dos sinônimos não porque creio que pudesse ser de alguma utilidade, mas sim porque você desejava tê-lo."¹² De qualquer modo, é possível crer que o público prioritário desta obra era o eclesiástico, seja pela forma como o terço final do escrito se orienta especificamente para assuntos clericais, seja pela demanda de Bráulio, que, como bispo envolvido com o processo de organização e disciplinamento do corpo clerical, certamente teria interesse na propagação das diretrizes presentes no escrito.

Isidoro inicia as referências voltadas particularmente aos clérigos, ao sublinhar a importância do magistério. Dentre outros cuidados, ressalta a relevância da palavra, por um lado, e do exemplo, por outro. Lembra, pois, que a instrução deveria estar associada a uma conduta compatível. No exercício do ensinamento, o mestre teria ainda que considerar a especificidade do seu ouvinte, adaptando, seguindo orientação agostiniana, a lição ao público. Nesse sentido, adverte:

¹² Al arcediano Bráulio, mi queridísimo y amado hermano em Cristo, Isidoro. Ep. I. In: BRAULIO. **Epistolario**. Introducción, edición crítica y traducción Luis Riesco Terrero. Sevilla. Católica Española, 1975, p. 63.

O discurso do mestre deve ser de acordo com a inteligência e o costume de quem ouve... cada um deseja ser instruído conforme sua profissão... É preciso considerar a variedade das pessoas... Mostre a generalidade das coisas comuns; porém aos mais perfeitos, mostre as coisas secretas. Exiba as coisas claras para todos, mas para poucos evidencie as encobertas, pois existem algumas coisas que podem ser mais dadas ao conhecimento do que outras.¹³

Ainda envolvido com o tema do ensino, o autor identifica as *Escrituras* como fonte fundamental do conhecimento. Nelas residiriam os limites do que se deveria aprender. Segundo Isidoro, a curiosidade deveria ser contida de modo a que “não se buscasse investigar mais do que as divinas letras ensinariam”.¹⁴

Sem evidenciar um plano deliberado, o hispalense se mantém atento ao público eclesiástico em suas recomendações que, a partir das considerações sobre o magistério, voltam-se claramente às autoridades clericais. Assim, no que se refere ao terço final da obra, as recomendações, se até aqui poderiam ser identificadas como dedicadas aos clérigos de um modo geral, passam a se dirigir sobretudo às lideranças eclesiásticas. Tal evidência se observa no anúncio de que, em relação ao trato com os subordinados, o desejo de veneração deveria se impor ao de temor. O autor condiciona o sucesso da atividade de liderança à necessária condescendência do líder e à proximidade entre as partes envolvidas. Assim, nas palavras de Isidoro, recomendava-se à autoridade religiosa: “manifesta-se, pois, aos seus súditos de modo que mais te amem que te temam.”¹⁵

Os conselhos se avolumam e sugerem aspectos do perfil idealizado de liderança isidoriano. A indulgência, a moderação, a prudência, a discrição, a justiça, a honestidade são sequencialmente apontadas como virtudes a serem cultivadas pela autoridade clerical. A verdade é recomendada como meta a ser perseguida e o usufruto de benefícios materiais caracterizado como prenúncio de corrupção. Dessa forma, previne o autor: “Despreze os presentes, não vá corromper a justiça por eles.”¹⁶

¹³ *Synonima*, Liv, 2, p. 51.

¹⁴ *Ibidem*, p. 52.

¹⁵ *Ibidem*, p. 53.

¹⁶ *Ibidem*, p. 54.

Na aplicação da justiça, ainda que a verdade se mantivesse como meta, haveria, entretanto, que se buscar a justa medida, condição para que a misericórdia pudesse ser considerada na aplicação da pena. Logo, indica-se a necessária generosidade àqueles que, responsáveis pelo julgamento do pecado alheio, não deveriam esquecer os próprios pecados e a eventualidade de um julgamento público. Isidoro alerta: “Julgues, como queres ser julgado, porque, ao se compadecer do pecado de outrem, para ti agencies misericórdia.”¹⁷

A humildade, bem como o tema da justiça, recebe especial cuidado nas reflexões isidorianas. A lógica adotada pelo autor favorece a relação direta entre a relevância do cargo assumido pelo clérigo e a maior demonstração de humildade como condição à glória. Mesmo os cargos não desejados deveriam ser reconhecidos como oportunidades para o exercício da humildade. Neste caso, tal virtude deveria ser exibida em reconhecimento de que, a despeito de interesses pessoais, impunha-se a submissão aos desígnios divinos. Não caberia, portanto, a desobediência, aqui confundida com a soberba, também expressão de falta de humildade.

Ao finalizar as considerações sobre o exercício do poder, as responsabilidades dos poderosos são realçadas não apenas em sua faceta positiva, ou seja, como garantia da prática de virtudes. As responsabilidades também são recordadas como armadilhas aos próprios poderosos que, ao cometerem erros, teriam que se deparar com o castigo divino. Desse modo, o autor enfaticamente lembra às lideranças sobre a existência de um poder superior atento.

Voltados à reorganização da instituição eclesiástica, as lideranças episcopais se preocuparam, dentre outras questões, com os problemas internos ao clero. Nessa frente, importava investir na definição de padrões de comportamento que pudessem pautar a conduta eclesiástica, visando ao seu fortalecimento e melhor atuação na expansão do Cristianismo. Nesse sentido, observa-se a presença de elementos identificados com a idealização de perfis em vários dos escritos produzidos pelo episcopado hispânico.

Em tais perfis, a valorização das virtudes prezadas pela tradição cristã, como humildade, generosidade, moderação, indulgência, prudência, discrição, justiça e

¹⁷ *Ibidem*, p. 55.

honestidade, é recorrente. Além do compartilhamento destes traços, nos *Synonymorum libri duo*, o perfil desenhado se associa também ao zelo com a divulgação do conhecimento presente nas Escrituras, à preocupação com a preservação da verdade, à prevenção da corrupção e ao investimento na maior proximidade e cumplicidade entre lideranças e seus subordinados.

Pedagogia espiritual e modelos morais na obra visão de Túndalo

Solange Pereira Oliveira
Mestranda em História UFMA
Bolsista FAPEMA
Mnemosyne

Resumo: As narrativas visionárias do Além medieval se constituem num instrumento de conversão cristã utilizado pela Igreja Católica para reforçar o seu papel como instituição na sociedade medieval. Difundindo os elementos que aguardavam as almas no outro mundo, essa instituição apresentava a comunidade de fiéis modelos de comportamentos que influenciavam o destino das almas no pós-morte: a salvação ou à danação eterna nos espaços do Inferno e Paraíso. A *Visão de Túndalo*, exemplo de narrativa visionária, apresenta o discurso cristão sobre o Além, onde se observa todo um aparato didático e doutrinal difundido pelos *oratores* na tentativa de manter a sua permanência na hierarquia social.

Palavras-chave: Igreja Medieval. Além medieval. *Visão de Túndalo*.

Composta pelos *oratores* da sociedade medieval, a Igreja Católica exercia um importante papel na intermediação entre o mundo terreno e o mundo espiritual, pois a mesma se apresentava como representante de Deus na Terra e, portanto uma aliada indispensável para a comunidade dos fiéis alcançarem a graça divina após o trespasse.

Neste sentido, essa instituição apresentava aos leigos várias ações comportamentais, realizadas no plano terreno, que determinariam os destinos das almas no mundo dos mortos, tendo em vista que uma das suas missões era preparar os medievos para uma “boa morte”.

E ter uma “boa morte”, se assim podemos inferir, significava seguir os modelos de vida cristã elaborados pelos membros da Igreja, já que eles eram os responsáveis pela mediação celeste e, portanto, portadores de um poder espiritual que permitia a intercessão pelas almas. Assim, através de uma legitimação sagrada, essa instituição apresentava oralmente aos fiéis modelos de conduta no plano

terreno que influenciavam na alocação das almas no Além-túmulo, revelando, assim, as tribulações e recompensas para o mau cristão e o bom cristão nesse lugar .

As narrativas de visões são exemplos de viagens imaginárias que tiveram grande divulgação na sociedade medieval, principalmente no século XII, onde são abundantes as literaturas de viagens ao Além, revelando os destinos das almas no Além-cristão. Precedidas de um discurso de instrução religiosa ou mesmo de objetivos políticos, se constituía num instrumento eficaz na transmissão de valores sociais, já que o visionário era um transmissor de uma mensagem vinda do mundo sobrenatural.

Em uma sociedade habituada a vincular os acontecimentos e todas as coisas do mundo terreno a elementos do mundo sobrenatural, são inegáveis que tais visões não fossem tão receptivas na Idade Média, onde havia todo um aparato de crenças de uma vida no pós-morte engendrada nos discursos religiosos.

Tomamos como referência nesse estudo o manuscrito *Visão de Túndalo* por tratar-se de um texto que apresenta as intencionalidades eclesiásticas em converter os cristãos através de uma pedagogia religiosa, pois mostra as penas e glórias das almas no Além, dividido em Inferno, Purgatório e Paraíso.

A *Visão de Túndalo* é um exemplo de narrativa visionária que descreve os caminhos percorridos pelas almas em diferentes moradas dos três Reinos Eternos (Inferno, Purgatório e Paraíso). O manuscrito é de autoria anônima, produzido no ano de 1149 por um monge cisterciense de origem irlandesa. Existem duas versões portuguesas do manuscrito, ambas produzidas entre o final do século XIV e o início do século XV. Utilizamos neste trabalho a versão do códice 244, proveniente do mosteiro de Alcobaça, na tradução de Frei Zacarias de Payopelle, que consideramos ser a mais detalhada das versões portuguesas.

Nesse relato, o cavaleiro Túndalo é o personagem principal, um nobre de boa linhagem que vivia nas vaidades do mundo e não cuidava da sua alma. Fica como se estivesse morto por um espaço de três dias, enquanto seu espírito é conduzido por um ente celestial para conhecer e vivenciar os tormentos do Inferno, Purgatório e as alegrias do Paraíso. Ao passar por essas experiências no Além o cavaleiro volta ao seu corpo regenerado e torna-se um modelo de bom cristão, de acordo com os preceitos da Igreja.

O objetivo ao contar a experiência de Túndalo, experiência esta tida como verídica por quem escutava o relato, se assim podemos inferir, serve de exemplo para que outras pessoas seguissem os passos do cavaleiro regenerado.

Desta forma, o primeiro espaço que se apresenta no manuscrito é o Inferno, lugar destinado às almas pecadoras que não praticaram os ensinamentos cristãos e, portanto sofrem nos espaços infernais as consequências de seus atos pecaminosos, conforme os discursos da Igreja para com os cristãos.

Na *Visão de Túndalo*, a paisagem infernal é composta de vales tenebrosos, caminhos escarpados, montes muito altos, rios de fumaça e fedor, poço com grandes chamas de fogo, conforme uma das passagens desse relato: “E desceron a hunn ualle muy fundo e muy escuro e em fundo daquel ualle a alma non uya nada. Mais ouuia o aroydo dhuun ryo que corria [...] saya gram fumo e gram fedor.”¹

Logo percebemos que são descrições extraordinárias que provocam reações de temores e angústias aos ouvintes e conseqüentemente inspiram a busca pela salvação, com base nos ensinamentos pregados pela Igreja para que após a morte as suas almas não padeçam no Inferno.

Segundo Jérôme Baschet, as representações infernais não visam apenas causar medo, mas provocam ou incitam uma preocupação pela busca da salvação:

[...] convém apreender as representações infernais no seio de um conjunto mais largo de crenças e práticas, pois o medo da danação que a contemplação do inferno deve suscitar jamais é um fim em si. Ela se inscreve sempre em uma tensão com o pensamento da salvação e a procura de meios que permite chegar até elas.²

Mas para além desse cenário de trevas que auxiliam na construção de um discurso da real existência de um lugar de punição no Além, as menções das almas supliciadas em diversos locais no Inferno têm uma eficácia imprescindível para o alcance da consciência dos fiéis. E a *Visão de Túndalo* nos mostra bem a lógica moral dos pecados e suas respectivas punições no mundo das trevas, pois discursivamente informa aos ouvintes os vícios que devem ser evitados na Terra, pois quem os pratica está fadado a padecer nas mãos dos diabos, seres

¹*Visão de Túndalo*. Ed. de F.H. Esteves Pereira. **Revista Lusitana**, 3, 1895, p. 103.

²BASCHET, Jérôme. **A civilização Feudal**: do ano 1000 à colonização da América. São Paulo: Globo, 2006 p. 399.

responsáveis pelos castigos dos maus fiéis no Além. Assim temos nessa narrativa os tipos de pecados e os castigos das almas que não seguiram os conselhos comportamentais cristãos ditadas pela Igreja, como apresentado esquematicamente:³

- Aos assassinos - sofrer num vale de trevas muito fundo e muito calorento.⁴
- Soberbos - Ficar num vale fundo e muito escuro com grande fedor.⁵
- Ladrões - Passar por uma ponte longa e estreita cheia de espinhos e abaixo desta várias bestas.⁶
- Fornicadores e Glutões - Estar numa espécie de casa em chamas e redonda como forno aceso onde as almas queimavam e também na companhia de demônios carniceiros.⁷
- Más línguas e para os que se acham melhores que os outros - Merecer a companhia de uma besta que come as almas. Estas se tornavam prenhas e concebiam serpentes e bestas que as mordiam.⁸

Observamos, então, que nessa estruturação didática dos pecados cometidos pelas almas há uma intencionalidade em demonstrar para os ouvintes as consequências para cada ato pecaminoso no Inferno, pois quem os pratica sofrerá após a morte essas respectivas punições.

Apesar de o Inferno ser um importante instrumento nos discursos da Igreja para com os cristãos, ela não apresentava somente as penas que os pecadores estavam sujeitos nesse ambiente, mas também as recompensas das almas virtuosas no espaço celeste.

Neste sentido, a pedagogia espiritual também estava direcionada para os modelos de um bom cristão que após a morte merecia as glórias do Paraíso. A *Visão de Túndalo* nos mostra bem esses indícios dos discursos da Igreja em apresentar os modelos de um bom cristão que tem como mérito desfrutar das graças celestiais quando inicia a sua jornada pelo espaço das almas eleitas, como informa o

³Esse esquema possui semelhanças com o quadro elaborado por Adriana Zierer no artigo Paraíso versus Inferno: a Visão de Túndalo e a Viagem Medieval em busca da salvação da alma (Século XII). *Mirabilia*, v. 2, São Paulo, 2003, p. 151. Disponível em: www.revistamirabilia.com (Mirabilia 2). Acesso em: 20 mar 2012.

⁴*Visão de Túndalo*. Ed. de F.H. Esteves Pereira. **Revista Lusitana**, 3, 1895, p. 103.

⁵*Ibidem*, p. 104.

⁶*Ibidem*, p. 105.

⁷*Ibidem*, p. 106.

⁸*Ibidem*, p. 108

manuscrito: “Daqui em deante fala dos beens e galardooens que uio receber aos boons na gloria do parayso.”⁹

Assim na *Visão de Túndalo* o espaço do Paraíso é formado por três muros – o de Prata, de Ouro e Pedras preciosas – onde se encontram alocadas as almas que praticaram as boas ações, conforme os ensinamentos cristãos. Dependendo dos méritos, as almas seriam distribuídas nos muros de acordo com os tipos de comportamento e boas ações que praticaram no plano terreno.

Conforme o relato, “no Muro de Prata estariam as almas dos bens casados, ou seja, os que cultivaram o sacramento do casamento legítimo e para quem repartiu seus bens com os pobres”.¹⁰ “No Muro de Ouro estão os mártires de Deus que se guardaram dos prazeres do mundo e viveram uma vida santa, honesta e dedicada aos serviços de Deus, e ainda os monges”.¹¹ Já no de “Pedras Preciosas estão as ordens dos anjos, dos Apóstolos, Profetas e das virgens”.¹²

Desse modo, era preciso ter as virtudes de um bom cristão que estavam pautadas nos valores da Igreja Medieval que divulgava os comportamentos considerados ideais para as almas merecerem tamanho deleitamento nesse muro do santo Paraíso e desfrutar de todos os bens que esse espaço oferece. Pois isso fica claro nas indagações que Túndalo faz ao ente celestial quando vai visitando esses locais no Paraíso, indagando as quais almas são dadas essas “folguras”, que obras fizeram, ouvindo sempre como resposta do ente celestial os atos de caridade e boas ações realizadas pelas almas eleitas.

Outro detalhe a se observar são as divisões do Paraíso acima que mostram a existência de diferentes moradas no Reino Celestial. Segundo Jean Delumeau, a Igreja explicava essa divisão do Paraíso em três Muros celestiais: “Todos os habitantes do paraíso gozam ali de felicidades iguais? A resposta oficial da Igreja Católica foi que existem graus de Glória, portanto, de beatitude, em função dos méritos de cada um.”¹³

⁹ *Ibidem*, p. 111.

¹⁰ *Ibidem*, p. 115.

¹¹ *Ibidem*, p. 116.

¹² *Ibidem*, p. 118.

¹³ DELUMEAU, Jean. *O que sobrou do paraíso?* Trad. Maria Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p. 201.

Como podemos observar a *Visão de Túndalo* oferece a descrição de condutas que os fiéis devem seguir para merecer as recompensas do jardim paradisíaco e alcançar a paz eterna no Além.

Outra questão relevante no processo de ensinamentos da Igreja medieval são os recursos à iconografia, destacando-se como mais um elemento utilizado para cristalizar na consciência dos medievos as características dos espaços do Além (Inferno, Purgatório e Paraíso). Como a maioria da população medieval era iletrada, as imagens se constituem em mais um meio de contar, através da visualidade as recompensas e castigos no mundo celestial e no mundo infernal.

Para Jean Claude Schmitt, o sentido da imagem deve ser buscado sempre além daquilo que ela parece “representar”, “ilustrar” ou “dizer”; contribui para mostrar o parentesco entre a imagem material e as imagens mentais.¹⁴ Nessa lógica as imagens visuais apontam para aquilo que já vinha sendo pregado pela Igreja em seus sermões: os horrores e castigos para as almas pecadoras que não obedeceram aos ensinamentos cristãos indicados por essa instituição e as recompensas para as almas justas. Desta forma, as imagens religiosas tinham um significado fundamental para a rememoração das falas dos eclesiásticos.

Na figura 1 observamos a representação de uma imagem do Inferno que apresenta elementos bem característicos desse espaço, como diabos e almas culpadas recebendo punições conforme os seus pecados. Temos também a presença de elementos bem característicos do imaginário infernal, como instrumentos de torturas utilizados pelos diabos nos castigos aos danados.

A Igreja apresentava aos medievos um Inferno cristão com vários objetos de tortura, o que tornava a ameaça mais evidente e “real” para aqueles que ouviam os relatos dramáticos das almas que viveram em pecado e por esses atos, sofrem no Além. A representação dessa imagem tem várias similaridades com a *Visão de Túndalo* como fica explícita nesta passagem do relato: “E estes diaboos tynham em suas mãaos gadanhos de ferro muyto agudos e outros aparelhamentos. Com que enpesauan as almas. E dauan com ellas dentro no fogo [...]”.¹⁵

¹⁴ SCHMITT, Jean-Claude. Imagem. In: LE GOFF, J.; SCHMITT, J.C. **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. São Paulo: EDUSC/Imprensa Oficial do Estado, vol. I, 2002, p.591- 604.

¹⁵ *Visão de Túndalo*. Ed. de F.H. Esteves Pereira. **Revista Lusitana**, 3, 1895, p. 103.



Figura 1 - Santo Agostinho. A Cidade de Deus. (Imagem do Inferno)
MS 246 fol.383 France, século XV. Inferno. Bibliotheque St. Genieve, Paris. Disponível em:
<http://www.lessing-photo.com/dispimg.asp?i=15020456+&cr=4&cl=1>
Acesso em: 20 jan. 2013

Na figura 2 temos o detalhe do Juízo Final de Fra Angélico que representa algumas características do Paraíso celestial, com uma paisagem arborizada, um ambiente de luz e paz, reservado às almas eleitas, como os anjos e santos como mostra a pintura, e claro, as almas dos bons cristãos. “De maneira mais imagética, a representação do jardim paradisíaco mostra os eleitos em um lugar verdejante e luminoso, que exprime conforto e alegria, simbolizando o desabrochar fecundo da vida eterna.”¹⁶

Na *Visão de Túndalo* essas características da imagem de Fra Angélico são bem enfatizadas na descrição de um espaço que antecede o Paraíso, composto por um campo verde onde havia plantado muitas rosas e outras ervas de bom odor, como enfatiza o relato: [...] uiron huun campo muy uerde e muy fermoso e plantado de muitas e muy fermosas rosas e de outras heruas que dauan muy boon odor [...]¹⁷

¹⁶BASCHET, Jérôme. *Op. cit.*, p. 402.

¹⁷ Visão de Túndalo. Ed. de F.H. Esteves Pereira. *Revista Lusitana*, 3, 1895, p. 111.



Figura 2 - Fra Angélico. Detalhe de O Juízo Final (1432-1435).Paraíso.Museu de S. Marcos, Florença.Disponível em:
<http://www.wga.hu/frames-e.html?/html/a/angelico/index.html>
Acesso em: 20 jan 2013.

Desse modo, os discursos do além-túmulo serviam aos interesses dos eclesiásticos que divulgavam os seus ensinamentos, como manuais pedagógicos de comportamento para os medievos alcançarem a sua salvação evitando os caminhos do pecado¹⁸. Com isso, essa instituição tentava manter a sua influência perante a sociedade, mostrando através de relatos visionários as instruções educativas cristãs que tinham consequências no Além conforme os modelos indicados por ela. E a *Visão de Túndalo* é um exemplo dessas instruções que estão pautadas em uma pedagogia religiosa no espaço do Inferno com a preocupação moral dos pecados ao lugar do Paraíso, com as virtudes de um bom cristão, transmitidas aos ouvintes desse relato.

¹⁸ ZIERER, Adriana Maria de Souza. Aspectos Educacionais da Salvação Cristã na Visão de Túndalo (Século XII). In: OLIVEIRA, Terezinha e VISALLI, Angelita Marques (Orgs.). **Pesquisas em Antiguidade e Idade Média: olhares interdisciplinares**. São Luís: Ed. UEMA, 2007, p. 293-308.

Devoção mariana em iluminuras de Reims: duas imagens de Maria com o Menino Jesus

Pamela Wanessa Godoi
UEL

Resumo: Neste trabalho nos propomos a utilizar as iluminuras medievais, imagens pintadas em manuscritos, para compreender as formas de vivência e interpretação da mensagem cristã, e as formas de representações dessas no que diz respeito ao culto, prestado no medievo, à personagem feminina mais importante do cristianismo: Maria. As imagens de Maria pintadas no século XI em um Lécionario da Catedral Reims e do século XV em um Livro de Horas usado em Reims são comparadas. Seguindo um método que reparte e separa os símbolos, identificamos seus significados e confrontamos com a outra imagem.

Palavras-chave: Iluminuras. Culto mariano. Espiritualidade.

Neste trabalho desenvolvemos um estudo a partir da análise de duas imagens da Virgem Maria com o menino Jesus. Buscamos compreender, através das imagens pintadas em manuscritos da época, como a devoção mariana se desenvolveu no medievo. Entendemos que estas imagens podem nos auxiliar a compreender como a Virgem foi vista e cultuada por aqueles que utilizavam desse instrumento tão valioso, o livro, para estudar, meditar e também para divulgar a palavra de Deus.

O suporte utilizado nesta pesquisa são os próprios livros manuscritos, a sua produção, e a utilização desses objetos têm direta relação com as imagens. A primeira imagem cronológica, identificada por nós como “Virgem com o menino na inicial” está, no livro denominado *Lectionnaire de l’office de la cathédrale de Reims*, que se encontra conservado ainda hoje no gabinete da catedral. É um dos 104 manuscritos iluminados que a biblioteca de Reims possui atualmente. Este livro litúrgico foi entregue pelo *scriptorium* da catedral de Reims, juntamente com outro manuscrito que tinha a mesma função. Eles foram utilizados para auxiliar nas missas realizadas na catedral, mais especificamente na liturgia da palavra, momento em

que se proclama, escuta e reflete a palavra de Deus através da leitura de alguns trechos bíblicos, criteriosamente escolhidos para aquela pregação. A data de sua produção é de fins do século XI, anterior a 1096. Ele contém anotações dos séculos XIV e XV e sua última encadernação data do século XVI. Tem 343 fólios feitos de pele de carneiro, no formato retangular de 42,5 cm de altura por 32 cm de largura cada fólio.

A segunda imagem, que chamamos de “Virgem com o menino”, foi pintada no Livro de Horas catalogado como *Livre d'Heures à l'usage du diocèse de Reims*, pela *Bibliothèque Mazarine* em Paris, onde o manuscrito se encontra atualmente. Sua datação é incerta, mas é identificado como produzido no século XV.

Esse tipo de literatura foi criada por volta do século XI, condensando vários outros tipos, como os saltérios e os breviários. Os livros de horas tinham um formato bem definido: eram normalmente menores que os luxuosos manuscritos utilizados nas Igrejas; portáteis, podiam ser carregados e utilizados até mesmo por crianças. Além da função no auxílio dos ritos de orações cotidianos, também foram grandes auxiliares na aprendizagem da leitura no interior das casas.

O *Livre d'Heures à l'usage du diocèse de Reims* tem sua datação ligada ao mestre carpinteiro de Reims, *Jehant Pussot*. No início do livro encontramos o calendário litúrgico de Reims, isso é o que define o local de sua utilização. Foi produzido entre os séculos XV e XVI, possivelmente entre o fim de 1490 e início de 1510, para ser usado em Reims. Atualmente ele está em bom estado de conservação na biblioteca de Paris, acredita-se que tenha sido levado para lá durante a Revolução Francesa.

O livro é escrito em latim, tem aproximadamente 18 cm de altura por 12 cm de largura, 156 fólios, dos quais 13 têm miniaturas, e quatro destas estão como a imagem da Virgem estudada, juntas ao texto; as outras são imagens que ocupam toda a página.

Os livros usados nesta pesquisa ainda não têm uma tradução completa e publicada, assim como também não existem trabalhos em português comentados sobre os manuscritos. Ao analisar os textos, percebemos que a relação da imagem com o seu objeto trouxe ainda mais elementos ao objetivo da pesquisa. Perceber

como o objeto, ou seja, o manuscrito se relaciona com seu ambiente permitiu a compreensão da função das imagens que esse objeto apresenta.

Os livros estudados têm uma dinâmica de produção que se relaciona diretamente com a aquela das imagens analisadas. Assim, para compreender algumas das perguntas feitas às imagens marianas, foi primordial compreender também os seus suportes, ou seja, o livros manuscritos e os textos aos quais se associam.

O Lectionnaire de l'office de la cathédrale de Reims foi escrito em latim, como a grande maioria do material literário do século XI. Sua escrita é derivada da letra carolina, que possui um traço mais arredondado.¹

No texto, porém, notamos também algumas correções feitas posteriormente, que indicam a utilização da escrita gótica. Nas imagens a seguir, podemos notar que a segunda figura, uma letra gótica, mostra um “m” com um desenho um pouco menos arredondado que a primeira:

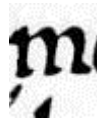


Figura 1 - Letra “m” derivada na minúscula carolíngia.
Ms 295, fólio 110.



Figura 2 - Letra “m” gótica. Ms 295, fólio 112.
Correção posterior.

As letras são desenhadas com muito cuidado e não ultrapassam o limite de seu espaço, assim não há confusão entre as elas. O texto foi escrito em um latim bastante rebuscado, tem muitas abreviaturas o que torna as margens dos fólhos justificadas, não há espaço vazio no final das linhas ou mesmo excesso de texto, isso indica domínio de latim pelo copista.

¹ BISCHOFF, Bernhard. **Paléographie de l'Antiquité romaine et du Moyen Age Occidental**. Paris: Picard, 1993, p.128

Interessante notar que o uso do nome Maria aparece nas várias formas de flexão do latim: Maria, Mariam, Mariae e em todas as vezes a palavra está destacada com um tipo de desenho diferente, sempre havendo um símbolo junto a alguma das letras.

Na pintura das letras, foi usada a cor vermelha para destacar o título, que também é escrito com um desenho um pouco mais espaçado, e tinta preta para o restante do texto. Ao lado da figura que analisamos está copiado um sermão sobre a Assunção do corpo e alma de Maria intitulado “Comentário de certo homem muito sábio acerca da assunção de santa Maria, sempre virgem” (*SERMO CVIVSDĀ SAPIEN TISSIMI VIRI DE ASSUP TIONE SCĒ MARIE SEMPER VIRĜ*).

Pela tradução do texto do Lecionário, percebemos grandes semelhanças com o texto do século IV de Santo Agostinho: *Tractatum de Assumptione beatae Mariae virginis*, sendo então este uma possível cópia do mesmo que não está diretamente referenciada.

No segundo manuscrito, o *Livre d'Heures à l'usage du diocèse de Reims*, podemos notar que o texto copiado no manuscrito não tem uma boa definição de estilo de letra, isso também por sua datação já bastante tardia. Foi feito, possivelmente, por um copista pouco profissional, já que contém algumas expressões diferentes do latim clássico, palavras que deveriam ser escritas separadas e estão juntas.

Sua estética também é bastante simples. Diante das dificuldades para finalizar o texto no espaço correto, ocasionado, assim, muitos vazios, deduzimos que o copista possuía menor domínio do latim. Nesses casos, o copista tende a utilizar um recurso para melhorar a estética: uma espécie círculo que complementa a linha. Esse tipo de recurso também pode ter sido usado para esconder palavras copiadas erradas ou mesmo anotações em língua vernácula que podem ter sido deixadas para facilitar a ilustração ou a cópia.

O texto tem poucas ornamentações, quase não há abreviações (outro indício de conhecimento mais restrito do latim). Muitas palavras têm letras trocadas, indicando uma presença mais próxima da tradição oral: por exemplo, há palavras cuja escrita correta é com a letra T, porém na pronúncia o som é próximo ao da letra

C, e no manuscrito elas estão escritas com o C, letra da pronúncia, não da gramática correta.

O nome de Maria aparece apenas na flexão: Maria, em geral com letras minúsculas, sem nenhum destaque. Na pintura do texto foi utilizada apenas a tinta preta, com uma pequena ornamentação na inicial das orações como podemos ver na imagem:

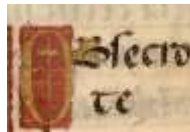


Figura 4 - Ms. 0510, fólio 144.
Detalhe da inicial O decorada no começo da oração.

Ao lado da imagem que analisamos há um texto de uma oração que tem seis páginas e meia. Foi escrita na segunda pessoa do singular, o que para o latim desse período é bastante comum.

A imagem que acompanha o texto do primeiro livro citado acima é a iluminação pintada no verso do fólio 109 do *Lectonnaire de l'office de la cathédrale de Reims* e que representa Maria entronizada com o menino Jesus no interior da inicial Q.



Figura 5 - Virgem com o menino na inicial. Ms. 295, fólio 109v.

Essa imagem foi feita próximo ao final do século XI. Na cabeça de Maria está desenhada uma coroa de três pontas. Esse objeto remete a várias simbologias, a mais comum tem relação com a realeza, que por si própria já apresenta várias interpretações: realeza divina, poder sobre os homens, o poder temporal.

Sua colocação no alto da cabeça indica um valor que a personagem tem de elevação, ela não significa apenas o poder corporal, mas também a atribuição de valores que vêm de cima, que são congregados na personagem coroada.² A forma circular da coroa também indica uma perfeição e uma relação da coroada com o círculo celeste divino.³

Em outro detalhe retirado da imagem, percebemos que a coroa acompanha uma auréola, que é pintada de vermelho.



Figura 6 - Virgem com o menino na inicial.
Ms. 295, fólio 109v. Detalhe da auréola vermelha.

O uso da auréola é bastante comum nas figuras cristãs. Na Virgem com o menino na inicial, a auréola de Maria é representada em volta de sua cabeça com bastante destaque. Esse símbolo nos remete a um significado cristão que eleva a personagem ao céu, tornando-a iluminada por Deus.

Sua expressão tem características do rosto humano, porém com traços que demonstram sentimentos melancólicos e sóbrios, como por exemplo, a não existência de um sorriso, os olhos levemente caídos. Uma evidência da espiritualidade do período, que se apresentou muito mais comedida nos sentimentos e nas relações com o divino.⁴

Suas vestes são: uma túnica com traços que indicam a cor vermelha novamente, e uma capa, espécie de manto com sombreado verde, percebida no

² CHEVALIER, Jean. **Dicionário de símbolos**: mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números. Rio de Janeiro: José Olympio, 1996, p. 289.

³ HEINZ-MOR, Gerd. **Dicionário dos símbolos**: imagens e sinais da arte cristã. São Paulo: Paulus, 1994, p. 111.

⁴ VAUCHEZ, André. **A espiritualidade na Idade Média ocidental (séculos VIII a XIII)**. Rio de Janeiro: Zahar, 1995, p. 90-111.

detalhe, que está presa com um broche em formato de flor. O manto, que se tornou um símbolo da própria imagem da Virgem, remete a uma ideia de proteção.⁵



Figura 7 - Virgem com o menino na inicial.
Ms. 295, fólio 109v. Detalhe do manto de Maria.

O verde aqui destacado não é comum nas figuras posteriores do manto de Maria. Independentemente do seu significado nesse momento, ele não se manteve, e as figuras da Virgem feitas posteriormente trouxeram muito mais o manto pintado nas cores azul e vermelha.

Outro elemento de forte carga simbólica nessa imagem é o trono. Maria está sentada em um trono, clara representação da sua condição de Rainha e que dá a ela ainda mais autoridade. A figura do trono foi muito representada após o ano mil, principalmente nas cenas do Juízo Final, onde o Cristo se senta para impetrar o último julgamento.⁶

As mãos de Maria seguram o menino Jesus. A posição das mãos nas imagens cristãs é bastante relevante, em geral a mão de Deus aparece como símbolo de justiça, de presença e mesmo de força.⁷ Aqui são as mãos de Maria que seguram o menino Deus. Sua força é identificada e seu papel de protetora desse pequeno divino aparece na posição de suas mãos.

Ao seu lado temos dois anjos, um do lado direito, com a posição das mãos indicando a oração. As figuras de anjos são bastante comuns nas imagens cristãs. No início do cristianismo, por volta do século II, notou-se certo receio na reprodução da figura dos anjos alados, que podiam ser confundidos com seres mágicos do paganismo ou mesmo deuses antigos. A representação mais antiga data da primeira metade do século II, da catacumba de Santa Priscilla.

Na representação da “Virgem com o menino na inicial”, os anjos são possivelmente Miguel e Gabriel, os dois arcanjos que mais aparecem nas figuras de

⁵ HEINZ-MOHR, *op. cit.*, p. 232.

⁶ *Ibidem*, p. 372.

⁷ *Ibidem*, p. 232.

representação de Maria como rainha do céu. No sermão ao lado da imagem, encontramos a citação desses dois personagens adorando a Virgem no ambiente celestial, o que reforça a identificação dessas duas imagens com os anjos citados.

O menino Jesus está sentado em seu colo, porém não sobre suas pernas, mas entre elas:



Figura 8 - Virgem com o menino na inicial. Ms. 295, fólio 109v.
Detalhe do menino Jesus no colo de Maria.

Jesus está vestido com uma espécie de túnica que tem um contorno feito na cor roxa. Segura na mão esquerda um livro, símbolo da doutrina da fé, indicando que Cristo guarda os estudos dos livros que inspirou e assim legitima-os.⁸

Com a mão direita, Cristo apresenta o gesto da bênção. O menino Jesus tem a feição bastante séria, como a de Maria, e não se apresenta como um menino, porém como um adulto em formato menor. A representação da criança na Idade Média foi feita dessa forma até bem próximo do Renascimento. A figura do bebê ou mesmo da criança se modificou nos séculos seguintes, junto a todo o movimento de mudanças da figuração humana. Neste momento, os traços infantis não são evidenciados, pois a imagem não busca uma imitação da realidade.

No caso do Menino Jesus, a imagem da criança se modificou principalmente com a figura de Maria. Como mãe, ela permitiu pensar na infância de Jesus e sua posição de bebê, de criança em formação, mesmo a partir de circunstâncias específicas, como nas narrativas de Mateus 21, Lucas 2 e 19 e João 2, nas quais Jesus conversou com sábios no templo quando era criança.

⁸ CHEVALIER, *op. cit.*, p. 555.

A auréola de Cristo apresenta o fundo vermelho, e cortes que indicam o formato de uma cruz que recorta o círculo, pintados de amarelo os quatro espaços. Esse tipo de auréola de Cristo é bastante comum desde o começo de sua representação, variando a cor. Quanto à cor, no caso da imagem na pesquisa, temos o vermelho como fundo e o amarelo como destaque. Essa cor de destaque foi muito usada para evidenciar o poder dos príncipes como eternos.⁹

Seus pés descalços estão logo acima dos de Maria. Os pés têm uma simbologia bastante peculiar de ligação do espiritual e carnal, do céu e a terra. A representação dos personagens no céu não exclui sua corporeidade. São humanos, têm os pés que lhes permitem pisar o chão, estar próximo a terra. Eles estão descalços, o que demonstra respeito e humildade. Em muitos momentos, o descalçar os pés tem este sentido nas narrativas bíblicas, como em João 13, onde é dito que os discípulos têm seus pés lavados por Jesus em sinal da humildade deste. O estar descalço na imagem é sempre privilégio de pessoas santas.¹⁰

Os pés de Maria aparecem descalços também, com pontos que indicam uma espécie de pintura para decorar, e estão sobre a cabeça de um dragão.



Figura 9 - Virgem com o menino na inicial. Ms. 295, fólio 109v.
Detalhe dos pés de Maria sobre o dragão.

O dragão é o prolongamento da letra Q que faz parte do texto e serve como moldura para a figuração de Maria com o menino Jesus. A imagem de Maria com os pés sobre o dragão é simbólica, remete-nos à ideia que identificou, de maneira simples, o dragão como o mal.¹¹ Maria pisa o mal, esmagando-o, delicadamente, sem esforço, vence e triunfa sobre esse mal que o dragão representa.

⁹ CHEVALIER, *op. cit.*, p. 40.

¹⁰ *Ibidem*, p. 694.

¹¹ LE GOFF, 1993, p. 221-261.

A segunda imagem sobre a qual concentramos nosso trabalho foi pintada no o *Livre d'Heures à l'usage du diocèse de Reims*. É denominada por nós como “Virgem com o menino Jesus”. A cena apresenta Maria coberta por um manto azul, que acolhe o menino que está em seu colo.



Figura 10 - Virgem com o menino. Ms. 0510, fólho 144.

A imagem apresenta desenhos simples, sem muitos elementos. As figuras de Maria e de Jesus têm traços arredondados, cabelos na cor castanha, e as mãos levantadas, um em direção ao outro. Parecem se abençoar mutuamente.

Maria olha para o menino. Da mulher parte um sentimento de acolhimento e proteção, que é demonstrado pelo braço direito encoberto com o manto que dá apoio às costas no pequeno menino. Ele tem feições adultas, em tamanho menor, mas, neste caso já notamos que o menino se apresenta em uma posição próxima à do bebê que precisa ser segurado por sua mãe.

Maria usa um manto e uma túnica vermelha. O manto está caído um pouco abaixo de sua cabeça e é azul. Essa cor, bastante usada na identificação do manto de Maria, é a mais fria das cores, apresenta uma suavidade nas formas do objeto pintado.¹² O azul é a cor do céu, e, portanto no manto ele apresenta a relação de Maria com aquilo que é celestial, e neste momento, divino.

¹² CHEVALIER, *op. cit.*, p. 107.

Ao fundo temos o uso de uma tinta vermelha e colunas que destacam e delimitam a imagem. A coluna, muito usada na arquitetura, pode ser na imagem elemento de delimitação de espaço. Ela apresenta também o encontro entre o céu e a terra, eleva a cena representada.¹³

A auréola só aparece na figura de Maria, de forma bem tímida. É apenas uma linha fina em volta de sua cabeça. Interessante notar que no menino Jesus, não temos a representação da auréola.

Na imagem, Maria não está de frente para o espectador, nem Jesus, eles estão levemente de lado, Maria mais voltada para o lado direito e Jesus para o esquerdo. A imagem já apresenta profundidade.

Notemos primeiramente que poucos ou quase nenhum dos símbolos usados nesta representação se encontram na primeira figura. Além dos personagens, é claro, um dos objetos que permanece é o manto de Maria, mas esse se apresenta muito diferente. No primeiro caso é verde, está atrás da figura da Virgem e é preso por um broche; no segundo, o manto é azul, aparece com mais ênfase na imagem e já pode ser identificado como um símbolo de sua proteção.

Interessante notar que, mesmo nesta identificação de continuidade a simbologia do objeto ganhou outras esferas, e principalmente o próprio objeto se apresenta com outra função. Na imagem do Lecionário, o manto é uma veste imperial, já na imagem do Livro de Horas o manto é objeto símbolo de uma outra função, ressaltada também no texto da oração, da personagem divina: a proteção.

Assim, percebemos nas imagens diferenças como a apresentação mais austera da imagem do século XI, a presença de mais elementos simbólicos, enquanto na imagem do século XV identificamos uma cena mais cotidiana, mais próxima do humano e do material, com a definição e delimitação de espaço. Também uma diferença em relação à produção estética, enquanto a mais antiga foi feita com várias cores, de obtenção cara, como o verde, a mais nova tem cores mais simples e que se repetem.

Não apenas por serem livros de épocas diferentes, essas modificações nas formas de representar Maria com o Menino Jesus, indicam que a devoção mariana

¹³ *Ibidem*, p. 265.

dessa região acompanhou as transformações que este período apresentou na espiritualidade.¹⁴ Possibilitando aos leigos uma maior participação nos ofícios religiosos, a sociedade medieval encontra-se com um Deus mais simples, menos austero e muito mais próximo.

Aquela que possibilitou que o próprio Deus se tornasse carne, parindo-o, também se aproximou dos homens, e conseguiu, até mais que o próprio Jesus, apresentar-se como verdadeira mediadora entre o céu e a terra. Isso aconteceu, não só entre religiosos, também por leigos que durante esse período adquirem a condição da leitura e por tantos que têm acesso às imagens de culto e às narrativas visuais, orais e escritas com a vida e milagres de Maria.

Apesar do Livro de Horas ter sido destinado ao mestre carpinteiro da igreja, e de sua produção não ter o requinte do Lecionário, as imagens foram produzidas por um grupo de religiosos que também participaram do crescente aumento da devoção mariana. Elas também tem evidenciada, apesar das suas diferenças, a mesma função de rememoração e sensibilização do leitor a que se destinava o texto.

¹⁴ VAUCHEZ, *op. cit.*

COMUNICAÇÕES LIVRES

Dia 01 de julho de 2013, segunda-feira

Sessão de Comunicações Livres 1

Literatura e medievalidade: influências e incidências

O zahrat árabe-andaluz medieval: entre a cantiga de amor e o zájal árabe, um novo gênero

Carlos Eduardo Abbud
FFLCH - USP

Resumo: Presente apenas na literatura árabe-andaluz entre os séculos IX e XI, o poema dito “zahrat” (flor ou florilégio) apresenta características únicas, que o distinguem tanto do poema zájal encontrado na literatura árabe desde os tempos pré-islâmicos, quanto da cantiga de amor, onnipresente em quase todas as manifestações literárias europeias do medievo. Estilisticamente o poema zahrat é composto de estrofes de tamanho variado, em geral de 10 linhas, subdivididas em 2 versos com rimas internas, tal qual o zájal árabe clássico. Porém a temática é sempre uma elegia ao amor (amiúde uma mulher, inalcançável), aproximando-se da cantiga de amor medieval, e à natureza, particularmente a flora andaluza. Nesta última temática o zahrat se mostra único na literatura da época, diferenciando-se de todas as demais manifestações. Analisar-se-ão poemas de 3 autores.

Palavras-chave: Literatura árabe-andaluz. Poesia trovadoresca.

A Andaluzia Moura: encruzilhada de três religiões e vários povos.

Ausentando-se para se dirigir ao norte da Península Ibérica para debelar um levante basco contrário ao poder central espanhol, então com a corte sediada em Toledo, frações contrárias ao poder do rei Bitiza¹ usurpam-lhe o trono. Ao saber do

¹ É igualmente encontrada a ortografia Vitiza.

ocorrido, o monarca visigodo retorna à capital do reino e pede auxílio ao general dos exércitos marroquinos, At-Tariq. A quantia acordada por ambas as partes foi a de 100 mil talentos.

At-Tariq cruza o estreito que separa a Península do norte africano, que a partir de então assume seu nome “Jebel at-Tariq” (Gibraltar, isto é, o promontório de Tariq), dirigindo-se a Toledo, em cujas portas se une às tropas fieis ao deposto monarca. Tomam a cidade sem muita resistência e reinstalam o rei no trono. Bitiza, todavia, recusa-se a pagar a soma estipulada.

At-Tariq apela ao rei de Marrocos, o omíada A'bd-el-Rahmán. Havia muito que o dirigente marroquino cobiçava as terras do meridional peninsular ibérico, tanto por seus recursos hídricos e presença de terras cultiváveis, quanto por ser uma porta de entrada ao vizinho continente europeu. Lobrigava sua chance de intervir na contenda, alterando-a em prol de seus interesses.

Diante da encarniçada negativa de Bitiza, o território espanhol foi invadido. Formava-se o califado Omíada de Córdoba compreendendo o atual Marrocos, Andaluzia, partes de Castela Velha e Castela A Mancha, Algarve português, Mauritânia e de atualmente Argélia e Saara Espanhol.

É estendida a liberdade de expressão religiosa aos chamados “Shu'ub Ak-kitab” (“povos do Livro”, ou seja, todos os seguidores de crenças religiosas reveladas, com um texto sagrado oficial: islâmicos, que têm no Alcorão seu Livro, cristãos, com os evangelhos, e os judeus, seguidores da Torah).

Os cristãos se refugiam em Cantábria e Astúrias, fixando posteriormente acordos com o califado Omíada cordobês, vindo a trabalhar em feudos vinculados aos reinos cristãos do norte peninsular, cristãos arabizados e muçulmanos.

Os grupos humanos presentes na península Ibérica do medievo são: cristãos seguidores do cristianismo oficial (posteriormente dito “catolicismo”) romanizados, cristãos seguidores da heresia ariana germânicos (visigodos), cristãos arabizados (moçárabes), cristãos e judeus convertidos ao islamismo (muladies), muçulmanos vivendo sob jurisdição cristã (mudéjares), berberes (frequentemente ditos “sarracenos”), judeus e muçulmanos árabes do norte africano (ditos mouros).

Inicia-se uma era em que os intercâmbios entre os grupos confessionais acima referidos foram intensos, conhecida como Espanha do Período Dourado ou Al-Andaluz das três fés.

A filosofia, contando com os textos originais e traduções em árabe das obras de Aristóteles e Platão, indisponíveis no restante da Europa medieval, desde a ruptura dos laços com o Império Romano do Oriente (Bizâncio), viu um grande desenvolvimento, dando ao mundo das ideias nomes como Maimônides e Averrois.

Aos poucos a extensão do califado omíada de Córdoba determina sua divisão em pequenos principados, subordinados à autoridade central em Córdoba, conhecidos como “taifas”. Isto paulatinamente foi enfraquecendo o poder central do califa.

Com a dinastia dos almorávidas, berberes avessos ao intercâmbio e convivência interconfessional, as populações moçárabes e judias começam a manifestar descontentamento.

Os reinos cristãos ao norte iniciam a reconquista da Península. Após sucessivos malogros militares, o califado se cinge a Granada e Córdoba, vindo ambas a capitular frente aos exércitos de Isabel de Castela e Fernando de Aragão. Terminava a Espanha do período de Ouro. Iniciava-se uma era de expulsão dos muladies e muçulmanos e conversões forçadas dos remanescentes dos judeus e muçulmanos.. Surgem dois novos grupos humanos: os cristãos novos anussim ou marranos² e cristãos novos mouriscos.³ Os cristãos arabizados, ditos moçárabes, foram muitas vezes confundidos com os cristãos novos, tendo sido vítimas de processos inquisitoriais.

A literatura em Al-Andaluz

Ao passar a ser o califado omíada cordobês, a Andaluzia já contava com uma literatura em latim bárbaro, composta sobretudo de poesias trovadorescas e contos da tradição oral. O domínio árabe traz consigo novas formas de expressão literária, baseadas nos modelos dos países arabizados e islamizados levantinos, em particular o poema zájál. Aos poucos, os modelos trovadorescos e o zájál se fundem, originando-se um modelo misto, conhecido como “Madrigal” ou “Zahrat”.

Posteriormente, surgem poemas conhecidos por “aljamias” ou “aljamiado”. Trata-se de textos escritos nos nascentes romances que dariam berço às atuais

² Judeus convertidos ao cristianismo.

³ Muçulmanos convertidos ao cristianismo.

línguas neolatinas peninsulares, a saber, espanhol, galego-português e astur-leonês (hodiernamente também dito pejorativamente “bale”), porém utilizando-se o alfabeto árabe, e não os caracteres latinos. Estes derradeiros no mais das vezes são cartas forâneas, textos jurídicos ou, mais raramente, contos da tradição oral posteriormente fixados em forma escrita. Uma boa parte do cancionero folclórico andaluz está fixado em textos aljamiados.

Cabe mencionar ainda os poemas judaicos, escritos em ladino, o judeu-espanhol, fruto da mescla entre o romance hispânico, aos azos, em formação, e a fonética e alguma influência lexical do hebraico litúrgico. Muitos são contos em rimas, com características métricas e rítmicas da poética trovadora e do zájál árabe. Com a expulsão dos judeus por Isabel de Castela, os judeus sefarditas (ibéricos) se espalham pelos Bálcãs, Turquia, norte de África e, a posteriori, por América e Levante Árabe, levando consigo não somente o ladino como a expressão literária feita no referido idioma.

Esta pesquisa estaria incompleta se não dedicássemos algumas linhas para chamar a atenção ao nascente teatro medieval ibérico. Tratava-se de uma produção dramática, feita por saltimbancos e menestrelis, que se apresentavam em feiras e nas cortes. Sobressaem-se dois tipos de peças: os mistérios e as farsas. Os mistérios, em geral de apenas 1 ato, pelo que originariam os Autos do Renascimento, são peças baseadas nos Evangelhos e em hagiografias, de função moralizante, por vezes encenados aos átrios das catedrais. Já as farsas são estórias cômicas, com personagens populares, enfrentando problemas característicos das classes servis do período medieval, representadas em feiras e nas cortes, com finalidade mormente lúdica. Dedignar-nos-emos de nos ater ao teatro medieval, com sua grande produção dramática por fugir ao escopo da pesquisa ora em curso.

O poema zahrat: gestação e desenvolvimento

O modelo da poética árabe é por excelência o zájál. Trata-se de um poema de tamanha multiforme, constando de no mínimo 10 versos, divididos em duas partes de 10 sílabas e sempre havendo a rima interna (isto é, intra-verso) e inter-verso como segue:

.....aa
.....bb
.....aa

O zájal se desenvolveu na Península Arábica, sendo os casos mais famosos os de poemas de louvores militares e menosprezo em relação a tribos rivais da do poeta. Os mais antigos datam de V a. C.

Havia anualmente certames literários, aos quais afluíam poetas de toda a Península e países levantinos próximos. Os melhores poetas tinham seus poemas transcritos em ouro líquido escrito em folhas de tamareira que eram fixadas às paredes da Caaba, o santuário em que se encontra até os dias hodiernos a Pedra Negra (a Caaba, propriamente dita). Estes azjil ⁴ são conhecidos como mu'allaqát.⁵ Este modelo é transplantado primeiramente ao Magrebe e dali à Andaluzia, incorporada ao califado omíada conforme exposto ao item 1.

Nos átimos em curso, com o esfacelamento do Império Romano do Ocidente e as invasões dos povos germânicos, a saber, suevos ao norte de Portugal e Galiza, visigodos no restante da Península Ibérica, já grassavam menestréis e trovadores pela Península, que compunham seus versos nos nascentes romances neolatinos, baseados no baixo latim e no latim bárbaro.

As cantigas se compunham em romances neolatinos, e se dividiam fundamentalmente em: cantigas de amor, de amigo (ao que tudo indica, específicas da literatura trovadoresca galega e portuguesa), de escárnio, de trabalho (características da Provença e Centro de França, conhecidas como “chansons de toile”) e as cantigas de louvor místico, em se se sobressaem nomes como Meister Eckhardt e Mechthilde von Magdeburg.

Da fusão entre a temática amorosa das cantigas medievais galaico-portuguesa e espanhola, e da métrica zájal, surge o zahrat ou madrigal. Gênero poético exclusivo da Andaluzia, o madrigal terá ainda um terceiro elemento que o singulariza e afasta tanto da cantiga de amor quanto das canções de gesta militar, que eram as mais comuns nos poemas azjil: o amor é decantado sempre em referência à natureza andaluza

⁴ Plural de zájal.

⁵ “suspensos”.

Para a cultura árabe tradicional, a natureza é associada com as sáfaras planícies dos desertos, à escassez de água e poucos viveres. O conceito de “Mãe Natureza” inexistente nas línguas e culturas árabes. Deparando-se com um clima mais ameno e frio, com rios sempiternos, inexistentes nos países magrebinos, posto que o oued é um rio sazonal e pouco caudaloso, o madrigal árabe-andaluz decantará o amor em liame direto com esta nova natureza.

Analisar-se-ão madrigais de três escritores árabe-andaluzes.

José de Shantamaría

Pouco se sabe sobre a vida deste escritor moçárabe, como se pode facilmente deduzir pelo sobrenome. Provavelmente nascido no Algarve, então parte da Andaluzia e, por conseguinte, do Califado Omíada, era filho de um comerciante cristão arabizado (moçárabe). É provável que tenha tido uma educação esmerada, com conhecimentos do triúmviro da educação medieval, posto que muitos de seus poemas nos remetem a conceitos de Aristóteles e de geometria.

Vejamos dois de seus madrigais:

Venha minha Senhor	caminhe nos cumes nevados de brancor
Pois neve é água gelada	e a vida já é despertada
E da beleza façamos alambel	para nossas vestes de mel
Que os dilúculos do albor	trazem olivais em flor
E se parecem noivas trajadas	para o Kedre alvoroçadas

Repousemos, minha Senhor	De nosso labor
Junto à água vidrada	com a luz solar qual caiada
Pois o calmo Guadiana traz seu ouropel	às margens de enxaimel
Colmemos de frutos e flor	vindos de nosso labor
Façamos da relva cama para a noitada	para nossas cabeças, uma almofada ⁶

⁶ Adaptação da grafia do romance hispânico medieval para o português moderno por Professor Doutor Carlos Eduardo Abbud.

Vemos a típica estrutura do zájal árabe, com versos em duas partes, ditas dísticos ou hemísticos, rimas internas e entre versos, AA/BB/CC/AA/BB. No entanto, a temática difere da poesia árabe clássica. Não há referências a batalhas, escárnio a tribos rivais. Aqui temos o amor como eixo do poema. A amada (Senhor) é alvo de convite para um lírico passeio pelos cumes nevados e às margens do rio Guadiana, que começa em Algarve e penetra território andaluz adentro.

Ademais das figuras da natureza típica do sul da Península Ibérica (os olivais, casas de enxaimel, rio Guadiana, a relva) sobressaem-se dois elementos, um típico do medievo e Renascença, outro da cultura árabe. Alambel são fios dourados que faziam a vez de botões nas vestes medievais, sobretudo dos vilãos em noites de gala ou de senhores feudais. O Kedre é uma festividade originalmente ligada ao calendário islâmico, a primeira noite do mês de ablução e jejum do Ramadan. Aos poucos foi adquirindo um caráter mais laico e de júbilo popular, sendo uma noite em que muitos festejam os conúbios de casamentos.

A praia é minha Senhor à que me une o amor
Aparta-nos a lua invejosa mas resisto na emoção queixosa
Ao raiar, sussurro, oh Senhor palavras de Amor
Ao arrebol, canto à esperançosa aos seus pés em emoção chorosa
Este meu amor deixa-me quase em torpor

Nesta praia de areias alvas Nossas almas estão salvas
Não me digas, minha Senhor Qu'ignora meu amor
Isto me ferirá qual clavas como ceifando flor de malvas
Meu coração em clamor anela seu amor
E o mar que banha as areias alvas dirá: estais às salvas⁷

Neste poema novamente nos colocamos diante do tema central do amor. As figuras da natureza são testemunhas e tela de projeção para os sentimentos do “eu lírico” expondo seu amor à sua amada donzela. A rima é mais perfeita e próxima ao zájal árabe.

⁷ Adaptação da grafia do romance hispânico medieval para o português moderno por Professor Doutor Carlos Eduardo Abbud.

Yousef Min Mourthya

Outro escritor árabe-andaluz, do qual se conhecem apenas algumas obras. Natural de Segura de Molina ou de Lorca – as fontes divergem – ambas em Múrcia, morreu em 1.023, em Alicante, onde passou a maior parte da vida adulta. Nada se sabe sobre seu nascimento ou família. Provavelmente de família moura.

Vejamos dois de seus madrigais:

As janelas cerradas as nuvens carregadas
Meu coração cheio de dor oh mia Senhor
Qual as pesadas montanhas da Ovejada⁸
Busco no meu peito o calor do seu amor

Encontro as faladas ondas encrespadas
Do azul mar⁹ ao albor e no imo um torpor
Que me faz as entranhas esmagadas quase despedaçadas
Mia querida Senhor onde acho seu amor?
Deixaria mi' alma liberada com uma palavra falada.¹⁰

Aqui também nos deparamos com a métrica zájal de rimas internas e inter-versos. Novamente o amor é o eixo central temático e as figuras da natureza se fazem presentes.

Faria um castelo de janelas mil fresco como água de cantil
Pra vós, mia Senhor só para ver nos vossos olhos o amor
Em vosso semblante o rubor que me mataria de amor
Qual caindo sobre mim o Fanusil¹¹ ou os olivais do Cajil¹²
Pois sem vosso amor sinto em mim o albor.

Daria por vós, Senhor tudo, por amor.
Não me peçais o vil: que não vos tenha o coração como alguidil¹³
Pois sem amar, oh Senhor nada tenho por pendor
Nem o primaveril Pode ser tão gentil
Quanto o que sinto por mia Senhor Por quem só tenho amor.¹⁴

⁸ Referência a montes da região alicantina usados como pastos para rebanhos ovinos.

⁹ Provavelmente tradução do árabe, pois “mar azul” é a denominação em árabe para o Mediterrâneo.

¹⁰ Adaptação do romance hispânico medieval para o português por Professor Doutor Carlos Eduardo Abbud.

¹¹ Referência a um enorme farol, construído em Alicante, na dinastia almorávida.

¹² Cajil: localidade murciana, com grandes olivais.

¹³ Provável transformação da palavra alguidar (ânfora, jarro), para preservar a rima em “il”.

Aqui novamente nos vemos com o tema do amor e as figuras típicas da paisagem murciana e alicantina.

Amale An-Nazaráne

Escritora árabe-andaluz. Nada se conhece sobre data de nascimento e morte. Seu sobrenome indica ser moçárabe, pois An-Nazaráne significa “a cristã” em árabe. Restam fragmentos de mais de 80 de seus poemas, não obstante apenas um inteiro, que se segue:

Estou sem rumo a caminhar à beira-mar.
Vejo a luz terrível do sol, e eu num ensimesmamento horrível
De minha mente a brotar mais e mais, sem cessar
Um pensamento nem sempre cabível triste além do crível
Meu coração a estourar com a dor que venho a experimentar

Oh demônio temível Da solidão inextinguível
Que me leva a buscar Mirando além-mar
Uma esperança inexaurível de uma vida aprazível
Sob a chuva a gotejar Em mim e no alguidar
Busca terrível da paz cabível

De todos os poemas até aqui vistos, este é o que mais se afasta na temática. Já não há a referência ao amor, porém o temor de uma solidão inelutável, contra a qual o eu lírico luta, ansiando por uma paz interior. As referências ao meio externo são fundamentalmente o mar, a chuva, a luz solar ofuscante.

Conclusão

Com a incorporação do sul da Península Ibérica ao Magrebe, formando o califado omíada de Córdoba, não apenas mouros e judeus se fixaram na Península,

¹⁴ Adaptação do romance hispânico medieval para o português por Professor Doutor Carlos Eduardo Abbud.

trazendo suas crenças e costumes, porém houve um intercâmbio de ideias e estilos artísticos, em que o poema zájal árabe se fundiu à temática do amor da poesia trovadoresca e, em menor escala, a preocupações místicas sobre a solidão, dando origem ao poema zahrat (madrigal), que não é somente uma forma mista das duas tradições poéticas, a árabe e a trovadoresca, mas forma um novo gênero, zájal na forma, trovadoresco na temática, porém com referências à natureza de Andaluzia, afastando-se das duas formas anteriores.

O bilinguismo e o estrangeirismo no *Cancioneiro Geral* de Garcia de Resende

Geraldo Augusto Fernandes
Universidade Nove de Julho

Resumo: Neste estudo, pretendo comentar as razões do bilinguismo e do estrangeirismo no *Cancioneiro Geral*: com o advento dos Descobrimentos, os poetas portugueses da compilação de Garcia de Resende esmeram em reproduzir em seus poemas um bilinguismo puro – como é o caso do uso da língua da vizinha Espanha, em especial o castelhano. Também mostram seu engenho ao aplicar aos seus textos poéticos os estrangeirismos, não apenas o advindo da tradição, como o latim e o grego, mas principalmente aqueles que se foram incorporando à língua portuguesa através das Conquistas ultramarinas.

Palavras-chave: Bilinguismo. Estrangeirismo. *Cancioneiro Geral*.

A temática deste *X Encontro Internacional de Estudos Medievais* são os “Diálogos Ibero-Americanos”, o que, de certa forma, configura o bilinguismo, se pensarmos que uma das características da Península que compreende Portugal e Espanha é o intercâmbio linguístico entre os dois países. Essa característica transferiu-se para suas colônias na América Latina, como é evidente, daí o título deste Encontro. O estrangeirismo, por extensão, pode integrar-se na temática do bilinguismo, já que configura a importação de palavras, a cultura, de outros povos, como será comentado neste estudo. O bilinguismo em Portugal à época do *Cancioneiro Geral* de Garcia de Resende não se restringe ao castelhano – o que é evidente pela proximidade de Portugal e Castela –, mas, pelo intercâmbio com outras nações; cresce o uso de expressões e palavras francesas, italianas, judaicas e latinas, estas como permanência cultural de séculos. Ainda mais, devido à expansão marítima, surgem textos em que a oralidade do negro é representada pelo idioma português, além de muitos termos de origens africana e árabe serem incorporados à própria língua do dominador.

Dos 880 poemas compilados por Garcia de Resende, 14% podem ser considerados poemas bilíngues, sendo o castelhano a língua de maior representatividade – às vezes isoladamente, às vezes alternados com o português; seguem-lhes o latim, o francês, o italiano, o hebraico e o grego, sempre em alternância com a língua portuguesa, além dos falares de escravos africanos e dos arabismos.¹ E como se apresentam esses poemas em mais de duas línguas? Geralmente, aparecem como versos alheios ou mesmo como termos mesclados ao português e/ou ao castelhano ou ainda glosa de uma oração – sempre em latim – ou cantiga e versos de outra língua. Aquelas bilíngues (português / castelhano ou castelhano / português) são ora bilinguismo puro, a maioria, ora motes e/ou versos alheios mesclados ou glosados.² Essa mescla de línguas³ pode comprovar a veneração dos poetas palacianos pelos seus vizinhos e, muito mais, pela língua latina. Mas, sobretudo, mostra o advento de novas possibilidades linguísticas pela incursão, por exemplo, de escravos negros na nova sociedade portuguesa.

Quanto ao conceito de "bilinguismo", Ivo Castro divide-o em dois: uma segunda língua, que “on entend une langue non maternelle que le locuteur apprend

¹ Um estudo mais detalhado do caso de bilinguismo encontra-se em minha Tese de Doutorado. Cf. FERNANDES, Geraldo Augusto. **O amor pela forma no *Cancioneiro Geral* de Garcia de Resende**. Tese de Doutorado em Letras, Literatura Portuguesa. Universidade de São Paulo, 2011, 402p. Disponível em: <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8150/tde-15092011-130549/>

² É preciso, no entanto, relativizar a questão do bilinguismo, conforme adverte Alan Deyermond: “There are many cases in which bilingualism is so tenuous that to include the *cancioneros* in this category would be stretching the term absurdly: for example, a single line in a second language, in just one of a hundred poems, does not in my opinion make a *cancionero* bilingual”. (Bilingualism in the *Cancioneros* and its implications. In: *Poetry at court in Trastamaran Spain: from the Cancionero de Baena to the Cancionero general*. Temple, Arizona: **Medieval & Renaissance Texts & Studies**, 1998, v. 181, p. 143). No caso deste estudo – e de minha Tese – considere alguns versos como pertencentes ao bilinguismo no *Cancioneiro Geral* porque a compilação de Resende caracteriza-se por ser bilíngue, não apenas devido à mescla de várias línguas, a castelhana primordialmente, mas porque o uso de versos alheios, somente para citar esses, indica que o poeta tinha conhecimento de uma segunda língua (o latim, principalmente, e o francês e italiano muito provavelmente; registre-se ainda o caso de poetas “cristãos novos” presentes na coletânea de Resende).

³ Recorde-se que esse costume de misturar línguas já era cultivado pelos poetas goliardos (séc. XIII). Maurice van Woensel comenta que “cerca de 90% dos poemas buranos vêm em latim, os outros aparecem, parcial ou inteiramente, em alemão e francês arcaicos. Em alguns casos o poeta insere palavras em língua vernácula no meio de versos latinos: são os poemas chamados macarrônicos...” (**CARMINA Burana**. [Canções de Beuern]. Trad., intr. e notas de Maurice van Woensel. São Paulo: Ars Poética, 1994, p. 21). Também à época do Trovadorismo provençal, Raimbaut de Vaqueiras verseja, em seu antológico *descordo* em cinco línguas, uma em cada estrofe, ou seja, em *cobras* “singulares, desacordadas e variáveis em rima, em língua e muito provavelmente (...) em melodia: uma combinação da qual o texto rambaldiano oferece o único exemplo na poesia dos trovadores”. (Cf. TAVANI, Giuseppe. **Arte de trovar do Cancioneiro da Biblioteca Nacional de Lisboa**. Lisboa: Edições Colibri, 1999, p. 10). O que se observa nesses casos é justamente o cerne da estruturação de um poema híbrido, que os poetas castelhanos e portugueses vão emular ao extremo e torná-lo característico do ato de compor poesias no Quatrocentos e no Quinhentos ibéricos.

et emploie en immersion dans un territoire qui est propre à cette langue”; outra é a língua estrangeira, aquela “qui est apprise et employée par des locuteurs qui ne la possèdent pas comme langue maternelle, hors des frontières propres à cette langues”. Quanto aos poetas portugueses que escreviam em castelhano, comenta Castro :

Le public du Cancioneiro de Resende ou des vers castillans de Sá de Miranda et de Gil Vicente était surtout portugais et lusophone. Les écrivains des nouvelles générations, qui faisaient partie de ce public, s’inspiraient naturellement du castillan de leurs prédécesseurs quand ils voulaient écrire en castillan.⁴

Segundo Alan Deyermond, há várias causas de bilinguismo nos cancioneiros, cujas cortes ele denomina “poéticas”, sob patronato de um monarca ou de um grande nobre: 1. o monarca e a alta aristocracia podem falar uma língua diferente do resto da população; 2. existe um genuíno reinado bilíngue; 3. o casamento do soberano com uma consorte estrangeira; e 4. a proximidade de um país cuja língua tem grande prestígio.⁵ Deyermond inclui o *CGGR*⁶ entre os cancioneiros em que a questão do bilinguismo é autêntica, assim como o *Cancioneiro de Vinde*, o *Carmina Burana*, o *Cancionero de la Catedral de Segovia*, entre outros. O autor justifica o fato de o *CGGR* ser bilíngue:

It is not only the number of Castilian poems in this Portuguese volume that makes it so clearly bilingual (though the number alone would suffice): their authors are usually Portuguese, and (...) Castilian poems are linked with Portuguese ones on many occasions, and the Portuguese ones quote Castilian poets even more often than they quote in their own language.⁷

Aida Fernanda Dias desenvolve a tese de que os portugueses cultivavam um apreço e uma veneração que os faziam escrever em castelhano, como segunda

⁴ CASTRO, Ivo. Sur le bilinguisme littéraire castillan-portugais. **Arquivos do Centro Cultural Calouste Gulbenkian**. Lisboa-Paris, v. XLIV, p. 14-15, 2002.

⁵ DEYERMOND, *op. cit.*, p. 137-138.

⁶ A partir daqui usarei a abreviatura *CGGR* para indicar o *Cancioneiro Geral*. A edição utilizada é a mais recente, de 1990-1993, contendo quatro tomos, empreendida por Aida Fernanda Dias, que fixou o texto, estudou-o (no Volume V, “A Temática”, de 1998) e organizou um **Dicionário Comum, Onomástico e Toponímico** (Volume VI), de 2003. A publicação é da Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Maia. Dessa forma, todas as referências a número dos poemas, volume e às páginas em que estes se encontram remetem à edição da estudiosa.

⁷ DEYERMOND, *op. cit.*, p. 145.

língua de expressão poética.⁸ No entanto, essa veneração deve ser relativizada e restrita às expressões literárias. Recorde-se, por exemplo, que a Revolução de Avis de 1383-1385 deu-se pela tentativa de o reino de Castela incorporar ao seu domínio o reino de Portugal. Politicamente, como se sabe, essa questão permaneceu pelo menos até o século XVII – lembre-se a época da dominação espanhola de 1580 a 1640, quando Portugal passou a ser governado pela Espanha, após a tragédia de Alcácer-Quibir. Já durante a guerra da Restauração, Jerônimo Baía endereçava um poema contundente ao monarca Afonso VI, incitando-o a perseguir um esforço de guerra contra o domínio espanhol. O poema aparece na *Fênix Renascida*, (III, 1746, 148) e assim expressa seu grito de guerra: “Si quizieres más vitorias / del Castellano, ó Gallego, / Antes que nuestro valor / Los mate su próprio miedo”.⁹ Note-se que o poeta e o rei são portugueses, mas a elocução vem em castelhano. Quanto a isso, comenta Ivo Castro: “la communication entre eux, élevée au registre poétique, se faisait dans la langue de l’ennemi. Rien de surprenant si l’on prend en considération les antécédents”.¹⁰ Quanto à contrapartida, isto é, espanhóis expressando-se em português, não há registro nem reciprocidade. Para Ivo Castro, trata-se de um fenômeno que ele denomina de “assimétrico”: “les écrivains espagnols n’ont pas, par esprit de réciprocité, écrit en portugais, à l’exception de Fray Luis de Granada, de même que les textes portugais en castillan n’ont pas reçu en Espagne la diffusion qu’éventuellement ils méritaient”.¹¹

⁸ Cf. DIAS, Aida Fernanda. **O Cancioneiro Geral e a prosa peninsular de Quatrocentos**. Contatos e Sobrevivências. Coimbra: Livraria Almedina, 1978, p. 8. Jole Ruggieri também é dessa opinião, e diz “che, usare il castigliano in Portogallo, non fosse mancanza di amore patrio, ma un dovere, fino a che durava il sogno d’unione politica”. RUGGIERI, Jole. **Il canzoniere di Resende**. Genève: Leo S. Olschki, S.A., 1931, p. 36.

⁹ *Apud* CASTRO, *op.cit.* p. 11.

¹⁰ *Ibidem*, p. 11. Relativamente ao fator político envolvendo os dois países, Dulce de Faria Paiva comenta: “O *bilinguismo* predominava dos meados do século XV à primeira metade do século XVII, em virtude do estreitamento cada vez maior das relações políticas, sociais e culturais entre Portugal e Castela. (...) a supremacia hispânica alcançou tal importância, que o castelhano, falado e escrito, era usado como segunda língua, não só pelos aristocratas, mas também pelas pessoas cultas e letradas de Portugal”. (Grifos da autora). *In*: **História da Língua Portuguesa. II. Século XV e meados do século XVI**. São Paulo: Editora Ática, 1988, p. 29.

¹¹ CASTRO, *op. cit.*, p. 12-13.

À guisa de exemplificação

Feitas essas considerações sobre o bilinguismo na Península Ibérica, creio ser interessante observar um exemplo de bilinguismo puro presente no *CGGR*. Nas trovas 154, “COPRAS SUAS, PARTINDO SUA DAMA DONDE ELE ESTAVA.”, Dom João Manuel alterna o português e o castelhano em todas as nove estrofes de cunho amoroso. Reproduzo a seguir as duas primeiras estrofes, seguidas do “fim”:

*¡Que pena tan singular,
que marterio tam profundo,
verme de vos apartar
y no partir deste mundo!
¡Oh desastrado partir
qu'assi mata fieramente!
¡oh quien podera dezir
lo que siente!*

*¿Que seso puede ordenar,
que mano puede escrever,
que lengua puede contar
mi tan penoso morir?
¡Oh triste deseparado
de vuestra vista y mi vida!
¡oh vida mui bastecida
de cuidado!
(...)*

Fim.

*Nel inferno no se alcança
otro tormento mayor
que ser muerta el esperança
y inmortal el dolor.
Si nesta vida penosa
aquesto por vos padeço,
que fama tan groriosa
que mereço.*

(*CGGR*, I, p.432-434)

No que concerne aos **estrangeirismos**,¹² Heinrich Lausberg comenta que “o escritor ou poeta é um purista, porque se atém severamente à *auctoritas* e, em favor desta, despreza a *consuetudo* viva (muito especialmente os estrangeirismos e neologismos, que nesta penetraram, assim como as construções estrangeiras ou

¹² Essa questão do estrangeirismo, desenvolvi-a em minha Tese de Doutorado: FERNANDES, *op. cit.*, p. 199-205.

inovadoras)".¹³ Segundo ele, há dois níveis de palavras importadas – as consideradas mais elevadas, porque advêm de povos cultos (tais como os gregos e latinos), e as importadas de outras culturas, não consideradas elevadas¹⁴. Quanto ao uso de palavras estrangeiras no *CGGR*, Jole Ruggieri elenca, em nota, vários termos derivados do latim, entre eles: “ut supra, ab inicio, ser nichel nam pode ser, nam tu inventurus es a salvação, difformes, gimifera, insapiente, prefulgente, sussequente, elato coração (...)”.¹⁵ Vejam-se alguns exemplos de **galicismo**, nos dois primeiros trechos a seguir, de **castelhanismo** (no antepenúltimo) e de **latinismo**, no último exemplo:

De louvar quem a vós praz / aconselhar lealmente, / desto sabeis vós assaz / e fazei-lo *sajesmente*. (*CGGR*, 256, II);

Cristam novo, *page* velho, / filho d'abade ou doutor, / doce mais que ã cantor / morto ò paaõ como coelho. (*CGGR*, 865, IV);

E porem este que vi / das esporas, / polo ver totalas horas / eu daria ã *tomí*. (*CGGR*, 617, III);

O que lhe fez parecer / que nam jazia nas custas / fazer as suas tam justas / que nam ha i que dizer? / Mas pois a cousa vai crua, / lançai laa sobr'elas sortes, / que vem a conceber motes / em *seneitute* sua. (*CGGR*, 624, III).

Entre os estrangeirismos, encontram-se numerosos **barbarismos**, considerando-se por definição o emprego de palavras estrangeiras de povos cuja cultura poderia parecer não tão elevada quanto o grego, o latim e a de povos já em considerável desenvolvimento, seja pela economia e saber, como o castelhano e o francês, seja pelas conquistas ultramarinas, como o próprio português. Para Antonio Nebrija, gramático espanhol do século XVI,

barbarismo es vicio no tolerable en una parte de la oración, y llámase barbarismo porque los griegos llamaron bárbaros a todos los otros sacando a sí mismos, a cuya semejanza los latinos llamaron bárbaras a todas las otras naciones sacando a sí mismos y a los griegos.

Mais adiante, diz que o barbarismo “se comete o en escritura o en pronunciación, añadiendo o quitando o mudando o trasportando alguna letra o sílaba o acento en alguna palabra...”.¹⁶ Exemplos de palavras advindas das línguas árabes

¹³ LAUSBERG, Heinrich. **Elementos de Retórica literária**. Trad. R. M. Rosado Fernandes. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1966, p.120.

¹⁴ *Ibidem*, p. 122-123.

¹⁵ RUGGIERI, *op.cit.*, p. 222-223.

¹⁶ NEBRIJA, Antonio. **Gramática de la lengua castellana**. Disponível em: <www.antoniodenebrija.org/indice.html>, L. IV, Cap. V.

– **arabismo**, como se denomina nas gramáticas – podem ser bem demonstradas nos seguintes versos:

A sela seraa *mourisca* / a deste *mouro* das pazes, / e eu vejo quem se chisca / da gram trisca / e da grita dos rapazes. (CGGR, 589, III);

Mas vós ireis embuçada / *d'alfareme* de cendal, / de tres moços aguardada, / mui olhada, / pois nom vai nenhũa tal. (CGGR, 589, III);

Joeira velha, quebrada, / levarês por *açafate* / de redor encanelada, / remendada / d'um çambarco tal que mate. (CGGR, 589, III);

Um outro exemplo de palavra trazida pelas Conquistas encontra-se nos versos a seguir:

Quando de *zarzaganía* / se fizerão outras tais, / eu vi ùa profecia, / que dizia / que quem vivesse veria / outras mais especia[i]s. (CGGR, 597, III).¹⁷

Em seu *Dicionário* do cancionero resendiano, volume VI, Aida Fernanda Dias registra algumas palavras reproduzidas do hebraico, o que revela a influência da cultura judaica nos fins de Quatrocentos e início de Quinhentos.¹⁸ Vejam-se dois exemplos:

Dizem quem vem e quem vai, / qu'ouvem grande arroido, / chamam judeus *Adonay*, / as judias dizem guai / com cristam tam atrevido! (CGGR, 601, III);

Quem quiser ser despachado / deste tam novo cristão / fale-lh'antes num *pizmaõ* / que em Deos crucificado. (CGGR, 620, III).

Com o advento dos Descobrimentos, o afluxo de escravos africanos e de artistas, historiadores, mercadores e toda sorte de outros povos europeus, torna Lisboa um caldeirão de línguas. Quanto a esse afluente africano, Segismundo Spina aponta como ele influenciou a própria língua portuguesa:

Desde meados do século XV o afluxo de negros escravos para o reino era uma realidade. Poetas do *Cancioneiro Geral* e várias peças de Gil Vicente atestam a vigência de uma fala típica, que se caracterizava por profundas modificações linguísticas no português de então.¹⁹

Assim é que se encontram numerosos casos de representação da fala de negros escravizados; um dos exemplos mais concretos está no poema 797, intitulado

¹⁷ Conforme Aida Fernanda Dias, o termo designa tecido de seda como o tafetá ou tecido fino de algodão de origem indiana¹⁷. (Cf. DIAS, *op. cit.*, 2003, p. 736). Maria Isabel Morán Cabanas diz que, segundo parece, o termo é de origem árabe e teria semelhança ao tafetá e ao cendal. Cf. **Traje, Gentileza e Poesia**. Moda e Vestimenta no *Cancioneiro Geral* de Garcia de Resende. Lisboa: Ed. Estampa, 2001b. Coleção Leituras, 9.

¹⁸ DIAS, *op. cit.*, p. 871-878.

¹⁹ **História da Língua Portuguesa**. III. Segunda metade do século XVI e século XVII. São Paulo: Editora Ática, 1987, p. 24-25.

“D'ANRIQUE DA MOTA A Û CRELIGO SOBRE ÛA PIPA DE VINHO QUE SE LHE FOI POLO CHAM E LEMENTAVA-O DESTA MANEIRA.”. Como diz a didascália, o clérigo perdera o vinho guardado em uma pipa e culpa a escrava pela “desgraça”. Vale mostrar alguns dos diálogos em que a escrava usa pronomes oblíquos como sujeito, verbos no infinitivo, troca de feminino por masculino (pipa/pipo), marcas de oralidade e supressão de letras e sílabas:

Fala com a sua negra.

- 5 - Oo perra de Manicongo,
 tu entornaste este vinho!
 Ûa posta de toucinho
 t'hei-de gastar nesse lombo!
- 10 - A *mim nunca, nunca mim*
 entornar,
 mim andar augua jardim,
 a mim nunca sar roim,
 porque bradar?
- 15 - Se nam fosse por alguém,
 perra, eu te certefico
 bradar com almexerico,
 Alvaro Lopo também.
- *Vós logo todos chamar,*
 vós beber,
 vós pipo nunca tapar,
 vós a mim quero pingar,
 mim morrer!

(...)

Conclusão

Com essas mostras de bilinguismo e estrangeirismo tomadas ao *Cancioneiro Geral*, acredito que se pode deduzir a importância que trouxe para Portugal a adoção de extratos linguísticos não portugueses: sua cultura foi claramente incrementada pela tradição e pela importação de termos e expressões de outros povos, consequência ou não dos Descobrimentos. Mais do que isso, no entanto, ao cultivar as diversas línguas presentes na compilação de Resende, os poetas demonstraram não só erudição, arte e engenho poéticos, mas sobretudo primaram em desenvolver o que estaria no cerne da Renascença prestes a aflorar na Europa: o humanismo. Ao trazer para seus poemas a incorporação de outras línguas



Encontro Internacional dos Estudos Medievais - ABREM

trouxeram também a integração entre os povos através de suas culturas. Um tanto utópico, com certeza, mas não deixa de ser um espírito humanístico.

Arabismos e germanismos em textos medievais portugueses

Américo Venâncio Lopes Machado Filho
Universidade Federal da Bahia
Grupo Nêmesis

Resumo: Para se conhecer sistematicamente a história de um povo, importa, pois, investigar o léxico em uso real, em diferentes sincronias, pois, a cada tempo, nele se pode espelhar mais diafanamente a força do contato em sua composição. Propõe-se, neste trabalho, observar o léxico de étimos árabe e germânico na edição semidiplomática de um dos documentos medievais considerados os mais antigos existentes no Brasil, isto é, o *Flos Sanctorum*, cujos originais, em pergaminho, se encontram depositados na Biblioteca Central da Universidade de Brasília, a fim de compreender a dimensão dos empréstimos dessas línguas em textos do medievo português. A partir do emprego de fragmentadores e concordanciadores informáticos, pôde-se conhecer um inventário lexical deveras inusitado, contribuindo, assim, para o trabalho de constituição histórica da língua portuguesa.

Palavras-chave: Português arcaico. Documentação medieval portuguesa. Léxico de étimo árabe e germânico.

Introdução

Portugal detém, como se sabe, uma das fronteiras nacionais mais antigas do mundo contemporâneo ocidental. Já em 1249, os portugueses haviam concluído o processo de Reconquista do território que julgavam seu, por regras do desejo, do direito ou, quiçá, da história. A Espanha, diferentemente dos lusitanos, esperaria por ainda mais de 240 anos.

Coincide esse momento de retomada territorial, aproximadamente,¹ ao da estreia da escrita em língua portuguesa, que tímida e bruxuleante, começa a substituir o papel exclusivo que detinha o latim, mesmo ainda sob o jugo muçulmano, nas sociedades letradas de origem linguística românica, sobretudo nos mosteiros e nas chancelarias reais.

A permanência, de mais de cinco séculos, da cultura, extremamente prolífica e versátil, dos árabes, naquela parte ocidental da Península Ibérica, deixou marcas indeléveis no léxico, tendo sido transportadas para as diferentes regiões em que Portugal construiu seu império extrativista e comercial, a partir do século XV. Estima-se que haja nos dicionários de português algo em torno de mil itens lexicais de étimo árabe, ainda hoje.

Antes dos árabes e mesmo antes e depois dos romanos, entretanto, os espaço português conheceu por muito tempo o domínio germânico, tendo habitado, inicialmente, o ocidente da Península os galaicos, os lusitanos e os celtas, principalmente. Após a queda de Roma, por volta do século V, invadem essa área os suevos, cujo reino durou entre cento e cinquenta a duzentos anos e cuja capital foi a *Bracara Augusta* dos romanos, hoje Braga, ao Norte de Portugal, além dos visigodos, que dominaram grande parte do que viria a ser a Espanha, hoje.

Faz (ou deveria fazer) parte das atividades normais de formação escolar dos falantes do português conhecer, ao menos introdutoriamente, algumas etimologias lexicais, sobretudo nos anos finais do ensino fundamental e durante todo o ensino médio, em especial. Essas duas, por assim dizer, etnias são, portanto, de extrema importância para a formação do fundo lexical mais antigo do português, para além de sua máxima e principal fonte, o latim.

Do árabe, destacam-se, frequentemente, nesses momentos escolares, itens que compõem a realidade diária de brasileiros, angolanos ou moçambicanos, tais como **alface**, **alfinete**, **almofada** – em que o artigo *a/* não se identifica com a sua categoria original, pois já se incorporara ao núcleo do sintagma original – ou mesmo elementos cuja fonte semita seja menos reconhecida, pelo homem comum, a

¹ Note-se que os primeiros documentos escritos em língua portuguesa são da primeira quinzena do século XIII (Testamento de Afonso II, de 1214), embora alguns autores tenham tentado recuar essa data para 1175, mas não sem controvérsia.

exemplo de **cetim**, **sofá**, **tarefa**, entre outros. Uma **almofada de cetim** é, pois, por mais uma razão, dessa vez linguística, uma peça histórica.

Dos germânicos, segundo Piel: ²

Os exemplos mais seguros de visigotismos do português são: *aleive*, *bando*, *espeto*, *espora*, *espia*, *escanção*, *luva*, *roca*, *ufano*, *arrear*, ou seja, vocábulos referentes essencialmente a actividades militares, conceitos jurídicos e objectos caseiros, assim como dois nomes de aves (manifestamente de agouro): *mejengra* 'chapim' e *laverca* 'cotovia'

Como é próprio a qualquer língua natural, que reflete em seu léxico, com maior vitalidade, os efeitos dos contatos culturais ou linguísticos a que se submete, muitas unidades vocabulares são frequentemente substituídas pela força da norma, sendo hoje, por exemplo, muito comuns os usos de elementos vocabulares do inglês em várias línguas oficiais de todo o mundo, mesmo em casos em que o contato de falantes não se tenha operado diretamente, mas apenas de forma tangencial, de cariz comercial, político ou tecnológico, com efeitos reais na conformação da língua. Esse papel coubera, há algumas décadas, ao francês.

Para se conhecer sistematicamente a história de um povo, importa, pois, investigar o léxico em uso real, em diferentes sincronias, pois, a cada tempo, nele se pode espelhar mais diafanamente a força do contato em sua composição.

Considerando ser o período arcaico do português um momento deveras singular, "em que não se explicitara a norma, os padrões do uso prestigiado, estabelecidos pelos gramáticos" ³, propõe-se, neste trabalho, observar o léxico de étimo árabe e germânico em um conjunto de textos medievais, considerados os mais antigos existentes no Brasil, isto é, o *Flos Sanctorum*, do século XIV, a fim de compreender a dimensão histórica nos primeiros momentos de distanciamento entre esses povos, que tão estreitamente dividiram durante séculos o espaço de suas vidas.

² PIEL, Joseph-Maria. Origens e estruturação histórica do léxico português. **Estudos de Linguística Histórica Galego-Portuguesa**, Lisboa, IN-CM, 1989, p. 3.

³ MATTOS E SILVA, Rosa Virgínia. **A mais antiga versão portuguesa dos Quatro livros dos diálogos de São Gregório**: Edição crítica com Introdução e Índice geral das palavras lexicais. Tese de Doutorado, Letras, USP, 197, p. 17..

Situando teoricamente a questão da etimologia

O trabalho de investigação de viés lexicográfico ou lexicológico pressupõe, inicialmente, que não se confunda étimo com derivação, como comumente se tem observado em alguns trabalhos acadêmicos, até mesmo em dicionários do português, hoje publicados. Para Viaro,⁴ “o étimo de uma palavra investigada é a forma equivalente da mesma palavra, imediatamente anterior numa sincronia pretérita qualquer”. Ou seja, é o resultado de acomodações fonéticas, quiçá semânticas, mas nenhuma de ordem mórfica.

Ademais, origem e étimo nem sempre são correlatos. Bom exemplo dessa questão se encontra em Viaro,⁵ já que para o autor, embora a palavra **açúcar** seja de étimo árabe, sua origem é indiana. A palavra **çarkara**, do sânscrito, que significaria ‘cascalho’, é tomada de empréstimo pelo árabe, mas é de sua forma **as-sukkar**, fonicamente acomodada, que procede o vocábulo integrado, hoje, ao português.

Curioso é perceber que a grande filóloga Carolina Michaelis de Vasconcelos destaca, *sine grano salis*, que “os elementos árabes são os mais notáveis entre os não latinos da língua portuguesa”,⁶ incluindo-os como palavras hereditárias, não como simples empréstimos, no rol que estabelece para as fontes do léxico português.

Piel registra a importância do que chama de **aluvião árabe** da seguinte forma:

Entre os elementos que, nas épocas obscuras em que se foi constituindo o Idioma, vieram avolumar o património vocabular latino, não há nenhuns que, quantitativa e qualitativamente, se possam comparar com aqueles, cuja aceitação se deve ao convívio e relações culturais das populações hispânicas com as muçulmanas.⁷

Registre-se, entretanto, que o termo **aluvião**, cujo significado corresponde a “enxurrada”, é de etimologia latina.

⁴ VIARO, Mário Eduardo. **Etimologia**. São Paulo: Contexto, 2011, p. 99.

⁵ *Ibidem*, p. 106.

⁶ VASCONCELOS, Carolina M. de. **Lições de filologia portuguesa**. Lisboa: Revista de Portugal, 1946, p. 299

⁷ PIEL, *op. cit.*, p. 12.

O léxico de étimo árabe em uso no período arcaico

A edição do *Flos Sanctorum* que serviu de base de investigação neste trabalho foi a semidiplomática, proposta por Machado Filho.⁸ A partir do processamento desse material, no fragmentador/ concordanciador WordSmith 4.0, identificaram-se diversos elementos de étimo árabe. Esse dados estão listados abaixo, no formato que convém a trabalhos de natureza lexicográfica, isto é, na forma de verbetes, em ordem alfabética, em que se identificam, para além do lema, em negrito, a classificação gramatical em português, o étimo, o significado ou significados, a abonação ou abonações correspondentes, com o número do fólio e da coluna originais no manuscrito.

achac[ar]-se – v. (< ár. *atšákkā*, de *šákā*) ‘Queixar-se’. || pret. perf. ind. [F81vC2]: Entõ el **achacou-se** aa boa dona e disse-lhi.

açoute(s) – sm. (< ár. *as-sauṭ*) ‘Instrumento usado para punição ou flagelo’; ‘espécie de chicote’. [xiv/flos/19vc2]: e tiinha huu. bagoo na mão douro e nooso e em cima huu. **açoute**.

adeyl – sm. (< ár. *ad-datīl*) ‘Guia’; ‘condutor’; ‘piloto’. [F21rC2]: Eu quando entrey aa primeira parte do ermo houvy por **adeyl**, huu. frade sesudo do logar.

afaagar – v. inf. (< ár. *hālaq*) ‘Acariciar’; ‘adular’. [F21vC2]: e como fez aa besta de gram crueza conhecer seu furto e haver vergonça e, chamada, viirr e amerger a cabeça e leixou-se **afaagar**..

alcofas – sf. pl. (< ár. *alquffā*) ‘Tipo de cesto de vime ou de folha de palma’. [F46rC2]: E entõ torney-me pera mha cela e dey a aquel que me fiara quantas **alcofas** e quantos cestos e quantas outras obras tiinha de palma que fezera com mhas mãos e que as vendesse.

aldeya(s) ~ aldeia – sf. (< ár. *ad-day’a*) ‘Pequena povoação’. [F46vC1]: E havia hu.u. sergente que o servia que morava fora em hũa **aldeya** preto dele. [F46vC1]: Queres yr a aquela **aldeia** chamar o nosso sergente que nos traga aquelas cousas que mester havemos?

algalya – sf. (< ár. *al-gāliā*) ‘Perfume de almíscar e âmbar’. [F17vC2]: E peru passavam, yam dando odor de musgo e d'**algalya** e doutras specias que cheyram bem.

aljoufar – sm. (< ár. *al-ḡaḡhar*) ‘Pérola’. [F17vC2]: ca todos tragian muytos panos e sartas e vincos e brochas e anees douro e de prata e d'**aljoufar** e de pedras preciosas.

⁸ MACHADO FILHO, Américo V. L. **Um flos sanctorum trecentista em português**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2009.

alvaziis – sm. pl. (< ár. *al-uaẓir*) ‘Aguazis’; ‘oficiais de justiça’; ‘meirinhos’. [F15vC1]: E correndo assi pelas ruas os **alvaziis** vyu-os huũ homem que nõ havia hi culpa e começou a fogir e colheu-se aa cela daquel Macario do Egipto.

ata – prep. / el. conj. (< ár. *ḥattā*) ‘Até’. [F72rC2]: Se pesseverares **ata** a cima, naquesta morada te receberey eu. [F81rC2]: e trouve-o sempre em seu colo **ata** que o meteu no moesteiro onde o primeiramente tirara.

azeyte – sm. (< ár. *az-záit*) ‘Óleo de azeitona’. [F15rC2]: E adur achariades hi frade que **azeyte** comesse e muytos havia hi deles que nõ prendiam sono jazendo, mais estando.

cafizes – sm. pl. (< ár. *qafiz*) ‘Medida de capacidade para secos’. [F13vC1]: Ca saãem todos, em tempo do pã colher, a segar ou a servir por el, em algu.a guysa, assy que o que chus pouco gaanha tres ou quatro **cafizes** som. Desto filham eles a mayor parte e dã-na a seus abades pera os pobres.

çaga – sf. (< ár. *sāqâ*) ‘Retaguarda do exército’. [F82vC2]: Se me tornar a **çaga**, terrá o enmiigo que o faço com seu medo e des aqui adeante querra-se apoderar de mim.

çarrom – sm. (< ár. *ṣurra* ou do vasco *zorro*) ‘Saco de couro para levar cereais’; ‘bornal de couro dos pastores’; ‘surrão’. [F41vC2]: E eu dey-lhis hũa segur e hu.u. **çarrom** cheo de pã e sal em que se mantevesses, dementre fezessem a cela.

foan – sm. (< ár. *fulān*) ‘Fulano’; ‘indivíduo indeterminado’. [F82vC1]: Di ao meu procurador que dê tanta esmolna a **foam** e tanta a **foam**.

forro – adj. (< ár. *hurr*) ‘Livre’. [F31rC1]: E mandou polos mercadores que lhi enviarom aquelas doas e rogo-u-os que lhi dessem aquel menino e que lhes daria por el quanto lhi demandassem. E eles disserom que o menino era **forro** e engenho e que seu padre e sa madre lho derom que veesse com eles pera haverem com ele prazer.

mesquinho(s) – sm. / adj. (< ár. *meskin*) ‘Pobre’; ‘desgraçado’. [F44vC2]: E depois todo esto o **mesquinho** do monge tornou tal come sandeu e, nõ podendo sofrer a vergonha do engano que lhi o enmiigo fezera, el enganou si meesimo muy peor que o o enmiigo enganara.

nora – sf. (< ár. *nā ūra*) ‘Aparelho utilizado para retirar água de poço’. [F21rC2]: E estava huu. poço ant'a cela. E el havia huu. boy que metia aa **nora** que lhi sacasse a agua daquel poço. E o poço era fondo bem de mil pees.

rafece(s) ~ refece(s) – adj. (< ár. *ar-rakhiç*) ‘Ordinário’; ‘barato’; ‘de pouca importância’. [F12vC2]: Ca el se metia aa tanto serviço **rafece**, tanto havia em si grande humildade. [F3vC2]: E se nolo nõ quiseses dar nõ é **refece** cousa de julgar como tu e os de teu moesteiro errastes em escandalizar o servo de Deus..

salgemas – sf. pl. (< ár. *al-ğamâ'a*) ‘Algemas’; ‘pulseiras de ferro’. [F81rC1]: E o outro acharom-no em hu.u. maaõ feito e prenderom-no e meterom-no em carcer em huu. logo muy escuro e muy fedorento. E meterom-lhi

grandes adovas nos pees e grandes **salgemas** nas mãos e grandes cadeas na garganta.

sandia(s) – adj. (< ár. *sandiia*) ‘Louca’; ‘tola’. [F15vC1]: Havia huñ sancto homem em huñ castelo que havia sa filha **sandia** e a sandice era tal toda via que em sandice se feze egua per semelhar.

Como se pôde depreender dos dados acima arrolados, alguns elementos ainda se encontram em plena produtividade no português brasileiro contemporâneo, comprovando a indelebilidade da história e da sócio-história na composição das línguas naturais. A grafia, obviamente, é bastante diferente hoje.

Depois de 764 anos do último momento em que esteve presente na Península Ibérica, convivendo com portugueses e moçárabes,⁹ a força da cultura árabe poderia, por mais estranho que pudesse parecer, **afagar fulanos, achacar refeces** ou **mesquinhos, até açoitar sandios**, prendê-los com **algemas**, ou enfeitar de **aljôfar** o **forro**, para que a liberdade reluzisse do passado. Alguns dialetos do português ainda podem, talvez, utilizar a **nora** para retirar água de um poço, que uma prospecção dialectológica, na dimensão do Projeto ALiB, pudesse confirmar ou negar.

Não obstante, alguns outros elementos resistem, hoje, apenas no léxico passivo da língua portuguesa. O homem comum não saberia, provavelmente, identificar a função social do **alvazil** ou do **adeil**, ou mesmo o volume a que se refere um **cafize**.

O próprio português, se se considerar seu esteio latino, mudou, como mudam todas as línguas humanas. As abonações que compõem os verbetes são prova disso. O que importa é que a mudança não se perca na memória linguística.

O léxico de étimo germânico em uso no período arcaico

Seguindo a mesma metodologia, identificaram-se os seguintes itens lexicais de etimologia germânica no *Flos Sanctorum*.

aguys[ar]-se – v. (< a + *guisa* + *-ar* [aquele do germ. **wisa*]) ‘Fazer ou preparar como deve ser’. || pret. perf. ind. [F23rC1]: e ali quisi entrar em ordem com gram sabor que ende havia. E **aguysou-xi**-mi assi e tenho que foy polo enmiigo que destorva os homens do serviço de Deus a seu poder que nõ entrey hi.

⁹ Povo românico, sem escrita, que habitava a Península Ibérica durante o período de domínio árabe.

barom – sm. (< germ. **baro*) ‘Varão’; ‘homem’. [F28rC1]: E huus viinham de parte destra e outros da seestra e em meyo destas companhas viinha huu. **barom** muy grande e muy fremoso e mais alto que todolos outros.

branca(s) – adj. (< germ. *blanck*) → BRANCO(S). ‘Da cor da neve, do leite etc.’. [F14vC1]: e logo foy limpha de sa çujãe e tornou tã **branca** come neve.

escarnecer – v. inf. (< de *escarnir*, do germ. *skīrnjan*, possivelmente por intermédio do lat. **scarnīre* ou *schernire*) ‘Zombar’; ‘ludibriar’. [F44vC1]: E todo o firme propoymento, que tiinha pera servir a Deus, perdeo e começou a falar com ela muyto afeytadamente e nõ ja come monge. E começaram a trebelhar e a rir e a **escarnecer**.

fram – adj. (< fr. *franc* [este, do germ. *frank*]) ‘Generoso’; ‘dádivoso’ [F33vC2]: E se algu.us da cidade ou das aldeyas que eram derredor viinham a esse moesteiro, pera demandar vinho ou azeyte, ou mel, ou outro licor qualquer, e tragia alguu. vaso pequeno em que o levasse, se o el viia, mandava, com gram prazer e com boo talã que el havia, que lhi britassem aquel vaso pequeno e que lhi dessem outro mayor e lho enchessem daquelo que pedisse que no moesteiro houvesse. Em fazer esmolnas tanto era **fram** e de boo talã quanto o sabe Deus soo que sabia sa consciencia.

gaanhar – v. inf. (< germ. **waidanjan*, ‘colher’, com possível cruzamento do gótico **ganan*, ‘cobiçar’) ‘Conseguir’; ‘receber’; ‘conquistar’; ‘passar a ter’. [F27rC1]: e leixou a molher e os filhos e quanto havia e veo-se pera mim todo aceso no amor de Jhesu Christo, que ata agora se trabalhou de lavar e de **gaanhar** per que me mantevesse. [F45vC1]: Vou amoestar aqueles frades se poderia **gaanhar** hi mais amigos ca hey.

guisa ~ guysa(s) – sf. (< germ. *wisa*) ‘Maneira’, ‘modo’; ‘forma’. [F2rC1]: E esto foy de **guisa** que o nõ soube homem nem molher. [F4vC2]: E eles a **guisa** de maaos e de gram crueza prenderom-na e matarom-na e desy comerom-na. [F7rC1]: Senhor, rogo-te que me perdoes de **guysa** que eu possa os outros castigar e dar boa façanha de mim.

rico(s) – sm. / adj. (< germ. **rihhi*) → RICA(S). ‘Abastado’; ‘que ou o que tem muitos recursos’; ‘de grande valor’. [F31rC1]: E foy o mais **rico** homem e mais poderoso de toda a provincia de Lusitania. [F31vC2]: E foy aquel bispo o mais **rico** naquel tempo de todos aqueles bispos que entõ havia em Espanha.

Diversos outros elementos forma identificados como de origem germânica, mas cujo étimo se deve considerar latino ou de outra língua românica, por coerência à definições prévias estabelecidas neste trabalho. Exemplo disso são “guarda”, do lat. med., ou “laida”, do francês “laid”.

Conclusão

Foi função deste trabalho demonstrar a vitalidade dos étimos árabe e germânico em um documento medieval português trecentista, de temática e

narrativa bastante voltadas para aspectos da religiosidade cristã, distantes bastante do ambiente social propício para sua difusão.

Diversos itens lexicais foram identificados no *corpus* e podem, modestamente, contribuir para o registro de constituição histórica da língua portuguesa e, em especial, para o papel dos contatos árabe e germânico na formação de seu esteio vocabular.

Abstraindo as sílabas fonéticas a partir das sílabas poéticas das cantigas medievais galego-portuguesas

Gladis Massini-Cagliari
UNESP – Araraquara

Resumo: Este trabalho pretende mostrar como se podem extrair informações acerca de fenômenos fonológicos como silabação, ditongação, elisão vocálica e posição dos acentos primário e secundário, a partir da relação entre sílabas poéticas e sílabas fonéticas, tomando como exemplo uma cantiga de amigo de Martim Codax, tomada a partir do Pergaminho *Vindel*.

Palavras-chave: Cantigas medievais galego-portuguesas. Ritmo poético. Ritmo musical.

Introdução

O objetivo deste trabalho é discutir uma questão metodológica importante para o estudo linguístico do período medieval do português, quando não havia ainda tecnologia para gravação de voz e do qual não sobraram registros orais. Intencionando contribuir para os estudos da fonologia e da prosódia do ancestral medieval do português que falamos atualmente, pretende-se mostrar como se podem extrair informações acerca de fenômenos fonológicos como silabação, ditongação, elisão vocálica e posição do acento primário a partir da relação entre sílabas poéticas e sílabas fonéticas, tomando como exemplo uma cantiga de amigo de Martim Codax, remanescente do cancionero medieval galego-português, tomada a partir do Pergaminho *Vindel*. Este exemplo foi escolhido dado o fato de ter sobrevivido também o testemunho de sua dimensão musical – algo bastante raro na lírica medieval galego-portuguesa profana.¹ Desta forma, é possível exemplificar

¹ De todos os documentos remanescentes que registram cantigas medievais profanas, apenas os Pergaminhos *Vindel* – fólio que contém sete cantigas de amigo de Martim Codax (musicadas), atualmente na Pierpont Morgan Library de Nova Iorque (FERREIRA, M. P. **O som de Martin Codax**: sobre a dimensão musical da lírica galego-portuguesa (séculos XII-XIV). Lisboa: UNYSIS, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1986.) – e Sharrer – fólio que contém fragmentos de sete cantigas de amor de D. Dinis (acompanhadas de notação musical), atualmente nos Arquivos Nacionais Torre do Tombo (ANTT), Lisboa (SHARRER, H. L. Fragmentos de sete cantigas d'amor de D. Dinis,

como se podem obter informações relevantes ao estudo da prosódia do período medieval da língua também a partir da notação musical que acompanha as cantigas.

A contagem das sílabas poéticas nas cantigas medievais galego-portuguesas

Na opinião de Michaëlis de Vasconcelos,² a contagem das sílabas poéticas, nas cantigas medievais portuguesas, deve ser feita apenas até a última sílaba tônica. Para essa autora, a contagem das sílabas das cantigas não se distingue da contagem moderna (ou seja, a de tradição franco-portuguesa), a não ser por alguns pormenores, todos eles relativos ao encontro de vogais, quer dentro de um mesmo vocábulo, quer de vocábulo a vocábulo - Michaëlis de Vasconcelos:³

Regra geral era então, como o é hoje: que vogal antes de vogal se absorve (no estilo épico castelhano é vogal após vogal) - a não ser que uma delas seja ditongo, ou vogal fortemente acentuada, ou que haja pausa entre as duas.

[...]

Regra especial é: que não há elisão, quando as duas vogais consecutivas são idênticas, nem quando elas são das que costumam formar um ditongo crescente.

No 1º caso há fusão: em lugar de elisão, crase. De 2 vogais idênticas, nasce uma prolongada, como em averá [a] morrer [...]. - No 2º caso há sinalefa: ditongação, por ex.: na fórmula mi-aven, mi-avier [...]. Em regra é uma das semivogais i u, que precede a ou o e dá o ditongo iá iú. Apesar disso, o hiato era permitido, e é frequente nas composições arcaicas.

Sobre esse mesmo assunto, Nunes⁴ mostra que

Enquanto hoje costumamos contrair numa só duas vogais, sobretudo se são idênticas, a antiga métrica, em harmonia com a fala do tempo, não o fazia, tôdas as vezes que a sua junção resultava da queda das consoantes (*d, l, n*) que primitivamente existiam entre elas.

musicadas - uma descoberta. In: **Congresso da Associação Hispânica de Literatura Medieval**, IV., 1991, Lisboa, *Actas...* Lisboa: Edições Cosmos, 1991. v. I. Sessões Plenárias. p. 13-29.) – contém notações musicais.

² MICHAËLIS DE VASCONCELOS, C. **Lições de filologia portuguesa (segundo as preleções feitas aos cursos de 1911/12 e de 1912/13) seguidas das lições práticas de português arcaico**. Rio de Janeiro: Martins Fontes, [19--], p. 395-396.

³ *Ibidem*, p. 397-398.

⁴ NUNES, J. J. **Cantigas d'amigo dos trovadores galego-portugueses**. Lisboa: Centro do Livro Brasileiro, 1973. 1. ed. 1926/1929, vol. I, p. 418.

A respeito dos hiatos de vogais idênticas, veja-se o que afirma Michaëlis de Vasconcelos:⁵

Os antigos não evitavam o hiato dentro do mesmo vocábulo, se as duas vogais concorrentes procediam de outras tantas sílabas, mesmo quando eram idênticas, ou pela sua natureza podiam formar ditongo. *Seer* de *sedere*; *leer* de *legere*; *veer* de *videre*; *soo* de *solo*; *cae* de *cadit*; *soedade* de *soledade*; *mão* de *manu*; *são* de *sano*. Só os mais modernos como D. Dinis já faziam contracção métrica em *seeredes veerei veeran*; e às vezes mesmo gráfica, por ex.: *vedes*.

Para Nunes,⁶ a elisão era a regra geral, no caso de encontro de vogais de vocábulos diferentes:

Em geral, quando uma palavra acaba em vogal e a que se lhe segue assim começa também, aquela não só era absorvida por esta, como ainda hoje o fazemos na fala, mas nem mesmo se escrevia; são tantos os exemplos que é rara a trova em que o facto não se observa.

Mas quem, até hoje, melhor explicitou as regras de hiatos e elisões nos encontros vocálicos é Celso Cunha,⁷ muito embora as suas generalizações fiquem um pouco prejudicadas por contar o seu *corpus* com cantigas de apenas dois trovadores: Paio Gomes Charinho e João Zorro. Tira este autor quatro conclusões de ordem geral e dez de ordem particular, que estão transcritas a seguir:

De ordem geral:

- a) aos trovadores não repugnavam os hiatos, embora revelassem acentuada inclinação para elidir a vogal do encontro, quando átona;
- b) o regime da elisão estava ligado ao ritmo do verso e era contra-regrado por impedimentos fonéticos, fonêmicos e morfológicos;
- c) a vogal final átona dos polissílabos perdia-se com mais freqüência que a dos monossílabos;
- d) a sinalefa era aparentemente rara.

De ordem particular:

- a) a vogal da preposição de só não se elidia antes de vogal quando esta era o corpo do pronome átono *o*, *a*, *os*, *as*;
- b) a vogal dos pronomes átonos *me*, *lhe* (ou *lhi*), *se* (ou *si*), *xe* (ou *xi*) sempre se elidia antes de outros fonemas vocálicos;
- c) a vogal do pronome *mi* elidia-se antes de palavras iniciadas por *e*, *i* e *u*, mas ditongava-se com as vogais *a* e *o*, quando as precedia;
- d) o pronome pessoal oblíquo *o* (*a*) combinava-se com as formas pronominais *me*, *te*, *xe* e *lhe*, mas, em outros casos, mantinha a sua autonomia silábica;
- e) o pronome *lo* (*la*) conservava sua vogal quando precedia formas do auxiliar *aver*, mas podia perdê-la ou não antes de outras palavras de início vocálico;

⁵ MICHAËLIS DE VASCONCELOS, C. *op. cit.* p. 398-399.

⁶ NUNES, J. J. *op. cit.*, p. 419.

⁷ CUNHA, C. F. **Estudos de poética trovadoresca**: versificação e ecdótica. Rio de Janeiro: MEC/Instituto Nacional do Livro, 1961. p. 91-92.

- f) não se elidia nem se yodizava a vogal do pronome e da conjunção *que*, bem como a das conjunções *ca* e *se*;
- g) a copulativa e não se ditongava com uma vogal subsequente;
- h) a preposição *a* contraía-se com o artigo *el*, mas hiatizava-se com outras palavras iniciadas por vogal;
- i) a vogal átona final de verso não sofria elisão nem sinalefa quando seguida do pronome *o(s)*, *a(s)*;
- j) em caráter exceptivo, admitia-se a fusão silábica de vogal nasal + vogal (oral ou nasal).

A cantiga escolhida para análise

A cantiga de amigo escolhida, *Mandad'ey comigo*, é a segunda das sete sobreviventes no Pergaminho *Vindel*, uma folha volante contendo textos de cantigas de amigo de Martim Codax acompanhadas da respectiva música (com exceção da sétima, para a qual só há a anotação do texto), provavelmente escrita em fins do século XIII ou princípios do XIV (cf. figura 1). Esta cantiga sobreviveu também, porém sem a notação musical, nos *Cancioneiros da Biblioteca Nacional de Lisboa* (B1279) e *da Vaticana* (V885).

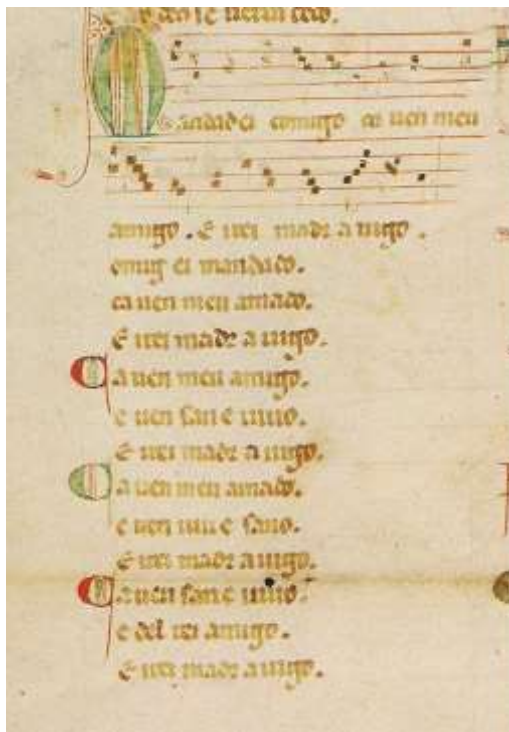


Figura 1 - Cantiga *Mandad'ey comigo*, de Martim Codax, no Pergaminho *Vindel* 2⁸

⁸ FERREIRA, M. P. **O som de Martin Codax**: sobre a dimensão musical da lírica galego-portuguesa (séculos XII-XIV). Lisboa: UNYSIS, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1986., p. 74 - 75.

Abaixo, trazemos a edição clássica desta cantiga, de Cunha⁹, que é inclusive a adotada pela *Lírica Profana Galego-Portuguesa*¹⁰:

(1) Mandad' ey comigo
ca ven meu amigo:
E irey, madr', a Vigo!

Comigu' ey mandado
ca ven meu amado:
E irey, madr', a Vigo!

Ca ven meu amigo
e ven san' e vivo:
E irey, madr', a Vigo!

Ca ven meu amado
e ven viv' e sano:
E irey, madr', a Vigo!

Ca ven san' e vivo
e d'el-rey amigo:
E irey, madr', a Vigo!

Ca ven viv' e sano
e d'el-rey privado:
E irey, madr', a Vigo!

A análise que faz o editor¹¹ da estrutura métrico-poética desta cantiga é a seguinte:

Cantiga de refram 6 X (2+1). Estrofes paralelísticas: *aa-A* e *bb-A*, alternadas. O corpo da cantiga é constituído de pentassílabos graves; o refram, de um hexassílabo, também grave. Rima breve, soante nos dois primeiros dísticos e toante nos demais. O refram monóstico liga-se pela rima ao corpo da cantiga nas estrofes ímpares.

Partindo da análise da estrutura métrico-prosódica feita por Cunha, é possível obter valiosas informações sobre acerca de fenômenos fonológicos como silabação, ditongação, elisão vocálica, posição dos acentos primário e secundário da língua da época, a partir dos versos produzidos por Martim Codax.

Por exemplo, a escansão dos versos de Codax em sílabas poéticas nos traz pistas da realização das sílabas fonéticas, o que resulta na solução de dúvidas quanto à realização de encontros vocálicos em hiatos ou ditongos – exemplo (2).

⁹ CUNHA, C. F. **O cancionero de Martin Codax**. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1956, p. 47.

¹⁰ In: BREA, M. (coord.) **Lírica profana galego-portuguesa**. Santiago de Compostela: Centro de Investigacións Lingüísticas e Literarias Ramón Piñeiro; Xunta de Galicia, 1996. p. 610-611.

¹¹ CUNHA, C. F. **O cancionero de Martin Codax**. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1956, p. 48.

Neste sentido, a consideração da estrutura métrica dos versos é fundamental, uma vez que tais informações não podem ser abstraídas apenas da grafia adotada pelos trovadores, que nada esclarece quanto à realização das vogais consideradas em uma ou em duas sílabas.¹²

(2)	Man/da/d' ey/ co/ mi /go	(5)
	ca/ ven/ meu/ a/ mi /go:	(5)
	E/ i/rey,/ ma/dr', a/ Vi /go!	(6)

No exemplo acima, a partir do pressuposto de que os versos devem ser isométricos (isto é, que devem ter a mesma quantidade de sílabas poéticas) nas estrofes, pode-se dirimir dúvidas quanto à realização dos encontros vocálicos *ey*, no primeiro verso da primeira estrofe e no refrão, e *eu*, no segundo verso, que, por figurarem dentro dos limites de uma única sílaba poética, devem ter sido realizados foneticamente como ditongos. Por outro lado, o encontro vocálico *e i*, do início do refrão, deve ter sido realizado na época como um hiato, já que cada uma das vogais pertence a sílabas poéticas distintas.

Outro fenômeno fonológico que pode ser apreendido a partir da consideração da estrutura poética dos versos é a elisão. Esse processo fonológico, segundo Xavier e Mateus, pode ser definido como um “fenómeno de fonética sintáctica que consiste na supressão de uma vogal átona final quando a palavra seguinte começa por vogal”.¹³ A grafia adotada pelos cancioneiros e pergaminhos remanescentes já traz pistas do apagamento da vogal átona de final de palavras diante de outra palavra iniciada por vogal, através da supressão gráfica dessa vogal e da ausência de espaço entre as duas palavras envolvidas, que apareciam grafadas juntas. No entanto, a consideração da estrutura métrica da cantiga vem confirmar a não realização da vogal graficamente apagada, uma vez que, se fosse considerada, a

¹² As barras (/) indicam limite de sílaba poética/fonética. Já o algarismo colocado entre parênteses ao final do verso indica a quantidade de sílabas poéticas por verso. A última sílaba tônica do verso, que determina até onde segue a contagem das sílabas poéticas, está marcada em negrito.

¹³ A definição colhida em: XAVIER, M. F.; MATEUS, M. H. M. (Org.). **Dicionário de termos lingüísticos**. Lisboa: Cosmos, 1990. v. 1, p. 140, coincide com definições anteriores desse processo, encontradas em dicionários de Linguística. A este respeito, veja-se CÂMARA JR., J. M. **Dicionário de filologia e gramática referente à língua portuguesa**. 5. ed. Rio de Janeiro: J. Ozon Editor, [1973], p. 157, que chama atenção para o fato de a elisão também ser denominada, na literatura especializada, de “sinalefa”. Como pôde ser visto anteriormente, é exatamente este o termo utilizado por Celso Cunha.

estrutura isométrica dos versos seria destruída. É o que pode ser visto através do exemplo (1) acima, em todos os momentos em que o editor, Celso Cunha, optou por marcar na sua transcrição pelo apóstrofo simples. Em todos os versos em que esse apóstrofo aparece, anotando a supressão de uma vogal, a contagem das sílabas poéticas só fica correta se a elisão for efetivamente considerada.

A estrutura métrico-poética também revela muito sobre a posição do acento primário. Além de trazerem todas as informações necessárias sobre os elementos segmentais (tanto quanto os textos em prosa), a partir da observação de como o poeta conta as sílabas (poéticas) e localiza os acentos em cada verso, podem ser inferidos os padrões acentuais e rítmicos da língua na qual os poemas foram compostos. Por exemplo: da localização dos acentos poéticos, pode-se concluir a localização do acento nas palavras, ou seja, os padrões de acento lexical da língua, e, da concatenação desses acentos dentro dos limites de cada verso, os padrões rítmicos da língua em questão.

Com relação à cantiga em questão, a análise de Cunha¹⁴ nos informa que os versos da estrofe são pentassílabos graves, isto é, versos com 5 sílabas poéticas terminados por uma palavra paroxítona, e que o do refrão é hexassílabo também grave, ou seja, versos com seis sílabas poéticas, terminados por paroxítona. Considerando esta informação, a escansão das sílabas poéticas e a existência da rima, pode-se localizar facilmente qual a sílaba tônica das palavras localizadas em final de verso, na posição de rima: *comigo, amigo, **V**igo, mandado, amado, vivo, sano, privado*. Esta informação é extremamente relevante quando se estuda o domínio linguístico do ritmo, uma vez que as pautas acentuais das palavras da língua são cruciais para a determinação dos padrões rítmicos da língua da época.

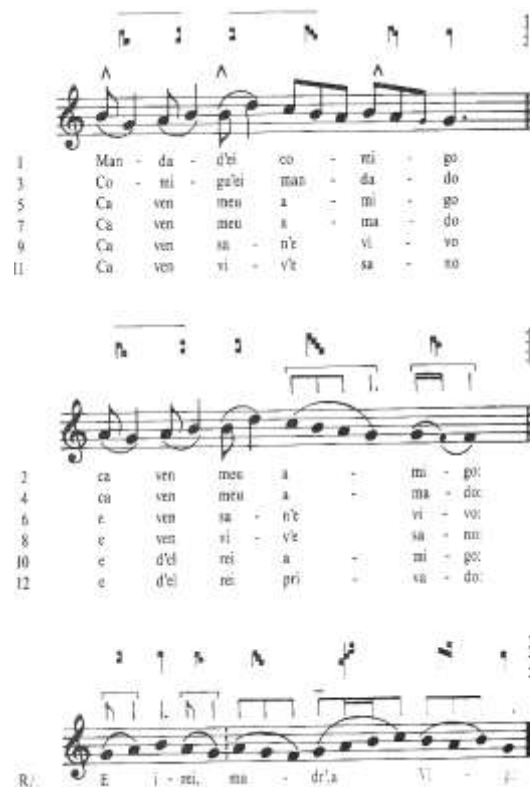
No entanto, com relação a esta cantiga específica de Martim Codax, a estrutura métrico-poética, isoladamente, não é suficiente para nos fornecer informações acerca da posição dos demais acentos no domínio do verso. Para que isso seja possível, é necessário considerar a notação musical que acompanha a cantiga, no pergaminho *Vindel*.

A análise da música desta cantiga foi feita com base na edição de Ferreira¹⁵, que, em termos de concepção musical, é bastante diferente da de Anglés¹⁶ para as

¹⁴ CUNHA, C. F. **O cancionero de Martin Codax**. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1956, p. 48.

¹⁵ FERREIRA, M. P. *Op. cit.*, p. 130.

Cantigas de Santa Maria, já que não considera que a música da época fosse organizada em unidades rítmicas do tipo “compassos”, mas a partir de um ritmo que ele classifica como “rapsódico”, baseado na “alternância irregular de valores breves e longos, [n]o uso de fórmulas e [n]o emprego de padrões rematados por longa”¹⁷ – cf. figura 2.



1 Man - da - d'ei co - mi - go
 3 Co - mi - ga'ei man - da - do
 5 Ca - ven - meu a - mi - go
 7 Ca - ven - meu a - ma - do
 9 Ca - ven - sa - n'te vi - vo
 11 Ca - ven - vi - v'te sa - nó

2 ca - ven - meu a - mi - go!
 4 ca - ven - meu a - ma - do
 6 e - ven - sa - n'te vi - vo!
 8 e - ven - vi - v'te sa - nó
 10 e - d'ei rei - a - mi - go
 12 e - d'ei rei - pri - sa - do

R/ E - rei, mu - dr'a vi -

Figura 2 - Edição de Ferreira da cantiga *Mandad'ey comigo*, Martim Codax, Pergaminho *Vindel 2*.¹⁸

Partindo da concepção de modelo “rimnésico” de Ferreira¹⁹, os acentos musicais, na cantiga *Vindel 2*, podem ser localizados nas seguintes posições:

Nos dísticos, os acentos distribuem-se regularmente pela 2.^a, 3.^a e 5.^a sílabas de cada verso; o acento na 2.^a sílaba conhece duas exceções, enquanto os outros são invariáveis. Sendo os acentos na 2.^a e na 3.^a sílabas contíguos, um deles, - o menos regular - deve ser considerado secundário. Os apoios musicais confirmam a secundaridade do acento na 2.^a [...] No refrão, o acento frásico recai sobre a sexta sílaba, e os acentos

¹⁶ ANGLÉS, H. *La música de las Cantigas de Santa María del Rey Alfonso el Sabio*: facsímil, transcripción y estudio crítico por Higinio Anglés. Barcelona: Diputación Provincial de Barcelona; Biblioteca Central; Publicaciones de la Sección de Música, 1943-1964.

¹⁷ FERREIRA, M. P. *Op. cit.*, p. 47.

¹⁸ FERREIRA, *op. cit.*, p. 130.

¹⁹ *Ibidem*, p. 145.

vocabulares, na 3.^a, 4.^a e 6.^a sílabas; os apoios, de natureza acústica, aparecem sobre a 4.^a e a 5.^a sílabas.

Desta forma, partindo da interpretação de Ferreira para a música dessa cantiga específica de Martim Codax, a tônica musical corresponde a uma tônica linguística em 100% dos casos. Ferreira²⁰ afirma que a construção paralelística do poema “[...] implica a oposição em cada verso dos dísticos de uma ‘base’ e de uma ‘coda’.” A estes dois membros correspondem, nesta cantiga, dois segmentos musicais claramente diferenciados entre si: um é estável, o outro variável. Desta forma, “[...] há uma quase total adequação entre acentuação musical e acentuação estrófica; há uma notável complementaridade entre repetição musical e variação poética, nas estrofes, e entre variação musical e repetição poética, no refrão.”²¹

Conclusão

Através da exemplificação realizada a partir da escolha da segunda cantiga de Martim Codax, *Mandad’ey comigo*, presente no pergaminho *Vindel*, foi possível mostrar como informações acerca de fenômenos fonológicos (silabação, ditongação, elisão vocálica e posição dos acentos primário e secundário) podem ser extraídas da relação entre sílabas poéticas e sílabas fonéticas. Além disso, também foi possível mostrar como informações relevantes ao estudo da prosódia do período medieval da língua podem ser extraídas da notação musical que acompanha as cantigas. Assim sendo, esperamos ter comprovado a adequação e a eficácia da metodologia aqui apresentada.

²⁰ *Ibidem.*, p. 137.

²¹ FERREIRA, M. P. *Op. cit.*, p. 173.

Sessão de Comunicações Livres 2
Cavalaria e sociedade: entre a violência e a idealização

Representações sociais, territorialidade e identidade na
Expansão Portuguesa Quatrocentista

Katiuscia Quirino Barbosa
Doutoranda PPGHS-UFF
Bolsista CAPES

Resumo: A expansão marítima portuguesa quatrocentista aliou os valores de uma nobreza cavaleiresca decadente com os de uma burguesia mercantil em ascensão. A conquista da praça marroquina de Ceuta, em 1415, abriu o caminho para a penetração europeia no continente africano. Em pouco mais de cinquenta anos os portugueses conseguiram explorar toda a costa ocidental da África, ultrapassando os limites dos reinos muçumanos e revelando aos europeus um mundo novo que não era cristão nem muçumano e cujas parcas referências anteriores não passavam de um conjunto de mitos que os conquistadores aos poucos foram substituindo pelo conhecimento real dos povos e da geografia local. Isto posto, nosso objetivo consiste na análise da percepção do outro, sejam indivíduos ou territórios, observadas nas fontes portuguesas do século XV.

Palavras-chave: Expansão marítima. Representações sociais. Identidade.

Introdução

Com o início da expansão sobre o território africano, durante o século XV, a sociedade portuguesa modificou-se na velocidade das caravelas, aliando os valores de uma nobreza cavaleiresca decadente com os de uma burguesia mercantil em ascensão. Na África mercadores tornam-se cavaleiros e cavaleiros, mercadores, tudo isso em meio ao contato com o “outro”, quer muçulmano quer gentio, e a partir da definição do que esse outro representa constrói-se a identidade portuguesa, sendo esta inerentemente cristã. A conquista da praça marroquina de Ceuta, em

1415, abriu o caminho para a penetração no continente africano. Em pouco mais de cinquenta anos os portugueses conseguiram explorar toda a costa ocidental da África, ultrapassando os limites dos reinos mulçumanos e revelando aos europeus um mundo novo que não era cristão nem mulçumano e cujas parcas referências anteriores não passavam de um conjunto de mitos que os conquistadores aos poucos foram substituindo pelo conhecimento real dos povos e da geografia local. Isto posto, nosso objetivo consiste na análise sucinta da percepção do outro, sejam indivíduos ou territórios, observadas nas fontes portuguesas do século XV.

Alteridade e representações sociais

Ao tratarmos das relações entre europeus e africanos no contexto da expansão marítima portuguesa, deparamo-nos com conceitos como o de representação social além de temas como a História das Viagens. Questões estas que ao longo dos últimos vinte anos têm sido largamente analisadas por historiadores da cultura e que estão longe de serem esgotadas devido às possibilidades de estudo que delas advém.

Sendo assim, um primeiro conceito que entendemos ser útil à nossa proposta é a noção de *representações sociais*. Surgido no campo da Psicologia Social, tal conceito vem sendo utilizado por pesquisadores não só da área de Psicologia, mas também de outros campos das ciências humanas como a Sociologia e a História. A noção de *representações sociais* foi desenvolvida pelo psicólogo social francês Serge Moscovici o qual não apresenta uma definição formal para o conceito, delimitando apenas as razões para chamá-las de sociais.¹ Uma conceituação mais precisa nos é apresentada pela psicóloga francesa Denise Jodelet que desde a década de 1980 vem dedicando os seus estudos ao tema. Dessa forma, de acordo com Jodelet:

O conceito de representações sociais designa uma forma específica de conhecimento, o saber do senso comum, cujos conteúdos manifestam a operação de processos generativos e funcionais socialmente marcados. (...) São modalidades de pensamento prático, orientadas para a comunicação, a

¹ SÁ, Celso Pereira de. Representações sociais: o conceito e o estado atual da teoria. In: SPINK, Mary Jane (Org.) **O conhecimento no cotidiano: as representações sociais na perspectiva da Psicologia Social**. São Paulo: Brasiliense, 1993, p. 19-45.

compreensão e o domínio do ambiente social, material e ideal. Enquanto tais, elas apresentam características específicas no plano da organização dos conteúdos, das operações mentais e da lógica.²

O que aspiramos com a utilização do conceito de *representações sociais* é a compreensão da forma com a qual os europeus, notadamente, os portugueses encaravam a relação com os povos africanos, na tentativa de entender de que maneira essa representação do “outro” contribuiu para a constituição de uma identidade portuguesa e europeia no século XV. Segundo Jodelet, as representações sociais são construídas para que estabeleçamos o lugar que ocupamos física e intelectualmente no mundo.³

A noção de *representações sociais* pode ser compreendida de maneira completar aos conceitos de *Identidade* e *Alteridade*, conforme apresentados por Denise Jodelet, pelo semiólogo russo Tzevetan Todorov e pelo filólogo francês Paul Zumthor. Para Jodelet o “outro” está intimamente relacionado com o eu. Nessa perspectiva o “outro” figura como uma negação do eu, assim as noções de diversidade, identidade, hierarquia, encontram-se no cerne da ideia de alteridade visto que esta se constitui em oposição à noção de identidade, representando a diversidade e a pluralidade que envolve a diferença. Dessa forma, o outro implica uma ruptura com o eu, significando uma ameaça à integridade deste.⁴

De acordo com Todorov, o “outro” somente pode ser percebido a partir da ótica do “eu” que pode concebê-lo como uma abstração em relação a si. O “outro” pode constituir um grupo social e nesse caso a diferenciação se faz não em relação ao “eu”, mas ao “nós”. Essa identificação social que opõe o “nós” aos “outros” ocorre internamente, do interior da própria sociedade ou externamente, a partir de elementos que são completamente estranhos a ela, como outra sociedade, que pode ser próxima ou longínqua.⁵ Cabem aqui as considerações de Paul Zumthor

² JODELET, Denise. Représentations Sociales: phénomènes, concept et théorie. In: MOSCOVICI, S. **Psychologie sociale**. Paris presses Universitaires de France, 1984. *Apud* SÁ, Celso Pereira de. *Op. cit.*, p.36.

³ JODELET, Denise. “Representações sociais: um domínio em expansão”. In: JODELET, D. (Org.). **As representações sociais**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001. p. 17- 44

⁴ JODELET, Denise. **Formes et figures de l’altérité**. In: SANCHEZ-MAZAS, Margarita; LICATA, Laurent. **L’Autre : Regards psychosociaux**, Grenoble: Les Presses de l’Université de Grenoble, 2005, p. 28

⁵ TODOROV, Tzevetan. *A conquista da América: a questão do outro*. São Paulo: Martins Fontes, 2010, p. 6.

acerca dos tipos de alteridade que ele distingue: a alteridade absoluta e a alteridade relativa. De acordo com Zumthor, a alteridade absoluta é produzida por toda a confrontação entre um sujeito e um objeto, manifestando-se como uma alteridade radical que exclui todo o sentimento de pertença comum. A alteridade relativa não representa uma total falta de identificação com o “outro”, ao contrário, ela gera um desejo de entender a linguagem do outro.⁶

Quando transpomos tais noções para a análise das fontes portuguesas do século XV, observamos que ao retratar os mouros ou os guinéus os autores sempre o fazem tendo por base as representações previamente construídas no imaginário social. Embora os mouros fizessem parte de outra sociedade, fossem, portanto externos a Cristandade, não eram completamente estranhos aos portugueses. Nesse caso é clara a relação de alteridade relativa, visto que havia da parte dos portugueses a compreensão dos mouros, o que não existia era a aceitação das diferenças existentes entre eles. A identidade, europeia, notadamente, portuguesa se afirma face aos mouros com base na religião que é o principal elemento que os distancia. Ao passo que em relação aos negros o estranhamento é completo, evidenciando-se uma relação de alteridade absoluta, uma vez que tudo deles advém é externo a realidade dos portugueses. Isso é possível perceber nos relatos de Zurara e de Cadamosto que descrevem os aspectos físicos dos negros de forma a enaltecer o seu caráter exótico, ou como querem as fontes, “maravilhoso”.

Nesse sentido, podemos apontar aqui a descrição do modo de viver de um rei africano de uma região localizada abaixo do Cabo Não, feita no relato de viagens de Luís de Cadamosto, navegador italiano do século XV, que viveu em Portugal e realizou duas viagens na costa ocidental africana a serviço do Infante D. Henrique.

E deveis saber que este rei não é nada semelhante aos nossos reis da cristandade: porque o rei é senhor de gente selvagem e muito pobre; e, na verdade, não há no país nenhuma cidade nem lugar murado, senão aldeias e casas de palha (que eles não sabem fazer casas de paredes porque não tem cal e tem grande falta de pedras). Este reino é de pequena extensão, porque, pela costa não tem mais de 200 milhas (seguido o litoral), e para o interior pode ter, pela informação que tive, outro tanto de largura. O modo de vida deste rei é o seguinte: não tem rendimento certo, além daquele que lhes dão os senhores desse país todos os nos para estarem de bem com ele; os quais presentes são de cavalos que lá são muito apreciados, por deles haver falta, arreios de cavalo e algum gado, isto é vacas e cabras e alguns camelos e coisas semelhantes a estas. Este rei vive também de outros roubos que faz, e tem sempre muitos escravos

⁶ ZUMTHOR, Paul. **Falando de Idade Média**. São Paulo: Perspectiva, 2009, p.41.

negros que manda pilhar não só no país como nos outros países vizinhos. Destes escravos ele se serve por muitos modos; fá-los, principalmente, trabalhar no cultivo de certas terras e propriedades a ele destinadas. Muitos deles vende-os aos mercadores azenegues que lá aparecem com cavalos e outras coisas .

A este rei é lícito ter quantas mulheres ele quer, e assim também a todos os senhores e homens daquela terra. E assim, este rei tem delas sempre mais de 30: porém faz mais caso de uma que de outra, conforme as pessoas de que são descendentes, e preeminência dos senhores de quem são filhas. E tem este rei esta maneira de viver com as sobreditas suas mulheres: tem certas aldeias e lugares seus; num desses lugares tem umas 8 ou 10; outras tantas noutro; e, assim, de lugar para lugar.⁷

Na obra, que juntamente com as Crônicas de Gomes Eanes de Zurara apresenta as primeiras imagens dos europeus acerca da costa leste continente africano, Cadamosto descreve não só os habitantes das regiões recém-encontradas como também alguns aspectos geográficos. Podemos observar que sua análise acerca do modelo de rei encontrada em determinada região da África subsaariana é pautada por uma concepção de rei e realeza europeia, que por sua vez está diretamente relacionada com a noção de Cristandade.

A partir da análise das fontes relativas à expansão portuguesa do século XV é possível observar, no confronto estabelecido em decorrência do encontro com o “outro”, a existência de um sentimento de identidade que sugere uma consciência de “ser europeu”, entendendo a Europa não apenas como um lugar, mas, sobretudo, como um arcabouço ideológico sustentado pelo cristianismo. Antes de serem portugueses, castelhanos ou, como no caso de Cadamosto, italianos, esses homens que atuaram como agentes da expansão ultramarina eram cristãos e agiam de acordo com um modo de pensar estabelecido no interior da Cristandade, que embora não representasse um bloco homogêneo serviu como norteadora na construção da relação entre os europeus e os “outros”.⁸

Observamos também que ao descrever o modo de viver do rei africano, Cadamosto o faz com base em ancoragens em modelos de realeza que lhe são conhecidos. Desse modo podemos destacar que a construção da alteridade se faz com base no que na teoria das representações sociais convencionou-se chamar de *ancoragem*. Processo este que, De acordo com Jodelet, resulta da integração

⁷ CADAMOSTO, Luís de. **Navegacoes de Luis de Cadamosto**. Lisboa : Instituto para a Alta Cultura, 1944, p. 119.

⁸ FONSECA, Luís Adão da. A consciências da Europa no horizonte da expansão portuguesa. In: **Revista Camoniana**. Bauru -São Paulo: Universidade do Sagrado Coração, 2001, p.263.

cognitiva do objeto que se representa a um sistema de pensamento social previamente constituído⁹ Em outras palavras, podemos dizer que todas as vezes que nos deparamos com algo novo buscamos interpretá-lo com base naquilo que já conhecemos.

Alteridade e territorialidade

Ao analisarmos as narrativas de viagem e as crônicas portuguesas do século XV, observamos que o processo de ancoragem se faz não apenas na representação do “outro” como indivíduo ou coletivo, mas também na representação espaço-territorial. O “outro” não é apenas uma personagem, mas também um lugar. Dessa forma cabe aqui lançarmos mão dos conceitos de *Território* e *Territorialidade*.

Quando propomos abordar as noções de território e territorialidade temos por objetivo compreender de que forma esses conceitos eram apreendidos pelos homens quatrocentistas e como tais noções se vinculam às de identidade e representação social. O território, segundo o geógrafo Rogério Haesbaert, nasce com uma dupla conotação, material e simbólica, estando, em todas as suas acepções possíveis, atrelado à ideia de poder, seja ele político, associado à ideia de dominação ou simbólico, ligado à ideia de apropriação.¹⁰ Nessa perspectiva, o autor assinala que “Podemos então afirmar que o território, imerso em relações de dominação e/ou de apropriação sociedade-espaço, desdobra-se ao longo de um *continuum* que vai da dominação político-econômica mais ‘concreta’ e ‘funcional’ à apropriação mais subjetiva e/ou ‘cultural-simbólica’.¹¹ Nessa perspectiva, a noção de *Territorialidade*, embora esteja tradicionalmente vinculada a aspectos jurídicos e políticos, também é permeada por um caráter subjetivo que se liga ao modo como o espaço é organizado e utilizado pelos indivíduos, conferindo a ela um aspecto cultural muito forte.

⁹ JODELET, Denise. *Op.Cit*, p.39.

¹⁰ HAESBAERT, Rogério. “Dos múltiplos territórios à multiterritorialidade”. In: HEIDRICH, A. L., COSTA, B. P. da., PIRES, C. L. Z., UEDA, Vanda (Orgs) **A emergência da multiterritorialidade: a ressignificação da relação do humano com o espaço**. Canoas: Ed. ULBRA; Porto Alegre: UFRGS Editora, 2008, p. 19-36.

¹¹ *Ibidem*, p.23.

O que nos interessa nessas concepções de *território* e *territorialidade* é de que forma essa apropriação “cultural-simbólica” dos mesmos se dá em relação à construção da identidade portuguesa e de que maneira ela se constitui como uma representação social. Na *Crônica da Guiné*¹² de Gomes Eanes de Zurara há um capítulo destinado ao “descobrimento” da foz do rio Nilo, revelando que o conhecimento geográfico e espacial da época estava atrelado a concepções pré-concebidas que os impediam de enxergar a realidade que lhes era imposta, uma vez que na verdade estavam a quilômetros de distância do verdadeiro rio Nilo, tratando-se, portanto de um exemplo claro de processo de ancoragem. Tanto na obra de Zurara quanto em Cadamosto, observamos que os espaços do “Eu” do “Outro” aparecem muito bem definidos, assim como as distinções hierárquicas entre esses espaços e os seus habitantes. A alteridade, portanto, não se dá somente em relação ao indivíduo, mas também ao espaço físico que é cuidadosamente delimitado e hierarquizado.

Conclusão

O desconhecido sempre fascinou os seres humanos. Ao depararmos-nos com algo novo não conseguimos compreendê-lo de pronto e então buscamos em nossas experiências fatos, fenômenos, eventos, objetos ou qualquer outra coisa já elaborada para explicar aquilo que nos é externo. O encontro com o novo estabelece de imediato uma relação de alteridade que se dá diante de um lugar ou de indivíduos diferentes.

A alteridade está diretamente vinculada à noção de identidade, na verdade ela é o seu oposto, e ambas constituem as principais questões que nortearam esta breve análise do encontro dos europeus quatrocentistas com os africanos. Encontro este que deu início a uma revolução cultural e à consolidação da ideia de Europa, bem como da identidade europeia, afirmada diante da presença do “outro”.

¹² Obra considerada um panegírico do infante D. Henrique e da grandiosidade das conquistas portuguesas no ultramar. É a primeira obra a narrar a descoberta de terras e povos na parte subsaariana do continente africano, tendo sido concluída no ano de 1448.

A violência guerreira e o cavaleiro pacífico. Igreja e cavalaria no século XIII

Neila Souza
UEMA

Resumo: A atividade guerreira é uma característica intrínseca da nobreza cavaleiresca, portanto, o uso da violência constituía-se como algo frequente por esse grupo social e que acabava afetando toda a sociedade quando em situações de forte instabilidade. Diante desse quadro, a Igreja procurava por seus meios controlar, “domesticar” a cavalaria, inculcando em suas fileiras ideais cristãos a serem seguidos. Através da *Demanda do Santo Graal* podemos observar essa tentativa de dominação da aristocracia guerreira pelo exemplo do bom cristão e cavaleiro pacífico Galaaz.

Palavras-chave: Violência. Cavalaria. Igreja

A *Demanda do Santo Graal* constitui uma visão de mundo dual, assim como pode ser observada na concepção do homem daquela época, apresenta um universo formado por dois planos: o terrestre e o celestial. Acompanhando esses dois planos haverá uma distinção entre os cavaleiros apresentados na obra, configurando também uma visão da sociedade: existem homens mais preocupados com sua vida terrena e outros que se preocupam com seu caminho espiritual.

Os homens tratados na fonte são guerreiros, fazem parte de uma vida militar caracterizada pelo uso da violência e têm como função estabelecer e garantir a paz a todos, especialmente os que não poderiam se proteger. Esse era o interesse da sociedade que se via cada vez mais ameaçada por essa força armada que tinha como função proteger a todos, mas promovia justamente o contrário. Diante dessa necessidade de paz, de regulação da violência e de enquadramento social é que percebemos na obra, que constitui uma visão literária, mas nem por isso de toda fictícia, a expressão da sociedade do período. Como obra dual, assim como o mundo, nela os cavaleiros são divididos entre os bons (que seguem uma vida reta, de justiça e trilhando o caminho da salvação) e os maus (cavaleiros pecadores, que desonram a ordem de cavalaria e vivem embriagados pelos prazeres do mundo).

Galaaz é uma construção ideal, baseada na perfeição, na bondade e justiça divina, ele de fato constitui um exemplo, um bom exemplo, o válido, o que deve ser reconhecido e seguido por todos. Ele não só é um bom cavaleiro, talvez essa característica torne mais acessível sua “realidade” entre os outros cavaleiros que passariam a vê-lo como o modelo de guerreiro a ser adotado, mas também é um bom cristão, ele nunca peca, nem em pensamento, e passa toda a vida confessando-se, jejuando e orando. Ele foi o escolhido para dar fim às aventuras do reino de Logres e junto com mais dois cavaleiros, Persival e Boorz, formam o trio que alcança o Graal. Esse modelo do bem é superexaltado, suas atitudes e descrições o aproximam muito mais de um santo do que de um homem; ele nunca erra, nem mata seus adversários, quando o faz se arrepende e teme ter cometido um grande erro; nunca ataca outros cavaleiros, apenas defende-se; não procura glória “vã”; é virgem. Todas essas qualidades na prática estavam muito distantes da realidade dos cavaleiros, especialmente porque eles eram humanos e por isso cometiam pecados; chega a ser um tanto contraditórias todas essas características de Galaaz, porque faziam parte do universo guerreiro buscar pela glória, ser reconhecido como bom cavaleiro e obter fama, conquistar as damas, procurar aventuras e atacar cavaleiros. Nesse sentido, a idealidade de Galaaz, obviamente, não é na prática plenamente alcançada, por ser um modelo extremo que agrega todas as virtudes cristãs, constitui o melhor exemplo a ser seguido. O modelo do bom cavaleiro é nossa base de análise para entender o intuito da Igreja de propagação de um bom exemplo no sentido de enquadrar a ordem de cavalaria e a aristocracia feudal.

Muitos cavaleiros que serviam a grandes senhores como mercenários foram incorporados à estrutura feudal recebendo em compensação doação de terras, propriedades, isenções de taxas e outros privilégios. Esses benefícios adquiriram caráter feudal e estabeleceram vínculos de lealdade e fidelidade. Nos séculos seguintes, esse grupo de guerreiros formará uma instituição, uma corporação que assume um caráter honorífico, ético, cultural.

Foi num quadro de instabilidade e disputas internas entre a aristocracia, de violência e desproteção aos mais fracos que a Igreja, única instituição então estabelecida com força, vai agir no intuito de minimizar, controlar, limitar a brutalidade então reinante na sociedade e tentar de alguma forma introduzir uma

ordem e uma paz. Mas devemos ter atenção para o fato de a atividade guerreira ser primordial para aquela sociedade, não só em termos econômicos, mas por mais contraditório que possa parecer para a própria manutenção da ordem social. Assim, a guerra era necessária, no entanto, era preciso regulamentá-la.

A Idade Média era época de insegurança endêmica, reconhecia-se na prática das armas uma atividade legítima e necessária, no âmbito da manutenção ou da restauração de um equilíbrio que se via continuamente perturbado ou ameaçado por forças exteriores à Cristandade ou por forças situadas no interior da própria Cristandade mas rebeldes a toda ordem.¹

Para se proteger da devastação provocada pelas guerras entre senhores locais, dos saques tão comuns cometidos por nobres, a própria Igreja confia a sua defesa a guerreiros recrutados com a finalidade de defendê-la de ataques violentos. Sendo assim “a condição e a dignidade cavaleirescas exigem que o uso da força fosse feito com moderação e conforme uma ética de justiça, colocando-a ao serviço de Deus e dos *pauperes* (“pobres”, “humildes” ou “fracos”).² Como o rei não consegue fazer exercer o seu poder e dever de proteção cabe aos habitantes locais procurarem de alguma forma a proteção de seus bens e de suas pessoas. Desse modo

Ao mesmo tempo, e de várias maneiras, a Igreja tenta inculcar nesses cavaleiros, e depois em toda a cavalaria, um ideal elevado: a proteção das igrejas, dos fracos e dos desarmados (*inermes*) no interior da Cristandade; a luta contra os infiéis, no exterior. A tentativa só em parte é coroada de êxito, e a Cruzada não chega a mobilizar longamente os guerreiros em uma “cavalaria cristã” a serviço da Igreja. O aspecto religioso não está ausente da ideologia cavaleiresca, mas constitui apenas uma de suas facetas.³

Essa tentativa por parte da Igreja de regular a violência assenta-se no ideal de paz difundido por Cristo quando de sua vinda ao mundo, à propagação de uma mensagem de não praticar a agressão, não sujar as mãos com sangue de um igual. A mensagem de Cristo era de amor ao próximo incondicionalmente (“amai-vos uns aos outros como eu vos amei”), um amor universal dirigido a todos os povos.

Sendo impossível abster-se da guerra e da prática de uso das armas, tendo em vista o caráter essencialmente guerreiro daquele grupo social, o cristão poderia amenizar o caráter violento de sua função guerreira sendo um cavaleiro pacífico

¹ CARDINI, Franco. Guerra e Cruzada. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (orgs.). **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. Bauru, SP: Edusc, 2006, p. 473.

² *Idem*.

³ FLORI, Jean. Cavalaria. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (orgs.). *Op. cit.*, p. 186.

(*miles pacificus*). Muitos teóricos medievais refletiram sobre a necessidade do cristão pegar em armas e como ele devia combater pelo espírito, configurando uma cavalaria mística, evitando que os vícios e paixões mundanas o controlassem, entre esses intelectuais estão Bernardo de Claraval e Ramon Llull com seu manual de comportamento *O Livro da Ordem de Cavalaria*.

As medidas da Igreja no intuito de controlar a violência de certa forma obtiveram algum êxito e ajudaram a formar a ética cavaleiresca, pois a partir do século XIII os rituais de adubamento estavam consideravelmente impregnados dos valores cristãos, como observado na descrição feita por Llull: “o escudeiro deve jejuar na vigília da festa, por honra do santo da festa. E deve vir a Igreja orar a Deus na noite antes do dia em que deve ser feito cavaleiro; deve velar e estar em preces e em contemplação e ouvir palavras de Deus e da Ordem de Cavalaria”.⁴ Foi exatamente isso que fez o cavaleiro bom, o ideal, modelo de verdadeiro guerreiro de Cristo: “Aquela noite, ficou Lancelot ali e fez Galaaz vigília na Igreja”.⁵ Para se tornar cavaleiro era ainda necessário fazer a confissão e receber o corpo de Cristo: “No princípio, quando o escudeiro deve entrar na Ordem de Cavalaria, convém que se confesse das faltas que fez contra Deus, ao qual quer servir na Ordem de Cavalaria; e se estiver sem pecado, deve receber o precioso corpo de Jesus Cristo segundo condiz”.⁶

A cavalaria, portanto, podia ser uma forma de servir a Deus, desde que guiada pelos princípios cristãos, pelo ideal de “guerra justa”; já que o uso das armas era inevitável para garantir a proteção, ele devia ser feito com certo controle, não extrapolando em violência gratuita, usando as armas somente para a própria defesa e dos que não eram capazes de fazê-lo, protegendo os cristãos. Isso era uma “guerra justa”, pois “ofício de cavaleiro é manter viúvas, órfãos, homens despossuídos; porque assim como é costume e razão que os maiores ajudem a defender os menores, e os menores achem refúgio nos maiores, assim, é costume da Ordem de Cavalaria”.⁷ Entretanto quando os cavaleiros usavam de seu poderio militar, do temor que causavam a população para fazer o mal, ou seja, destruir plantações, fazer pilhagens, saques, destruir igrejas, aterrorizar os indefesos, eles

⁴ LOC, 2000, p. 67.

⁵ DSG, 2008, p. 20.

⁶ LOC, 2000, p. 67.

⁷ *Idem. Ibidem*, p. 37.

praticavam uma “guerra injusta”, porque sem chance de defesa e com propósitos ignóbeis, visando somente interesses pessoais, e transformavam-se em maus cristãos.

Como ideal de bom cavaleiro, Galaaz compartilhava de uma linhagem santa, de homens muito bons, que foram exemplos de verdadeiros cristãos. Essa necessidade de justificar uma ascendência valorosa sempre foi muito presente nas hagiografias, que para melhor divulgarem um santo e propagarem seu culto vinculavam seu parentesco com uma linhagem nobre. No entanto, mesmo descendendo de tão alta estirpe, o cavaleiro esperado carregava uma grande mácula. Ele era fruto de uma relação sortílega entre Lancelot e a filha do Rei Peles, não fosse isso suficiente, os seus pais não se casaram e ele tornou-se, portanto, um bastardo. Mas ainda assim era merecedor da graça divina.

Ca Deus, que te fêz nascer em tal pecado, como tu sabes, por mostrar seu gram poder e sa gram virtude, te outorgou – per sua piedade e pela boã vida que tu começaste de tua meninice ataaqui – **poder e força e bondade de armas e de ardimento sôbre tôdolos cavaleiros que nunca trouxerom armas no regno de Logres**; assi que tu daras cima tôdalas outras maravilhas e aventuras, u tôdolos outros falecerom.⁸

Nosso modelo de bom cavaleiro compunha uma descendência ilustre, o que só contribui para confirmar sua eleição e sua exemplaridade como o “melhor cavaleiro do mundo”. Sua chegada à corte arturiana evidencia seu caráter especial, sua singularidade em relação aos demais cavaleiros, pois acompanhado de um raio de sol, que significa luz, iluminação não só material como espiritual, Galaaz é confirmado como o cavaleiro que durante muito tempo teve sua espera aguardada e profetizada: “- Deus, beento sejas tu, que te prouve de tanto viver eu, que eu, em minha casa, visse aquêle onde tôdolos profetas desta terra e das outras profetizaram, tanto gram tempo há já”.⁹ É possível já perceber as relações claras entre o cavaleiro esperado e Cristo. Assim como o filho de Deus, que teve sua vinda anunciada pelos profetas como o Messias que viria libertar o povo eleito, Galaaz também tem uma vinda predita e com um propósito: “dar cima às aventuras do reino

⁸ DSG, 1955, p.7. (grifo nosso).

⁹ DSG, 1955, p. 21.

de Logres”.¹⁰ Suas primeiras palavras ao entrar no paço são “A Paz esteja convosco”.

Galaaz incorporava bem esse espírito de “cavaleiro de Cristo”, todas as suas ações conjugavam-se nesse sentido. Ele passou a maior parte da Demanda em companhia dos “homens bons”, os ermitãos, estava sempre jejuando e confessando-se para salvar sua alma. “La santidad pertenece al dominio de lo extraordinario, permaneciendo sólo accesible al precio de duros esfuerzos: quien ayuna varias semanas seguidas, pasa sus noches en oración y realiza curaciones milagrosas”.¹¹ E, nos feitos de cavalaria, destacava-se entre todos, conquistando combates que pareciam impossíveis de serem vencidos:

Entom se começou a peleja entre êles; e os do castelo eram já bem LX, ca todavia creciam. Mas Galaaz, que tinha a espada [da] estranha cinta, feria a destro e a sestro e matava quantos alcançava, e **fazia taees maravilhas entre êles, que nom há homem que o visse que o tevesse por homem terreal, mas por algũa maravilha estranha.**¹²

Galaaz compreendia uma cavalaria mística, aproximando-se cada vez mais de um modelo cristocêntrico.

La idea de que Dios continuaba revelándose a los hombres mediante los prodigios estaba presente em todos los espíritus. Por esta razón los cristianos de la Edad Media se encontraban continuamente a la búsqueda de milagros y dispuestos a admitirlos em cualquier fenómeno extraordinario. Quienes eran capaces de realizarlos eran considerados como santos.¹³

Ele expulsava demônios: “e o encantador, que havia perdido seu sem e seu poder na viinda do boñ cavaleiro, que era santa cousa e santo homem”.¹⁴ E ainda podia ser capaz de salvar os filhos de Satã, intercedendo por eles junto a Deus: “- Ai! Galaaz, mui santo cavaleiro, roga por mim, ca ainda eu acharia mercee, se tu quisesses rogar por mim”.¹⁵ Curava os doentes, como uma donzela que havia ficado louca e vivia presa:

Ai, Galaaz! Santa cousa e bem-aventurado corpo, limpa carne e comprida de santa graça, beenta seja a hora em que tu foste nado, e beento seja

¹⁰ Nas narrativas anteriores à Demanda, Galaaz foi anunciado como cavaleiro que terminaria todas as aventuras do reino de Logres.

¹¹ VAUCHEZ, André. **A espiritualidade na Idade Média Ocidental**. Lisboa: Estampa, 1985, p. 53.

¹² DSG, 1970, p. 195. (grifos meus).

¹³ VAUCHEZ. *Op. Cit.*, 1985, p. 122.

¹⁴ DSG, 1970, p. 133.

¹⁵ *Idem. Ibidem*, p. 135.

deus que te aqui dusse, ca te ta viinda me [veo] tam grã bem, que são livre do mau companheiro que havia, que longamente foi comigo.¹⁶

Outra doente é curada ao usar sua estamenha: “E a donzela que vistira a estamenha foi logo tam saã como se nunca houvesse mal”.¹⁷ O cavaleiro, portanto, realiza vários milagres.

La santidad era verificada por su eficacia. Puesto que el mal físico, como el pecado, es obra del diablo, la curación milagrosa no podía venir más que de Dios, y era suficiente para demostrar que todo aquel por cuya intercesión habia sido obtenida pertencia a la corte celestial.¹⁸

Mesmo sendo instrumento para os milagres divinos, Galaaz manteve-se humilde: não desejou que fossem conhecidas as curas que realizou; deitou-se em terra firme, recusando os bons leitos que lhe eram oferecidos. E permaneceu humilde quando conheceu o desprezo:

Muito falarom uñs e os outros de Galaaz, mas nom em as honra. E êle sofreu todo mui bem, como aquel que era mais sofrido e mais mesurado ca nem uñ cavaleiro que homem soubesse; (...) e **sofre[u]-se aquela noite tom bem que nom respondeu a rem que lhi dissessem.**¹⁹

O bom cavaleiro diferenciava-se dos demais, suas semelhanças com Cristo, sua bondade de coração o faziam um modelo ideal de propagação dos objetivos da Igreja, consciente da necessidade de inculcar nos cavaleiros uma moral cristã de defesa da sociedade, de uma fraternidade espiritual sedenta de paz.

Considerações finais

Com a inserção cada vez mais constante nos assuntos da cavalaria, a Igreja buscava inserir no mundo dos guerreiros os valores cristãos de paz, piedade, misericórdia e justiça. Sendo inviável acabar com a atividade militar, mesmo porque ela era necessária para a reprodução social e econômica daquela sociedade, os clérigos pretendiam através dos seus poderes de mediadores entre o homem e Deus controlar, regular o comportamento humano. Os cristãos desejosos de

¹⁶ *Idem. Ibidem*, p. 149.

¹⁷ *Idem. Ibidem*, p. 159.

¹⁸ VAUCHEZ. *Op. Cit.*, 1985

¹⁹ DSG, 1970, p. 267.

salvação e de atingir a glória do Paraíso tinham como alternativa seguir os caminhos indicados por aquela que representava Deus na Terra. Bom, isso todos sabiam, mas como humanos, falíveis, e impregnados dos sabores mundanos, muitos não cumpriam com seu verdadeiro dever de cristão e cometiam os pecados mais repudiados pela religião: o derramamento de sangue e os prazeres da carne, a luxúria. E esses dois pecados eram territórios intimamente conhecidos pelos cavaleiros. A atividade guerreira fazia parte da própria identidade desses homens e juntamente com ela, como uma compensação, ainda que fortuita, parcial, limitada, a possibilidade do prazer terreno. Portanto, o discurso da Igreja estava direcionado principalmente para esses homens, que viviam dos prazeres mundanos danosos à sociedade.

Legado templário: doação de terras, castelos e influência em Tomar¹

Philippe Luiz Trindade de Azevedo
PPGHIS/UFMA
Bolsista FAPEMA
Grupo de Estudos em Mitologias-UFMA

Resumo: O presente texto tem por finalidade apresentar um pequeno e simples retrospecto da Ordem dos Templários, dando um enfoque especial à importância que a doação de terras e castelos teve na expansão da Ordem e alguns reflexos que esses atos estabeleceram na contemporaneidade, principalmente na cidade de Tomar, conhecida como cidade Templária.

Palavras-chave: Templários. Tomar. Contemporaneidade.

Fundada no ano de 1120,² a Ordem dos cavaleiros Templários inaugurou um novo cenário dentro da cristandade medieval. A estrutura social até então conhecida era baseada em um sistema trifuncional que estabelecia que os membros da sociedade medieval estavam divididos em três ordens distintas: a ordem daqueles que trabalhavam, a ordem daqueles que combatiam e a ordem daqueles que rezavam.³ O desejo de criação da Ordem dos Templários, manifestada por nobres cavaleiros de origem normanda, após a tomada de Jerusalém em 1099 modificou profundamente este quadro, pois a partir deste ponto o mundo ocidental conheceria uma instituição que iria reunir o monasticismo e o belicismo.

Após o grande sucesso da Primeira Cruzada (1096 – 1099), foram criados os Estados Latinos na Terra Santa, são eles: o condado de Edessa, o principado de Antioquia, o condado de Trípole e o reino de Jerusalém,⁴ e com a criação dos mesmos também surgiu a necessidade de defendê-los e defender também àqueles que passariam a peregrinar até esses lugares. Nesse contexto, nobres cavaleiros liderados por um homem chamado Hugo de Payns se autodestacaram para esta

¹ Parte do presente texto encontra-se em prelo para inclusão em coletânea de estudos sobre cultura material.

² DEMURGER, Alain. **Os Templários: uma cavalaria cristã na Idade Média**. Rio de Janeiro: Difel, 2007, p. 21.

³ DUBY, Georges. **As três ordens ou Imaginário do feudalismo**. Lisboa: Editorial Estampa, 1994.

⁴ DEMURGER, Alain. *Op. cit.*, p. 21.

função, sendo assim estabelecida perante o rei de Jerusalém, Balduíno II, a primeira função dos cavaleiros Templários, que seria “a proteção dos peregrinos na perigosa estrada que ia do porto de Jafa a Jerusalém”.⁵

Balduíno II concedeu ao contingente de cavaleiros liderados por Hugo de Payns “parte do palácio real [a Mesquita de al-Aqsa] que se erigia próximo ao templo de Salomão. Esse foi um dos primeiros donativos, do qual se seguiram muitos, que foi ofertado aos Templários durante os 200 anos do auge da ordem”.⁶ Graças a essa doação os cavaleiros passaram a se autodenominar Soldados pobres seguidores de Cristo e do Templo de Salomão.⁷



Figura 1 - Mesquita de al-Aqsa

Fonte: Mesquita de al-Aqsa, David Shankbone, s/d. http://pt.wikipedia.org/wiki/Ficheiro:Al-Aqsa_Mosque_by_David_Shankbone.jpg

A ordem alcançou o reconhecimento da Igreja em 1128, no Concílio Troyes (onde também foi redigida a Regra primitiva da Ordem dos Templários), que foi realizado graças aos esforços de Hugo de Payns, que se tornou o primeiro Mestre da ordem e do abade cisterciense Bernardo de Claraval que passou a receber a alcunha de mentor espiritual da ordem dos Templários; Bernardo funciona como um grande conciliador aproximando do ocidente o ideal do monge-guerreiro inaugurada

⁵ BURMAN, Edward. **Templários: os cavaleiros de Deus**. 5ª edição. Rio de Janeiro: Nova Era, 2005, p. 11

⁶ GARTEN, Juan de. **Os Templários: Soberana Ordem dos Cavaleiros do Templo de Jerusalém**. 2ª edição. São Paulo: Traço Editora, 1987, p. 10.

⁷ GARTEN, Juan de. *Op. cit.*.

pela Ordem dos Cavaleiros Templários, representada por Hugo de Payns. E mais do que isso essa configuração atendia a um desejo de secularização da cavalaria e atendia as necessidades criadas pelas Cruzadas, “São Bernardo permaneceu monge. No entanto, contribuiu para encontrar uma esfera original para essas aspirações religiosas dos laicos: a ordem religiosa e militar”.⁸

A partir desse ponto os Templários ganharam fama e passaram a acumular doações por diversas partes do Ocidente e do Oriente. O sucesso do Concílio realizado em Troyes mostrou-se o estopim para dá início a um ascendente processo de expansão da Ordem dos Templários na Europa Ocidental, como pode ser observado na citação que segue:

Hugues visitou a Inglaterra e a Escócia logo depois e, ao que tudo indica, recebeu doações de terras e dinheiro em ambos os países. (...) Os Templários também apareceram na Espanha no período de dois anos que sucedeu o Concílio de Troyes: a primeira menção clara de sua presença no nordeste da Espanha data de 1131, (...) Mas a presença mais antiga e mais importante na Itália foi nos portos da costa do Adriático, de onde os cruzados e os mercadores partiam para o Oriente.⁹

“Os Templários tornaram-se no Ocidente uma instituição de respeito com posses por toda a Europa e que acumularam dentre outras funções a de ‘banqueiros’ e no Oriente tornaram-se a maior e mais temida máquina de guerra, até então, vista pelo homem”.¹⁰ “Em poucos anos, administravam um sem número de castelos, vinhedos, moinhos, fazendas de criação de animais e imensas áreas de terra para cultivo, além de incalculáveis peças de ouro e prata”.¹¹ A ordem alcançou prestígio inabalável por quase dois séculos, “até que em 1291, os muçulmanos conquistaram São João de Acre, última cidade cristã na terra Santa”.¹² Com este acontecimento os Templários e as demais milícias de Cristo perderam o seu objetivo inicial que era de proteger os lugares Santos no Oriente.

Este episódio deflagrou um momento bastante delicado da história dos Templários, pois a queda de Acre inaugurou um período de constantes críticas e

⁸ DEMURGER, Alain. *Op. cit.*, p. 64.

⁹ BURMAN, Edward. *Op. cit.*, p. 38-41

¹⁰ AZEVEDO, Philippe Luiz Trindade de. **A Idade Média ainda vive: a representação dos cavaleiros Templários em romances produzidos na contemporaneidade**. 2011. Monografia (Graduação em História) – Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2011, p. 12-13

¹¹ MERCATELLI, Rose. O Exército de Deus. In: **Leituras na História**. Ano IV, Edição 55. São Paulo: Escala, SET/2012, p. 28-34.

¹² BAÇAN, Lourivaldo Perez. **A Sociedade Secreta dos Templários**. São Paulo: Universo dos Livros, 2007, p. 63.

fragilidade, que propiciariam um cenário agradável para o Rei da França, Philippe IV, que se encontrava à frente de um reino com sérios problemas financeiros. Aproveitando-se de tal momento o Rei francês decide mover um processo inquisitorial, afim de, tomar para si os bens Templários. Ocorre a extinção em 1312, mas os bens da Ordem são transferidos aos Hospitalários (em Portugal os bens da Ordem são transferidos para a recém-criada Ordem de Cristo), para a decepção de Philippe. O processo inquisitorial pode ser considerado como um dos grandes causadores da fama misteriosa do Templo, principalmente pelo aparecimento, nos autos da inquisição, da figura do ídolo de adoração chamado de baphomet. “Segundo as atas do Templo, alguns cavaleiros adoravam um estranho ídolo de três faces de madeira ou metal, tendo a forma de um busto de homem com barba e os olhos brilhantes como chamas. Um dos monges-soldados interrogados conta que viu cavaleiros adorando essa curiosa estátua.”¹³

A fama de guerreiros disciplinados atribuída aos Templários não é enganosa, maior prova desse fato são as crônicas que relatam os acontecimentos da Segunda Cruzada (1147-1149), empreendimento bélico que foi motivado pela perda de parte da Síria católica para os muçulmanos.¹⁴ Essa Cruzada foi pregada por Bernardo de Claraval, o que foi decisivo para uma efetiva participação dos Templários. “Em 27 de abril de 1147, cento e trinta cavaleiros do Templo reúnem-se em capítulo em Paris sob a direção do mestre da província da França, Évrard des Barres, e na presença do papa; fornecerão ao rei Luís VII um contingente, cujo papel se mostrará decisivo”.¹⁵

Esta eficiência em combate pode ser eleita como uma das principais motivações para a fixação da Ordem dos Cavaleiros Templários em território português. A Ordem dos Templários teve uma atuação muito importante na península ibérica, participando da guerra de Reconquista e deixando grandes fortificações no território português como o Castelo de Tomar. “Los Templarios dividieron inicialmente la Península Ibérica en dos grandes estructuras: la provincia de Aragón-Cataluña-Provenza y la provincia de Portugal. Posteriormente, la

¹³ BOURRE, Jean-Paul. **Dicionário Templário**: história, epopéia, heróis e segredos da mais prestigiosa ordem cavaleiresca da Idade Média. São Paulo: Madras, 2005.

¹⁴ FRANCO JR., Hilário. **As Cruzadas**: Guerra Santa entre Ocidente e Oriente. São Paulo: Editora Moderna, 1999.

¹⁵ DEMURGER, Alain. **Os Templários: Uma cavalaria Cristã na Idade Média**. Rio de Janeiro: Difel, 2007, p. 209

provincia de Portugal se dividirá en dos partes: Portugal por un lado, y Castilla y León por otro”.¹⁶

As frentes Templárias na península ibérica se deram principalmente no decênio 1140-1150, e em Portugal especificamente foram motivadas pelas doações da rainha Teresa. “Em Portugal em pouquíssimo tempo os templários receberam castelos, como em Source (...), obtém o território de Tomar, no qual começa a construir um castelo (1160) e uma cidade, que se tornarão a capital da província dos templários.¹⁷ E “a doação de Source aos Templários revela uma preocupação com a defesa de Coimbra, cidade que tinha sido reconquistada definitivamente pelas forças cristãs em 1064, mas que continuava regularmente a ser objecto de incursões militares almorávidas”.¹⁸



Figura 2 - castelo de Tomar

Fonte: Castelo de Tomar, Sergio Rodrigues, s/d.

<http://tomar.com.sapo.pt/castelo.html>

Revela-se a dupla funcionalidade dos Templários na Península Ibérica, os reis desejavam que os cavaleiros do Templo fizessem frente aos muçulmanos na Reconquista, devido a sua disciplina e coragem, e ao mesmo tempo queriam que os mesmos fossem responsáveis pelo povoamento dos locais reconquistados. “Os

¹⁶ MARTÍNEZ, Carlos Pereira. Panorámica de la Orden Del Temple en la Corona de Galicia-Castilla-Leon. In: **Criterios**, nº 6, A Coruña, Fundación IEPS, 2006, s/p

¹⁷ DEMURGER, Alain. *Op. cit.*, , p. 255

¹⁸ BARROCA, Mário Jorge. **Os Castelos dos Templários em Portugal e a organização da defesa do Reino no séc. XII**, s.i.t., p. 126

castelos que os soberanos aragoneses lhe concedem têm esse duplo papel (a bem da verdade têm-no por toda parte) de ponto de defesa e de núcleo de povoamento.¹⁹

Tomar acaba por assumir o exemplo mais importante, em Portugal, do sucesso dessa proposta; como mencionado à pouco a região foi doada à Ordem dos Templários no ano de 1160 e até hoje se autodenomina cidade dos Templários. Os Templários foram os responsáveis pelo povoamento da região e pela construção de importantes monumentos e espaços físicos que permanecem de pé em Tomar. Um dos mais reverenciados é o edifício atualmente conhecido como Charola Templária²⁰, uma pequena Igreja construída em estilo românico e que se encontra dentro dos muros do Convento de Cristo, em Tomar.



Figura 3 - Charola Templária.

Fonte: Charola Templária, anônimo, s/d, <http://fix-repair.blogspot.com.br/2011/08/arquivos.html>

Em Portugal, principalmente em Tomar, a herança simbólica deixada pela passagem e pelas construções executadas pelos Templários tem significativa importância, a grande prova disso pode ser observada na realização do tradicional Festival de Tunas (agrupamento musical formado por instrumentos de corda, cujo origem remonta a Espanha na segunda metade do século XIX) da cidade de Tomar e pela grande movimentação de turistas que visitam a cidade e adquirem produtos

¹⁹ DEMURGER, Alain. *Op. cit.*, p. 256

²⁰ SANTOS, Carlos Emanuel. A Charola Templária de Tomar: uma construção românica entre o Ocidente e o Oriente. In: **Revista Medievalista**, ano 4, nº 4. Lisboa, 2008, p. 1 – 22.

decorados com estampas ligadas à Ordem do Templo: canecas (ver figura 4), cadernos, agendas e camisetas.



Figura 4 - Charola Templária retratada em caneca vendida a turistas.

Fonte: Caneca Charola Templária, anônimo, s/d, <http://loja.visitemplarios.com/pt-pt/exclusivos-2758-1321378513>

O festival de Tunas leva o nome da Ordem religiosa e militar extinta no século XIV, e mais do que isso representa um estilo musical que nasceu cinco séculos depois da extinção dos Templários, o que nos faz crer que mais que povoadores de uma região, a relação entre os Templários e Tomar significa o de referência nacional. Pode-se observar que as diferentes características que interligam as pessoas dentro de uma comunidade estão estritamente ligadas à signos que só fazem sentido àquele determinado grupo. Se pegarmos emprestado conceitos utilizados por Benedict Anderson podemos afirmar que o templarismo atuante em Tomar contribui para que Portugal seja vista como comunidade ao mesmo tempo soberana, finita e imaginada em suas particularidades.²¹

Isso nos mostra que as diferentes características da Ordem dos Templários, a pericia nos campos de batalha, o fanatismo religioso e o imaginário romântico existente, servem a diferentes propósitos, inclusive o nacionalista, produzidos em contextos completamente diferentes. O que poderia explicar sua constante utilização

²¹ ANDERSON, Benedict. **Comunidades Imaginadas**: Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo. Trad. Eduardo L. Suárez. México D. F. : Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 23-25.



Encontro Internacional dos Estudos Medievais - ABREM

e o aumento contínuo de interessados no assunto e também explicar como os Templários são apresentados de maneiras tão distintas.

Sessão de Comunicações Livres 3 Literatura e resíduos medievais

A medievalidade na cultura popular do nordeste do Brasil

Cássia Alves da Silva
Doutoranda PPGL – UFC
Instituto UFC Virtual

RESUMO: O presente trabalho estabelece uma comparação entre a forma de pensar e agir da Europa medieval e a cultura popular do Nordeste do Brasil. Para isso, tomamos como base os seguintes conceitos: (I) *hibridismo cultural*, tomado a partir das ideias de Nestor Canclini; (II) *residual*, proposto por Raymond Williams; e (III) *cristalização* para comprovar como o Nordeste brasileiro assimila e guarda diversos aspectos medievais.

Palavras-chave: Medievalidade. Cultura popular. Nordeste do Brasil.

Para entender o Brasil como um repositório da medievalidade europeia, precisa-se compreender como isso aconteceu desde a colonização. “Com a ocupação do Brasil, Portugal transpõe para a nova terra o sistema sociopolítico que adotava à época dos descobrimentos, bem como seus padrões culturais.”¹ Essas características, “devido a circunstâncias particulares, mantêm-se no Nordeste. (...) O resultado final engendrou um sincretismo extremamente rico”.² Lígia Vassallo usa a palavra sincretismo, mas optamos pelo uso de hibridismo cultural, tendo em vista considerarmos o sincretismo como a fusão de algum aspecto ligado ao religioso. O *hibridismo cultural* trata de todas as fusões que envolvem a cultura. São exemplos: “as fusões raciais ou étnicas denominadas mestiçagem, o sincretismo de crenças e

¹ VASSALLO, Lígia. **O sertão medieval**: origens europeias do teatro de Ariano Suassuna. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1993, p. 57.

² *Ibidem*, p. 58

também de outras misturas modernas entre o artesanal e o industrial, o culto e popular, o escrito e o visual nas mensagens midiáticas”.³ Para Roberto Pontes,

Hibridação cultural é expressão usada para explicar que as culturas não andam cada qual por um caminho, sem contato com as outras. Ou seja, não percorrem veredas que vão numa única direção. São rumos convergentes. São caminhos que se encontram, se fecundam, se multiplicam, proliferam. A hibridação cultural se nutre do conceito de hibridismo comum à mitologia. Que é um ser híbrido? É aquele composto de materiais de natureza diversa.⁴

Por meio do exposto, percebemos que os traços medievais portugueses vieram nas caravelas e aqui se mesclaram aos costumes indígenas e depois aos dos negros africanos.

Hilário Franco Júnior cita vários exemplos da herança medieval do Brasil na vida política, na vida social, no plano econômico. Vejamos o que ele diz sobre o plano cultural:

Apesar da globalização neste início de milênio, alguns elementos medievais ainda são visíveis. Artur e Carlos Magno estão presentes com frequência na literatura nordestina de cordel, cujo espírito, temática, transmissão e recepção essencialmente orais prolongam a poesia europeia da Idade Média no Brasil do século XX. Mesmo certas criações eruditas do Nordeste, (...) bebem fundamentalmente de fontes medievais. (...) Festas como o Carnaval, no Rio de Janeiro e no Nordeste, o Bumba meu boi, em São Luís do Maranhão, a Procissão de Círio, em Belém do Pará, têm inegáveis raízes medievais.⁵

Na obra *Os cinco livros do povo*, de Câmara Cascudo, observamos, por exemplo, a remanescente história de Carlos Magno, parte do imaginário popular do Brasil, tanto oralmente, quanto escrita nos cordéis. A remanescência se caracteriza pelo processo residual⁶ pelo qual passou o Brasil durante e após sua colonização. Na obra *Geografia dos mitos brasileiros*, de Câmara Cascudo encontramos várias

³ CANCLINI, Nestor. García. **Culturas híbridas**: estratégias para entrar e sair da modernidade. Tradução de Ana Regina Lessa e Heloísa Pezza Cintrão. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2003, p. 27.

⁴ PONTES, Roberto. *Entrevista sobre a Teoria da Residualidade*, com Roberto Pontes, concedida a Rubenita Moreira, em 05/06/06. Fortaleza: (mimeografado), 2006.

⁵ FRANCO JÚNIOR, Hilário. **A Idade Média**: nascimento do Ocidente. São Paulo: Brasiliense, 2005, p. 169.

⁶ A palavra 'residual' é utilizada neste trabalho com base nos estudos de Raymond Williams, em *Marxismo e literatura*. Para Williams, “o residual (...) foi efetivamente formado no passado, mas ainda está ativo no processo cultural, não só como elemento do passado, mas como elemento efetivo do presente”. WILLIAMS Raymond. **Marxismo e literatura**. Rio de Janeiro: Zahar, 1979, p. 125. Além disso, tomamos como base também os Estudos Residuais realizados na Universidade Federal do Ceará e dirigidos por Roberto Pontes, professor e teórico literário.

lendas que são contadas e repassadas de pai para filho no Brasil, mas, se atentarmos, muitas delas têm origem noutros tempos e culturas. O autor lembra que a população do interior do Ceará,

Quase imóvel durante longo tempo, manteve a maioria dos mitos talqualmente os recebera. Como a influência negra não é preponderante, mas apenas sensível e também mais aproximada do oceano, encontramos os mitos de origem europeia e os indígenas, diversificados pela mestiçagem, quase em estado de pureza.⁷

Várias histórias e personagens, contos populares que permeiam o imaginário popular do Nordeste, como a história da mula sem cabeça, das sereias são documentos que atestam a cultura nordestina e brasileira como residual. Segundo Joseph M. Luyten, em diversos países é comum a manifestações populares duradouras e intensas em forma de contos.

Na realidade, porém, em muitos casos não se sabe quando esses contos foram transcritos da poesia para a prosa. Os Edda (as sagas germânicas e escandinavas) foram longamente perpetuados em forma poética, depois passados para a prosa, registrados no século XIX por folcloristas e desapareceram como tradição popular. No vale do Reno, ficaram famosas as histórias de 'Rhijnhaert de Vos', a raposa, que juntamente com o lobo e o urso, infernizava as florestas da região. Ninguém pode esquecer 'Thijl Uilenspiegel', o herói popular de Flandres – hoje Bélgica e Holanda. Ele é equivalente, em malandragem, ao nosso Pedro Malazartes – que é Pedro Urdemales na Espanha e que, por sua vez, tem origens árabes.⁸

Neste caso, tem-se um bom exemplo de remanescência. A figura do pícaro foi cristalizada⁹ na literatura atravessou gerações por meio da oralidade ou da escrita e chegou ao Nordeste. E no próprio Nordeste ainda é um resíduo que dá origem a um novo objeto cultural. É o caso de João Grilo e Chicó, personagens de o *Auto da compadecida*, de Ariano Suassuna. O próprio Ariano Suassuna revela que sua literatura tem um remanescente mais próximo nos contos populares do Brasil e, num plano mais distante, nas histórias que permeavam o imaginário europeu medieval. Assim como os contos populares medievais têm remanescentes ainda mais longínquos. Há também diversos cordéis que trazem o pícaro e, inclusive, Pedro

⁷ CASCUDO, Luís da Câmara. **Geografia dos mitos brasileiros**. São Paulo: Global, 2002, p. 24-25.

⁸ LUYTEN, Joseph Maria. **O que é literatura de cordel**. São Paulo: Brasiliense, 2005, p. 32; 34.

⁹ O termo cristalização diz respeito ao refinamento de um elemento cultural até chegar a uma nova forma. No entanto, refinar não deve ser entendido aqui como algo que retira o que é ruim, deixando apenas aspectos positivos. Deve-se entender esse processo de refinamento ou polimento como uma mudança pela qual toda objeto cultural tem de passar, porém essa ação sempre traz e refaz algo do passado. É um processo de atualização do elemento cultural.

Malazartes. É o caso do cordel *As aventuras de Pedro Malazartes*, no qual os autores J. O. de Lima e Manoel Caboclo mostram a figura desse malandro, como aquele nunca perde uma batalha porque sabe sempre se aproveitar das situações, é um tremendo espertalhão, um sabido.

Oh! musa santa dos mestres
Dai-me força, rima e arte
Pra contar as aventuras
De um tal Pedro Malazarte
Nos truques e palhaçadas
Nunca perdeu uma parte

Os planos todos acertados
Nem um cálculo ele perdia
Tinha conversa bonita
Nos negócios que trazia
Tinha ciladas bem feitas
Que até o diabo sorria¹⁰

Assim como o pícaro europeu Thijl que não se cansa de se dar bem por meio da desgraça alheia e convenceu um bando de doentes a fugirem do hospital ao se passar por médico e oferecer tratamentos assustadores, Pedro Malazartes não teme nada e é capaz de tudo para conseguir dinheiro:

Na porta de uma casa
Ouviu a mulher chamar
— Negra cuida do almoço
Teu senhor vem almoçar
E guarde comida das boas
Pra quando meu bem chegar

Pedro ouviu a mulher
Dizer com muita atenção
— Guarde a carne da galinha
Arroz e o macarrão
E guarde o vinho do Porto
Para a minha refeição

Pedro conheceu a trama
Ficou bastante animado
Com o urubu no braço
Ficou distante sentado
Esperando o dono da casa
Que chegava do roçado

Pedro botou-se pra lá
Com o passarinho na mão
Disse: — Bom dia, senhor!
Quero pedir ao patrão
Pra descansar um pouquinho

¹⁰ LIMA, J. O. de; SILVA, Manuel Caboclo e. **As aventuras de Pedro Malazartes**. Disponível em: <http://www.jangadabrasil.com.br/revista/marco76/cn76003a.asp> Acesso em: 05 abr 2013.

O homem disse: — Pois não

Ele amarrou o pássaro
Bem na perna da mesa
Porque ficava mais fácil
Sua janta com certeza
E na hora da comida
Fazia a sua defesa

Chamaram para o almoço
Pedro sentou-se então
Olhou os pratos e só viu
A farinha com feijão
Bateu com o pé no urubu
Foi a maior confusão

Ele nesta mesma hora
Levantou-se e foi dizendo:
— Se sabes, fique calado
Tanto que te recomendo!
Perguntou o homem: O que é
Que esse bicho está dizendo?

Pedro disse: — É porque ele
É um pássaro que adivinha
Ele agora disse a mim
Que lá dentro na cozinha
Tem vinho, arroz, macarrão
Carne de porco e galinha

A mulher ficou suspensa
Quase morreu nesta hora
Gritou pela negra e disse:
— O que tu mereces agora?
A negra logo botou
Toda comida pra fora

E depois que almoçaram
O homem falou pra ele:
— Quer me vender este pássaro?
Diga quanto quer por ele
— Lhe dou por cem mil réis
Pode tomar conta dele

Contou todo mistério
Que o passarinho tinha
E disse: — Preste atenção
Toda essa história minha
Se alguém mijar-lhe a cabeça
Nunca mais ele adivinha

O homem passou-lhe as notas
E Pedro se retirou
Antes do homem ir pra roça
O passarinho amarrou
Com pouco tempo o amante
Da mulher também chegou¹¹

¹¹ LIMA, J. O. de; SILVA, Manuel Caboclo e. *Op. Cit.*

Pedro Malazartes consegue enganar a todos usando de sua esperteza e também atingindo as pessoas, de forma que, em todas as suas artimanhas, algum indivíduo sai perdendo. O mesmo acontece com Thijl, também personagem dos contos populares medievais.

Conta-se que Thijl chegou a uma cidadezinha da época e o burgomestre queixou-se de que muitos malandros se aproveitavam da benevolência local e, fingindo-se doentes, passavam meses no hospital à custa da comunidade. Thijl, fazendo-se passar por médico, percorreu as salas do hospital e, em voz alta, ia enumerando as operações e tratamentos, que pretendia oferecer aos doentes a partir do dia seguinte. O falso médico foi tão convincente, e os tratamentos tão arrepiantes que, na madrugada seguinte, boa parte dos pacientes havia fugido. Os outros, que eram doentes mesmo, tinham morrido de medo. Assim, o hospital deixou de dar problemas para a cidade e Thijl Uilenspiegel saiu acariciando um saco de moedas de ouro que havia recebido do burgomestre.¹²

Ambos os malandros beneficiam alguns, mas ferem outros, porém isso não importa, pois o que eles querem é apenas o benefício de si. Os exemplos citados mostram os pontos de contato entre a Europa medieval e a cultura popular do Nordeste brasileiro.

Vale ressaltar que, no mesmo período em que outros países europeus entravam numa nova fase, os valores medievais ainda eram bastante vigentes nos países ibéricos, principalmente em Portugal, o colonizador do Brasil. Segundo Weckmann,

El rasgo distintivo y peculiar de la cultura ibérica (...) es la pervivencia de factores medievales durante esse renacimiento, que parecían como um gran árbol que hundía sus raíces em la tierra medieval dando frutos tardios de um sabor anticuado como livros de cabellerías y escritos de ascética, así como la orden monástico-militar que a la usanza medieval fundara San Ignacio de Loyola y cuyos miembros, los jesuítas, habrían de dominar la vida del Brasil durante siglos.¹³

E esses detalhes fizeram com que o Brasil fosse possuído pelo espírito medieval, mesmo na época moderna. Isso aconteceu por causa da hibridação cultural. Como vimos, a riqueza desta fusão de culturas pode ser percebida nas crenças e histórias populares. Câmara Cascudo, em sua obra *Geografia dos mitos*, traz vários exemplos dessa hibridação tão forte no Brasil. As comprovações são

¹² LUYTEN, Joseph Maria. **O que é literatura de cordel**. São Paulo: Brasiliense, 2005, p. 34.

¹³ WECKMANN, Luis. **La herencia medieval Del Brasil**. México: Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 20.

mostradas a partir da verificação da origem de vários mitos que permeiam o imaginário brasileiro. Isso foi possível porque os colonizadores da América “contemplaron el Nuevo Mundo a través de antiparras medievales, y llevaban en su equipage todas lss ideas y leyendas que el Medievo había propagado com efusión”.¹⁴

Ainda na obra de Luis Weckmann, encontramos a constatação de vários outros legados da Idade Média no Brasil. O autor fala das câmaras municipais, da grande devoção à virgem, da navegação, das músicas e danças e das várias manifestações da religião cristã no meio popular.¹⁵

Assim, observamos a força da medievalidade no Brasil através do resíduo medieval que está no meio de nós por causa do processo de hibridação cultural. Numa obra literária podemos observar resíduos das formas de pensar e agir da Idade Média que chegaram até nós por meio do referido processo. Mas esse objeto, costume ou modo de pensar que hoje temos não é idêntico ao da Idade Média, passou por um processo de cristalização e hoje reflete o imaginário do Nordeste brasileiro.

Fazemos parte de um país colonizado por portugueses que em suas bagagens trouxeram suas práticas culturais. Chegando aqui impuseram os seus costumes que, misturados ao dos nativos e negros, formaram o contexto cultural do Brasil. A nós interessa, particularmente, o Nordeste brasileiro. Certamente o que aconteceu nesse trecho do país foi diferente do que ocorreu nas demais regiões. Lígia Vassallo chama a atenção para as diversas características que tornam o Nordeste um local movimentado pela cultura medieval: (I) O isolamento da população que cresceu mantendo-se espalhada; (II) a cosmopolita miscigenação racial dos primeiros colonos provenientes do Sul arabizado de Portugal, aos quais se juntaram os elementos ameríndios bem como os africanos de múltiplas origens; (III) a milícia dos latifundiários, equivalente à própria terra do senhor feudal; (IV) o domínio da religião – ainda que de forma muito peculiar.¹⁶

A igreja era impositiva na Europa medieval. E, tendo o Nordeste brasileiro características que o faz se aproximar da estrutura de sociedade medieval, isso

¹⁴ *Ibidem*, p. 24.

¹⁵ WECKMANN, Luis. *Op. Cit.*, p. 20.

¹⁶ VASSALLO, Lígia. *Op. Cit.*, p. 60.

proporcionou um estilo religioso semelhante. No Nordeste brasileiro, o sertão era onde grandes eventos aconteciam, basta lembrarmos Lampião, Antônio Conselheiro e outros nomes. O diferencial do Nordeste se deu por ele se manter distante das demais regiões do Brasil, principalmente as que enfrentavam maior desenvolvimento, como a região Sudeste. Inclusive na religião isso se opera de forma mais incisiva. Segundo Lígia Vassallo,

No interior, a religião assume o papel de reavivar e reforçar laços sociais, sancionando o modelo do compadrio nas relações de vizinhança. Portanto a religião rústica é utilizada para justificar e reafirmar vínculos sociais profanos, já que atua como veículos de reorganização social e fator de coesão grupal para restabelecer inter-relações abaladas. E é *sui generis*, na medida em que apresenta caráter de festa, em contraste com o catolicismo dogmático, moral e puritano do litoral. Dentro desse espírito de carnavalização enquadram-se também as danças dramáticas folclóricas, ligadas em geral à liturgia de Natal e ao mês de junho.¹⁷

A religião possuía uma grande força social no sertão e o seu isolamento, o isolamento do sertão fazia surgir cultos que redundavam em fanatismo, misticismo que eram conseqüência também do “analfabetismo, da ignorância e da instabilidade emocional do mestiço.”¹⁸ Esse isolamento do Nordeste brasileiro também permitiu que se mantivessem ali muitas das características medievais, pois, assim, o contato com novas tendências era adiado. Dessa forma, fica nítida e compreensível a medievalidade presente na cultura popular do Nordeste do Brasil.

¹⁷ VASSALLO, Lígia. *Op. Cit.*, p. 62.

¹⁸ *Idem.*

**Diálogos ibero-americanos:
uma análise residual da vassalagem trovadoresca presente em
*Marília de Dirceu***

Jéssica Thais Loiola Soares
Roberto Pontes
Universidade Federal do Ceará

Resumo: Sabemos que Trovadorismo e Arcadismo são estéticas literárias aparentemente contrárias, posto que a primeira volta-se para o sentimentalismo típico das cantigas medievais e a segunda, para a razão, numa tentativa de seguir os rígidos padrões da Antiguidade clássica. Contudo, podemos verificar resíduos da vassalagem amorosa da poesia medieval na obra arcádica *Marília de Dirceu*, de Tomás Antônio Gonzaga. Este trabalho pretende apontar e mostrar como se comporta esse elemento trovadoresco nas líras de Gonzaga, observando o entrecruzamento cultural e literário.

Palavras-chave: Residualidade. Vassalagem. *Marília de Dirceu*.

O Trovadorismo foi um período da história da Literatura no qual os poetas-cantadores, nas cantigas de amor, louvavam a mulher amada, num amor sofrido e elevado. Estamos falando da Idade Média, período em que vigoravam as relações feudais de vassalagem, segundo as quais um homem era completamente dependente de outro. Esse modo de pensar estendeu-se também às relações sociais e culturais, de maneira que na poesia podemos encontrar tais relações. Nesse contexto, a mulher era a Senhora daquele que a amava, pois o trovador, seu vassalo, era capaz de fazer tudo por ela, ainda que arriscasse a própria vida.

Em contrapartida, o Arcadismo foi uma estética literária voltada para a moderação dos sentimentos, que não tinham liberdade para serem vividos nem demonstrados, pois todas as coisas excessivas, consideradas inúteis, eram eliminadas, a partir do princípio *inutilia trunquat*, como um retorno aos moldes clássicos. Todavia, apesar da tentativa de prevalectimento da razão sobre a emoção, encontramos no Brasil uma obra que, por trás de todos esses aparatos árcades, apresenta elementos do modo de pensar essencialmente medieval, próprio da vassalagem amorosa encontrada no Trovadorismo ibérico da Idade Média. Estamos

nos referindo às líras de *Marília de Dirceu*, de Tomás Antônio Gonzaga, conjunto de poemas em que o amante Dirceu louva a sua amada Marília.

Para fazermos tal análise comparativa, tomaremos como base a Teoria da Residualidade, método investigativo sistematizado por Roberto Pontes, segundo o qual “na cultura e na literatura nada é original. Tudo é residual.”¹ A Teoria da Residualidade busca apontar e explicar as remanescências do modo de pensar de um determinado agrupamento social num período de tempo específico em outro tempo diverso, tendo como base as obras de arte, sobretudo a Literatura. Com esse fim, explicitaremos os conceitos operacionais da Teoria ora abordada: *resíduo*, *imaginário*, *hibridação cultural* e *cristalização*.

Resíduo é aquele elemento primeiramente pertencente a uma dada sociedade que é posteriormente encontrado em outra cultura, com pleno vigor. Conforme Raymond Williams, o resíduo refere-se a algo “efetivamente formado no passado, mas que ainda está ativo no processo cultural, não só como elemento do passado, mas como um elemento efetivo do presente”.²

Por conseguinte, *imaginário* engloba o modo de pensar, o modo de sentir, o modo de agir de um determinado agrupamento social numa dada época. Consoante Hilário Franco Júnior,

Todo imaginário é um sistema, não mera acumulação de imagens [...]. Apenas em conexão com outras, cumprindo seu papel de instituidoras de discursos, de sistemas semiológicos, é que as imagens – exteriorizadas sob forma verbal, plástica ou sonora – ganham sentido e, conscientemente ou não, expressam determinadas cosmovisões [...]. Em outros termos, toda imagem nasce de um imaginário e o realimenta.³

Em seguida, temos o conceito de *hibridação cultural*, relativo ao contato que as culturas e, portanto, as literaturas, mantêm umas com as outras no decorrer do tempo, acarretando modificações em suas características, de maneira que geram culturas híbridas, isto é, culturas formadas por elementos de fontes diversas. Assim

¹PONTES, Roberto. **Lindes Disciplinares da Teoria da Residualidade**. Fortaleza: (mimeografado), s/d, p. 01.

²WILLIAMS, Raymond. Dominante, Residual e Emergente. In: _____. **Marxismo e Literatura**. Rio de Janeiro: Zahar, 1979, p. 125.

³FRANCO JÚNIOR, Hilário. O Fogo de Prometeu e o Escudo de Perseu. Reflexões sobre Mentalidade e Imaginário. In: **Signum**: Revista da ABREM – Associação Brasileira de Estudos Medievais, n. 5, 2003 (Homenagem a Jacques Le Goff), p. 100.

é que os imaginários mesclam-se uns com os outros, hibridizando-se. Consoante Roberto Pontes,

Hibridação cultural é expressão usada para explicar que as culturas não andam cada qual por um caminho, sem contato com as outras. Ou seja, não percorrem veredas que vão numa única direção. São rumos convergentes. São caminhos que se encontram, se fecundam, se multiplicam, proliferam. A *hibridação cultural* se nutre do conceito de hibridismo comum à mitologia. Que é um ser híbrido? É aquele composto de materiais de natureza diversa.⁴

Por sua vez, o conceito de *cristalização* diz respeito à adaptação que as culturas sofrem ao novo contexto em que se encontram quando hibridizadas, como explica José William Craveiro Torres:

O termo *cristalização*, da forma como foi pensado por Pontes, relaciona-se ao refino de um elemento cultural, como acontece ao melaço da cana ao se transformar em açúcar, ou então à simples transformação de um elemento cultural em outro.⁵

Assim, de posse desses conceitos operacionais, vejamos quais resíduos do imaginário trovadoresco podemos encontrar em *Marília de Dirceu*, e como se deu a adaptação (isto é, a cristalização) e, portanto, a modificação (ou melhor, a hibridação), de tais remanescências ao novo contexto – o século XVIII brasileiro, período em que preponderou a estética árcade.

Como dissemos anteriormente, no Trovadorismo observamos o amor sobre todas as outras coisas, tão forte que fazia o amante submeter-se à mulher amada qual servo, numa relação tipicamente vassálica. Antônio José Saraiva assim explicita até que ponto chega esse amor da lírica medieval:

Assim, distendido, fortalecido pelos obstáculos, o amor apura-se ao calor de um longo sofrimento, que os poetas comparam com a agonia da morte. O amor e a morte aparecem constantemente associados nos cancioneiros. Essa morte é a própria vida, porque o sofrimento amoroso dá à vida a intensidade máxima. “Morrer de amor” é um dos lugares-comuns mais fastidiosamente repetidos pelos autores dos cantares de amor.

⁴ PONTES, Roberto. **Entrevista sobre a Teoria da Residualidade, com Roberto Pontes, concedida a Rubenita Moreira, em 05/06/06.** Fortaleza: (mimeografado), 2006, p. 5, 6.

⁵ TORRES, José William Craveiro. **Além da Cruz e da Espada:** acerca dos resíduos clássicos d'A Demanda do Santo Graal. Dissertação de mestrado, Literatura Comparada, UFC, 2010, p. 106.

Inclusivamente, esta expressão aparece [...] nos livros de linhagens, denotando um facto da vida real.⁶

Para exemplificar, atentemos para a conhecida cantiga “A Ribeirinha” (ou: “Cantiga da Guarvaia”), do trovador Paio Soares de Taveirós, em que se faz notória a relação de vassalagem entre o amante e a amada:

A Ribeirinha

(Cantiga da Guarvaia)

No mundo non me sei parelha,
mentre me for como me vay,
ca já moiro por vos - e ay!
mia senhor branca e vermelha,
queredes que vos retraya
quando vus eu vi en saya!
Mao dia me levantei,
que vus enton non vi feal!

E, mia senhor, des aquel di'ay!
me foi a mi muyn mal,
e vos, filha de don Paay
Moniz, e ben vus semelha
d'aver eu por vos guarvaya,
pois eu, mia senhor, d'alfaya
nunca de vos ouve nen ei
valia d'a correa.⁷

Na cantiga, o trovador fala que morreria pela sua senhora, que ele chama de “mia senhor”, já que, na época, havia uma só forma para o masculino e o feminino. Esse amor o tem feito sofrer, pois não é mais correspondido, no entanto, ele ainda se mostra vassalo fiel da “ribeirinha”.

O imaginário vassálico envolve todo esse modo de pensar em torno da vassalagem medieval, que pode ser verificada também muitos séculos depois na obra brasileira *Marília de Dirceu*, embora suas líras sejam costumeiramente enquadradas no Arcadismo, em que a razão era mais relevante do que a emoção, e, portanto, não havia manifestações amorosas tão fortes quanto no Trovadorismo. Antonio Candido assim se refere à corrente arcádica:

⁶ SARAIVA, Antônio José. **O Crepúsculo da Idade Média em Portugal**. 5. ed. Lisboa: Gradiva, 1998, p. 26.

⁷ TAVEIRÓS, Paio Soares de. **A Ribeirinha (Cantiga da Guarvaia)**. Disponível em: <http://poesiadodia.org/2011/07/01/a-ribeirinha-cantiga-de-guarvaia/>. Acesso em: 06 abr. 2013.

o verdadeiro é o natural, o natural é o racional. A literatura [arcádica] seria, conseqüentemente, expressão racional da natureza, para assim manifestar a verdade, buscando, à luz do espírito moderno, uma última encarnação da *mimesis* aristotélica.⁸

Mas, comprovando que as culturas não andam separadamente umas das outras, encontramos resíduos da vassalagem trovadoresca em *Marília de Dirceu*, apesar de ser uma obra revestida nos moldes arcádicos. Essa roupagem arcádica dá-se por conta da *hibridação* e da *cristalização*, afinal, os elementos medievais não poderiam permanecer exatamente como eram no Trovadorismo, porque se trata de um novo tempo e um novo espaço, o que significa que o imaginário trovadoresco entrou em contato com os imaginários de outras estéticas literárias, hibridizando-se e adaptando-se ao novo contexto. Vejamos alguns exemplos de resíduos da lírica trovadoresca nas passagens a seguir, retiradas de *Marília de Dirceu*:

Mas tendo tantos dotes de ventura,
Só apreço lhes dou, gentil Pastora,
Depois que teu afeto me segura,
Que queres do que tenho ser senhora.
É bom, minha Marília, é bom ser dono
De um rebanho, que cubra monte, e prado,
Porém, gentil pastora, o teu agrado
Vale mais q'um rebanho, e mais q'um trono.
Graças, Marília bela,
Graças à minha Estrela!
(Lira I, parte 1)

Estima, pois, os mais a liberdade;
Eu prezo o cativo: sim, nem chamo
À mão de amor ímpia:
Honro a virtude, e os teus dotes amo:
Também o grande Aquiles veste a saia,
Também Alcides fia.
(Lira IX, parte 1)⁹

No primeiro trecho, o poeta Dirceu louva os dotes de Marília, que quer ser “senhora” dos bens do pastor, para o qual nada é mais importante do que o amor de sua “gentil pastora”. Observamos nesse exemplo um amante completamente sujeito à sua amada, à senhora de tudo o que lhe pertence, numa relação de vassalagem amorosa, embora esses resíduos trovadorescos estejam revestidos nos moldes

⁸ CANDIDO, Antonio. **Formação da Literatura Brasileira**. 1. v. São Paulo: Livraria Martins, s/d, p. 37.

⁹ GONZAGA, Tomás Antônio. **Marília de Dirceu**. Rio - São Paulo - Fortaleza: ABC Editora, 2004, p. 11, 28.

arcádicos, já que temos um amor bucólico entre pastores, típico do Arcadismo. Entretanto, apesar da roupagem árca, a essência medieval permaneceu, isto é, mantiveram-se os resíduos vassálicos do Trovadorismo.

No segundo trecho, o poeta está voluntariamente preso no cativeiro do amor de Marília, de maneira que é retratada uma imagem de humildade e sujeição de Dirceu perante aquela que o domina e que é o motivo de sua prisão. O excerto mostra características árcades, como a mitologia greco-latina (“Aquiles”) e o uso de pseudônimos pastoris (“Alcides”), mas revela por trás de tudo isso a forte dominação exercida por Marília sobre Dirceu e a grande subserviência deste para com sua amada, traços essencialmente trovadorescos.

A análise que fizemos comprova a existência de resíduos do imaginário do Trovadorismo medieval numa obra árca brasileira do século XVIII. Naturalmente, com o passar dos séculos e o contato com outras culturas, a literatura medieval hibridizou-se com elementos diversos e foi-se cristalizando, isto é, adaptando-se aos novos tempos e espaços, embora a essência medieval – o resíduo – permanecesse. Constatamos, assim, que *Marília de Dirceu*, de Tomás Antônio Gonzaga, apesar de ser comumente enquadrada no Arcadismo brasileiro, estética aparentemente oposta ao Trovadorismo, apresenta resíduos da vassalagem amorosa presente na lírica medieval ibérica, o que demonstra que as culturas e, dentro delas, as literaturas, entrecruzam-se indefinidamente.

Resíduos da lírica trovadoresca no Cancioneirinho, de Guilherme de Almeida

Leonildo Cerqueira Miranda
Elizabeth Dias Martins
Universidade Federal do Ceará

Resumo: Este trabalho tecerá algumas relações residuais entre os poemas de Guilherme de Almeida, constantes no *Cancioneirinho*, e algumas cantigas trovadorescas da Idade Média, pois cremos haver influência da lírica medieval nas composições do referido autor. Tal influência dá-se pelo que chamamos de resíduo que, segundo a Teoria da Residualidade (PONTES, 2003), é aquilo que permanece de uma cultura em outra, passando por um processo de hibridação cultural (BURKE, 2003), e nisso, ganha novas formas, adapta-se ao novo contexto, faz ressurgir outro tipo de manifestação, mas que guarda em si uma essência anterior: o resíduo. Buscamos, portanto, rastrear essa mentalidade, ou seja, esse resíduo medieval em Guilherme de Almeida.

Palavras-chave: Teoria da Residualidade. Trovadorismo. Guilherme de Almeida

Introdução

Quando se fala em Trovadorismo,¹ remetemo-nos prontamente ao idos do século XIII e às regiões da Ibéria, afinal, foi nesse período e nessa região que se desenvolveu o estilo artístico em referência. O Trovadorismo foi um momento de grande enriquecimento da literatura pelo desenvolvimento de técnicas que os artistas, posteriormente, não hesitaram em passar adiante, como os paralelismos, os encadeamentos, os *leixa-pren*, entre outros. Falar desse estilo literário é falar do modo de vida do povo ibérico, uma vez que esse tipo de literatura tem suas raízes entranhadas na oralidade e, portanto, no cotidiano simples do homem camponês medieval; apesar de que, depois, a lírica trovadoresca tenha conquistado os palácios

¹ MOISÉS, Massaud. O Trovadorismo. In: **A literatura portuguesa**. São Paulo: Cultrix, 2008. p. 23 - 39.

e, com isso, tornado-se produto refinado da nobreza e, por sua vez, os que a cultivavam como poetas, tenham gozado de grande privilégio.

É fato que se trata de uma tradição literária medieval e, como dito anteriormente, tal foi seu desenvolvimento técnico e temático alcançado que essa tradição sobreviveu através das gerações. Por isso, é possível, em um período como o Modernismo brasileiro do século XX, ainda encontrarmos vestígios de uma tradição longínqua como é o Trovadorismo. É o caso da obra de Guilherme de Almeida (1890 – 1969), especificamente de *Cancioneirinho*² (*Poesia Vária*, 1952), em cujos textos reconhecemos a presença flagrante de elementos que remontam à tradição medieval do Trovadorismo.

Os resíduos trovadorescos no *Cancioneirinho*

Como veremos a partir de agora, a obra em análise aqui apresentará em todos os seus textos uma relação direta com a tradição medieval, a começar pelo título, referente a coletâneas existentes desde a Idade Média, cuja função consiste em reunir a produção poética de determinada época como forma de não perder, através do registro escrito, o que, por vezes, estava só na oralidade.

Guilherme de Almeida, no entanto, não reúne nesse livro, composições do povo ou esparsas, de outros artistas, mas suas próprias. A referência ao gênero talvez esteja no fato de cada poema do livro ter como espécie de mote uma canção trovadoresca. Assim, parece estarmos folheando um verdadeiro cancionero, pois a cada página, encontramos o mesmo universo temático, a mesma atmosfera lírica da encontrada nas páginas dos diversos cancioneros que a medievalidade legou ao mundo. É justamente por essa permanência de atmosfera, de estilo, pelas referências que naturalmente são feitas ao período da Idade Média, mesmo que por meio de uma obra modernista, que resolvemos analisar a referida produção, através do olhar da Teoria da residualidade.³

Essa teoria tem como princípio o fato de que na literatura nada é original, mas residual, ou seja, tudo o que se cria é proveniente da confluência de culturas

² ALMEIDA, Guilherme de. **Cancioneirinho**. São Paulo: Martins editora, 1955.

³ PONTES, Roberto. **Lindes Disciplinares da Teoria da Residualidade**. Fortaleza: (mimeografado), s/d, p. 01.

anteriores, de formas de pensar diversas, as quais, uma vez entrando em contato, tendem a se amalgamar e, aos poucos, a absorver ou a ceder um ou outro aspecto de uma e de outra. Com isso, surge uma nova manifestação cultural, mas cheia de resquícios das manifestações que a formaram nesse processo de confluência, que denominamos, embasados em Peter Burke,⁴ de hibridação cultural. São esses resquícios os quais nos permitem traçar possíveis caminhos de formação de determinada manifestação artística, que tentamos rastrear na Teoria da residualidade.

Assim, em *Cancioneirinho (Poesia Vária, 1952)*, notamos fortes elementos da lírica trovadoresca. Para comprovarmos isso, leiamos o poema “Eu, esquecido”:

Eu, esquecido!
Como vivo só chorando
Por um passado
Que vou recordando!
Muito esta vida
Me custa a mim ser vivida!

Eu, esquecido!
Como vivo só morrendo
Por um passado
Que vou revivendo!
Muito esta vida
Me custa a mim ser vivida!⁵

Nesse poema, percebemos, logo de imediato, dois recursos técnicos caros ao Trovadorismo galaico-português: o paralelismo e o refrão. O primeiro dá-se pela manutenção da ideia central dos versos cujo sentimento poético mantém-se “inalterado ao longo das estrofes e, para exprimi-lo, [recorre] às mesmas expressões, apenas utilizando sinônimos nas rimas”.⁶ No caso desse poema, a ideia gira em torno da lamentação do eu lírico acerca das lembranças de que não consegue se desvencilhar e que, por sua vez, o consomem. O paralelismo, nesse poema, ocorre entre os seguintes grupos de versos: “1- Eu, esquecido!/ Como vivo só chorando/ Por um passado/ Que vou recordando!” e “2- Eu, esquecido!/ Como vivo só morrendo/ Por um passado/ Que vou revivendo!”. Quanto ao refrão, podemos reconhecê-lo nos versos: “Muito esta vida/ Me custa a mim ser vivida”, pois

⁴ BURKE, Peter. **Hibridismo Cultural**. Trad.: Leila Souza Mendes. São Leopoldo: Unisinos, 2003.

⁵ ALMEIDA, Guilherme de. **Cancioneirinho**. São Paulo: Martins editora, 1955, p. 203, 204.

⁶ MOISÉS, Massaud. O Trovadorismo. In: **A literatura portuguesa**. São Paulo: Cultrix, 2008. p. 31.

se mantêm sem alteração alguma, sendo retomados duas vezes; uma ao final de cada estrofe.

Sobre a temática, ainda do mesmo poema, podemos dizer que se trata de um eu lírico que possui lembranças de um passado, as quais o consomem, pois à medida que ele se lembra de tal passado, é motivo de choro, pois ao revivê-lo, ele sente ir morrendo. Portanto, ter perdido esse passado, que nos parece tratar-se de um alguém amado, é doloroso. A ausência do ser amado chega a impedir que o eu lírico viva plenamente, a ponto de ele expressar: “Muito esta vida/ me custa a mim ser vivida!”.

O tema e a essência desse poema são os mesmos que encontramos em “Ai eu coitada, como vivo em gram cuidado”, cantiga trovadoresca de autoria atribuída a D. Sancho I, cujos primeiros versos acompanham o poema de Guilherme de Almeida em forma de epígrafe. Observemos a cantiga de D. Sancho I transcrita a seguir integralmente, a fim de fazermos algumas comparações com o poema há pouco referido:

Ai eu coitada, como vivo em gram cuidado
Por meu amigo que hei alongado;
Muito me tarda
O meu amigo na Guarda.

Ai eu coitada, como vivo em gram desejo
Por meu amigo que tarda e nom vejo;
Muito me tarda
O meu amigo na Guarda.⁷

A técnica composicional de ambos os poemas é a mesma. Notemos que, na cantiga de D. Sancho I, há o uso do paralelismo entre os grupos de versos: “1- Ai eu coitada, como vivo em gram cuidado/ Por meu amigo que hei alongado;” e “2- Ai eu coitada, como vivo em gram desejo/ Por meu amigo que tarda e nom vejo”. Há também o uso do refrão: “Muito me tarda/ O meu amigo na Guarda”, que aparece ao final de cada estrofe.

Além do fator técnico, percebemos a permanência do modo de sentir do eu lírico que vê, na ausência do ser amado, motivo de profunda lamentação. Em ambos os poemas, o eu ficou sozinho e sofre por isso, seja porque o amigo está longe, na

⁷ SANCHO I. **Ai eu coitada, como vivo em gram cuidado**. Disponível em: www.cantigas.fcs.unl.pt. Acesso em: 17 jan 2013.

guerra, seja por alguma razão não esclarecida, esse ser não está mais presente em sua vida.

O poema de Guilherme de Almeida aqui analisado é apenas um dentre os vários poemas constantes no *Cancioneirinho* (1952), que apresentam tendências técnicas e temáticas herdadas do Trovadorismo galaico-português. Essas tendências, reiteramos, deixam evidente a presença de resíduos medievais mesmo em composições tão distantes no tempo e no espaço, como as do Modernismo brasileiro, em que se situa Guilherme de Almeida. Mas, apesar disso, esses traços permanecem vivos, ainda que não da mesma forma, pois o resíduo modifica-se com o passar do tempo, mistura-se a outras manifestações e reaparece totalmente renovado e em pleno vigor,⁸ dando vazão, no caso do referido *Cancioneirinho*, a um novo lirismo temporalmente modernista, mas essencialmente medieval.

⁸ WILLIAMS, Raymond. Dominante, Residual e Emergente. In: . **Marxismo e Literatura**. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

Dia 02 de julho de 2013, terça-feira

**Sessão de Comunicações Livres 5
Dramaturgia e retórica no mundo ibérico**

**Algumas considerações sobre teatro e liturgia no medievo ibérico.
Os autos devocionais de Gil Vicente¹**

Maria do Amparo Tavares Maleval
UERJ-CNPq

Resumo: As origens do teatro apresentam-se imbricadas aos cultos religiosos. Como na Grécia antiga, nas cerimônias dionisiacas, a Europa ocidental viu-o surgir junto aos ofícios litúrgicos em mosteiros e igrejas, para depois estender-se aos adros, às procissões, etc. O chamado ‘drama litúrgico’ desenvolveu-se paulatinamente, dando origem à representação dos grandes ‘mistérios’ nos quais se encenavam episódios bíblicos, dos ‘milagres’ de santos e das ‘moralidades’ em que a alegoria tornava concreta abstrações como vícios e virtudes, com fins didáticos. Ao lado da seriedade dessas peças, ou mesmo nelas imbricadas, apresentava-se o riso carnavalizado, através de processos como a paródia, que em Portugal teve um destacado cultor: Gil Vicente, que atualizou a tradição medieval em ‘autos de devoção’, alguns considerados verdadeiras obras-primas.

Palavras-chave: Teatro. Liturgia. Gil Vicente.

Sabe-se que a origem do teatro apresentou-se intimamente ligada a cultos religiosos. Como observa Patrice Pavis,² “seria ritual e religiosa, e o indivíduo, fundido no grupo, participaria de uma cerimônia, antes de delegar pouco a pouco esta tarefa ao ator ou sacerdote”. E somente paulatinamente “se desprenderia de

¹ Esta comunicação retoma estudos por mim anteriormente desenvolvidos, como o que apresentei no Congresso Internacional “Teatro y Fiesta popular y religiosa”, realizado em Cusco pela Universidad del Pacífico / GRISO - Universidad de Granada de 4 a 7 de junho de 2012, intitulada “Teatro medieval ibérico e(m) festividades religiosas”. Ou estudos mais antigos, a saber: MALEVAL, Maria do Amparo Tavares. O teatro. Gil Vicente. In: MOISÉS, Massaud (Org.). **A Literatura Portuguesa em perspectiva**. Vol. I – Trovadorismo, Humanismo. São Paulo: Atlas, 1992, p. 167-190.

² PAVIS, Patrice. **Dicionário de teatro**. Trad. dirigida por J. Guinsburg e Maria Lúcia Pereira. São Paulo: Perspectiva, 1999, p. 25.

sua essência mágica e religiosa” até tornar-se “suficientemente forte e autônomo para enfrentar esta sociedade”.

Se nos reportarmos à Grécia antiga, vemos que o termo ‘comédia’, que atravessou os séculos com conotações variáveis, procede etimologicamente do grego *komedia*, canção entoada nos cortejos em honra de Dionísio nos rituais de fertilidade³. E no século V a.C. constituía uma sátira violenta, lançando mão amiudemente do grotesco e do obsceno, como podemos constatar em um dos seus mais famosos cultores, Aristófanes.

Na Idade Média europeia – o que evidentemente se perpetuou –, nos ritos e ofícios litúrgicos franco-romanos do cristianismo os sacerdotes apresentavam-se como atores, através de perguntas e respostas se comunicando entre si, o coro e/ou com os fiéis, que dessa forma participavam da encenação ritual, por exemplo da missa como re(a)presentação de uma realidade simbólica em que a Paixão redentora do Cristo se consubstancia no ato da comunhão. Ainda hoje tal fato acontece, salvaguardadas as variações decorrentes de fatores espaço-temporais.

A esse respeito já se pronunciara, dentre outros, Javier Huerta Calvo, nos seguintes termos:

Durante toda La Edad Media, en efecto, la Iglesia abrió las puertas de sus templos a la ceremonia del teatro, confundida a menudo con el rito y oficio litúrgicos, practicados por unos actores, los sacerdotes, dirigiéndose a una colectividad que pasaba buena parte de su vida ociosa en el interior de los templos, convertidos en ciertas épocas del año en lugares de libre y loca diversión.⁴

Desta forma, o especialista não somente destaca a relação das origens do teatro com os ritos e ofícios litúrgicos, tendo como atores os sacerdotes, mas também que a Igreja propiciaria, ao lado dessa dramaturgia ‘séria’, a eclosão de um teatro carnavalesco, tradição que seria largamente cultivada no “teatro populista del siglo XVI”.⁵

Não é de se estranhar o fato de as manifestações teatrais ocorrerem à roda dos templos e mosteiros, em um período – a Idade Média – no qual a Igreja, além de ser grande proprietária de terras, era a detentora do monopólio do ensino e mesmo da justiça, subordinada ao direito canônico. O quotidiano por ela se norteava, uma

³ *Idem, ibidem*, p. 52-54.

⁴ HUERTA CALVO, J. **El teatro medieval y renascentista**. Madrid: Editorial Playor, 1984, p. 14.

⁵ *Idem, ibidem*, p. 14.

vez que o calendário, as festas e as horas se relacionavam com a liturgia; e as obras artísticas e/ou literárias eram via de regra religiosas ou de forte apelo religioso.

No interior dos templos, bem como nas procissões, ocorriam representações relacionadas aos principais ciclos religiosos – o pascoalino e o natalino –, desenvolvidas a partir ou a par dos ‘tropos’ do rito romano, isto é, de pequenas recitações ou diálogos entre os oficiantes do culto e o coro, inseridos na liturgia da missa. A gestualística ritual, bem como a mistura de música e palavras no culto, aliadas à intenção didática, de comoção e/ou conversão dos assistentes, propiciariam o nascimento desse teatro, destacando-se que, como frisa Henrique Harguindey Banet,⁶ nessa época de nascimento das línguas românicas as reuniões de cunho profano seriam menos abundantes que as religiosas, como missas, festas de santos padroeiros, peregrinações, etc.

Eva Castro⁷ demonstrou que o primeiro e mais difundido ‘drama litúrgico’ – denominação que surge em meados do século XIX – europeu foi a *Visitatio sepulchri*, representada nas matinas do domingo de Páscoa. Teve como base a composição *Quem queritis in sepulchro*, que também era utilizada como tropo da missa pascoalina nos séculos X-XI, como atestam códices monásticos beneditinos⁸, não se podendo saber ao certo se dita composição surgiu originariamente como texto do tropo ou do drama.

O drama litúrgico é descrito por ela como “una ceremonia cantada, cuyo modo de narración se realizó a través de um texto preexistente y de unos actantes, que prestaban su voz y su cuerpo para los diálogos”.⁹ Com relação à encenação, era feita em um espaço determinado e inclusive decorado em certas ocasiões, e “estaba destinado a uma comunidad, que no solo asistía de forma pasiva, sino que incluso participaba activamente”.¹⁰ Dessa forma, já apresentava os componentes que hoje conhecemos do teatro, tais sejam o libreto, os atores, o espaço do cenário, a decoração e o público participante. Mas, como acentua a especialista, tudo parece

⁶ HARGUINDEY BANET, H. **Introducción a Tres pezas cómicas medievais**. A Coruña: Biblioteca-Arquivo Teatral “Francisco Pillado Mayor”, 1999, p. 7.

⁷ CASTRO, Eva. **Teatro medieval**. 1 – El drama litúrgico. Barcelona: Crítica, 1997, p. 15.

⁸ *Idem, ibidem*, p. 15-16.

⁹ *Idem, ibidem*, p. 27.

¹⁰ *Loc. cit.*

indicar que nem os 'autores', nem os 'atores' nem o 'público' do drama litúrgico "percibían en el una manifestación teatral ajena a la dramaticidad propia de la liturgia, sino que lo entendían y sentían como una ceremonia más, engastada en el ritual romano oficial".¹¹

O êxito dessas peças deu ensejo à criação de verdadeiras obras de arte literário-musicais em ambientes escolares e eruditos, como as de Hilário ou as anônimas encontráveis por exemplo nos *Carmina Burana*, onde os elementos litúrgicos podem se apresentar conjugados aos de cunho profano, inclusive de origem trovadoresca. Os autores das peças escolares do chamado Renascimento do século XII até mesmo atualizaram a mimesis dramática nos parâmetros dos tratadistas greco-romanos, como Aristóteles e Horácio.¹²

As incipientes representações iniciais ligadas à liturgia evoluíram para a encenação de episódios da Paixão e/ou de outras passagens dos Evangelhos e do Antigo Testamento; e, com o aumento dos elementos profanos e ao se tornar mais complexo o aparato cênico, passaram a se realizar no adro das igrejas. Nos pátios aconteceriam também dramatizações profanas, ligadas ao cômico popular, proibidas por Concílios e Constituições sinodais de serem realizadas nos recessos dos templos. Daí se estenderiam aos burgos, aos mercados e feiras, bem como às cortes reais e senhoriais – enfim, aos lugares de reunião do homem medievo.

As peças chamadas de 'mistérios', originadas na França, no século XII, limitavam-se inicialmente a pequenos quadros de passagens bíblicas; mas, a partir do século XIV, já compreendiam encenações de vulto, as quais, buscando o realismo, contavam com numerosos figurantes e extensos textos de muitos episódios, ligados aos Evangelhos e às prefigurações messiânicas do Antigo Testamento. Nesta época surgiram as 'moralidades', com finalidades mais explicitamente educativas, colocando em cena tipos psicológicos ou alegorias críticas, que personificavam abstrações como vícios e virtudes. E os 'milagres', originados a par dos 'mistérios' no século XII, encenavam situações-limite da vida dos santos e suas intervenções miraculosas, nas quais se incluía com destaque a intermediação de Maria.

¹¹ *Idem, ibidem*, p.28.

¹² *Idem, ibidem*, p. 29-30.

Essas peças seriam representadas não por atores profissionais, mas por membros de confrarias estáveis, da mesma forma que as peças profanas. Vale lembrar, com Henrique Harguindey Banet,

O vencello destas confrarías e deste teatro coa inversión da orde establecida, a liberdade total e o destronamento dos valores dominantes que se dá na festa carnavalesca e demais celebracións análogas que tienen lugar dende o comezo da Idade Média, como puxo bem en relevo Mihail Bahtín. O Entroido, a Festa dos Tolos, a Festa do Burro, a de Maio e outras. Dan orixe a manifestacións parateatrais que parodian as cerimoniais e as expresións relixiosas (misas, sermóns, milagres de santos...), a vida administrativa e xurídica (ordenamentos reais, cartas e privilexios, testamentos...), os xéneros literarios (cancións de xesta e epopeas convertidas en batallas entre o Carnaval e a Coresma), os prognósticos astrolóxicos, etc.¹³

Tais encenações foram desenvolvidas de forma notável em Arras, importante centro urbano impulsionado pela indústria têxtil, alcançando seu apogeu também na França, na segunda metade do século XV, após terminada a Guerra dos Cem Anos (1337-1453), que certamente muito prejudicou a evolução do teatro, como acentua Harguindey Bannet.¹⁴ O século XV é, aliás, também o século das grandes 'Paixões', que necessitavam de vários dias para serem representadas.

Quanto às espécies profanas, nelas se destacavam as 'farsas', geralmente satíricas, caricaturais, que foram o gênero mais popular do teatro cômico medieval, constituindo inicialmente uma breve representação intercalada no drama litúrgico, para distensão do público. Chamavam-se *sotties* as que colocavam em cena bufões, galanteadores, peregrinos e parvos, interpretados por confrarias de bufões, aos quais se permitia uma crítica mais aberta e acirrada através da paródia. Havia também os 'sermões burlescos', monólogos enunciados por atores travestidos de frades, nos quais se parodiavam elementos do culto religioso, como sermões, orações, ladainhas, hinos, etc. Existiam ainda outros 'monólogos dramáticos', representados por um único ator, ridicularizando tipos sociais.

Em Portugal, registrou-se o termo 'arremedilho', relacionado ao espetáculo proporcionado pelo 'remedador', termo através do qual era chamado, no tempo de

¹³ HARGUINDEY BANET, H. *Op. cit.*, p. 11.

¹⁴ *Idem, ibidem*, p. 10.

Afonso X de Leão e Castela, o jogral ou bufão que juntava a declamação à mímica. Aliás, o documento mais antigo que comprova a existência de dramatizações anteriores a Gil Vicente em Portugal concerne a uma doação de terras feita por Sancho I (1154-1211) aos bufões Bonamis e Acompaniado, em troca de um 'arremedilho'.

Já mais para o fim da Idade Média, na transição para o Renascimento, às espécies dramáticas arroladas acima se acrescentariam os 'momos' e 'entremezes', destinados à distração da corte, cujos membros, e até mesmo o rei, neles tomavam parte. Embora se confundindo por vezes, os entremezes, como o próprio termo originário (*intermezzo*) indica, serviam de entreato aos momos e a outras festividades. Por 'momos' designavam-se as máscaras, os adereços, os trajes, as personagens e a própria representação. Esta se caracterizava pela semelhança estrutural com a procissão, pelo caráter alegórico e espetaculoso, galante e solene, apropriado aos temas representados, que compreendiam matéria cavaleiresco-expansionista, apesar do termo 'momo' remeter ao deus romano da zombaria. Apresentando raros ou mesmo inexistentes discursos e ação dramática, utilizavam dança e mímica, além de muitos recursos técnicos, de muitas maquinarias e seus truques, que causavam o espanto e a admiração dos expectadores.

Muito embora oriundos de França, Castela e Itália (Veneza), os momos encontraram nas cortes portuguesas da Dinastia de Avis em seus primórdios, quando Portugal se tornou o mais rico reino da cristandade com a descoberta do caminho marítimo para as Índias e a exclusividade na venda das especiarias, o terreno propício para o seu florescimento. Com momos foram abrilhantadas festas de casamentos reais e outras, contando-se entre as mais famosas as dos enlaces da Infanta D. Leonor com o Imperador Frederico III em 1451 e do Príncipe D. Afonso com a Princesa D. Isabel de Castela em 1490; bem como as festas natalinas de 1500, no reinado de D. Manuel. No Brasil, por ocasião do Carnaval, os desfiles dos sambódromos, que do Rio de Janeiro se espalharam para outras cidades brasileiras, dão continuidade ao seu esplendor, evidentemente que com as variações decorrentes do contexto.

Do teatro religioso medieval relacionado com a liturgia, na Península Ibérica documentou-se, em língua vernácula, o *Auto de los Reyes Magos*, manuscrito em castelhano de fins do século XII. Portanto, um Auto de Natal seria o mais antigo

espécime documentado do teatro ibérico em língua romance. Da mesma forma que o *Jeu d'Adam* francês, não se originara de fontes exclusivamente litúrgicas; expressa, nos monólogos dos reis magos¹⁵, o assombro de cada um deles diante da nova estrela e o pequeno conflito interior ingenuamente dramatizado, como observa Francisco Ruiz Ramón,¹⁶ “entre la duda de la razón y el impulso del corazón”.

Vale lembrar que em muitos reinos ibéricos a tardia penetração da ritualística franco-romana estaria na base da escassez de representações litúrgicas. A documentação a elas concernente costuma ser apontada como restrita à antífona pastoral *Quem vidistis*, relacionada com o ciclo natalino e encontrada pela musicóloga francesa Solange Corbin num breviário de século XIV, procedente do mosteiro de Santa Cruz de Coimbra.¹⁷ Mas apresentam-se como exceções não apenas a Catalunha, senão que também a Galiza, que, conforme assinala Eva Castro,¹⁸ teria adotado as práticas romanas desde o ano de 538, sendo a primeira sede metropolitana da periferia a implantá-lo, apesar da distância. E os concílios bracarenses buscaram estender o novo rito, encontrando, no entanto, ferrenha oposição por parte de Toledo, defensora de uma unidade litúrgica hispânica, orientada pela ritualística moçárabe.¹⁹

Inclusive procede de Santiago de Compostela uma versão fragmentária, do século XII, da *Visitatio sepulchri*, arrolada por Eva Castro entre as demais documentações primeiras – junto às de Vichi e Silos – do drama litúrgico em suas origens.²⁰ E, acrescentamos, o *Liber Sancti Jacobi*, Códice Calixtino do século XII, está repleto de documentos litúrgicos com tropos e ‘farsas’ em honra do Apóstolo padroeiro de Galiza e Espanha.²¹

¹⁵ Esse auto é composto por monólogos sucessivos de Gaspar, Baltasar e Melchior, um diálogo entre eles, outro entre eles e Herodes, um monólogo deste e mais um seu diálogo com um sábio e um rabi, finalizando o texto.

¹⁶ RUÍZ RAMÓN, F. **Historia del teatro español** (Desde sus orígenes hasta 1900). 10 ed. Madrid: Cátedra, 2000, p. 25.

¹⁷ Cf. MARTINS, Mário. O teatro litúrgico na Idade Média peninsular. In: MARTINS, Mário. **Estudos de cultura medieval**. Lisboa: Verbo, 1969, vol. I, p. 23.

¹⁸ CASTRO, Eva. **Teatro medieval**. 1 – El drama litúrgico. Barcelona: Crítica, 1997, p. 26.

¹⁹ *Idem*.

²⁰ *Idem, ibidem*, p. 165.

²¹ Desenvolvemos esta questão em estudos anteriores, como MALEVAL, Maria do Amparo T. O poligrafismo do *Codex Calixtinus*. In: CAGLIARI, Gladis M. et alii. (Orgs.). **Estudos medievais 2 – Fontes**. Araraquara, GT da ANPOLL, 2009.

Reportando-nos a Portugal, vemos que é no contexto do paulatino afrouxamento da austeridade na liturgia imposta por cluniacenses e cistercienses que, no século XV, documentam-se encenações ligadas à procissão de *Corpus Christi* em Alcobaça; e em Caldas da Rainha, 1504, Gil Vicente, considerado o criador do teatro português,²² representaria o *Auto de São Martinho*, encomendado pela Rainha Velha, D. Leonor, também para o *Corpus Christi*. Neste ‘milagre’ moralizador, franciscanamente é feita a apologia da verdadeira caridade, cuja prática não consiste em doações do supérfluo, mas do essencial, uma vez que o santo divide com um pobre a própria capa, num rigoroso inverno.

Mas este é apenas um dos Autos chamados ‘de devoção’²³ pelo próprio autor e apresentados em comemorações religiosas. Para o ciclo da Paixão, compôs o *Auto da Alma*, dedicado à “muito devota rainha dona Lionor e representado ao muito poderoso e nobre rei dom Emanuel seu irmão, por seu mandado, na cidade de Lisboa, nos paços da Ribeira em a noite de Endoenças [quinta-feira santa]. Era do Senhor de 1508”.²⁴ Explicitamente indicado pelo autor como sendo preparado para a Semana Santa, constitui como já mencionado ‘milagre’ de S. *Martinho* e com o *Auto da Barca da Glória* (1519), também representado no ciclo pascoalino, as únicas peças devocionais em que a comicidade não está presente²⁵, afastando-se desta que é uma característica do teatro vicentino: a introdução do riso nos assuntos ‘sérios’, objetivando certamente *docere cum delectare*.

Com relação ao ciclo da Paixão/Páscoa, vale lembrar que, em meados do século XVI, as lamentações e o luto nas procissões do período contribuía para a revivescência do drama da morte redentora de Jesus. Desta época é também um

²² Lembramos que sua estréia como teatrólogo foi em 1502, com o ‘Monólogo do vaqueiro’ ou ‘Auto da visitação’, feito em espanhol e representado diante da família real por ocasião do nascimento do futuro D. João III, filho de D. Manuel e D. Maria, cujo parto fora no dia anterior (VICENTE, Gil. **As obras de Gil Vicente**. Ed. J. Camões. Vol. I. Lisboa: Centro de Estudos de Teatro, vol. I, p. 17). Sua obra compõe-se, além dos autos devocionais, de outros gêneros profanos, como a farsa, a comédia, a tragicomédia e obras menores, na divisão (questionável) dos filhos do próprio autor, Luís e Paula Vicente, que em 1562 publicaram-na. Como costumeiro à época, foram escritos em versos, até por motivos mnemônicos.

²³ Eva Castro frisa que “El anquilosamiento del ceremonial dentro del templo non impedió sin embargo que proliferaran manifestaciones espectaculares de carácter devocional, pero no litúrgico, organizadas por clérigos, como procesiones, representaciones de la Pasión, etc.” (CASTRO, Eva. **Teatro medieval**. 1 – El drama litúrgico. Barcelona: Crítica, 1997, p. 20).

²⁴ VICENTE, Gil. *Op. cit.*, p. 189.

²⁵ Quando muito, apenas sorrimos dos diabos em seus lamentos e esperanças com relação à perdição da Alma no auto deste nome.

texto dramático: uma ‘prosa’ sobre a Ressurreição, na qual dialogam em latim Maria e os Anjos sobre Cristo ressurgido, com comentários introdutório e conclusivo do coro.²⁶

Destaque-se ainda, dentre os textos precursores, as *laudes e cantigas espirituais* de Mestre André Dias de 1435: as composições desse monge beneditino, como os cantares trovadorescos, se aliavam ao canto, à dança e ao acompanhamento musical, com serem, antes de tudo, inspiradas e poéticas orações. Constituiriam, na conclusão de Mário Martins, “um meio caminho entre a simples descrição romanceada e o teatro”;²⁷ ou, segundo Luís Francisco Rebello, a transição da poesia lírica para a dramática.²⁸

Voltando a Gil Vicente, além do ‘milagre’ e das ‘moralidades’ citadas e a da *Barca do Inferno* (1517), escreveu ainda os ‘mistérios’ da *História de Deos*, da *Ressurreição de Cristo* e da *Cananea*, onde reapresenta episódios bíblicos, como era específico dessa espécie dramática, mas nela introduzindo a polifonia, e com ela o riso, através principalmente das figuras de diabos. Mas a maioria dos seus autos ‘de devoção’ foi composta para ser apresentada à família real durante o ciclo do Natal, como indicam as didascálias das peças ou referências intratextuais. Devido ao fato de Gil Vicente ter criado o seu teatro a partir de toda uma tradição de manifestações dramáticas, mesmo que não documentadas, cremos que observar-lhe os autos natalinos é abeirar-nos da(s) sua(s) forma(s) original(ais), de resto mantida(s) pela Igreja no correr dos séculos, de forma mais ou menos variável.

Dos dezesseis autos devocionais vicentinos incluíram-se indubitavelmente nos festejos natalinos: Autos *Pastoril Castelhana* (1502), *dos Reis Magos* (1503), da *Fé* (1510?), *dos Quatro Tempos* (1511?)²⁹, *da Sibila Cassandra* (provavelmente 1513), *do Purgatório* (1518), *Pastoril Português* (1523), *da Feira* (1527) e *da Mofina Mendes* (1534). São, portanto, nove autos, escritos, afora alguns trechos alatinados, em castelhano os primeiros e em português os quatro últimos, sendo bilíngue o da Fé. Diga-se de passagem que o uso do castelhano se explica pelo contexto cortês de suas representações, em que eram espanholas as mulheres do rei D. Manuel,

²⁶ Cf. transcrição e tradução dessa prosa em MARTINS, Mário. O teatro litúrgico na Idade Média peninsular. In: MARTINS, Mário. **Estudos de cultura medieval**. Lisboa: Verbo, 1969, vol. I, p. 27-33.

²⁷ MARTINS, M. **Laudes e cantigas espirituais de mestre André Dias**. Lisboa, 1951, p.138.

²⁸ REBELLO, L. F. **História do teatro português**. 2 ed. Lisboa: Europa-América, 1972, p. 22.

²⁹ Para as datações possíveis desses autos, cf. CAMÕES, José. **Tempos**. Lisboa: Quimera, 1991, p. 3.

sucessivamente viúvo, muito mais que pela influência do dramaturgo espanhol Juan del Encina.³⁰ Um outro dado contextual digno de destaque é que foram, em sua maioria, escritos ou representados sob encomenda da Rainha Velha, D. Leonor, irmã de D. Manuel e viúva de D. João II. Portanto, a ideologia franciscana, que prepondera no teatro devocional vicentino, se explica até por ser a orientadora de sua principal mecenas.

Vale lembrar que Gil Vicente não escreveu para o Natal apenas obras de devoção, mas também uma “farsa de folgar que trata como um Clérigo da Beira béspora de Natal determinou de ir aos coelhos, e indo pera a caça com um filho seu rezam as matinas”, etc.³¹ Representada a D. João III em 1526, foge ao grupo específico dos autos de devoção para o ciclo natalino, representados em capelas e outros locais ‘sagrados’.³²

Para terminar, devido aos limites que se impõem a uma comunicação, consideramos importante observar que nos autos de Gil Vicente, e não só nos que aqui focalizamos, a *dispositio* – apresentação, desenvolvimento das cenas e epílogo – se apresenta de forma processional, com desfile dos personagens que se expressam em versos, recriando formas tradicionais, e com recorrente uso da música, aliás inseparável dessas formas poéticas no medievo. E que, para um franciscano como mestre Gil, o significado do Natal é de total alegria e esperança na salvação, na vida eterna após a morte; daí a inclusão de farsas pastoris na maioria destes autos, e com elas da música e dança características do folclore ibérico, como por exemplo as chacotas serranas; os cantos de lamento foram por ele usados sim, mas não majoritariamente, e em peças como o *Auto da Barca da Glória*, feito para o ciclo da Paixão de Cristo, no qual as almas contritas e pesarosas por seus pecados entoam cântico “a modo de pranto com grandes admirações de dor”.³³ Por último

³⁰Encina se incluía na linha do ‘naturalismo’, apresentando pastores governados pela busca de prazeres corporais, ao passo que Gil Vicente jamais abandonou a diretriz espiritualista, franciscana, que torna os seus pastores, mesmo que inicialmente preocupados com a matéria, adoradores do presépio com que finaliza muitos dos seus autos.

³¹ VICENTE, Gil. *Op. cit.*, p. 351.

³² Lembremos que a “origem grega da palavra teatro, o *theatron*, revela uma propriedade esquecida, porém fundamental, desta arte: é o local de onde o público olha uma ação que lhe é apresentada num outro lugar. O teatro é mesmo, na verdade, um ponto de vista, sobre um acontecimento: um olhar, um ângulo de visão e raios ópticos o constituem. Tão somente pelo deslocamento da relação entre olhar e objeto olhado é que ocorre a construção onde tem lugar a representação”. PAVIS, Patrice. **Dicionário de teatro**. Trad. dirigida por J. Guinsburg e Maria Lúcia Pereira. São Paulo: Perspectiva, 1999, p. 372.

³³ VICENTE, Gil. *Op. cit.*, p. 294.

lembramos que, mesmo sem ser o seu escopo principal, a injustiça social é por ele apontada, por exemplo através do seu personagem-lavrador, que denuncia ser “vida das gentes” e morte da própria vida no *Auto do Purgatório*,³⁴ sendo no entanto punido por sua revolta e outros pecadilhos: não é recebido na Barca que leva aos céus e é deixado a purgar na ribeira em que as barcas do Inferno e da Glória recolham as almas dos mortos recentes, segundo seus merecimentos.

Este tema do julgamento após a morte perpetuou-se entre nós, como atesta o *Auto da Compadecida* de Ariano Suassuna,³⁵ do mesmo modo que o da vida enquanto sinônimo de morte do trabalhador em benefício dos privilegiados, desenvolvido da maneira mais radical por João Cabral de Melo Neto em *Morte e vida Severina*,³⁶ obras que analisamos em estudo anterior.³⁷

Enfim, o auto devocional deitou raízes fecundas no Brasil, trazido principalmente (mas não só) pelas mãos dos jesuítas com finalidades doutrinárias. Com relação ao auto pascoalino, as representações sobre a Paixão de Cristo em Nova Jerusalém no nordeste brasileiro atestam a sua vitalidade. E no que toca ao auto natalino, perpetuou-se nos chamados ‘bailes pastoris’ ou de ‘pastorzinhas’ – enfim, como nos ensina Câmara Cascudo, nos autos enquanto “forma de enredo popular, com bailados e cantos, tratando de assunto religioso ou profano, representada no ciclo de festas do Natal (dezembro-janeiro)”.³⁸

³⁴ *Idem, ibidem*, p. 248-249.

³⁵ SUASSUNA, Ariano. **Auto da Compadecida**. 25. ed. Rio de Janeiro: Agir, 1990.

³⁶ MELO NETO, João Cabral de. **Morte e vida severina** e outros poemas para vozes. 4. ed., 7. imp. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000.

³⁷ Cf. MALEVAL, Maria do Amparo T. Tradição medieval e brasilidade no teatro nordestino. In: SALINAS Portugal, Francisco, MALEVAL, Maria do Amparo T. (Orgs.). **Estudos galego-brasileiros 2**. A Coruña: Universidade da Coruña – Servizo de Publicacións, 2006, p. 183-208.

³⁸ CASCUDO, Luís da Câmara. **Dicionário do folclore brasileiro**. Rio de Janeiro: INL, 1962, p. 97.

No *Auto de Filodemo* (Camões), o tenso malabarismo entre o matrimônio, sacramento de *dilectio*, e o acordo de interesse patrimonial e nobiliárquico

Maria Ascensão Ferreira Apolônia
Instituto Histórico Geográfico de São Paulo

Resumo: No *Auto de Filodemo*, ficaram esculpidos os desdobramentos do processo civilizatório cristão, que culminou na instauração da família nuclear, na invenção do amor sponsal e no valor, sem precedentes, conferido à mulher. O século XVI, na esteira da cultura medieval, assistiu à difícil articulação entre o modelo canônico de casamento e a sua negação, na prática, pela força secular do *pater potestas* nos acordos matrimoniais. Surpreendemos, no desenrolar da trama e à sombra das personagens, a interlocução, ___ densa de significações___, do dramaturgo com o seu público. O autor, diante de uma plateia de fidalgos e ricos mercantilistas, ousa defender a liberdade de decisão dos amantes, contra a imposição familiar no destino dos noivos. Flagra-se assim, nos diálogos das personagens, a aliança entre o discurso religioso e o literário, que contribuiram para a crescente consciência de que o ser humano, no *status* de pessoa, tem o direito de inaugurar um espaço próprio e nortear os passos de seu inteiro existir.

Palavras-chave: Teatro camoniano. História. Cristianismo.

O *Auto de Filodemo* é um tratado de amor. A sua leitura nos impele a transcender a realidade fatural para adentrar aquele saber de *experiências feito*, que se interroga sobre o que é o amor: a gênese do afeto, a primazia do feminino e o amadurecimento de quem ama. No estudo do *corpus*, surpreendemos as hesitações desse olhar que busca cingir as faces fugidias do amor, pouco acessíveis à percepção racional, mas que se desvelam, sem de todo se revelar, na linguagem da arte e no silêncio interior da contemplação.

É nosso intuito analisar, no *Auto de Filodemo*, as ressonâncias de um longo processo civilizatório que culminou na invenção do amor sponsal, na formalização do modelo canônico de matrimônio e no valor, sem precedentes, conferido à mulher. Os conceitos de amor e de pessoa que permeiam o *Auto* se vinculam ao modelo

cristão de convívio quotidiano e afetivo dos cônjuges e da família¹. Por outro lado, nas personagens Dionísia, Solina e Florimena sobressai a crescente dignificação da mulher em seu direito de amar e escolher a quem se unir.

A obra de arte está enraizada no patrimônio cultural que a singulariza e que ela enriquece. O *Auto de Filodemo* se situa na articulação, de risco, entre o matrimônio canônico, para o qual o consentimento é necessário, e a sua frequente negação, na prática, quando o interesse patrimonial e nobiliárquico fala sozinho ou mais alto.² De um lado, o peso da tradição secular da civilização greco-romana, em que vigorou o casamento de acordo familiar, sem laços afetivos, com o intuito de gerar herdeiros legítimos a serviço da família depositária ou da *polis*.³ Por outro lado, um novo paradigma da relação feminino-masculina e da organização familiar e social⁴ forjado pela tradição cristã e os documentos conciliares que reconheceram ao matrimônio o *status* de sacramento. Para esse modelo, a afetividade, a procriação e a educação dos filhos são valores a preservar.⁵

Os núcleos de produção e difusão do conhecimento científico e da arte, antes constituídos dos mosteiros e abadias, expandem-se a partir da Baixa Idade Média para os espaços de cultura laica: as universidades, a Corte e os salões literários.⁶ É nesse contexto profano, de incentivo ao saber,___e que passará a ditar os paradigmas de comportamento e gosto artístico___, que se insere a peça em análise. Consta que o *Auto* foi impresso em 1587, antes escrito e representado ao governador da Índia, Francisco Barreto (1555-1558) com notícias de encenação na Corte Portuguesa.⁷ A plateia: fidalgos e burgueses mercantilistas com a prerrogativa de cortesãos. O gênero escolhido atendia às condições típicas de encenação de

¹ BORGES de MACEDO, Jorge. Mulheres e Política no século XV português: considerações críticas. **Oceanos: Mulheres no Mar Salgado**, nº 21, (1995) jan./mar, p. 18-20.

² FERNANDES, Maria de Lourdes Correia. **Espelhos, Cartas e Guias Casamento e Espiritualidade na Península Ibérica**. Porto: ICALP, 1995, p. 403.

³ BALSDON, J.S. **Roman Women: their history and habits**. New York: Barnes & Noble, 1998, p. 173 e 191.

⁴ COULANGES, Fustel. O cristianismo altera as condições de governo. In: **A cidade antiga**. São Paulo: Rev. dos Tribunais, 2003, p. 353-358.

⁵ FOSSIER, Robert. L'ère féodale (XIe-XIIIe siècle). In: **Histoire de la Famille**. Paris: Armand Colin, 1985, p. 141-168.

⁶ BAUMGUARTNER, Emmanuèle. Moyen Age. In: **Histoire de la Littérature Française**. Paris: Larousse, 2002, p. 33-38.

⁷ SALGADO JÚNIOR, Introdução Geral. In: **Obra Completa de Camões**, 1967, LXXIV e ALMEIDA, J. M. verbete: Camões. In: **Dicionário de Literatura Portuguesa**, Lisboa: Presença, 1996, p. 97.

entretenimento/ homenagem, e garantia a adesão do público, graças à trajetória trilhada pelos autos medievais de fisionomia popular, agora enriquecidos com a erudição humanística dos séculos XV e XVI. O caráter telúrico e cômico de algumas cenas aproxima o *Auto de Filodemo* das comédias pastoris. O humor e a alegria festiva, longe de ser recurso literário superficial, estimulam uma recepção aberta e calorosa, tornando mais maleável a opinião formada sobre o problema social em foco. Porém, a densidade artística e cultural da peça não se encerra no formalismo do gênero. Forma é conteúdo. Forma é significação!⁸ À sombra do cenário, dos diálogos e da tonalidade jocosa de alguns episódios emerge a comunicação mais abrangente e profunda entre o artista e seu espectador/leitor.

O enredo do Auto é simples e não foge ao paradigma das novelas sentimentais e das comédias bucólicas do período. De fato, tanto em *Menina e Moça*⁹, quanto na peça em estudo, assistimos à morte da mãe durante o parto e à sobrevivência dos recém-nascidos. Na obra de Bernardim Ribeiro, as personagens Belisa e Lamentor buscam em terras estranhas o abrigo para um casamento legítimo, mas repudiado pela família; o mesmo se dá com a princesa da Dinamarca, mãe de Filodemo e Florimena. As crianças sobrevivem e, sem conhecer a origem e dinastia real, serão criadas por um pastor. Filodemo, distinto e culto, serve a Lusidardo, na realidade seu tio, e apaixona-se por Dionísia, a quem não pode amar em razão da diferença de classe e patrimônio. Venadoro, filho de Lusidardo, nobre e rico herdeiro, enamora-se de Florimena, uma pastora, em desacordo com as convenções sociais e os interesses paternos. Desvendada a genealogia de Filodemo e Florimena, o Auto termina com o casamento festivo dos jovens apaixonados; que contou com a aprovação de D. Lusidardo.

A narrativa se desenvolve simetricamente e em paralelo. O mais importante não é a verossimilhança. As coincidências, a revelação súbita da identidade, com a consequente resolução instantânea dos conflitos, ressaltam o protagonismo ideológico do artista e da sociedade cortesã com a qual Camões dialoga. O enredo manifesta o confronto entre o modelo de casamento proposto para a mulher e o filho primogênito, segundo as expectativas da nobreza, e a força de penetração/ adesão do paradigma do consentimento e da liberdade da pessoa na aliança nupcial. Ao

⁸ PAREYSON, Luigi. **Problemas da Estética**. São Paulo: Martins Fontes, 1985, p.60.

⁹ RIBEIRO, Bernardim. **Menina e Moça**. 4ªed. Lisboa: Publicações Europa – América, (s/d).

lado do esquema lógico da trama, avultam os elementos simbólicos, as referências acidentais e dispensáveis para o desenvolvimento da ação. Precisamente neles, vislumbram-se os contornos das representações sociais e da intervenção do autor nos debates em pauta sobre a relação feminino-masculina no amor. Com efeito, também em *Menina e Moça*, de Bernardim Ribeiro, e *D. Duardos*, de Gil Vicente,¹⁰ o conflito central gira em torno da necessidade, no matrimônio, de *dilectio*, para a felicidade dos noivos.

A paixão brota no coração de Venadoro sem a sua interferência e em oposição às suas tendências naturais. Depois de avistar a “fermosa serrana” e dela se enamorar, constata que os caminhos do amor não obedecem às convicções pessoais: “Até aqui sempre zombei/ De qualquer outra pessoa/ Que afeiçoada topei/ Mas agora zombarei/ De quem se não afeiçoa” (1092-96).¹¹ O amor não pede licença, é deslumbramento insondável e avassalador.

Tanto em Venadoro quanto em Filodemo, foi na contemplação da beleza física e espiritual da mulher que o amor encontrou sua gênese:

“Oh! que fermosa serrana/À vista se me oferece!/Deusa dos montes parece;/E se é certo que é humana,/o monte não na merece./Pastora tão delicada/De gesto tão singular” (1082-88) “Por qual ventura/andareis nessa espessura,/ merecendo estar no Céu?”(1099-1101).

Paganismo e cristianismo se entrelaçam na sublimação da mulher.

Venadoro, fascinado com a beleza, a discrição e a graça, insuspeitadas, naquela pastora que vive entre as cabras, mergulha na radicalidade e no sem retorno do Amor: “E pois por vós me perdi,/ e neste estado Amor me pôs/ Os olhos com que vos vi,/ Pois os deixastes sem mi/ Oh! não os deixeis sem vós!” (1212-16). A consideração de que a abnegação amorosa aliena o amante, que passa a morar na amada, secunda a teoria dos neoplatônicos, em particular de Leão Hebreu, cujas ideias foram amplamente divulgadas na Península Ibérica¹². Igualmente no discurso teórico de Ficino e André Chapelão, na esteira dos *Diálogos de Platão* e na *Arte de Amar*, de Ovídio, o amor “ é uma paixão que nasce da visão da beleza do outro sexo e da lembrança obsedante dessa beleza”.¹³ E tal como no *Auto de Filodemo*, nos

¹⁰ GIL VICENTE. **Obras Completas**. Porto: Lello & Irmão Ed. 1965.

¹¹ CAMÕES, Luís Vaz de. *Auto de Filodemo*. In: **Obra Completa**. Rio de Janeiro: Aguilar Ed., 1963, 697-751.

¹² WIND, Edgar. **Los Misterios Paganos del Renacimiento**. Barcelona: Ed. Barral, 1972, p. 62.

¹³ CAPELÃO, André. **Tratado do Amor Cortês**. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 5.

dois tratados, o enamoramento não se restringe à formosura; nele, deve ter espaço privilegiado o encanto e a graça das virtudes da mulher. Essa correspondência entre a arte e os teóricos do amor acentua a abrangência cultural do tema e o papel da Literatura na formação da opinião pública.

A manifestação mais clara do fascinação por amor é a mudança de estado, para servir à amada e ganhar a única alegria que vale a pena: contemplá-la. Venadoro faz-se pastor, despoja-se de suas vestes e das prerrogativas de fidalgo ao trocar a errância do cavaleiro e caçador pela permanência do feminino. Elogio incondicional à mulher, situada acima dos direitos de primogênito de alta linhagem e dos divertimentos juvenis de sua condição social. Sob o influxo do culto mariano, com ampla força de penetração a partir do século IV, os ícones femininos, tais como Beatriz e Laura, enlaçam o Céu e a Terra. Em consonância, __ para Ficcino (XV)__, a mulher é o mais fiel reflexo da luz divina e das perfeições do Criador.¹⁴

Também em Bernardim Ribeiro e Gil Vicente, o perambular é preterido à vida sedentária da mulher, como prova de devotamento e mérito. Binmarder, por Aônia, torna-se pastor; e D. Duardos, por Flérida, hortelão. Nas três obras é a perseverança árdua e sem limites do amante, que conquistam a correspondência das donzelas. É que nos caminhos do amor cortês, o homem passa a ver o mundo com o olhar e a sensibilidade da mulher, com quem aprendeu a arte de amar.¹⁵

Na cortesia e nos sentimentos de abnegação, em que submergem as personagens masculinas, entrevemos os sinais do processo civilizatório cristão, que pôs limites à violência sexual contra a mulher, mediante a contensão dos impulsos instintivos. Para a *"disciplina do desejo"* desempenhou particular importância a visão valorativa da temperança.¹⁶ Venadoro, ao se referir à prática da caça, elogia a virtude da continência: *"É o mais contrário ofício/ Que tem a ociosidade,/Mãe de todo bruto vício/Por este limpo exercício/Se reserva a castidade"* (420-24).

Também a resistência da nobreza ao casamento por atração afetiva acabou por fomentar a ascese amorosa. Filodemo é induzido a optar pelo amor *ágape*, pois

¹⁴ *Apud* LIPOVETSKY, Gilles. **A terceira mulher**: permanência e revolução do feminino. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 115.

¹⁵ HAUSER, Arnold. **História Social da Arte e da Literatura**. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 213 e PERNOUD, Régine. **Les femmes au temps des catédralles**. Paris: Ed. Stock, 1980, p. 117.

¹⁶ PASTOUREAU, Michel. (s/d) **No tempo dos cavaleiros da Távola Redonda**. São Paulo: Companhia das Letras, s/d, 144.

sua paixão irreversível por Dionísia, de ascendência nobre, não lhe dá esperanças de um final feliz. Basta-lhe a amizade e a contemplação da mulher amada. É que amar a beleza e a bondade da mulher, na perspectiva mística e neoplatônica, é contemplar o rosto humano de Deus. Da mesma ascese, brotam-lhe a dor e a alegria de amar. *“Se pera merecer minha pena me não falta mais que viver contente dela”*(721). A face paradoxal do amor compagina, na mesma essência, alegria e tristeza. Vem à tona o soneto em que o autor/poeta busca conceituar o que é o amor: *“Amor é ferida que dói e não se sente.” “É dor que desatina sem doer.”* Os versos confirmam o caráter imponderável desse sentimento, feito de contrários e conflitos, na contramão das exigências da racionalidade. Declara Filodemo: *“ E se amor pôde vencer,/ Levando de mim a palma,/ Eu não lhe pude tolher;/ Que os homens não têm poder/ Sobre os afeitos da alma”* (1738-42).

O caráter mágico e ilógico da paixão é argumento em favor da liberdade individual na eleição de quem se quer amar. O afeto não obedece a leis! Divisamos o escritor, nos bastidores da peça, a conquistar o assentimento da nobreza às aspirações dos amantes, já legitimadas pelo modelo canônico de enlace nupcial. Igualmente nos tratados de amor, nos *specula* e na literatura cortês, a atração afetiva, que equipara masculino e feminino, está acima das diferenças de sexo, de riqueza e de classe social.¹⁷

O Auto concede espaço à expressão dos sentimentos da mulher. Dionísia tem o direito de amar. Levanta-se, no alvorecer, para ouvir Filodemo cantar as venturas/desventuras de quem ousa e ama amá-la. É que o mesmo desconcerto da paixão atingira a donzela, o que aflora no solilóquio de Solina:

Quem a vira o outro dia/ Um pouquinho agastada,/ Dar no chão co almofada,/ E enlevar a fantasia,/ Toda noutra tra[n]sformada!/ Outro dia lhe ouvirão/ Lançar suspiros a mólhos,/ E coa imaginação/ cair-lhe a agulha da mão/ E as lágrimas dos olhos (550-60).

Em outra cena, Dionísia reflete sobre a diferença entre o apaixonamento feminino e masculino, por influência das condições culturais:

(...) é muito pera haver dó/ Da mulher que vive amando./ Que um homem pode passar/ A vida mais ocupado: /Com passear, com caçar,/ Com correr, com cavalgar;/ (768-773)“Mas[não assim] a coitada da mulher,/ Sempre

¹⁷ CAPELÃO, André. *Op. cit.*, p. 37.

encerrada,/ Que não tem contentamento/ Nem tem desenfadamento/ Mais que agulha e almofada! (775-79).

Nesse singelo monólogo, presenciamos os dotes intelectuais da mulher, capaz de escrever um autêntico tratado de amor. Do particular para o geral, baseando-se nos movimentos da interioridade e na observação empírica do comportamento humano, Dionísia infere que o contexto cultural é condicionamento que separa homem e mulher na forma de amar. À loucura masculina da paixão à primeira vista, a amada corresponde com um enternecimento cheio de misericórdia, de quem não pode querer mal a quem lhe quer tão bem. Foi na compaixão de Aônia, Flérída e Dionísia que o amor feminino encontrou sua gênese. Desvelo discreto e contido, alimentado de fantasia; ou deslumbramento transbordante em que não falta a dor de um sentimento irreversível.

Outra prerrogativa do feminino: o direito que tem a amada de avaliar e julgar se o homem que a corteja merece-lhe a correspondência. Dionísia pondera os méritos de Filodemo, suas virtudes, sua aparência física e decide se lhe entregará o coração. Na aguda observação de Solina : *“Então gaba o de discreto,/De músico e bem disposto,/De bom corpo e de bom rosto,/ Quant’a então eu vos prometo/ Que não tem dele desgosto”* (565-69). Não podemos deixar de ver nesse julgamento a trajetória das famosas Cortes de Amor em que damas como Adèle de Champagne, Elianor d’Aquitaine e Emengarde de Narbonne deliberavam sobre os impasses amorosos, prescrevendo as punições ou a absolvição dos amantes.¹⁸ De fato, a mulher foi a educadora do Ocidente. A mãe, que envolveu de ternura e afeto o convívio familiar, alargou o raio de sua atuação para o âmbito da administração feudal, da Corte e das relações diplomáticas, que se revestiram de cordialidade. De fato, “Como consequência da relação pessoal necessária para a consecução do casamento monogâmico, fez-se mais claro que tanto no quotidiano do seio familiar, quanto no universo político e social, a relação de pessoa a pessoa não podia ser *somente um acto voluntário ou de razão*, mas impregnado de afetividade”.¹⁹

Porém, o valor do feminino encontra uma singular expressão no consentimento de Florimena, que precede à oficialização da aliança esponsal. É o homem, em reverência à mulher, quem tem a iniciativa da solicitação. Sem a

¹⁸ PERNOUD, Régine. **Les Femmes au temps des cathédrales**. Paris: Ed. Stock, 1980, p.116-7.

¹⁹ BORGES de MACEDO, Jorge. *Op. cit.*, p. 19.

aquiescência da “fermosa pastora”, a felicidade no amor não fica completa. Acompanhemos o casamento de Venadoro. Com a palavra, o pai adotivo de Florimena: “*Pues el amor os obliga/ A que hagais tam buena liga,/tomando a Deos por testigo,/daqui os la entrego, amigo,/ por muger y por amiga*”. Venadoro: “*Consentis nisto, Senhora ?*” Um silêncio distancia a resposta de Florimena do pedido do amante. Alma e olhar voltados para a amada. É que, nas palavras de quem ele nomeia “senhora”, decide-se a vida. Inventado na Idade Média, o amor entre homem e mulher passa a ser a experiência mais profunda do ser humano.²⁰ Transborda de alegria, o noivo, que se faz poeta: “*Ó ribeiras tão fermosas,/ Vales, campos pastoris,/Porque não vos revestis/ De novas flores e rosas,/ Se minha glória sentis?*” (1558-62) .

À sombra desse questionar singelo de Venadoro, quanto caminho percorrido em favor da mulher! Erigiu-se a pastora à condição de consorte e esposa amada. O ser “senhora” é herança e conquista da cultura medieval. Le Goff, interrogado sobre a maior contribuição da Idade Média à humanidade, aponta a valorização da mulher, em grande parte graças ao reconhecimento formal do matrimônio/*sacramentum* no IV Concílio de Latrão.²¹ E Duby, referindo-se ao casamento cristão de Gonor, antes mulher ilegítima de Ricardo I, salienta o que representava ascender à condição de senhora: “Ela deixava de se sentir simples objeto, submissa à boa vontade do macho, boneca dócil em suas mãos. (...) O casamento era isso, a segurança, um direito ganho na cama. Doravante a dama era dona dessa cama, como associada de pleno direito”.²²

Entre Venadoro e Florimena foi curto o caminho entre o enlevo de amor, a expectativa e o enlace esponsal. Ao contrário, com Filodemo e Dionísia o conflito será dilacerante. Em litígio, duas representações sociais de casamento: a união, fundada no compromisso voluntário, e o matrimônio das civilizações antigas, de caráter social, sem referência à devoção e à fidelidade dos cônjuges.²³ A tensão que permeia o Auto faz-se presente nos diálogos dos que se amam, e ainda na fala

²⁰ HAUSER, Arnold. *Opus cit.*, p. 214.

²¹ LE GOFF, Jacques. **Uma longa Idade Média**. São Paulo: Civilização Brasileira, 2008, p. 123.

²² DUBY, Georges. **As Damas do século XII: a lembrança das ancestrais**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997, p. 82.

²³ MASSEY, Michael. **Women in Ancient Greece and Rome**. Sydney: Cambridge University Press, s/d, p.1 VRISSIMTZIS, Nikos. **Love, sex, marriage in ancient Greece**. Ágia: Polygrama, s/d., p. 31.

dos criados- confidentes, que não cessam de advertir para a loucura de um amor entre classes sociais distintas: “ *Quem havia de cuidar/ Que dama fermosa e bela/ Saltasse o demônio nela,/ Pera a fazer namorar/ De quem não é igual dela!*” (390-94). Os serviçais demarcam com todas as tintas a instância da nobreza. Como contraponto, uma outra instância se insinua: é que nas palavras e nas ações das personagens, fala o autor. O sofrimento de Filodemo e a alegria de Venadoro, diligentemente expostos à contemplação da plateia, constituem argumento, com corpo e voz, em favor do matrimônio em que o amor é o protagonista. Numa das considerações de Venadoro, manifesta-se claramente a tese que o artista defende: “*Diga o que quiser a gente,/Tudo terei numa palha/Porque está claro e [e]vidente /que não há honra que valha/ Contra a vida de contente*” (1575-79) .

O impasse entre as duas posições evidencia uma opinião pública dividida. A dor de D. Lusidardo, ao reencontrar o filho, agora casado com Florimena, reflete a perda do poder decisório do pai sobre o primogênito. Venceu a “fermosa pastora” ! Venceu a mulher amada! E a fala do Monteiro mostra que a autonomia na eleição da donzela não é fato sem antecedentes: “ *(...) fez tudo quanto a vontade lhe pediu,/ tão enlevado ficou daquele ímpeto de amor,/ pois tanto tomou ao pé da letra o que Deus disse:/Por esta, deixarás teu pai e mãe.*” (748). A personagem assim traduz a aliança entre o humano e o divino. Nas suas palavras ecoam fragmentos do discurso religioso, que instaurou uma nova espiritualidade do matrimônio, e contribuiu para delimitar o espaço autônomo de atuação do casal. São João Crisóstomo (IV) sugere o primeiro colóquio do jovem à sua esposa:

Tomei-te em meus braços, amo-te e prefiro-te à minha própria vida. Porque a vida presente não é nada e o meu sonho mais ardente é passá-la contigo, de tal maneira que tenhamos a certeza de não ser separados naquela que nos está reservada (...). Eu ponho o teu amor acima de tudo e nada me seria mais penoso do que não ter os mesmos pensamentos que os teus ²⁴

A independência de Venadoro revela o alcance, na prática, da concepção do ser humano como pessoa, dotado de vontade e do direito de agir com liberdade. A realização do sonho dos amantes não foi conquista singular ou aleatória. Robert Fossier, em estudo sobre a família no período feudal, refere-se ao Concílio de Nîmes em 1096, em que se oficializa um ritual de fórmulas mais completo para o

²⁴ “Homilia ad Ephesios, 20, 8” *Apud Catecismo da Igreja Católica*. Coimbra: Gráfica de Coimbra, /1993/, p. 501.

matrimônio. A troca de beijos, de presentes e de anéis, como dom e contra-dom, acentua a simetria homem-mulher, a partir de então consortes. Comenta literalmente o historiador:

E eis o essencial, é postergado o controle da família, a 'manus' dos irmãos, o jugo do pai, o Mund germânico que limitavam a iniciativa dos jovens. A partir de então é o consentimento oriundo de uma 'dilectio', de uma atração recíproca, que é o único necessário e que fará do casal uma célula adulta e indestrutível. Para a Igreja, é o compromisso afirmado que constitui o sacramento.²⁵

Na Arte medieval e quinhentista, ficaram impressos os contornos e desdobramentos da visão antropológica de que homem e mulher são pessoa. *D. Duardos*, príncipe e cavaleiro valoroso, disfarça-se de jardineiro para reclamar da amada um afeto isento de outras motivações. Seu diálogo com Flérída é denso de significação: "*No fuera mejor que fueras/ À lo menos escudero? /__ Oh, Señora. Ainsi me quiero hombre de bajas maneras;/ Que el estado/ No es bien aventurado/ Que el precio está en la persona*".²⁶ O *status* de pessoa, cunhado ao longo da Idade Média, identifica o homem como ser único, com uma dignidade que lhe é inerente, pois Deus cuida de cada homem em particular.²⁷ Há, por assim dizer, uma força igualitária no cristianismo,²⁸ capaz de propor um outro paradigma para o homem: a nobreza de coração, cujas virtudes e dignidade são descritas na *Querela Literária* de Christine de Pisan²⁹ e na *Obra da Ordem da Cavalaria*, de Ramon Lúlio: fé, bondade, lealdade, justiça, castidade e fortaleza.³⁰

Filodemo, *alter ego* do autor, é a figura, por excelência, do ser com nobreza de caráter: detém as qualidades próprias do homem virtuoso, destacando-se pelo sublime amor à Dionísia. Em seus cantares, fundem-se cultura medieval e humanista. O amor se faz arte, revestindo-se de saber e refinamento poético. No artista e amante Filodemo, delimita-se a *paratopia* do autor:³¹ Camões igualmente experimentou altos e impossíveis amores nos Paços da Rainha. Com efeito, o

²⁵ "L'ère féodale (XIe-XIIIe siècle)" In: **Histoire de la Famille**. Paris: Armand Colin, 1985, p.152.

²⁶ GIL VICENTE, *op. cit.*, p. 1046.

²⁷ DANIEL- ROPS. **A Igreja das Catedrais e das Cruzadas**. São Paulo: Quadrante, 1993, p.295.

²⁸ BASQUET, Jérôme. **A civilização feudal**. São Paulo: Ed. Globo, 2006, p. 458.

²⁹ APOLONIA, Maria Ascenção Ferreira. Um estudo da atuação intelectual feminina no século XIV a partir d' A Epístola ao deus do amor, de Christine de Pisan. In: **Atas do Congresso da ABREM**, Londrina, 2007.

³⁰ 2ª ed., São Paulo: IFC Raimundo Lúlio, 2010, p. 55.

³¹ Usamos o conceito de *paratopia*, lugar de onde fala o autor, extraído de: MAINGUENEAU, Dominique. **O contexto da obra literária**, São Paulo: Martins Fontes, 1995.

dramaturgo, com a autoridade de um saber de *experiências feito*, põe diante dos olhos do espectador, culto e cortês, uma categoria de nobreza que rivaliza com os ideais da alta fidalguia.

O desvendamento da linhagem real de Filodemo e Florimena, no epílogo do Auto, traduz o árduo malabarismo do autor que, num tenso equilíbrio de forças, logra compaginar nobreza de sangue e nobreza de coração. Só assim a alegria de D. Lusidardo e dos assistentes será completa. Porém, com maestria, o autor não se priva de escrever e representar o seu manual pedagógico aos vários Lusidardos da Corte e às autoridades da ordem social quinhentista. Se a nobreza de estirpe tivesse rejeitado a nobreza de coração, ter-se-ia desprezado na genealogia familiar. Filodemo e Florimena são sobrinhos de D. Lusidardo. Triunfa a dignidade da pessoa! E os amantes são enaltecidos antes pela sublimidade de seu amor do que pela ascendência nobre, de caráter secundário.

Ao longo da análise, acompanhamos a interlocução sem palavras do artista com o seu espectador/leitor, em que ficou esculpido o retrato da sociedade do século XVI, agora intimada a reavaliar as tradições e costumes impeditivos da eleição no amor. O dinamismo das expectativas humanas, ao ritmo de uma nova mentalidade, passou a reclamar uma organização social mais flexível e equitativa. Plenamente inserido nas controvérsias do momento histórico, o teatro camoniano consolidou a dimensão social da Arte na qualidade de formadora da opinião pública. Nessa trajetória, a literatura caminhou de mãos dadas com a produção religiosa em defesa da paridade homem-mulher no matrimônio de *dilectio*. O discurso narrativo deu corpo e alma aos valores medievais, conferindo ao sobrenatural a plena inserção no universo humano da dramaturgia. Nos palcos do mundo e da História resplandeceu o direito de Florimena/Venadoro e Filodemo/Dionísia, __que somos nós__, elegerem um percurso de vida a que a liberdade dá sentido. *Speculum hominis*, as personagens, redescobrem-se como pessoa, inauguram um espaço próprio e tomam posse de sua inteira humanidade.

Dia 05 de julho de 2013, sexta-feira

Sessão de Comunicações Livres 6

História e historiografia: métodos e fontes para o estudo da sociedade medieval.

Teologias da história em Joaquim de Fiore e Boaventura de Bagnoregio

Marcos Aurélio Fernandes
FIL - UnB

Resumo: O presente estudo tem a intenção de apresentar a teologia da história em Joaquim de Fiore e Boaventura de Bagnoregio. Depois da teologia da história de Agostinho, paradigmática até o século XII, estabelece-se uma alternativa, no final do século XII, com a teologia da história de Joaquim de Fiore. A concepção da história de Joaquim de Fiore foi abraçada com entusiasmo por membros do movimento franciscano no século XIII. Alguns franciscanos, a partir da concepção joaquimita, enveredaram por vias heterodoxas. Mesmo um pensador de insuspeita ortodoxia como Boaventura não resistiu ao fascínio da concepção profética da história de Joaquim de Fiore. Boaventura irá fazer uma síntese entre os dois modelos de teologia da história: o de Agostinho e o de Joaquim de Fiore.

Palavras-chave: História. Teologia. Boaventura de Bagnoregio.

Desde o *Apocalipse de João* – um dos livros canônicos da Bíblia cristã – o cristianismo se viu desafiado a apresentar o modo como fizera e sofrera, nos primórdios, a experiência da historicidade. O histórico é experimentado aí à luz do escatológico; e esta experiência é trazida à fala na linguagem da apocalíptica. O Apocalipse de João dá um arremate à experiência da temporalidade histórica feita pelo protocristianismo. Mas, o que é que esta experiência diz de si mesma? Esta experiência testemunha não somente que algo mudou “no” tempo e “com” o tempo, mas também e, sobretudo, que algo, um evento, precisamente o evento Cristo, mudou “o” tempo. “Cumpriu-se o tempo (*peplérotai ho kairós*), e o Reinado de Deus

aproximou-se” (Mc 1, 15); “o tempo se abreviou (*ho kairós synestalménos estín*)” (1 Cor 7, 29). Com o advento de Cristo, deu-se a plenitude do tempo (*tò pleroma tou khronou* – Cfr. Gl 4,4-5). “Eis agora o momento inteiramente favorável (*Idou nyn kairós euprósdektos*). Eis agora o dia da salvação (*Idou nyn heméra soterías*)” (2 Cor 6,2). E o *Kyrios* (Senhor) do Apocalipse de João (21,5) proclama: “Eis que eu faço novas todas as coisas (*idou kainá poiô pánta*)”. Os protocristãos, pois, vivem o tempo de um modo novo: o histórico se torna o penúltimo, a ser assumido em face do último, o transitório em face do definitivo, em temor e tremor, mas também em esperança e paciência. “É na vossa paciência que ganhareis as vossas almas” (*en te hypomoné hymon ktésesthe tas psychas hymon*) (Lc 21,19). A história, sendo a arena em que o cristão é chamado a combater o bom combate, passando pela “*thlipsis*”,¹ convida a combater, à vigilância constante, à espera do inesperado do advento definitivo de Cristo.

O Apocalipse pretende ser uma revelação profética e escatológica² em torno da história, experimentada e compreendida, pelos cristãos, como história de salvação. Trata-se, em verdade, da revelação de Jesus Cristo, que Deus concede aos seus servos, para mostrar (*deicsai*) aquelas coisas que devem acontecer no tempo que foi abreviado (*hà dei genésthai em tachei*) (cfr. Apoc. 1,1). O tempo aparece, na perspectiva do Apocalipse, a partir da urgência da *parousía*, e da

¹ Opressão, aflição, tribulação, provação, perseguição. Pode-se, aqui, recorrer à experiência apostólica nas palavras de Paulo: “Premidos de todos os lados, nós não somos esmagados; em impasses, mas conseguimos passar; perseguidos, mas não alcançados; prostrados por terra, mas não liquidados; sem cessar trazemos em nosso corpo a agonia de Jesus, a fim de que a vida de Jesus também seja manifestada em nosso corpo” (2 Cor 4, 9s).

² Do ponto de vista bíblico, para a profecia, o futuro anunciado não será bem um *factum* do homem, mas muito mais de Deus. Daí a apoditicidade do anúncio e a convicção de quem anuncia. O profeta conta a história do futuro. E a sua narração do futuro não é tranquila, é, antes, angustiada e desestabilizadora. Ela se põe diante da terrificante alternativa que se lhe instala: entre ruína completa e salvação plena, entre a catástrofe e a recapitulação consumadora de todas as coisas. Sua narração é, por isso, traumática. A “loucura” visionária, extática e entusiástica, do profeta, porém, traz consigo a lucidez de uma vigilância: a história do futuro, que ele conta, o faz situar-se de modo todo próprio no aqui e agora, em que ele e seus ouvintes se encontram. O discurso profético, com efeito, assim como o apocalíptico, seu herdeiro, visam o hoje, o agora, querendo suscitar um despertar para a gravidade e a seriedade do hoje, do aqui e agora. Há, porém, uma diferença entre o discurso simplesmente profético e o profético-apocalíptico, como o do Apocalipse de João: aquele narra um futuro intra-histórico, este, um futuro trans-histórico, escatológico, definitivo. Na apocalíptica, o profeta se torna não só a sentinela de uma iminência intra-histórica, intra-mundana, mas também de uma iminência trans-histórica, escatológica: o futuro definitivo, irrevogável de Deus, “aquele que é, que era e que virá”, “o alpha e o oméga” de todo o tempo e de toda a história.

iminência dos sinais, que a precedem ou a acompanham. O momento presente é vivido como tempo do fim. Cada instante se investe da gravidade e se reveste da seriedade de uma decisão que passa a valer para a eternidade. O hoje se torna tempo de *krísis*: tempo de uma de-cisão, que determina, já agora, a cisão (separação, julgamento) definitiva entre os dois reinos espirituais, simbolizados nas duas cidades: Babilônia (confusão) e Jerusalém (visão de paz).

A compreensão histórica bíblico-apocalíptica, pré-metafísica, teve sua ressonância, de um modo bastante significativo, na reflexão metafísico-teológica sobre a história de Orígenes, um dos principais escritores cristãos do século III d.C. Na ordem da criação, à contingência e mutabilidade dos seres criados, que implicam em temporalidade, se acrescenta a *historicidade* dos seres espirituais, radicalmente determinada a partir da sua liberdade. Com efeito, *somente porque o mundo espiritual surge da liberdade e se define a partir da liberdade é que acontece algo como história*. Os seres espirituais são, pois, atores de um drama cósmico-histórico. As decisões e destinações dos seres espirituais forjam a história. Entre estes seres espirituais destaca-se o homem. A história é o processo de queda e de reerguimento do homem. Para se reerguer, porém, o homem não pode contar apenas com suas próprias forças, pois estas são insuficientes. O homem precisa de um salvador, que é o *Logos* feito carne. A encarnação do *Logos* marca, portanto, a plenitude dos tempos, a consumação da história. O motivo da encarnação, como o da criação, é o amor. Ao se encarnar, o *Logos* toma a natureza humana, recebe um corpo humano e uma alma racional perfeita. O *Logos* encarnado é o princípio da regeneração do homem e da libertação do universo. Ele veio para reconduzir tudo para Deus. Com isso, o universo se avia para o fim. O fim de tudo, porém, consiste em “Deus ser tudo em todas as coisas” (1 Cor 15, 28). O fim do drama cósmico-histórico consiste na “*epanortosis*” (endireitamento, melhoramento, repriminção, restauração) ou “*apocatasis ton panton*” (reintegração, reconstituição de todas as coisas). Nesta concepção, Orígenes alia uma *visão bíblico-apocalíptica* com certas noções de destruição e reconstituição do universo, tiradas do *estoicismo*. Para Orígenes, esta reconstituição é universal, isto é, atinge todas as criaturas. A esperança do cristão o leva a acreditar que tudo será liberto do poder do não ser e do mal. Portanto, os seres inanimados (*apsycha*) e irracionais (*aloga*) desaparecem. Restam somente os seres espirituais. Mesmo o corpo dos ressuscitados é um corpo impassível, imortal,

não submetido ao não-ser, enfim, um corpo espiritual. Surpreende, ademais, a tese de que mesmo os demônios podem e devem ser melhorados e redimidos no fim dos tempos. Entretanto, querendo salvaguardar a liberdade como livre-arbítrio, Orígenes admite a possibilidade de uma nova queda dos espíritos, o que deixa em aberto a possibilidade do começo de um novo drama histórico-cósmico. Na concepção do universo e da história, pois, o pensamento origeniano se apoia todo na tese de que a liberdade, não a determinação natural, é o princípio fundamental. Isso leva a superar uma visão circular determinista do curso dos acontecimentos humanos, dando à história o caráter de uma aventura forjada pela liberdade. Com o pensamento de Orígenes, pois, faz entrada no ocidente o princípio da liberdade e o horizonte da historicidade, rompendo, assim, como o emanacionismo necessitarista neoplatônico.³

A mesma experiência e compreensão protocristã do tempo e da história, pré-metafísica, ilumina também a reflexão filosófico-teológica da história em Agostinho (354 – 430), paradigmática para a Idade Média. A invasão de Roma por Alarico, rei dos visigodos, em 410, foi a situação que ministrou a Agostinho o tema e as questões de sua reflexão. Os pagãos acusavam o cristianismo de ser o responsável pela fraqueza de Roma. Quando Roma estava sob a proteção dos deuses de seu panteão, era forte e dominava o mundo. Agora que o Cristo se tornara exclusivo na “*religio*” romana, Roma sucumbe. Agostinho faz, então, a apologia da fé cristã em seu significado histórico. Não foram os deuses os responsáveis pela grandeza de Roma, mas sim a força da “*virtus*” dos antepassados.⁴ Do mesmo modo, não foi o

³ Cfr. HEINAMANN, Richard. **Philosophie des Mittelalters**. Stuttgart / Berlin / Köln: Kohlhammer, 1992, p. 57-58.

⁴ A “*virtus*” seria o fundamento do espírito público na república romana. A “*virtus*” é o que gerou o povo romano, ainda quando os primeiros antepassados eram um povo de gente simples e sóbria, dedicada ao trabalho no campo, à agricultura e ao pastoreio. Vergílio não hesitará em louvar, nas suas *Éclogas*, poemas pastorais, a presença da “*virtus*” na vida doméstica do povo romano. Também a grandeza épica do povo romano, expressa, por exemplo, na luta com Cartago, se assentará, na visão dos oradores e poetas romanos, na “*virtus*”. É ela que, tanto no período republicano, quanto no período imperial, dará legitimidade ao *imperium*. Na época republicana, “*imperium*” significava o mesmo que *autoridade*: capacidade, aptidão para *comandar*. Aos poucos, a palavra “*imperium*” vai significar o poder político supremo, não cerceado por nenhuma outra força, um poder que irá se munir do aparato militar e que irá subjugar os povos, aplicando, dentro e fora, a sua tática, baseada no princípio: “*divide et impera!*”. Em meio à decadência moral romana, Cícero irá apelar para a força da “*virtus*” dos antepassados. Na visão de Cícero, os tempos de decadência serão aqueles em que o “*utile*” (útil) suplantará o “*honestum*”, ou seja, o que é nobre, digno, honrável e decente; tempos em que a “*cupiditas gloriae*”, a cobiça de glória, se sobreporá à “*nobilitas*”, à nobreza de espírito. Por isso,

Deus cristão o responsável pela fraqueza de Roma, mas a corrupção do Império. A reflexão de Agostinho, porém, transcende o propósito e o esforço apologético para, na obra *De Civitate Dei* – Da cidade de Deus (Agostinho, 1990a, 1990b, *passim*), escrita enquanto o Império Romano do Ocidente declinava (413-426), resultar numa primeira teologia abrangente da história,⁵ em que toda a história é recapitulada à luz da revelação bíblica. Depois de fazer uma crítica da crítica pagã e de passar em revista a teologia mítica, política e filosófica produzida no paganismo, Agostinho apresenta a história como o combate de duas cidades místicas, fundadas por dois amores: a cidade de Deus fundada sobre o amor de Deus que chega até o desprezo de si, apresentada na figura de Jerusalém (visão da paz), e a cidade terrena e diabólica, fundada sobre o amor de si que chega até o desprezo de Deus, apresentada na figura de Babilônia (confusão, desordem). Agostinho expõe a origem, o desenvolvimento e o fim das duas cidades, cujas vicissitudes e peripécias constituem toda a história da salvação em seu caráter universal.

A primeira interpretação explícita da história foi religiosa. Em *De Civitate Dei*, Santo Agostinho propõe uma teologia da história. O movimento histórico repetia, no nível dos feitos e fatos, de instituições e procedimentos, os dias da criação do mundo. O relato bíblico dos seis dias, no primeiro livro do Pentateuco, servia de paradigma para se entender o sentido do que acontecia na História. Era o famoso exemplarismo agostiniano. Neste entendimento da História, preocupava-se mais com o organograma das formas e épocas do que com a dinâmica do andamento da História. Trata-se de uma teologia da História de natureza morfológica, uma espécie de anatomia. A energia, o impulso e a orientação de todo o processo deixava-se entregue à Providência Divina, Deus cria o mundo continuamente e não pontualmente. O movimento da História é entendido pelo modelo daquelas antigas máquinas de costura acionadas por manivela. Para

aos poucos, a nobreza e a virtude já não serão mais identificadas com a aristocracia, degenerada em oligarquia. Tomado pelo sentido democrático, o povo romano reivindicará a “*virtus*” e a “*dignitas*” também aos “*homines novi*”, isto é, aos cidadãos que não eram da aristocracia, que se arrogava o direito de guardião da tradição e dos costumes dos antepassados. Também os camponeses, os agricultores e pastores, a gente rude do campo, tem, se dizia, a sua “*virtus*”, a sua grandeza moral. A virtude não será somente uma prerrogativa do varão, mas também da mulher. Não só do homem adulto, mas também da criança. Não só do cidadão livre, mas também do escravo. Não só do romano, mas também do “bárbaro”. Enfim, Cícero poderá até mesmo declarar a amplitude universal da virtude: “*não há homem de raça alguma, que, tomando a natureza por guia, não possa alcançar a virtude*” (*De Leg.* 1.10.30). Esta abertura para a universalidade da experiência humana se encontrará também em Terêncio, que diz: “*humani nihil a me alienum puto*” – “não considero nada de humano como estranho a mim”.

⁵ Pode-se conceder, porém, que antes de Agostinho a historicidade, ainda que de modo implícito e restrito, já ocupara as reflexões dos autores judaico-cristãos: Fílon de Alexandria, Ireneu, Orígenes, o donatista Ticônio, que serviu de inspiração, confessadamente, para Agostinho.

funcionar, necessitam do movimento da manivela. Para não voltar para o nada, o mundo exige que Deus o conserve no ser. É a *creatio* contínua.⁶

Para Agostinho, a história é um processo teleológico regido por determinadas formas arquetípicas. A consumação deste processo consiste na revelação e constituição definitiva do Reino de Deus: o triunfo da Jerusalém Celeste. No Apocalipse de João, depois da queda de Babilônia, cidade da prostituição, isto é, da idolatria (Cfr. Apoc. 18), desce do céu a cidade de Deus, a Jerusalém Celeste. Desce do céu, de junto de Deus, “preparada como uma esposa que se enfeitou para seu esposo” (Apoc. 21, 2), inaugurando o novo céu e a nova terra. São as núpcias do cordeiro. Núpcias, pois o aparecimento da Jerusalém Celeste é evento de união no amor:

Na Cidade de Deus acontece a unificação viva de Deus com a humanidade e com toda a criação. A cidade de Deus, porém, não se deu desde o início, mas deve ser esculpida e edificada a partir do material bruto da natureza rebelde. Isto acontece no curso da história da humanidade, que se engaja sete vezes para o bem, mas que fracassa seis vezes. Somente a última gênese (a sétima época, o sétimo dia da criação) deixa que tudo se torne bom e que tudo desabroche na absoluta unidade da sinfonia. No fim da história do mundo Deus se unirá com a humanidade de modo imediato assim como a Cabeça de um homem com seu corpo. Segundo uma palavra da Bíblia, Cristo haverá de pôr, para a perfeição da humanidade amadurecida, a sua cabeça (‘... até que todos nós cheguemos à unidade da fé e ao estado do homem perfeito... no qual nós, consumando a verdade no amor, crescamos em tudo na direção daquele que é a Cabeça, Cristo...’ – Ef. 4, 10-16). O fim é, portanto, um estado, no qual a até então subsistente superordem e infraordem cedam lugar a uma unidade e igualdade vivas.⁷

As seis idades da história se articulam segundo a genealogia do Evangelho de Mateus que conta três vezes quatorze, ou seja, seis vezes sete gerações, que decorrem de Abraão a Davi, de Davi ao cativo da Babilônia, do cativo da Babilônia a Cristo e de Cristo ao fim do mundo, quando surgirá a sétima idade. Cristo inaugura o fim dos tempos, a última idade terrena. A sétima idade, a da paz plena e perpétua, é ultraterrena. A sexta idade é a era do fim, é o tempo da senilidade do mundo.

⁶ LEÃO, Emmanuel Carneiro. A Salvação pelo Conhecimento. *Revista Tempo Brasileiro*: 148 (2002), p. 5.

⁷ ROMBACH, Heinrich. *Leben des Geistes – Ein Buch zur Fundamentalgeschichte der Menschheit*. Freiburg / Basel / Wien: Herder, 1977, p. 155.

A voz de Agostinho se junta, assim, com outras vozes, antes e depois dele, que proclamam a senilidade do mundo. Com efeito, desde o fim da antiguidade, e durante toda a alta idade média, todo um coro de vozes cristãs vai cantando o envelhecimento e mesmo o fim do mundo:⁸ São Cipriano,⁹ São Jerônimo,¹⁰ Santo Oriêncio de Aquitânia,¹¹ São Gregório Magno,¹² Marculfo,¹³ Pascásio Radberto,¹⁴ Santo Euquério.¹⁵ A palavra de São Gregório Magno, por exemplo, declara: “*ecce enim quia divini iudicii dies imminet* – de fato, eis porque é iminente o dia do divino juízo”.¹⁶ E Santo Ambrósio Autperto (+ 784), comenta:

Mas o Filho de Deus diz que verá velozmente, porque todo o tempo da vida presente, por mais que seja prolongado por longos períodos de intervalos, todavia, porque não está parado, mas passa (*quia non stat, sed transit*), com o seu próprio transcorrer demonstra que há de terminar velozmente. Por causa deste curso velocíssimo, João define a sua quantidade com a duração de uma só hora, quando ele diz: “Filho, chegou a última hora”.¹⁷

Os pensadores da Idade Média, até o século XII pensaram a história seguindo o paradigma de Agostinho, mas acentuando fortemente a interpretação alegórica-tipológica da Bíblia em duas direções: ora na direção de um simbolismo estático,

⁸ De Lubac, H. Opera Omnia (V, v. 19) – **Esegesi Medievale: Volume Terzo**. Milano: Jaca Book, 1996, p. 711-713. As citações seguintes são retiradas desta referência.

⁹ “*Mundus ecce nutat et labitur, et ruinam sui non jam senectute rerum sed fine testatur* – Eis que todo o mundo vacila e cai e atesta a sua ruína não já com a velhice das coisas, mas com o fim”. Cipriano (c. 210 – 258).

¹⁰ “*cadit mundus* – o mundo cai”. Jerônimo (c. 347 – 419/420).

¹¹ “*Lassa senescentem despectant omnia finem / Et jam postremo volvitur hora die / Respice quam raptim totum mors presserit orbem* – todas as coisas desfalecidas, olham com despeito para o fim que está se extinguindo, e já agora a hora se volta para o dia último. Olha quanto rapidamente a morte oprime todo o mundo” (Oriêncio de Aquitânia: bispo poeta do século V). Palavras que poderiam servir de mote ao filme “O sétimo selo”, do recém-falecido Ingmar Bergmann, filme este que trata, justamente, do “outono da idade média” (expressão do historiador Huizinga).

¹² “*In interitum rerum omnium, pensare debemus, nihil fuisse quod amavimus* – diante da destruição de todas as coisas, devemos considerar que era um nada aquilo que amávamos”. Gregório Magno (c. 540 – 604).

¹³ “*Mundus senescit!... Mundus terminus appropinquat* – o mundo envelhece!... O fim do mundo se aproxima”. Marculfo (Séc. VII).

¹⁴ “*In proximo est ut veniat hoc pejus ultimum malum... sed nondum statim* – está muito iminente o último mal, pior do que este... mas não (se dará) logo”. Pascásio Radberto (fim do século VIII a 860/865).

¹⁵ “*Omnis fucatus splendor intercidit. Vix jam hoc habet mundus, ut fallat... Dirigenda est omnis animi intentio in spem futuri* – cai todo artificioso esplendor. Já agora o mundo a duras penas o tem para enganar... todo o esforço da alma deve estar direcionado à esperança do futuro”.

¹⁶ *Apud*: De Lubac, Henri. *Ibidem*, p. 713.

¹⁷ De Lubac, H. Opera Omnia (V, v. 19) – **Esegesi Medievale: Volume Terzo**. Milano: Jaca Book, 1996, p. 713.

como na escola francesa (Honório de Autun, Hugo de São Vítor), ora na direção de um simbolismo dinâmico, como na escola alemã (Ruperto de Deutz, Hildegarda de Bingen, Anselmo de Havenberg). “Não historiadores mas místicos, estes escritores elaboram a história da humanidade (os ‘status’ do homem sobre a terra) na perspectiva das profecias e das visões do Apocalipse rumo ao triunfo do Reino de Deus”.¹⁸ Para além destas leituras, ressalta-se a visão da história no discípulo de Gilberto Porretano, *Otto de Freising (+ 1158)*. Inspirando-se em Agostinho e em Orósio, Otto escreve uma *Chronica sive historia de duabus civitatibus* (Crônica ou história das duas cidades). Esta obra abraça toda a história da humanidade até o século XII. Traz também toda uma história da filosofia. A história da filosofia recente de seu tempo é contemplada, ao invés, em outra obra: *Gesta Friderici Imperatoris* (Feitos do Imperador Frederico), onde o autor vê acontecer uma “*translatio imperii*” (translação do império) para os germânicos, na dinastia dos Hohenstaufen. Na segunda parte de sua obra aparecem as principais personagens de seu tempo: Bernardo de Claraval, Abelardo, Roscelino, Guilherme de Champeaux, Anselmo de Laon, Bernardo e Thierry de Chartres. O mais celebrado de todos, porém, é Gilberto Porretano.

O primeiro milênio do cristianismo foi marcado por uma consciência histórica vivida às portas do Juízo final. O sentido escatológico da história dava à vivência do tempo um caráter de decisão eterna. Era tempo de vigilância e discernimento contínuo, pois, a qualquer momento, o Anticristo podia iludir os homens sobre o bem e o mal e seduzi-los. Em todo o momento se vivia a experiência da decadência e do declínio. “*Cadit mundus*” (o mundo cai), já dizia Jerônimo, em plena época da decadência do Império Romano (séc. V). No século XII, *Hugo de São Vítor* ainda fazia uma leitura da história, percebendo no Ocidente o lugar do declínio, não só do sol, mas também da humanidade terrena. A história caminha do oriente para o ocidente, como o sol. No oriente estava o primeiro homem. Dos grandes impérios orientais, que inclui Assírios, Caldeus e Medos, o movimento da história chega ao ocidente, primeiro com os Gregos e por fim com os Romanos.

Na leitura do Apocalipse de *Hildegarda de Bingen*, porém, a aterrorizante imagem do Juiz que está às portas cede lugar para a revigoradora imagem do

¹⁸ CORNELIO, Fabro. La Storiografia nel pensiero Cristiano. In: PADOVANI, Umberto Antonio. **Grande Antologia Filosofica**. Milano: Marzorati, p. 353.

Esposo que retorna e que traz a primavera, após longo inverno. Hildegarda lê o tempo da Igreja como um tempo de viuvez, em que a Esposa (a Igreja) e o Espírito anseiam pelo retorno do Esposo (Cristo). Ela lê o Apocalipse à luz do Cântico dos Cânticos de Salomão, o poema de amor do Antigo Testamento. A história já não é vista somente como a marcha dos tempos para o fim glorioso, isto é, para o triunfo do Reino de Deus, mas também e muito mais como as vicissitudes e peripécias do encontro, desencontro e reencontro de amor entre Deus e a humanidade. O mistério tremendo da história esconde no seu bojo o mistério fascinante do amor divino que busca o amor humano.

Toda vitalidade espiritual e o sentido de renovação do século XII irrompe, enfim, na consciência histórica do controvertido monge calabrês Joaquim de Fiore (c. 1132-1202). Nele a consciência da história se transforma em profetismo. Como ele mesmo reconhece, em seu caráter e estilo há algo de *“rusticus et impolitus”*, isto é, algo de tosco, áspero, solitário, quase selvagem. Foi monge cisterciense, mas quis fundar o seu próprio mosteiro e conseguiu a aprovação do papa Celestino III. Encontrou apoio Junto do papa Clemente III, que o incentivou em seu projeto de escrever comentários exegéticos à Bíblia. Contudo, no pontificado de Inocêncio terceiro seus escritos começaram a ser alvo de suspeitas, sobretudo no tocante à teologia trinitária. Quando ocorreu a condenação de algumas de suas opiniões, no Concílio Lateranense IV (1215), Joaquim já estava morto (morreu em 1202).

Depois da “Cidade de Deus” de Agostinho, a obra de Joaquim de Fiore representa a segunda grande teologia da história. Ele cria um outro paradigma, algo como um contraponto à teologia da história de Agostinho:

No final do século XII, apareceu outra teologia da História alternativa ao exemplarismo agostiniano. Esperava também uma salvação pela fé, mas se preocupava mais com a dinâmica da História. O abade do mosteiro de São João em Fiore, na Itália, Joaquim de Fiore (1145-1202) propõe uma teologia da História que, apesar de um exemplarismo trinitário, ocupa-se, sobretudo, com o andamento do processo histórico. Principalmente nas suas obras: “Saltério das Dez Cordas”, “Livro das Figuras”, “Tratado Sobre os Quatro Evangelhos” e “Concordância do Novo e Antigo Testamento”, o abade divide a História em três eras: a Era do Pai, a Era do Filho e a Era do Espírito Santo. Esta última começa em 1260 e tem sua força na sabedoria divina; em que tudo produz e tudo controla. O impulso que aciona e impele todo processo de sucessão, entre e dentro das Eras, é construído por um princípio dialético de declínio e superação. Esta dialética forma propriamente o movimento da História. É a alavanca de sua movimentação. Assim, a história não é uma máquina de costura, movida a manivela. A História é um relógio que, ao cria-lo, Deus lhe deu corda com a dialética de tensões e, então, anda por sua própria força. Esta teologia dinâmica da

História, embora alimentada pela esperança de uma salvação pela fé, influenciou, com seu modelo dialético, as interpretações da História desde Giovanni Battista Vico e Thomas Münze até as Filosofias do Idealismo Alemão, de Marx e das revoluções do século XX.¹⁹

Tendo peregrinado à Jerusalém terrena, reconquistada pelos cristãos, Joaquim era um homem que considerava iminente a descida dos céus da Jerusalém Celeste, ou seja, o fim apocalíptico da história. Na sua leitura da Bíblia, Joaquim abandona o terreno tradicional dos quatro sentidos da Escritura (literal, alegórico, moral e anagógico) e descobre a paisagem de um novo terreno: o da *concordia*.²⁰ O método da *concordia* pretende-se calcar sobre o sentido literal do texto da Escritura. Quer ser uma interpretação “científica”, isto é, exata, sistemática, quase que se poderia dizer “matemática”, feita “*more geometrico*” dos textos bíblicos.²¹ Tal método exegético, no entanto, parte de uma posição e concepção prévia: assim como o Novo Testamento está latente no Antigo e o Antigo está patente no Novo, tal como acontece na hermenêutica de Paulo e de Agostinho, assim também os eventos da história da Igreja estão latentes nos eventos da história de Cristo. A história da Cabeça deve se repetir no seu Corpo. Assim, o livro do Apocalipse se torna a exposição em linguagem cifrada da história da Igreja. Joaquim procura, assim, desentranhar o nexo de uma concordância entre os três tempos: o tempo do Antigo Testamento, o tempo do Novo Testamento e o tempo da Igreja. No passado há uma força de futuro, exposta pelos profetas, que são os hermeneutas do presente e os guardiões da iminência. Por isso, o passado retorna sempre de novo. Contudo, aos poucos, a perspectiva cristológica vai cedendo lugar a uma chave de interpretação trinitária. A história se transforma numa teofania da Trindade. À era do Pai, o Antigo Testamento, sobreveio a era do Filho, que é o Novo Testamento. Por sua vez, à era

¹⁹ LEÃO, Emmanuel Carneiro. A Salvação pelo Conhecimento. **Revista Tempo Brasileiro**: 148 (2002), p. 6.

²⁰ Joaquim escreveu, nos anos de 1182 e 1183, o *Liber concordiae Novi et Veteris Testamenti* (Livro da concordância entre o Novo e o Velho Testamento), bem como, calcado no mesmo método, a *Expositio in Apocalipsim* – Comentário ao Apocalipse.

²¹ De Lubac procura mostrar que a exegese de Joaquim é um abandono do “*sensus spiritualis*” e o surgimento da pretensão de uma exegese literal, exata, “científica”. Para Joaquim, a exegese tinha se tornado uma questão de conjecturas. O que tal método induziu de fantástico e visionário não vinha, pois, do recurso ao “*sensus spiritualis*”, vale dizer, ao simbolismo alegórico e à interpretação moral e mística. Segundo De Lubac, a fantasia das interpretações de Joaquim vinham, paradoxalmente, do racionalismo de seu método, que se pretendia científico. Cfr. De Lubac, H. *Opera Omnia* (V, v. 19) – **Esesi Medievale**: Volume Terzo. Milano: Jaca Book, 1996, p. 585 – 751.

do Filho deve advir a do Espírito Santo. Nesta nova era (*aion/aeuum*), a Igreja deveria passar por um processo de espiritualização, de um retorno ao evangelho, à humildade e pobreza do início. A voz de Joaquim se erguia, assim, como uma entre outras que, nos séculos XII e XIII vão apresentar ideias evangelistas e pauperistas de renovação do cristianismo. Não à toa, muitos dos homens do século XIII vão ler à luz da esperança joaquinista o aparecimento, no século XIII, de Francisco de Assis e sua proposta de um retorno radical à pobreza evangélica. Este seria o anjo da paz que vem anunciar a nova era, a do Espírito. Esta será, por exemplo, a leitura de Pedro de João Olivi e dos chamados “espirituais” franciscanos, como Ubertino de Casale e Ângelo Clareno, grandes propugnadores de uma conversão da Igreja para o evangelho e a pobreza evangélica.

Um novo princípio se torna fecundo na hermenêutica da história: Joaquim vê nos três tempos mencionados, um reflexo, uma imagem e uma semelhança da dinâmica da Trindade. A visão cristocêntrica da história, presente em toda a tradição, se desloca para a visão trinitária. A história humana não é outra coisa que a teofania da Trindade. E a culminância desta revelação trinitária se dá na era do Espírito. É na era do Espírito que todo o movimento da história se consuma. Só no tempo do Espírito é que Deus pode ser tudo em todas as coisas.²² Esta era do

²² Cornélio Fabro ressalta, neste sentido, o vínculo entre esta concepção da história de Joaquim de Fiore e a concepção da história no idealismo transcendental de Schelling e Hegel. Hegel, como transparece dos seus escritos da juventude, haure o método dialético das leituras teológicas e místico-teosóficas, sobretudo a leitura de Jakob Böhme, cujas raízes medievais são notórias. Já naqueles escritos da juventude, Hegel mostra uma preferência pelos escritos de João: enquanto Pedro representava o Antigo Testamento (o reino do Pai) e Paulo, em antítese, o Novo Testamento (o reino do Filho), João Evangelista representava a síntese: o reino do Espírito. A concepção cristã segundo a qual a história não é outra coisa do que o desenvolvimento do reino de Deus, transforma-se na concepção idealista segundo a qual a história não é que o desenvolvimento do reino do Espírito. A história é, na verdade, fenomenologia do Espírito: o processo pelo qual, deixando e fazendo aparecer diferentes configurações provisórias e parciais de si mesmo, o Espírito vai, de grau em grau, chegando ao conhecimento (conceito) de si mesmo. Assim, o Reino do Pai é a Idéia ainda indeterminada, o Reino do Filho é a Idéia estranhada na finitude da criação; o Reino do Espírito é a Idéia que retorna a si mesma. Hegel não cita expressamente Joaquim de Fiore. Schelling, no entanto, sim. Na *Philosophie der Offenbarung* (Filosofia da Revelação), Schelling toma o tríptico Pedro-Paulo-João como imagem da Trindade na história. O Pai corresponde ao reino do passado; o Filho ao reino do presente; o Espírito ao reino do futuro. Assim como o Antigo Testamento foi dominado pelas figuras de Moisés-Elias-João Batista, assim também o Novo Testamento é dominado pelas figuras de Pedro-Paulo-João Evangelista. Moisés e Pedro são figuras da Lei e da estabilidade da tradição, Elias e Paulo, figuras da liberdade e do dinamismo do presente, João Batista e João Evangelista são figuras da consumação. Schelling remete a Angelus Silesius: “Der Vater war zuvor, der Sohn ist noch zur Zeit. Der Geist wird endlich seyn am Tag der Herrlichkeit – O Pai era antes de tudo, o Filho é

Espírito, Joaquim pensa entrever já como iminente ao tempo da Igreja. Neste sentido, a Igreja deverá passar por uma transformação que a levará à perfeita espiritualização: deverá surgir uma Igreja de todo evangélica, pobre, carismática. Joaquim, no entanto, não deixa claro, até que ponto haverá lugar, nesta Igreja do Espírito, para a instituição em geral e o papado em particular. É fato, porém, que ele prevê esta era do Espírito como realidade intra-histórica, a se concretizar ainda no tempo que antecede a *parousía*. Assim, a profecia de Joaquim roça o milenarismo, que, outrora, contara com insígnies representantes, como Irineu, Justino e Lactânio.

Dentro desta atmosfera emerge, no século XIII, a figura de *Francisco de Assis*. Para os franciscanos das primeiras gerações, o emergir desta figura histórica caracterizou-se como um verdadeiro evento, de repercussões universais. Francisco fora identificado, por muitos, com a figura de João Batista (Fassini, 2004, p. 289-290), pois João era o seu nome de Batismo, e com a figura de Elias, o profeta ardente. Assim, no Prólogo da sua *Legenda Maior*, *São Boaventura* saúda o aparecimento de Francisco com tons escatológicos:

Nestes últimos dias, a graça de Deus nosso Salvador apareceu em seu servo, Francisco, para todos os verdadeiros humildes e amigos da santa Pobreza... Qual estrela d'alva a brilhar entre as nuvens, guiou para a luz, com o clarão de sua vida e doutrina, os que jaziam nas trevas e à sombra da morte. Como o arco-íris refulge por entre as nuvens da glória, apresentando em si o sinal da aliança do Senhor, anunciou aos homens a paz e a salvação. Sendo igualmente ele anjo de verdadeira paz, foi destinado por Deus, segundo também à imagem e semelhança do Precursor, a preparar no deserto o caminho da mais alta Pobreza e a pregar a penitência, tanto pelo exemplo como pela palavra.²³

Boaventura vê Francisco dotado pelo Céu de um “ministério angélico”. Repleto do espírito da profecia, ele foi, como Elias, um homem arrebatado pelo “carro de fogo” seráfico. Francisco apareceu na história, vindo “no espírito e no poder de Elias”. Nele, pode-se entrever, assim, aquele “anjo que sobe do nascente, carregando o selo do Deus vivo”, aquele anjo que João vê, no Apocalipse, abrir o “sexto selo” (Cfr. Apoc 6, 12; 7,2).

ainda voltado para o tempo. O Espírito será, finalmente, no Dia da Glória”. Fabro, Cornelio. *La Storiografia nel pensiero Cristiano*. In: Padovani, Umberto Antonio. **Grande Antologia Filosófica**. Milano: Marzorati, p. 359-360.

²³ FASSINI, Dorvalino. **Fontes Franciscanas**. Santo André-SP: Mensageiro de Santo Antônio, 2004, p. 439-440.

Boaventura faz uma síntese entre a hermenêutica de *Agostinho* e a de *Joaquim de Fiore*, nas suas conferências parisienses a respeito dos seis dias da criação (*Collationes in Hexaemeron*).²⁴ Uma teoria dos tempos ou eras do mundo e da Igreja aparece, sobretudo, nas Conferências XV e XVI. Aqui vamos tomar em consideração a conferência XVI. Boaventura, em sua teologia da história, se mede com duas outras grandes teologias: a de Agostinho e a de Joaquim de Fiore. Boaventura, com Agostinho, é verdade, reconhece que a redenção de Cristo é definitiva. Entretanto, diferente de Agostinho, ele vê a Cristo não como o fim, mas como o meio do tempo. Em segundo lugar, Boaventura não se contenta com o pensamento da senilidade do mundo, fomentado por Agostinho e tão repetido em toda a Idade Média anterior ao seu tempo. Há algo de uma esperança e de uma expectativa renovadora em Boaventura, fundada na aparição de Francisco de Assis. Trata-se de uma esperança e expectativa não ultraterrena, mas terrena mesmo. Neste sentido, Boaventura se aproxima mais de Joaquim de Fiore do que de Agostinho.

Boaventura, de fato, incorpora a perspectiva profética de Joaquim de Fiore. Ele espera uma renovação espiritual da cristandade. Vê em Francisco de Assis o princípio e o penhor de um “*novus ordo*”. Trata-se de um “*ordo contemplantium*”, de um “*ordo seraphicus*”, feito de homens que fazem a experiência da “*sursumactio*”. Esta ordem, porém, não coincide com a ordem franciscana institucionalmente estabelecida, pois ele a considera não um “*ordo seraphicus*”, mas um “*ordo cherubicus*”. Se a experiência de contemplação dos cistercienses e premonstratenses era baseada na súplica da oração; e se a experiência de contemplação dos dominicanos e franciscanos é baseada na “*speculatio*”; a experiência de contemplação do “*novus ordo*” será do talante da experiência de Francisco de Assis, uma experiência seráfica, isto é, de amor ardente e de

²⁴ Dante Alighieri coloca na *Divina Comédia* (Paraíso, XII, 127-145) no mesmo círculo de sapientes, Joaquim de Fiore e São Boaventura: “Eu sou a vida de Boaventura / da Bagnoregio, que nos grãos ofícios / sempre pospus toda a sinistra cura./ Iluminato e Agostinho inícios / viveram dos descalços poverelos, / e do cordão a Deus foram propícios; / Com Hugo de São Vítor podes vê-los, / e Pietro Mangiadore e Pedro Hispano / que luz na terra em seus doze libelos; / Natan profeta e o metropolitano / Crisóstomo, e Anselmo, e esse Donato / que à prima arte pôs mão sem engano. /Eis Rábano, e a mim luz imediato / o calabrês abade Joaquim: / espírito profético é-lhe inato. / Tal paladino a invejar assim moveu-me a inflamada cortesia / de frei Tomás discreto em seu latim; / e comigo moveu tal companhia”. ALIGHIERI, Dante. **A Divina Comédia**. São Paulo, Landmark, 2005, p. 699-701.

“*sursumactio*”. Assim, Boaventura compartilha com Joaquim de Fiore a convicção da força salvífica do Espírito na história. Para ele, a era do espírito será histórica e terrena, tanto quanto isso for possível no estado da Igreja militante que é peregrina no mundo. Entretanto, não obstante toda esta esperança, semelhante à esperança profética de Joaquim de Fiore, não conduz à afirmação de um terceiro testamento ou de um outro evangelho, o “evangelho eterno”, como tinha crido o franciscano Gerardo di Borgo San Donnino, que quis interpretar o acontecimento franciscano à luz do pensamento de Joaquim.

Boaventura, em sua interpretação da história, diversamente da tradição agostiniana, não dota um esquema setenário simples, mas, como Joaquim de Fiore, um esquema setenário duplo. Boaventura vê no setenário um “grande mistério”. Com Gregório Magno, ele considera que o setenário se refere à universalidade do tempo ou da Igreja; e com Hugo de São Vítor, ele considera que o setenário simboliza a totalidade do homem, pois o quaternário se refere à natureza, à matéria, e ao corpo; enquanto o ternário se refere à dinâmica do espírito; e o sete é a soma do quatro com o três, isto é, simboliza a união do corpo com o espírito. Segundo Boaventura, o setenário rege os três mundos: o mundo maior, que é o mundo sensível, o mundo menor, que é o homem mesmo, e o mundo arquétipo, que é a universalidade das essências ou ideias das coisas na mente de Deus.

Em sua interpretação Boaventura, junta com os sete dias da criação, que são os tempos originais, um duplo setenário correspondente, que são os tempos figurais, do antigo testamento, e os tempos salvíficos ou de graça, que são os tempos do novo testamento. Para a teologia da história é de particular importância a correspondência que Boaventura entrevê entre os tempos figurais, do Antigo Testamento, e os tempos salvíficos, do Novo Tempo, em que se desenvolve a história da Igreja.

Ao tempo da formação da natureza, que vai de Adão a Noé, corresponde o tempo do dom da graça, que vai de Cristo aos Apóstolos. Ao tempo da purgação da culpa, que vai de Noé a Abraão, corresponde o tempo do batismo de sangue, que vai do papa Clemente ao papa Silvestre, em que se dão dez grandes perseguições à Igreja. Ao tempo da eleição do povo de Israel, que vai de Abraão até Moisés, corresponde o tempo da norma católica, que vai do papa Silvestre ao papa Leão I sob o qual foi redigido o símbolo. Ao tempo da doação da Lei, que vai de Moisés a

Samuel, corresponde o tempo da Lei da justiça que vai de Leão Magno a Gregório Magno, quando foram redigidas as leis justinianas, os cânones e as regras monásticas. A este tempo pertence São Bento e sua regra. Ao tempo da glória real, que vai de Davi a Ezequias, sob o qual aconteceu a deportação das dez tribos de Israel, corresponde o tempo da sublime cátedra, que vai de Gregório Magno até Adriano, período em que se os gregos se separam dos latinos e em que os sarracenos tomam os territórios das principais igrejas do oriente. Ao tempo da voz profética, que vai de Ezequias ou Ozias até Zorobabel, corresponde o tempo da clara doutrina, que começa com Adriano. Os sinais da era da clara doutrina Boaventura os vê na atuação de Carlos Magno, em seus triunfos e em sua promoção dos estudos; além disso, os vê no aparecimento da vida profética na Igreja. A sexta idade seria, pois, a era da vitória, da profecia e da clara doutrina. Boaventura supõe que esta era já começou. Ele declara: “E foi necessário que neste tempo surgisse uma ordem, de caráter profético, semelhante à ordem de Jesus Cristo, cujo chefe ou cabeça fosse ‘o anjo que subia do oriente e tinha o selo do Deus vivente’, e fosse conforme a Cristo” (n. 16). O “*reportator*” completa: “e ele (Boaventura) disse que já tinha vindo” (este anjo). Para ele, certamente, o anjo do sexto selo, seria Francisco de Assis. Quanto durará esta era? A resposta não pode ser dada. O texto diz: “Mas, quanto à sua duração, quem pode dizê-lo ou quem disse alguma coisa? A coisa segura é que nós estamos neste período, e, ademais, é seguro que este tempo durará até o abatimento da besta que sobe do abismo, quando Babilônia será confundida e se verá rejeitada, e depois haverá a paz” (n. 19). A teoria da sétima idade, por sua vez, é descrita com as seguintes palavras:

No sétimo tempo sabemos que foram realizadas estas coisas: a reconstrução do templo, a restauração da cidade e o dom da paz. De modo semelhante, no futuro sétimo tempo haverá a reparação do culto divino e reedificação da cidade. Então se realizará a profecia de Ezequiel, quando a cidade descerá do céu, e não, certamente, aquela cidade que está lá em cima no céu, mas aquela que está aqui, ou seja, aquela militante, quando esta será conforme à Igreja triunfante, à medida que isto é possível a caminho. Então haverá a reconstrução da cidade e a restituição como era no princípio e então haverá a paz. Todavia, quanto durará esta paz, só Deus o sabe.²⁵

²⁵ Boaventura de Bagnoregio. Opere di San Bonaventura: Sermoni Teologici/1. Roma: Città Nuova, 1994, p. .

Assim, embora a leitura que Boaventura faz da história seja impregnada de *pathos* escatológico e apocalíptico, ela é também e acima de tudo profética. Paul Ricoeur disse que o profeta era a sentinela da iminência. Nas conferências do *Hexaemeron* Boaventura é a sentinela não só de uma iminência trans-histórica, mas também de uma iminência intra-histórica. Nele, a escatologia não é, em última instância, a declaração da senilidade do mundo, mas a proclamação de uma esperança no surgimento de um cristianismo impregnado mais fortemente do vigor do Espírito, feito de homens seráficos, isto é, de amor ardente, e contemplativos, isto é, sursum-ativos, como fôra Francisco de Assis, o principiador e o cabeça de uma ordem mística universal, e não somente o fundador de uma ordem eclesiástica-institucional. Esta esperança é também baseada na fé em Cristo “*persona mediana*” na Trindade eterna e “*medium tenens*” na temporalidade e historicidade. Pois, mesmo em meio às incertezas do tempo e da história, para Boaventura, o único modo de achar o centro de um círculo é traçando uma cruz, ou seja, traçando duas linhas retas que se interceptam formando um ângulo reto.

***A falsidade dos judeus é grand:*
uma representação de judeus nas Cantigas de Santa Maria (séc. XIII)**

Ricardo da Costa
Bárbara Covre
UFES

Resumo: O objetivo do presente trabalho é analisar a iluminura da cantiga 25 das *Cantigas de Santa Maria*, na qual é narrado um milagre da Virgem em um empréstimo de dinheiro de um judeu a um cristão e a consequente e milagrosa conversão deste judeu. Para isso, fizemos uma breve contextualização das relações entre judeus e cristãos na Península Ibérica Medieval, analisamos o tema no registro textual relativo à cantiga supracitada para, a seguir, descrever sua iluminura.

Palavras-chave: *Cantigas de Santa Maria*. Iluminura. Judeu.

A Reconquista (séc. VIII-XV) e os reinos de Castela e Leão (séc. XIII)

A Espanha do séc. XIII foi um espaço físico construído fruto de um longo período de guerra entre cristãos e muçulmanos, estes, instalados na Península Ibérica a partir do séc. VIII. Dentre os reis cristãos que estiveram à frente destas lutas, alguns se destacaram, como o visigodo Pelágio (718-737) e Afonso VI (1039-1109). Após a batalha de *Las Navas de Tolosa* (1212), o rei Afonso VIII (1155-1214), à frente de um exército coligado (Aragão, Castela e Portugal), derrotou os mouros.¹ No séc. XIII, a longa guerra da Reconquista (VIII-XV) iniciou um período propício para os cristãos.² Assim, o monarca que aqui nos interessa, Afonso X (1221-1284), herdou os reinos de Castela e Leão com notáveis ampliações em seus limites territoriais.

¹ COSTA, Ricardo Luiz Silveira da. Amor e crime, castigo e redenção na glória da *Cruzada de Reconquista*: Afonso VIII de Castela nas batalhas de Alarcos (1195) e Las Navas de Tolosa (1212). In: OLIVEIRA, Marco A. M. de (org.). **Guerras e Imigrações**. Campo Grande: Editora da UFMS, 2004, p. 73-94. Acesso em: 12 fev 2013.

² RUCQUOI, Adeline. **História Medieval da Península Ibérica**. Editorial Estampa, Lisboa, 1995, p. 174.

Afonso X, o Sábio

Afonso X manteve estreitas relações com as monarquias de seu tempo. Era neto de Frederico II (1194-1250), imperador do Sacro Império Romano, cunhado de Eduardo I (1239-1307) da Inglaterra, genro de Jaime I (1208-1276) de Aragão e primo de Luís IX de França (1214-1270). Além dessa rede de parentesco com os principais monarcas de seu tempo, Afonso era filho de uma das maiores figuras da Reconquista, Fernando III, o Santo (1201-1252), rei de Castela e Leão e conquistador dos reinos mouros da Andaluzia e Múrcia.³

Destacou-se por sua produção intelectual. A quantidade e qualidade das produções diretamente coordenadas por ele superam a de outros monarcas de seu tempo. Em sua corte, Afonso esteve rodeado de sábios das mais diversas áreas do conhecimento de então. Além de ser um reconhecido intelectual e poeta, foi mecenas de importantes obras literárias, jurídicas, históricas e científicas.

As três religiões, os judeus e as *Cantigas de Santa Maria*

Com o avanço da Reconquista Cristã, as populações de judeus e muçulmanos em território cristão aumentaram consideravelmente. Fernando III legou a seu filho e sucessor no trono um reino no qual, apesar das batalhas do processo de *Reconquista*, a relação entre as três religiões (Cristianismo, Judaísmo e Islamismo) era, de modo geral, pacífica.⁴ Nos domínios dos reinos de Castela e Leão, dos mais antigos aos recém tomados dos muçulmanos, os governantes cristãos protegeram e toleraram as comunidades judaicas e muçulmanas. No entanto, integrar minorias religiosas àquela sociedade era algo complexo, especialmente devido às grandes diferenças entre as mesmas. A maior parte das comunidades judias vivia em Toledo, Sevilha, Burgos e Cuenca, em bairros urbanos chamados de *Juderías* e tinham governo próprio presidido por um *viejo mayor*.⁵ Os judeus, numericamente reduzidos, eram muito importantes, pois embora nunca

³ O'CALLAGHAN, Joseph F. **El Rey Sabio**. El reinado de Alfonso X de Castilla. Sevilla: Universidad de Sevilla, 1999, p. 21.

⁴ MENCAL, María Rosa. **O Ornamento do mundo**. Rio de Janeiro: Record, 2004, p. 199-201.

⁵ O'CALLAGHAN, Joseph F. *Op. Cit.* p. 140.

tenham tido força política ou jurídica, representavam apoio econômico para as monarquias⁶.

Os serviços de judeus foram também utilizados na Medicina, em traduções de textos gregos e árabes e na compilação de códices. O mais importante destes códices foi o das *Cantigas de Santa Maria*,⁷ série de 420 canções realizadas com autoria/supervisão de Afonso X. Trata-se de um importante registro da língua galego-portuguesa da Baixa Idade Média. São relatos de milagres e louvores à Virgem Maria através de registros literários, notações musicais, bem como de uma rica série de iluminuras de página inteira e de letras capitulares.⁸

Iluminuras

Uma iluminura é um tipo de fonte iconográfica (do latim *illustrare* = iluminar) desenhada e/ou pintada em livros por artesãos chamados de iluminadores (do latim *illuminator*) elas foram produzidas a partir da época paleocristã (c. séc. V). Livros profanos e religiosos foram iluminados na Idade Média, no entanto, estas obras eram associadas basicamente a cópias da Bíblia ou a livros que faziam menção a ela (*Saltérios, Comentários, etc.*), pois a religião cristã advém de Cristo e as Sagradas Escrituras são sua fonte primeira.⁹

Por volta do séc. VIII, os livros produzidos ainda continham poucas dezenas de iluminuras. No séc. XI atingiram várias centenas, e seu auge deu-se no séc. XIII, quando milhares de figurações iconográficas poderiam constar em um único livro¹⁰. No decorrer da Idade Média, as iluminuras de livros religiosos se tornaram tão

⁶ COSTA, Ricardo Luiz Silveira da. “Então os cruzados começaram a profanar em nome do pendurado”. *Maio sangrento: os pogroms perpetrados em 1096 pelo conde Emich II von Leiningen (†c. 1138) contra os judeus renanos, segundo as Crônicas Hebraicas e cristãs*. In: LAUAND, Jean (org.). **Filosofia e Educação – Estudos 8. Edição Especial VIII Seminário Internacional CEMOrOc: Filosofia e Educação**. São Paulo: Editora SEMOrOc (*Centro de Estudos Medievais Oriente & Ocidente* da Faculdade de Educação da USP), Factash Editora, 2008, p. 35-62. Acesso em: 12 fev 2013.

⁷ Existe um *fac-símile* do códice T ou “códice rico” das *Cantigas* na biblioteca de estudos literários da PUC-Minas. Seu original encontra-se na *Biblioteca de El Escorial*, Madrid – Espanha (LEÃO, Angela Vaz. **As Cantigas de Santa Maria de Afonso X, o Sábio**: Aspectos culturais e literários. São Paulo: Linear B, 2007, p. 21).

⁸ LEÃO, Angela Vaz. *Op. cit.*, p. 30.

⁹ WALTHER, Ingo F.; WOLF, Norbert. Introdução. In: **Obras maestras de la iluminación: Los manuscritos más bellos del mundo desde el año 400 hasta 1600**. Madri: Taschen, 2005, p. 11-15.

¹⁰ BASCHET, Jérôme. A expansão ocidental das imagens. In: **A Civilização Feudal**. São Paulo: Globo, 2006, p. 490.

importantes quanto os textos sagrados aos quais se referiam.¹¹ Gradativamente, as iluminuras se tornaram mais ricas, tanto no material utilizado quanto nas técnicas (ouro e metais preciosos), além de existir uma crescente preocupação em aperfeiçoar forma e estilo.

Através da associação imagem-texto, na qual um cooperava com o outro como elo de ligação entre o terrestre e o celeste, a cultura visual na Idade Média Ocidental tornou as iluminuras uma importante expressão artística, em que pese o restrito público que podia usufruir plenamente delas: monástico, clerical ou nobre.

No séc. XIII, as iluminuras atingiram - por vezes, superaram – o espaço nos códices em comparação com os registros textuais.¹² Nas *Cantigas de Santa Maria* (1281-1284), cada página de texto ou notação musical é acompanhada de uma iluminura de página inteira dividida em seis quadros que representam em imagens o registro textual.¹³ Acrescente-se a isso as muitas letras capitulares, os fólhos com registros textuais junto com os iconográficos, além das notações musicais e as pequenas imagens que as ilustram.

Análise temática

Boa parte das *Cantigas* apresenta aspectos das relações sociais, da cultura e de acontecimentos históricos da Península Ibérica medieval.¹⁴

As relações de cristãos com judeus também foram um motivo temático nos relatos de milagres das *Cantigas de Santa Maria*.¹⁵ Eram fundamentadas por códigos de leis (laicos e religiosos), e especificamente pelo que instituiu o IV Concílio de Latrão de 1215. *El Fuero Real* e *Las Siete Partidas* também trataram com rigor estas questões.¹⁶ Essas leis abrangiam vários assuntos que envolviam judeus e muçulmanos, como percebemos nessa passagem abaixo da cantiga 25:

¹¹ WALTHER, Ingo F.; WOLF, Norbert. *Op. cit.*, p. 15.

¹² BASCHET, Jérôme. *Op. cit.* p. 490.

¹³ WALTHER, Ingo F.; WOLF, Norbert. *Op. cit.*, p. 188.

¹⁴ LEÃO, Angela Vaz. *Op. cit.*, p. 27.

¹⁵ Segundo Bagby (1971) as cantigas 25, 27, 51, 85 e 312 são relatos de judeus prestamistas. Disponível em *The Oxford Cantigas de Santa Maria Database*: http://csm.mml.ox.ac.uk/index.php?p=bib_view&rec=109. Acesso em: 15 fev 2013.

¹⁶ O'CALLAGHAN, Joseph F. *Op. cit.* p. 138.

*Enton diss' a Madre de Deus,
per como eu achei escrito:
«A falssidade dos judeus
é grand'; e tu, judeu maldito,
sabes que fuste receber
teu aver, que ren non falia,
e fuste a arc' asconder
so teu leito con felonía.»¹⁷*

Objeto desse trabalho, o texto da cantiga 25 é o relato do empréstimo de um judeu a um cristão. Tanto a nobreza, quanto o campesinato cristão estavam na época cada vez mais endividados com os judeus. Isso gerou uma crescente tensão, apesar das iniciativas da nobreza e do clero da Igreja Católica para impedir divergências e violências sociais.¹⁸

A estória narrada na cantiga 25 é a seguinte: um cristão gastou todas as suas economias em boas ações. Por isso, rogou a várias pessoas que lhe concedessem um empréstimo, sem sucesso. Foi então que recorreu a um judeu, que concordou em emprestar-lhe uma soma, mas com uma garantia. O cristão ofereceu Cristo e a Virgem como Seus fiadores, e o judeu aceitou. Na presença de testemunhas, o cristão tocou na imagem sagrada e jurou que pagaria a dívida no prazo. Rezou à Virgem e pediu que ela intercedesse, caso ele não conseguisse pagar a dívida. Com o passar do tempo, embora os negócios do cristão corressesem bem, ele se esqueceu da promessa até a véspera do pagamento. Distante do local, o cristão encheu um baú com o dinheiro que devia ao judeu, jogou-o ao mar e rogou a Deus que guiasse a caixa ao seu destino. Milagrosamente o baú chegou ao porto de Bizâncio, onde servos do judeu o recolheram. O judeu pegou o baú, levou-o para casa e guardou o dinheiro. Manteve isso em segredo. Quando o cristão conseguiu chegar e encontrar o judeu, este exigiu seu dinheiro e o ameaçou. O cristão disse que aquele dinheiro fora enviado por ele, que a Virgem o confirmaria, e propôs irem a uma igreja. Ao chegarem no recinto sagrado, o cristão suplicou à Virgem que confirmasse a

¹⁷ METTMANN, Walter. **Cantigas de Santa Maria**. Vol. I. Madri: Castalia, 1989, p. 122.

¹⁸ COSTA, Ricardo Luiz Silveira da. "Então os cruzados começaram a profanar em nome do pendurado". *Maio sangrento: os pogroms perpetrados em 1096 pelo conde Emich II von Leiningen (†c. 1138) contra os judeus renanos, segundo as Crônicas Hebraicas e cristãs*. In: LAUAND, Jean (org.). **Filosofia e Educação – Estudos 8. Edição Especial VIII Seminário Internacional CEMOrOc: Filosofia e Educação**. São Paulo: Editora SEMOrOc (Centro de Estudos Medievais Oriente & Ocidente da Faculdade de Educação da USP), Factash Editora, 2008, p. 35-62. Acesso em: 12 fev 2013.

história. A imagem então falou que o judeu recebeu o dinheiro no prazo estipulado. Ao presenciar esse milagre, o judeu se converteu ao Catolicismo.¹⁹

Descrição formal

*Quand' aquel bon ome o seu
aver ouv' assi despendudo,
non pod' achar, com' aprix eu,
d' estrāyo nen de connoçudo
quen sol ll' emprestido fazer
quisess'; e pois esto viia,
a un judeu foi sen lezer
provar se ll' alg' enprestaria.²⁰*

Aos mouros e judeus recaíam normas do que vestir, mas que também valiam para toda a sociedade, todos os estamentos, inclusive o rei. O vestuário era a insígnia da condição social da pessoa. Nos textos legais formulados por Afonso X e seus colaboradores, era proibido aos judeus o uso de roupas e acessórios coloridos e pedras preciosas. As judias não podiam usar vestidos de peles. Nas iluminuras das *Cantigas de Santa Maria* os judeus foram representados com capas e chapéus pontiagudos, no entanto, sinais de sua condição costurados nas roupas, como foi estabelecido no IV Concílio de Latrão, não estão ali representados,²¹ o que denota uma provável concessão às normas estabelecidas juridicamente.

Nas laterais da iluminura há duas fileiras de ornamentos florais em formato quadrilobado. Uma separa os quadros da imagem, a outra é um limite marginal da própria iluminura. Na maior parte das iluminuras de página inteira das *Cantigas* essa decoração das margens é largamente utilizada, com poucas variações. Na parte superior, sobre os arcos e o portal, está a representação de um ambiente urbano, sugestão do local no qual se desenrola a estória. Os arcos acima dos personagens têm o formato trilobado quebrado, pois terminam sobre um capitel decorado com ornamentos florais. Abaixo de cada um dos três capitéis estão pilares redondos, sustentados por bases formadas por toro e plinto. Símbolo da riqueza do judeu, o

¹⁹ The Oxford Cantigas de Santa Maria Data Base. Disponível em: http://csm.mml.ox.ac.uk/index.php?narOption=nar&p=poemdata_view&rec=25.

Acesso em: 15 fev 2013.

²⁰ METTMANN, Walter. *Cantigas de Santa Maria*. Vol. I. Madri: Castalia, 1989, p. 118.

²¹ O'CALLAGHAN, Joseph F. *Op. cit.*, p. 139.

portal, ricamente decorado, tem duas portas e dois tipos de arcos: um trilobado e, acima, um ogival, com o centro com os tijolos assentados à mostra.²²



Figura 1 - *Cantigas de Santa Maria*, rei Afonso X de Leão e Castela, séc. XIII. Biblioteca de *San Lorenzo*, Complexo de *El Escorial*, Madri – Espanha. **Cantiga 25: Como a imagen de Santa Maria falou en testimonio ontr' o crischão e o judeu.**²³ Detalhe da iluminura da cantiga 25.

Os mesmos arcos foram utilizados para separar momentos do relato: à direita, a contagem das moedas; à esquerda, a entrega do saco de dinheiro ao cristão. Há uma sincronia entre a estrutura e a disposição das figuras, para a apreensão tanto da forma quanto dos símbolos entre as partes e o todo da imagem.²⁴

Ensaio de perspectiva existiam em pinturas e iluminuras já no séc. XIII, devido principalmente à procura constante por novas técnicas de representação. Um exemplo disso é o formato do baú sobre o qual as moedas são separadas e contadas: *perspectiva rebatida*, gênese da perspectiva de profundidade e de volume da Renascença.

²² TOMAN, Rolf. **O Românico: arquitetura, escultura e pintura**. Colônia: Könemann, 2000, p. 29-30.

²³ METTMANN, Walter. **Cantigas de Santa Maria**. Vol. I. Madri: Castalia, 1989, p. 117.

²⁴ SCHMITT, Jean Claude. *Imagens*. In: **Dicionário temático do ocidente medieval**. Bauru: Edusc, 2006, p. 595.

Conclusão

A empreitada de Afonso X à frente da rica compilação de relatos de milagres e louvores à Virgem Maria é atestada tanto pela quantidade quanto pela qualidade dos registros textuais e iconográficos presentes no “códice rico” das *Cantigas de Santa Maria*. Os registros tratam de temas diversos e nos dão uma idéia do contexto não só dos reinos de Castela e Leão, fruto de séculos da Reconquista Ibérica, como dos principais reinos da Europa Ocidental na Idade Média, reinos estes cujos governantes tinham estreito grau de parentesco com o mecenas das *Cantigas*, o rei Afonso X, *o Sábio*.

Cada texto das *Cantigas* é acompanhado por uma iluminura de página inteira na qual o conteúdo textual é representado em imagens. Neste trabalho, analisamos brevemente as relações entre cristãos e judeus a partir da cantiga 25. Relação difícil, pois cheia de tensões advindas de práticas como, por exemplo, os empréstimos de dinheiro e, principalmente, das diferenças entre as duas religiões.

A análise temática da história, associada à descrição e breve análise de um dos quadros da iluminura permitiu uma abordagem na qual estes distintos objetos de estudos, texto e imagem, tornaram-se aqui sincrônicos e complementares e possibilitaram um melhor entendimento das relações – e contradições – existentes na sociedade medieval, especialmente na Península Ibérica.

Apontamentos para uma nova história ibero-americana

Heloisa Guaracy Machado
Depto de História/
Centro de Memória e de Pesquisa Histórica (PUC Minas)

Resumo: A presente comunicação procura mostrar a necessidade da construção de um novo paradigma interpretativo do medievo ibérico, que respeite a sua singularidade histórica, através da intensificação dos estudos comparativos, de cunho diacrônico e sincrônico, interdisciplinares e transversais. Nesse sentido, analisa certos vezos teóricos usuais, a partir de dois textos exemplares da historiografia contemporânea.

Palavras-chave: Idade Média. Ibéria. Historiografia.

A questão da nova abordagem sobre o medievo ibérico é dotada de grande atualidade e se insere no esforço de repensar não só a Idade Média, mas a história em geral. Avançando mais lentamente do que o desejável, esse processo é marcado pelas tentativas de superação dos estereótipos – de obscuridade, de obsolescência, entre outros – que ainda persistem, a despeito do notável reconhecimento das contribuições teórico-metodológicas dos medievalistas franceses na segunda metade do século XX.

Nesse sentido, examinamos em trabalho anterior¹ certos aspectos conceituais e historiográficos entendidos como ponto de partida para essa análise, que se desdobra em dois planos intrinsecamente ligados. O primeiro, relativo à Idade Média europeia, problematiza os seus marcos espaciotemporais e a noção simplista de “eurocentrismo”, tendo como base as discussões de cunho diacrônico e sincrônico, isto é, sobre a “longa Idade Média” e sobre a tipologia do medievo europeu, nos moldes efetuados, respectivamente, por Jacques Le Goff² e José Rivair Macedo.³ O segundo plano se concentra, a partir daí, no plano particular da Idade Média ibérica,

¹ MACHADO, Heloisa G. A ciência da história: rupturas e continuidades no estudo da Ibero-América. **Revista do Instituto de Ciências Humanas**, v. 4, n. 4, Belo Horizonte, 2009, p. 15-22.

² LE GOFF, Jacques. Pour un long Moyen Age. In: LE GOFF, Jacques. **L’imaginaire medieval**. Paris: Gallimard, 1985, p. 7-13.

³ MACEDO, José Rivair. Repensando a Idade Média no Ensino de História. In: KARNAL, Leandro (Org.). **História na sala de aula: conceitos, práticas e propostas**. São Paulo: Contexto, 2003, p.109-125.

visando à necessidade de um modelo interpretativo próprio para a região – em linha direta com a história das Américas – e em estreito diálogo com a historiografia especializada. Essa perspectiva se apoia na singularidade das sociedades portuguesa e espanhola, considerando o contexto do desenvolvimento comercial e marítimo da Europa, séculos antes das “grandes navegações”, bem como o significado da sua herança cultural para a constituição das nações ibero-americanas.

Prosseguindo nesse caminho, pretendemos agora (respeitando os limites próprios à comunicação), dar sequência a esse debate através de exemplos textuais e de outros pontos relevantes, os quais integram um trabalho de maior fôlego que está em desenvolvimento. Nesse caso, enfatizamos a importância de estudos comparativos sobre as variantes regionais do Ocidente medieval e desses conjuntos com as sociedades do Antigo Regime, como também o diálogo aprofundado entre os especialistas, o que implica, automaticamente, a prática sistemática dos estudos interdisciplinares e transversais.

Essa problematização vem ganhando consistência desde meados do século XX, sobretudo com o estudo clássico de Richard Morse,⁴ que recebeu nova roupagem com o cientista político Rubem Barboza Filho,⁵ em sua premiada tese de doutorado, transformada em livro, e retomada em publicação recente por Francisco Weffort.⁶ Essa linha de análise discute a hipótese de uma variante civilizacional para o conjunto formado pela Ibéria e suas antigas colônias, que Vamireh Chacon⁷ denomina, com propriedade, “a grande Ibéria”. Podemos citar, ainda, o estudo de Jérôme Baschet,⁸ mais voltado para o caso mexicano, e o artigo de Hilário Franco Jr.,⁹ que analisa a contribuição medieval na formação do Brasil. No ano de 2009,

⁴ MORSE, Richard. **O espelho de Próspero**: cultura e ideias nas Américas. São Paulo: Companhia das Letras, 1998 (1ª edição, mexicana, de 1982).

⁵ BARBOZA FILHO, Rubem. **Tradição e artifício**. Iberismo e barroco na formação americana. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000.

⁶ WEFFORT, Francisco. **Espada, cobiça e fé**. As origens do Brasil. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

⁷ CHACON, Vamireh. **A grande Ibéria**. Convergências e divergências de uma tendência. São Paulo: UNESP, 2005.

⁸ BASCHET, Jérôme. **A civilização feudal**. Do ano mil à colonização da América. São Paulo: Globo, 2006.

⁹ FRANCO JÚNIOR, Hilário. Raízes Medievais do Brasil. **Revista USP**, n. 78, São Paulo, jun./ago. 2008, p. 80-104.

essa discussão foi dinamizada em seminário sobre a longa duração histórica, na Universidade de Brasília, em 2009, que reuniu temáticas de grande interesse.¹⁰

Acreditamos que o avanço desse percurso predominantemente teórico pressupõe a tarefa da desconstrução de velhos paradigmas e tabus. A começar (1) da histórica lusofobia dos brasileiros, especialmente entre alguns analistas mais radicais, cujo viés claramente ideológico e refratário à “história do colonizador” compromete a crítica refinada sobre o processo que liga os países ibéricos às suas antigas possessões na América, como mostraram Luiz Estevam Fernandes e Marcus Vinícius de Moraes.¹¹

O segundo aspecto a ser “desconstruído”(2) é a associação mecânica entre a constituição das nações ibero-americanas e os imperativos econômicos da “modernidade”. Aqui buscamos, ao contrário, a recuperação dos traços genuínos da conquista, inclusive religiosos, de acordo com o estudo precursor de Tzvetan Todorov.¹² Com efeito, os conceitos de Idade Média e Idade Moderna constituem convenções solidamente cristalizadas no imaginário ocidental, tornando as suas (tênuas) fronteiras difíceis de questionar. Assim é que, Peter Burke,¹³ classifica o conceito de modernidade como “fugidio” ou “abrangente”, definindo-o como um dispositivo retórico empregado na Europa Ocidental mais ou menos continuamente do século XII ao século XX. Especifica, ainda, que *modernus* é em si uma palavra medieval utilizada pelos humanistas, não sem hesitação, durante o Renascimento, e que, somente no século XVIII, ocorreria uma ampliação do significado de modernidade, como “projeto”.

Por último, mas não menos importante, a revisão da história ibérica incide (3) na crítica sobre a especialização científica que, a despeito dos seus méritos, atingiu níveis exacerbados, associada à moda, ou mesmo o modismo, da curta duração ou da micro-história. Acreditamos que essas tendências comprometeram

¹⁰ Ver: BICALHO, Maria Fernanda. O conceito de colonial e suas diferentes temporalidades. In: **Atas da VII Semana de Estudos Medievais**, Brasília, 2010.p. 75-98; COELHO, Maria Filomena. A longa Idade Média: de Portugal medieval ao Brasil colônia. In: **Atas da VII Semana de Estudos Medievais**, Brasília, 2010.p. 57-73; e, RIBEIRO, Maria Eurydice de Barros. O bestiário medieval e a literatura de cordel no Nordeste Brasileiro. In: **Atas da VII Semana de Estudos Medievais**, Brasília, 2010. p. 201-210.

¹¹ FERNANDES, Luiz Estevam; MORAIS, Marcus Vinicius de. Renovação da História da América. In: KARNAL, L. (Org.). **História na sala de aula: conceitos, práticas e propostas**. São Paulo: Contexto, 2003, p. 143-162.

¹² TODOROV, Tzvetan. **A conquista da América: a questão do outro**. S. Paulo: M. Fontes, 1983.

¹³ BURKE, Peter (Org.). **A Escrita da História**. Novas perspectivas. Trad. Magda Lopes. São Paulo: UNESP, 1992, p.162.

profundamente o diálogo entre as múltiplas temporalidades medievais e as singularidades regionais e locais, prejudicando a reflexão e a interpretação não somente de cada sociedade, em particular, como também da dinâmica que as engloba em conjuntos mais amplos. E que, por negligência ou desconhecimento, acabam por repetir um viés interpretativo hegemônico organizado pelo centro europeu, de cunho iluminista. Como resultado, constatamos problemas de ordem semântica ou anacronismos em várias publicações, não só nos livros didáticos e nos manuais em geral, mas em trabalhos de reconhecida erudição.

Citamos, nesse caso, dois exemplos contundentes a corroborar a nossa hipótese. O primeiro deles, *Le XIII^e siècle, l'apogée de la chrétienté*, tem como autor o já referido Le Goff.¹⁴ Não obstante a deferência ou mesmo reverência que merece o renomado historiador, ou a relevância da obra, temos que considerar, por dever de ofício, certas distorções que, para nossa surpresa, encontramos na sua leitura. Mais ainda, é justamente por tratar-se de figura de indiscutível idoneidade, que o argumento ganha força e consistência. Referimo-nos especificamente à imagem que ilustra o capítulo três, que transpusemos na página seguinte, caracterizada, na legenda, como “Reconquista’ cristã na Espanha”. Ato contínuo, informa tratar-se de uma iluminura das **Cantigas de Santa Maria**, do rei Alfonso X, o Sábio¹⁵ – que, como se sabe, é composta de 427 poemas dedicados a Virgem, de quem o rei era grande devoto – classificando o conteúdo das seis vinhetas da imagem em três blocos, da seguinte forma: no alto, o cerco de uma vila cristã pelos mouros; no meio, as armadas dos muçulmanos e dos cristãos portando a bandeira da Virgem; e, em baixo, o desfecho da ofensiva cristã com a derrota dos muçulmanos.¹⁶

¹⁴ LE GOFF, Jacques. *Le XIII^e siècle, l'apogée de la chrétienté* (V. 1180 - V. 1330). Paris: Bordas, 1994.

¹⁵ AFONSO X, o Sábio. *Cantigas de Santa Maria*. Editadas por Walter Mettman. Madrid: Editorial Castalia, 1986-90. 3 v.

¹⁶ “La ‘Reconquista’ chrétienne em Espagne. Ces miniatures ornant Le manuscrits des ‘Cantigas de Santa Maria’ Du roi Alphonse X Le Sage, illustrent les combats des chrétiens contre les sarrasins pour La reconquête de l’ Espagne. Em haut: prise d’une ville chrétienne par les Maures. Au milieu: les armées des musulmans et des chrétiens (aidés par des contingents maures à l’arrière-garde) portant la bannière de La Vierge. Em bas, La bataille: l’ assaut chretien enfonce les musulmans.” (LE GOFF, J.. *Le XIII^e siècle, l’ apogée de La chrétienté* (V.1180 - V. 1330). Paris: Bordas, 1994, p. 61).



Figura 1 - Fonte: <http://www.warfare.totalh.net/Cantiga/Cantigas_de_Santa_Maria>. Acesso em: 05 abr. 2013.

A abordagem nos parece simplificadora, mesmo sem entrar na complexa questão das diferenças formais entre os textos escrito e pictórico das **Cantigas**,¹⁷ isto é, restringindo-nos, em oposição, ao conteúdo comum às duas modalidades.

¹⁷ Ver MACHADO, Heloisa Guaracy. **Da visão teológico-antropocêntrica nas Cantigas de Santa Maria**: um estudo sobre a concepção medieval e cristã da história. Tese (Doutorado)—Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. 2002, 2v. 520 p.; ver também DOMÍNGUEZ RODRÍGUEZ, Ana. El libro de los juegos y la miniatura alfonsí. In: **Alfonso x el Sabio**, Libros de ajedrez, dados y tablas. Madrid: s.n., 1987, p. 31-121.

Assim, faltam informações de praxe sobre a iluminura, como o seu número – cantiga 181–, local e data da batalha, que são características da abordagem histórica. Por outro lado, o enfoque dado não corresponde efetivamente aos episódios da Reconquista cristã ou à sua representação no poema considerando que, para o grande estudioso da obra alfonsina, José Filgueira Valverde,¹⁸ a iluminura refere-se precisamente ao episódio do cerco de Marrakech, no norte da África. Consequentemente, ele não pode ser enquadrado no contexto histórico da Reconquista cristã, seja no âmbito espacial– pois os seus combates ocorrem exclusivamente em solo hispânico–, seja no âmbito temporal– dado que só mais tarde, após conquistar Marrakech, em outro confronto, Abu Yusuf cruzaria o Estreito de Gibraltar e entraria, efetivamente, na Península.¹⁹ Além disso, as afirmações sobre o conflito armado parecem generalizar a dinâmica das relações sociais, desconsiderando, por exemplo, as rivalidades internas entre grupos de uma mesma fé religiosa, como também alianças eventuais entre mouros e cristãos que a respeitava– caso da referida iluminura.

Essa inadequação pode ser identificada de imediato, já nos versos iniciais da cantiga em análise. Isto é, o seu título situa claramente o local do milagre realizado pela Virgem em Marrocos: “Esta narra como Abu Yusuf foi derrotado em Marrocos pela bandeira de Santa Maria”.²⁰ E o refrão, cujo conteúdo corresponde ao ensinamento moral do poema, traz implícito o beneficiário do milagre: “*Ainda que sejam pessoas descrentes, de outra religião, a Virgem ajuda aos que mais a amam*”.²¹ Como se percebe no correr da narrativa, a Virgem ajuda aqui, e excepcionalmente, a um mouro: o rei de Marrakech, que muito a respeitava, auxiliando-o na luta contra um rival perigoso, Abu Yusuf, que havia

¹⁸ FILGUEIRA VALVERDE, J. **Alfonso X El Sabio**: Cantigas de Santa María. Madrid: Castalia, 1985.

¹⁹“Abu Yusuf Ya'quib, que fue sultán de Marruecos entre 1258 e 1286, tiene sitiada Marrakech. Sus gentes aconsejan al emir (quizá Amortedafi) que haga una salida, llevando en procesión, cruces y La enseña de Nuestra Señora de La comunidad de los cristianos. [...] éste, más tarde, se apoderaría de la Plaza, [...] pasó el Estrecho y realizó sangrientas correrías por Andalucía y Murcia.”¹⁹ (FILGUEIRA VALVERDE, 1985, p.296)

²⁰ Apresentamos versões parafraseadas em português. No original impresso: “Esta é como Aboyuçaf foi desbaratado em Marrocos pela sina de Santa Maria”.(AFONSO X, o Sábio. **Cantigas de Santa Maria**. Editadas por Walter Mettman. Madrid: Editorial Castalia, 1986-90. 3 v.).

²¹ No original: “*Pero que seja a gente / d'outra lei [e] descreuda, // os que a Virgen mais amam, / a esses ela ajuda*”(o itálico corresponde ao padrão adotado para o refrão, no original impresso).

cercado a cidade. Na sequência, as (oito) estrofes, cujo encadeamento semântico busca, via de regra, reiterar a sentença moralizante contida no refrão, discorrem, na sua linguagem poética, piedosa e pedagógica,²² sobre os detalhes do milagre. Assim, os correligionários do emir de Marrakech aconselharam-no a sair da cidade com um grupo de guerreiros escolhidos, que se fizessem acompanhar por membros da comunidade dos cristãos, empunhando as cruzes da Igreja e a bandeira da Virgem, convictos de que, pelo poder que atribuíam à Virgem, logo venceriam os atacantes. Conforme o relato, os mouros ficaram tão atemorizados diante da visão da insígnia da Virgem, que imediatamente fugiram e muitos deles morreram.

O segundo exemplo a ser examinado aborda, por uma coincidência (?) difícil de explicar, a mesma iluminura da cantiga n. 181, no livro **Os portugueses**, da historiadora brasileira, Ana Silvia Scott, ao abordar a islamização da Península Ibérica. A imagem é apresentada no detalhe correspondente à quarta vinheta (contando da esquerda para direita e de cima para baixo), vindo acompanhada da seguinte legenda:

Iluminura medieval com a imagem de exércitos muçulmanos e cristãos. Em 715, os muçulmanos já eram os senhores de toda a península ibérica, com exceção da região das Astúrias. A reação dos cristãos a esse domínio ficaria conhecida como Reconquista, processo que se estenderia até o século XV.²³

Como no caso anterior, a imagem está associada à Reconquista Cristã, também de forma generalista, sem identificar as singularidades da batalha. No entanto, o mais grave encontra-se no índice referente à iconografia, que assim descreve o fragmento em análise: “iluminura, **autor desconhecido**, Idade Média”.²⁴

Trata-se, a nosso ver, de sério equívoco projetado na figura de D. Alfonso X, um dos maiores eruditos medievais – como indica o epíteto o “Sábio” –, responsável por várias obras, incluindo o principal código jurídico medieval, **Las Siete Partidas**, e fonte de inspiração para a posteridade, como no caso do seu neto e rei de Portugal, D. Dinis. É, por isso, objeto de inúmeros estudos, muitos deles com ampla divulgação na internet, notadamente as **Cantigas de Santa Maria**, com textos e

²² Ver MACHADO, Heloisa Guaracy. A poesia piedosa de Afonso X, o Sábio, na perspectiva da alegoria teológica da História. **Signum** (Revista da ABREM), São Paulo, n. 8, 2006. p. 93-128.

²³ SCOTT, Ana Silvia. **Os portugueses**. São Paulo: Contexto, 2010, p. 199.

²⁴ *Ibidem*, p. 410 (grifo nosso).

imagens, incluindo opções diretamente relacionadas à temática sobre combates. Esse é o aspecto mais problemático de **Os portugueses**, além de questões de ordem conceitual, que deixaremos para analisar em outro momento.

Os exemplos citados são a nosso ver inquietantes e parecem apontar para uma atitude já bastante internalizada, também entre os analistas, de certa displicência em relação à Ibéria, se comparada à Europa central, e de uma espécie de ato falho que revela ainda, o estatuto de inferioridade conferido às fontes iconográficas, utilizadas como mera ilustração do texto escrito. Tal situação não pode ser ignorada em um simpósio que privilegia o estudo do medievo ibérico, abrindo a possibilidade de reverter a distorção que o caracteriza, também no Brasil. Seu reflexo é, no plano formal, a grade de disciplinas que compõem os cursos de história, consoante aos parâmetros curriculares do Ministério da Educação e Cultura, que estabelecem a obrigatoriedade da História de África, mas classificam a História Ibérica como optativa. E no plano prático, além dos trabalhos especializados que contrariam as exigências do rigor acadêmico, temos que nos deparar frequentemente com os alunos que chegam à graduação de História, sem fazer ideia da prolongada presença muçulmana na Ibéria.

Em síntese, a nova construção aqui proposta exige – insistimos – a transposição urgente dos estudos interdisciplinares e transversais do plano retórico para a práxis da investigação científica. É tempo de recuperar o fôlego dos estudos de ampla envergadura, a despeito de sua difícil execução, no âmbito de uma história comparada em duas direções: da longa duração histórica, marcada por rupturas, mas também por permanências ou heranças inegáveis; e de uma tipologia que seja capaz de identificar as singularidades regionais e sub regionais. No que se refere especificamente ao medievo ibérico, nada mais apropriado do que a afirmação de José Rivair Macedo nesse sentido, que arremata a nossa proposta de análise:

Para nós, faz muito sentido compreender a formação dos povos ibéricos, pois isso nos permite compreender melhor nossas características herdadas, parte de nosso modo de ser e de pensar. Tendo isso em mente, aliás, o ensino de História Medieval ganha outra dimensão.²⁵

²⁵ MACEDO, José Rivair. Repensando a Idade Média no Ensino de História. In: KARNAL, Leandro (Org.). **História na sala de aula: conceitos, práticas e propostas**. São Paulo: Contexto, 2003, p.115-116.