

VIII SEMANA DE ESTUDOS MEDIEVAIS

01 a 03 de dezembro de 2009

APRESENTAÇÃO

COMUNICAÇÕES

CADERNO DE RESUMOS

COMISSÕES

PROGRAMAÇÃO

O Programa de Estudos Medievais (Pem) da Universidade Federal do Rio de Janeiro, mantendo o seu compromisso de promover e consolidar os estudos acadêmicos sobre o medievo no Brasil, realiza regularmente, desde sua criação, em 1991, diversas atividades. A promoção e organização da VIII Semana de Estudos Medievais (VIII SEM) é mais uma dessas iniciativas.

Publicamos neste CD-ROM os trabalhos apresentados durante o evento e selecionados pela Comissão Acadêmica.

*Leila Rodrigues da Silva
Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva*

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

Realizada no Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da UFRJ de 01 a 03 de dezembro de 2009.

CD-ROM – Rio de Janeiro, dezembro de 2010.
Programa de Estudos Medievais – ISBN: 978-85-88597-13-6.

Atas da VIII Semana de Estudos Medievais
Idade Média / História / Filosofia / Literatura / Arte / Teologia

Editoração: Ítaca Comunicações

A responsabilidade pelos artigos é exclusiva de seus autores

VIII SEMANA DE ESTUDOS MEDIEVAIS

Apresentação

O Programa de Estudos Medievais (Pem) da Universidade Federal do Rio de Janeiro, mantendo o seu compromisso de promover e consolidar os estudos acadêmicos sobre o medievo no Brasil, realiza regularmente, desde sua criação, em 1991, diversas atividades. A promoção e organização da VIII Semana de Estudos Medievais (VIII SEM) é mais uma dessas iniciativas.

A VIII SEM, como as anteriores, teve como seu principal objetivo configurar-se como um espaço para a divulgação da produção acadêmica de pesquisadores em nível de Graduação e Pós-graduação de todo o país. Neste sentido, durante o evento, alunos de diferentes instituições de ensino que concluíram seus cursos a partir de 2007 ou ainda estão cursando e com formação em diversas áreas – História, Filosofia, Letras, Teologia, Música e Artes – puderam dialogar e aprimorar seus conhecimentos no campo dos estudos medievais. Nesta edição, recebemos discentes provenientes de várias instituições brasileiras, entre as quais UFRJ, UERJ, UFF, UFPB, UFG, UNIRIO, UFES, UFPR, UNESP, USP, Estácio de Sá e Gama Filho.

O evento contou ainda com a participação de pesquisadores com grande experiência. Dessa forma, especialistas coordenaram os debates nas sessões de comunicações e a professora Maria Cristina C. L. Pereira, da Universidade Federal do Espírito Santo, ministrou ao longo do evento o curso *Pensar em imagens: uma introdução à cultura visual do Ocidente Medieval*. Assim, além de estimular o debate entre os pesquisadores em formação, a VIII SEM também buscou propiciar o diálogo destes com os estudiosos renomados.

A presente publicação está dividida em duas seções. Na primeira, reproduzimos a conferência anteriormente mencionada. Na segunda seção, por ordem alfabética dos autores, agrupamos os textos selecionados pela comissão editorial. Embora o conteúdo e o estilo de cada trabalho tenham sido respeitados, procuramos, na medida do possível, para facilitar a consulta e leitura desta obra coletiva, padronizar a apresentação formal dos textos e das notas. Para tal tarefa nos baseamos na ABNT (NBR 6023/2002).

Com a *VIII Semana de Estudos Medievais*, o Pem ratifica sua tradicional preocupação com a promoção do intercâmbio multidisciplinar e interinstitucional e a consolidação dos estudos medievais em nosso país.

Leila Rodrigues da Silva

Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva

[Voltar para o Sumário](#)

VIII SEMANA DE ESTUDOS MEDIEVAIS

Conferência

ALGUMAS QUESTÕES SOBRE ARTE E IMAGENS NO OCIDENTE MEDIEVAL

Maria Cristina Correia Leandro Pereira 1

Comunicações

CONSIDERAÇÕES ACERCA DA PRODUÇÃO HISTORIOGRÁFICA SOBRE A HISTORIA WAMBAE, DE JULIAN DE TOLEDO (SÉC. VII)

Adriana Conceição de Sousa 1

A VIDA DE SANTA CLARA DE ASSIS NO MOSTEIRO DE SÃO DAMIÃO. UM ESTUDO DO *PROCESSO DE CANONIZAÇÃO DE CLARA DE ASSIS* (1255)

Alessandra dos Santos Ferreira 8

A RELAÇÃO ENTRE O EPISCOPADO E O MONACATO VISIGODOS NO SÉCULO VII

Alex da Silveira de Oliveira 19

AS DUAS FACES DA REALEZA DE CASTELA NO SÉCULO XIII

Almir Marques de Souza Junior 30

“USURPAÇÃO OU LEGITIMIDADE?” A POSTURA DOS DISCURSOS CRONÍSTICOS E A EXALTAÇÃO RÉGIA NOS REINOS DE CASTELA E PORTUGAL

Ana Carolina Delgado Vieira 40

CARIDADE, AFFECTUS E AMIZADE ESPIRITUAL NA ANTROPOLOGIA CISTERCIENSE

Ana Paula Lopes Pereira 50

BÍBLIA MEDIEVAL PORTUGUESA: CONSIDERAÇÕES SOBRE O GÊNESIS

Andréa Silva da Costa 61

A MORFOSSINTAXE LATINA NA (RE)CONSTRUÇÃO DA CRUZ CRISTÃ

Antonio Marcos Gonçalves Pimentel 72

INVESTIGAÇÕES SOBRE O LIVRO CABALÍSTICO ZOHAR

Bruno dos Santos Silva 80

VIII SEMANA DE ESTUDOS MEDIEVAIS

CONSIDERAÇÕES SOBRE O DIABO NA VIDA DE SÃO EMILIANO Bruno Garcia Mendes	90
OS ESTATUTOS DOS SÍNODOS CALAGURRITANOS E AS REPRESENTAÇÕES DA SANTIDADE EM CASTELA NO SÉCULO XIII: UM PROBLEMA E UMA QUESTÃO Bruno Gonçalves Álvaro	96
O CORPO E O PODER DO ABADE SOBRE OS MONGES NO MONACATO VISIGODO: O CASO DA <i>REGULA ISIDORI</i> (615-620) Bruno Uchoa Borgongino	104
A ORGANIZAÇÃO DOS ESTUDOS E A INSTITUCIONALIZAÇÃO DA ORDEM DOS PREGADORES DO SÉCULO XIII Carolina Coelho Fortes	113
REPRESENTAÇÕES DA MULHER MEDIEVAL PORTUGUESA NO TEATRO VICENTINO Carolina Viana Machado	121
A SEXUALIDADE NO ISLÃ CLÁSSICO ATRÁVES DE NAFZAWI EM “CAMPOS PERFUMADOS” (SÉC. XV) Celia Daniele Moreira de Souza	130
QUE FAÇAMOS HUA COUSA QUE SE COMEÇEE E ACABE POR NOS MESMOS. HIERARQUIA, PODER E EXEMPLO NA CRÔNICA DE ZURARA (SÉC. XV) Daniel Augusto Arpelau Orta	140
<i>ARS ARTIUM, REGIMEN ANIMARUM</i> : A REATUALIZAÇÃO DO <i>REGIMEN MEDIEVAL</i> NO DISCURSO SOBRE A MORTE EM PADRE ANTÔNIO VIEIRA (IMPÉRIO PORTUGUÊS - SÉCULOS XVI E XVII) Diogo Luiz Lima Augusto	150
<i>ORATIO PRO VESTIMENTIS</i> : UMA ANÁLISE LINGUÍSTICA DE RITUAIS DO <i>LIBER ORDINUM</i> Douglas Gonçalves de Souza	161
A NOÇÃO DE DUPLA ORDEM DE VERDADES SEGUNDO TOMÁS DE AQUINO NA <i>SUMA CONTRA OS GENTIOS</i> Elza Aparecida Feliciano	170
UMA VISÃO TOMISTA SOBRE O MODO DE ENTENDER DAS SUBSTÂNCIAS PURAMENTE ESPIRITUAIS E DA ALMA SEPARADA DO CORPO Fernanda Cristina Lima de Oliveira	178

VIII SEMANA DE ESTUDOS MEDIEVAIS

A CÓPULA DO FEMININO E O DIABÓLICO NA LITERATURA: GERMENS DO ESTEREÓTIPO DA <i>BRUXA</i> EM A <i>DEMANDA DO SANTO GRAAL</i> Francisco de Souza Gonçalves	187
DE RIGMEL, HERSELOT E OUTRAS DAMAS ANGLO-NORMANDAS: ALGUMAS NOTAS SOBRE O CORPO FEMININO NO <i>ROMAN DE HORN</i> (1170) Gabriela da Costa Cavalheiro	199
QUANDO ÁGUA E VINHO SE MISTURAM: O SAGRADO E O PROFANO NA POESIA ÁRABE MEDIEVAL Giovanna Marina Giffoni	210
APONTAMENTOS SOBRE A REPRESENTAÇÃO DA MULHER NAS PASTORELAS GALEGO-PORTUGUESAS Henrique Marques Samyn	219
A EUCARISTIA NOS ESCRITOS DE FRANCISCO DE ASSIS NO SÉCULO XIII: UMA ANÁLISE DAS CARTAS AOS CLÉRIGOS, AOS CUSTÓDIOS E A TODA ORDEM Hugo Ribeiro Nepomuceno	227
O PODER DA ORATÓRIA PRESERVADO E DESEJADO NO DIÁLOGO ENTRE PAGANISMO E CRISTIANISMO DURANTE A ANTIGUIDADE TARDIA OCIDENTAL Janira Feliciano Pohlmann	236
FELICIDADE E SUMO BEM NO COMBATE AO MANIQUEISMO DE AGOSTINHO DE HIPONA Joana Paula Pereira Correia	246
JULIANA, ÁGATA E ANASTÁCIA: SANTAS VIRGENS E MÁRTIRES NA OBRA <i>LEGENDA ÁUREA</i> Juliana Martins Silva	254
AS ATAS DO VI CONCÍLIO DE TOLEDO: UMA ANÁLISE PRELIMINAR Juliana Prata da Costa	263
A PRIMEIRA CONVERSÃO E A LUTA CONTRA O DEMÔNIO NA VIDA DE VALÉRIO DO BIERZO Juliana Salgado Raffaelli	269
A CONSTRUÇÃO DE UM NOVO PARADIGMA DE CAVALARIA A PARTIR DA DINASTIA DE AVIS: O MODELO DO LIVRO DA ENSINANÇA DE BEM CAVALGAR TODA SELA Katuscia Quirino Barbosa	276

VIII SEMANA DE ESTUDOS MEDIEVAIS

D. DINIS E OS ONZE ARTIGOS DA CONCORDATA DE 1288-1292: UMA PRIMEIRA TENTATIVA DE PACIFICAÇÃO DO PODER ECLESIÁSTICO EM PORTUGAL Láisson Menezes Luiz	286
AS ESTRATÉGIAS PARA UM DISCURSO COMPORTAMENTALISTA EM <i>DE GLORIA CONFESSORUM</i> Letícia Sousa Campos da Silva	296
UM NO MEIO DE MUITOS, MAS UM ESPECIFICAMENTE: GALGANO DE GUIDOTTI DENTRE OUTROS VENERÁVEIS ITALIANOS DO SÉCULO XII Marcelo Fernandes de Paula	304
GÊNERO E PERSONA JURÍDICA: O CASO DO ADULTÉRIO NAS <i>SIETE PARTIDAS</i> DE AFONSO X (1252-1284) Marcelo Pereira Lima	314
A ORDEM DOMINICANA E A PALAVRA NO SÉCULO XIII: ESTUDOS SOBRE O USO DA EDUCAÇÃO COMO ELEMENTO FORMADOR DA CRISTANDADE NA REFORMA GREGORIANA Marcos Abrahão	325
PECADO, VÍCIO E VIRTUDE NA PRIMEIRA IDADE MÉDIA A PARTIR DE DUAS OBRAS DE ISIDORO DE SEVILHA Nathália Cardoso Rachid de Lacerda	334
AS PRÁTICAS PAGÃS E O SEGUNDO CONCÍLIO DE BRAGA Nathalia Agostinho Xavier	341
A TEORIA DA REFERENCIAÇÃO NOS RITUAIS LITÚRGICOS DA IGREJA HISPÂNICA VISIGÓTICA Nilcileia da Silva Rosário	349
CALENDÁRIO LITÚRGICO E AFIRMAÇÃO EPISCOPAL NO SÉCULO VI: ROGAÇÕES, ASCENSÃO E PENTECOSTES NOS ESCRITOS DE CESÁRIO DE ARLES Paulo Duarte Silva	357
CONSIDERAÇÕES SOBRE O CAVALEIRO MALVADO, SEGUNDO RAMON LLULL Roberto Nascimento Cárdua	366
HAGIOGRAFIAS ALTOMEDIEVAIS HISPÂNICAS: SUA UTILIZAÇÃO COMO DOCUMENTAÇÃO HISTÓRICA Rodrigo Ballesteiro Pereira Tomaz	373

VIII SEMANA DE ESTUDOS MEDIEVAIS

A MULHER E A LEGISLAÇÃO LAICA PORTUGUESA NO QUATROCENTOS Sooraya Karoan Lino de Medeiros	382
LUTERO E A AUTORIDADE SECULAR Tamiris Alves Muniz	392
CIVILIZAÇÃO E CRISTIANISMO MEDIEVAIS: UM ESTUDO SOBRE O NASCIMENTO DA EUROPA NA VISÃO DE CHRISTOPHER DAWSON Tarcísio Amorim Carvalho	402
O MONGE BÊBADO: DIABO, MONACATO E PECADO NA PENÍNSULA IBÉRICA NO SÉCULO XIII Thalles Rezende	412
<i>ORDO PENITENTIE</i> : LEITURA DE UM RITO PENITENCIAL DA LITURGIA VISIGÓTICA Thiago da Silva Pinheiro	422
CONSIDERAÇÕES SOBRE A DECRETAL <i>EXIVI DE PARADISO</i> DE CLEMENTE V: A REGRA FRANCISCANA SOB O PRISMA PAPAL Veronica Aparecida Silveira Aguiar	431

ALGUMAS QUESTÕES SOBRE ARTE E IMAGENS NO OCIDENTE MEDIEVAL

Maria Cristina Correia Leandro Pereira (UFES)*

Quem quer que sejas, se pretendes exaltar a glória destas portas, não te maravilhes pelo ouro, nem pelo custo, mas sim pelo trabalho da obra. Resplandece a nobre obra, mas a obra que nobremente resplandece clarifica as mentes, para que se encaminhem pelas luzes para a verdadeira luz, onde Cristo é a verdadeira porta. Como se entra neste mundo, a porta dourada o determina. A mente, ofuscada, se eleva à verdade pelas coisas materiais e, depois de ver essa luz, ressurgir da antiga submersão¹.

Abade Suger (c. 1081-1151)

Os versos que Suger mandou gravar em letras de bronze dourado nas portas principais da catedral de Saint Denis quando de sua consagração, na melhor tradição da retórica medieval, poderiam ser associados a uma mudança de paradigma estético, como defendia Erwin Panofsky em um artigo já clássico². A importância da luz, explorada habilmente pelos vitrais das catedrais, seria, de fato, um dos pontos-chaves para se caracterizar a arte gótica – ou, para usar um termo da época, a arte de França. No entanto, não há que fazer dessa preocupação uma exclusividade do gótico. Bem antes de Suger e da arte de França, o *Liber Ordinum*, em uso na Igreja visigótica e moçárabe do século V ao XI, por exemplo, já insistia em que Deus é luz, é "*lumen indeficiens, unicus luminis lumen, fons luminis, lumen auctor luminum*"³. O bispo hispânico Fortunato, do século VI, afirmava, poeticamente, que quando um peregrino passava a noite junto à igreja em atividade, ele poderia ver que a terra também tem as suas estrelas⁴. Todos, incluindo Suger, beberam das

*Doutora em História Medieval pela École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS), professora de História da Arte do Centro de Artes da Universidade Federal do Espírito Santo (CAR/UFES), coordenadora do Grupo de Pesquisa em Imagens Cristãs (GPIC – CAR/UFES).

¹"*Portarum quisquis attollere quaeris honorem / Aurum nec sumptus operis mirare laborem / Nobile claret opus sed opus quod nobile claret / Clarificet mentes ut eant per lumina vera / Ad verum lumen ubi Christus janua vera / Quale sit intus in his determinat aurea porta / Mens hebes ad verum per materialia surgit / Et demersa prius hac visa luce resurgit*". SUGER. *Liber de rebus in administratione sua gestis*, 27. Transcrição: PANOFSKY, Erwin. "O abade Suger de S. Denis". In: _____. **Significado nas artes visuais**. São Paulo: Perspectiva, 1979, p. 149-190, p. 174 (tradução nossa).

²Embora não se refira explicitamente a essa inscrição, mas à obra de Suger com um todo, Panofsky afirma: "Será que Suger percebeu que, ao concentrar artistas 'de todas as partes do reino', inaugurava, na então relativamente deserta Île-de-France, aquela grande síntese de todos os estilos regionais franceses que chamamos de gótico? (...)". *Idem*, p. 188.

³"Luz inesgotável, luz da única luz, fonte de luz, luz autora de luzes". CORBOZ, André. **Haut Moyen Âge**. Fribourg: Office du Livre, 1970, p. 88. (tradução nossa).

⁴*Idem*.

mesmas fontes neoplatônicas. E se os vitrais serão de fato mais característicos do gótico, o gosto pelas cores brilhantes, pelo ouro, pelas pedras preciosas, é uma constante em quase todo o período medieval.

O abade de Saint Denis tampouco estava criando algo novo quando se referia ao poder da obra que resplandece como sendo o de clarificar e elevar a mente do espectador às coisas divinas. Como veremos mais adiante, desde o papa Gregório Magno, no final do século VI, mas sobretudo a partir dos séculos XII e XIII, a Igreja insistia no poder anagógico, de *transitus* das imagens, ajudando na adoração do que nelas estava representado.

Algo, porém, surpreende nestes versos de Suger: conhecido por sua defesa da utilização de nobres materiais, do luxo na casa de Deus⁵, ele parece estar colocando em primeiro lugar a obra, ou o que chamaríamos hoje de arte, de fazer artístico, quando fala em "*operis laborem*", "trabalho da obra". Mas não devemos nos avançar muito nessa leitura: a palavra *ars*, arte, não se encontra aí. E sim, dois outros termos próximos entre si: *opus* e *labor*. Suger não utiliza o termo arte, embora pudesse fazê-lo, como vemos em outras passagens suas⁶. Aqui, não é tanto o trabalho do artista que é elogiado, mas o da obra, o trabalho que a própria obra opera. É ela quem "possui" o trabalho, como demonstra o genitivo. E esse trabalho da obra é o de resplandecimento, possibilitado pelo material de que é constituída, o ouro. Seria esse trabalho, pois, o de brilhar, de luzir, de resplandecer, aquilo que deveria ser "mirado com admiração".

Essas reflexões iniciais, elaboradas a partir de um fragmento de uma das obras mais ricas escritas na Idade Média sobre o que chamaríamos hoje de arte, nos levam a perceber algumas das principais inquietações dos medievais a esse respeito. Por um lado, há

⁵Ver, por exemplo, sua famosa argumentação: "Se jarras douradas, frascos dourados e pequenos almofarizes dourados serviam antigamente, pela vontade de Deus ou por ordem do Profeta para coletar o sangue dos bodes ou bezerras, ou da novilha vermelha, com muito mais razão os vasos de ouro, as pedras preciosas e tudo o que houver de mais valioso entre as coisas criadas, deve servir, com reverência contínua e plena devoção, como receptáculo para o sangue de Cristo". Citado por: PANOFISKY, Erwin. "O abade Suger de S. Denis". *Op. Cit.*, p. 166.

⁶Por exemplo: "Mas para o painel posterior, o fizemos mais nobre, trabalhado com *arte* admirável e com profusão de riqueza porque os *artistas* bárbaros eram mais hábeis que os nossos (...)". SUGER. *Liber de rebus in administratione sua gestis*, 33. Citado por: MANZI, Ofélia; CORTI, Francisco (Org). **Teorías y realizaciones del arte medieval**. Buenos Aires: Tekné, 1984, p. 63.

certamente uma preocupação estética: com o brilho e a riqueza da obra – duas faces de uma mesma moeda. Mas também há, de outro lado, a preocupação que esse objeto admirado não seja em vão, que ele tenha uma função e que a desempenhe bem⁷. E essa função, a mais nobre de todas (à altura da nobre obra), seria a de elevação do espectador até a realidade imaterial, ao mundo divino.

Esse fragmento nos dá a ver, pois, como a questão da arte, ou das imagens, no Medievo ocidental era muito mais complexa do que muitas vezes se lê – nada de uma limitada função didática, imagens feitas somente para ensinar os iletrados. Examinaremos, pois, a seguir, algumas questões relativas ao status da arte, da imagem, do artista e do autor, privilegiando a Europa ocidental dos séculos VI ao XII, e o que se convencionou chamar de arte pré-românica e românica.

Arte e imagens

Desde que começara a se instituir como disciplina científica, no início do século XIX, a História da Arte frequentemente relegara o estudo das imagens a um lugar secundário. Tratava-se apenas de identificar o conteúdo iconográfico de uma obra de arte – ela sim, o verdadeiro objeto de estudo – a partir de um repertório mais ou menos codificado, em geral debitário da literatura, o que no caso da Idade Média significava principalmente as Escrituras e as Vidas de santos. O foco principal dirigia-se aos estudos estilísticos, voltados ao estabelecimento de genealogias de estilos, de datações, em uma perspectiva biologizante (mostrando o nascimento, a maturidade e a decadência dos estilos), sem grande preocupação com o contexto histórico. No caso da historiografia da

⁷Encontramos aqui ecos de seu antigo opositor, o abade Bernardo de Claraval, autor de uma das cartas mais citadas na historiografia da arte medieval, criticando, sem conseguir esconder, a presença de imagens: "(...) Mas no claustro, debaixo dos olhos dos irmãos que aí lêem, que fazem aquelas ridículas monstruosidades, aquela maravilhosa e disforme formosura, aquela graciosa disformidade? (...) Em resumo, são tantas e tão maravilhosas as variedades de diversas formas, onde quer que apareçam, que nós somos mais tentados a ler no mármore do que nos nossos livros, e a passar o dia admirando estas coisas, de preferência a meditar a lei de Deus. (...)". *SANCTI BERNARDI ABBATIS CLARAE-VALLENSIS. Apologia ad Guillelmum Sancti-Theoderici Abbatem* (PL 182, col. 914-916). Tradução: ESPINOSA, Fernanda. **Antologia de textos históricos medievais**. Lisboa: Sá da Costa, 1981, p. 280-281.

arte medieval, um dos nomes mais representativos desta vertente formalista é Henri Focillon, cujo livro mais conhecido traz o título significativo de "Vida das formas"⁸.

Esse panorama começou a sofrer alguma mudança já a partir do início do século passado – apesar de que a História da Arte tradicional e formalista ainda tenha conservado seu fôlego durante muito mais tempo. Os trabalhos de Aby Warburg, inseridos em sua proposta de uma "Kulturwissenschaftliche Bildgeschichte", uma "História das imagens do ponto de vista sócio-cultural", são nesse sentido um marco. Fazendo amplo uso da documentação textual e não se limitando apenas às "obras-primas", como tradicionalmente a História da Arte o fazia, mas a todo tipo de imagem, Warburg logrou interpretações novas e instigantes sobre as obras e suas relações com a cultura da época⁹.

Entre seus herdeiros, o mais conhecido – embora um dos menos fiéis a seu pensamento – é sem dúvida Erwin Panofsky, que criou um modelo bastante pragmático para o estudo das imagens: o método iconológico¹⁰. Dividindo a abordagem da imagem em três níveis, pré-iconográfico, iconográfico e iconológico, ele pretendia chegar a dar conta da compreensão daquela como um "sintoma cultural". Apesar das críticas que se pode fazer a Panofsky, como a rigidez de seu método que, entre outros fatores, não leva em consideração a extrema complexidade, a polissemia das imagens, sem dúvida ele deu um passo importante para o estabelecimento da imagem enquanto categoria de análise¹¹.

⁸ FOCILLON, Henri. **Vie des formes**. Paris: PUF, 1934.

⁹ Ver, por exemplo, um artigo de Warburg publicado originalmente em 1902: WARBURG, Aby. Arte del retrato y burguesia florentina. Domenico Ghirlandaio en Santa Trinità. Los retratos de Lorenzo de Medici y de sus familiares. In: BURUCÚA, José Emilio (Org). **Historia de las imágenes e historia de las ideas. La escuela de Aby Warburg**. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1992, p. 18-43.

¹⁰ PANOFSKY, Erwin. "Iconografia e Iconologia: uma introdução ao estudo da arte da Renascença". In: _____. **Significado nas artes visuais**. São Paulo: Perspectiva, 1979, p. 47-87 (Esse texto, publicado em 1955, é a revisão de um artigo anterior, publicado em 1939. A principal diferença está no próprio nome de seu método: antes chamado "iconográfico", depois de mais de quinze anos e de uma influência americana, ele tornava-se "iconológico", a fim de evitar o excesso de descritivismo que o primeiro evocava, e parecer mais interpretativo. *Idem*, p. 53-54).

¹¹ Podemos citar, por exemplo, sua conhecida interpretação de uma obra de Francisco Maffei que apresenta uma mulher com uma espada na mão direita e uma bandeja com a cabeça degolada de um homem degolada na outra: ou seja uma mistura das figuras de Salomé e Judite. Panofsky acredita haver estabelecido sua interpretação "definitiva", seu deciframento iconográfico: tratar-se-ia de uma representação de Judite (PANOFSKY, Erwin. "Iconografia e Iconologia: uma introdução ao estudo da arte da Renascença". *Op. Cit.*, p. 59-62). Como argumentam Jean Wirth e Georges Didi-Huberman, ele expõe seus argumentos, mas não considera a hipótese de uma Salomé-Judite, de uma condensação, de uma justaposição dessas duas figuras bíblicas – como era comum nas imagens, desde a Idade Média (WIRTH, Jean. **L'image médiévale**.

Bem mais que Panofsky, outra importante mudança nos estudos em História da Arte ocorreu a partir da metade do século passado, com Pierre Francastel. Apesar de utilizar o termo imagem quase como sinônimo de obra de arte, ele ressaltava seu caráter de criação, apontando para as relações que necessariamente existiam entre ela e o imaginário, em cada contexto histórico. Isso o levou a desenvolver um conceito que nos parece fundamental, o de "pensamento figurativo"¹² - aquilo que poderíamos chamar de "pensar em imagens".

Mais recentemente, em parte graças à via aberta por Francastel, pelos contatos com outras disciplinas (sobretudo a Antropologia), estudiosos como David Freedberg e Hans Belting têm buscado firmar a História das imagens (ou Antropologia das imagens, como Belting tem preferido nos últimos anos)¹³ como campo de estudos "autônomo". Entre as muitas questões colocadas por eles, está a grande preocupação com a análise dos poderes das imagens e de suas funções na sociedade que as produz.

Mais especificamente em relação à Idade Média (embora Belting tenha trabalhos nesta área), podemos citar um grupo de historiadores e historiadores da arte da École des Hautes Études en Sciences Sociales: o Groupe d'Anthropologie Historique de l'Occident Médiéval, de Jean-Claude Schmitt, Jean-Claude Bonne, Jérôme Baschet e Michel Pastoureau¹⁴. Estes estudiosos têm proposto os trabalhos mais inovadores e aprofundado a reflexão teórico-metodológica sobre as imagens medievais, chamando a atenção aos procedimentos comparativos; ao estudo serial das imagens e de suas relações com o lugar

Naissance et développements (VIe-XVe siècles). Paris: Klincksieck, 1989, p. 16-17; DIDI-HUBERMAN, Georges. **Ninfa moderna. Essai sur le drapé tombé.** Paris: Gallimard, 2002, p. 132). Ver também a importante crítica de J. C. Bonne às idéias de Panofsky sobre a arte românica: BONNE, Jean-Claude. "Fond, surfaces, support. Panofsky et l'art roman". In: **ERWIN Panofsky.** Paris: Centre Georges Pompidou/Pandora, 1983, p. 117-134.

¹² Ver, entre outros: FRANCASTEL, Pierre. "Art, forme, structure". In: _____. **L'image, la vision et l'imagination. L'objet filmique et l'objet plastique.** Paris: Denoël/Gonthier, 1983, p. 19-63.

¹³ FREEDBERG, David. **El poder de las imágenes. Estudios sobre la historia y la teoría de la respuesta.** Madrid: Cátedra, 1992; BELTING, Hans. **Likeness and presence: A History of the image before the Epoch of Art.** Chicago: Chicago University, 1994; BELTING, Hans. **Pour une anthropologie des images.** Paris: Gallimard, 2004.

¹⁴ Para citar apenas algumas obras da vasta bibliografia destes autores: SCHMITT, Jean-Claude. **La raison des gestes dans l'Occident médiéval.** Paris: Gallimard, 1990; SCHMITT, Jean-Claude. **O corpo das imagens. Ensaio sobre a cultura visual na Idade Média.** São Paulo: Edusc, 2007; BONNE, Jean-Claude. **L'art roman de face et de profil. Le tympan de Conques.** Paris: Le Sycomore, 1984; BASCHET, Jérôme. **L'iconographie médiévale.** Paris: Gallimard, 2008; BASCHET, Jérôme. **A civilização feudal. Do ano mil à colonização da América.** São Paulo: Globo, 2006; PASTOUREAU, Michel. **Couleurs, images, symboles. Études d'histoire et d'anthropologie.** Paris: Le Léopard d'Or, 1989.

que ocupam; ao papel da ornamentalidade; à corporalidade/"objetualidade"/"coisidade" das imagens; à importância das funções, para citarmos apenas alguns aspectos. É nessa linha de trabalhos que nos posicionamos, notadamente em nossas pesquisas sobre as esculturas do claustro românico de Moissac¹⁵.

Sem avançarmos mais sobre esse campo de discussões, nos importa aqui perceber o quanto para os estudiosos do Medievo o conceito de imagem é particularmente apropriado. Na literatura e nos documentos medievais, *imago* é um termo encontrado com certa frequência – ao lado de *figura* e *historia* – embora estes últimos se refiram mais precisamente ao conteúdo plástico e narrativo das representações. É certo que a palavra *imago* não se recorta precisamente como a "imagem" atual, mas existem muitos paralelos, como o próprio escopo amplo de utilizações, fazendo referência tanto a objetos figurados, como a figuras de linguagem ou a imagens mentais¹⁶. Mais importante ainda era a legitimidade de que era revestida, por obra da tradição cristã já que, segundo o Gênesis, o homem é antes de mais nada uma imagem de Deus-Pai: "E Deus criou o homem à sua imagem; à imagem de Deus ele o criou" (Gn 1, 27). E o próprio Cristo possui uma relação de similitude, pela imagem, com Deus – o "bom imaginário", segundo o monge do século XII Guibert de Nogent¹⁷: "Ele é a imagem do Deus invisível" (Col 1, 15). Além disso, como voltaremos mais adiante, a discussão intelectual medieval sobre a questão das representações plásticas passava pelo conceito de imagem – e não de arte.

De fato, no que diz respeito à palavra *ars*, esta se distinguia em muito de nossa "arte", quando nos referimos a objeto ou obra de arte. Ela estava mais ligada a uma habilidade, a um saber técnico, e era em geral utilizada no plural, as *artes mechanicae* - cuja etimologia fantasiosa, que fazia derivar a palavra *mechanica* de *moechari* (cometer adultério), mostrava bem o pouco valor que a elas era atribuído, como lembra Piotr

¹⁵Ver, notadamente, nossa tese de Doutorado, orientada por J. C. Schmitt: **Une pensée em images. Les sculptures du cloître de Moissac**. Paris, EHESS, 2001, 4v.

¹⁶Ver, a esse respeito, SCHMITT, Jean-Claude. "Imagens". In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (Org). **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. São Paulo: EDUSC, 2002, 2 v., v. 1, p. 591-605, esp. p. 593.

¹⁷GUIBERT DE NOGENT. **Autobiographie**, l. 1, c. 2. Ed. Labande, E. R. Paris: Les Belles Lettres, 1981, p. 12-13. A expressão é de SCHMITT, Jean-Claude. "*Imago*: de l'image à l'imaginaire". In: BASCHET, Jérôme; SCHMITT, Jean-Claude (Dir). **L'image. Fonctions et usages des images dans l'Occident médiéval**. Paris: Le Léopard d'Or, 1996, p. 29-37, p. 32.

Skubiszewski¹⁸. Até o século XII as *artes mechanicae* eram, pois, consideradas unicamente como atividades manuais, estando longe de serem incluídas no grupo prestigioso das sete Artes Liberais, o *Trivium* (gramática, retórica e dialética) e o *Quadrivium* (aritmética, geometria, astronomia e música)¹⁹. Seus praticantes não eram chamados de artistas, no sentido moderno – tal termo, quando utilizado nas fontes medievais se referia àqueles que se dedicavam às Artes Liberais. Quanto ao nosso "artista", na Idade Média ele era *artifex*, ou então, mais especificamente, *sculptor*, *marmorius*, *pictor*, *aurifex*...

Por outro lado, a obra de arte como entende modernamente a História da Arte possui um grau de autonomia que não se verifica na cultura medieval. No Medievo, não se dissociava a imagem de suas funções/utilizações – dentre as quais estava certamente a estética, embora esta não fosse a única. Poderíamos mesmo afirmar, com Jérôme Baschet e Jean-Claude Schmitt, que se a imagem naquele período histórico não significava o mesmo que arte, de toda forma havia arte nela²⁰. Assim, de certa forma, a noção de imagem mostra-se mais ampla, mais abrangente que a de arte, além de não estar submetida a juízos de valor, sendo portanto mais útil não só aos historiadores da arte medieval, como aos investigadores que se preocupam com a História Cultural.

Se quisermos ser mais precisos, podemos nos remeter ao conceito formulado por Baschet de *imagem-objeto*. Para ele, somente um termo composto como este poderia abarcar não só a dimensão visual das imagens mas também sua materialidade, de tão fundamental importância para a cultura medieval. Afinal, como afirma este historiador, a imagem medieval era sobretudo um objeto,

¹⁸SKUBISZEWSKI, Piotr. "L'intellectuel et l'artiste face à l'oeuvre à l'époque romane". In: *Le travail au Moyen Âge. Une approche interdisciplinaire. Actes du Colloque International de Louvain-la-Neuve*, 21-23 mai 1987. Louvain-la Neuve: Publications de l'Institut d'Études Médiévales - Université Catholique de Louvain, 1990, p. 263-321, p. 300.

¹⁹A partir desse momento, pouco a pouco as artes começam a ser associadas às ciências, a relevar de um saber, como mostram as obras de Rupert de Deutz, Teófilo e Hughes de Saint Victor, por exemplo. Através sobretudo da aproximação, da utilização da geometria, as *artes mechanicae* vão ganhando mesmo o status de *scientia* que elas assumem na obra deste último autor. Ver, a esse respeito: SKUBISZEWSKI, Piotr. "L'intellectuel et l'artiste face à l'oeuvre à l'époque romane". *Op. Cit.*, p. 302-308.

²⁰BASCHET, Jérôme. "Introduction: l'image-objet". In: _____. SCHMITT, Jean-Claude. *L'image*. *Op. Cit.*, p. 7-26, p. 11 (disponível em: <http://www.pem.ifcs.ufrj.br/Imagem.pdf>); SCHMITT, Jean-Claude. "O historiador e as imagens". In: _____. *O corpo das imagens*. *Op. Cit.*, p. 25-54, p. 45.

dando lugar a usos, manipulações, ritos; um objeto que se esconde e se revela, que se veste e se despe, que às vezes se beija ou se come (pensemos nas hóstias que trazem muitas vezes imagens); um objeto que demanda orações, respondendo às vezes por gestos ou pela emissão de humores (sangue, água, óleo...), reclamando também dons materiais. E quando isso não acontece, pelo menos a imagem adere a um objeto ou a um lugar que possui ele mesmo uma função, uma utilização, seja ele um altar, um manuscrito ou um objeto litúrgico.²¹

Um exemplo bastante significativo são as obras que possuem relíquias, sejam elas esculturas de vulto, como as estátuas-relicários, ou mesmo capitéis historiados. Este último caso não é tão estudado quanto o primeiro, apesar de podermos contar com vários exemplos. Um deles é um capitel do claustro românico de Moissac, no sudoeste da França, que apresenta cenas dos martírios de Pedro e Paulo. Na face sul, a da paixão de Paulo, encontra-se uma pequena cavidade quadrada, hoje vazia, que serviu de relicário até o século XVIII. Sua localização é deveras interessante: situa-se logo abaixo da cabeça de Paulo que, curvado, prepara-se a ser decapitado. Se continuássemos esse movimento, a cabeça iria "cair" no relicário – que continha, entre outras relíquias, as deste santo. Assim, temos aí um exemplo de uma imagem ganhando materialidade graças à presença "real" de restos do santo representado, da mesma forma que a imagem confere legitimidade às relíquias²².

Mais frequentes ainda eram as estátuas-relicários²³, como a famosa Santa Fé de Conques, uma escultura em madeira recoberta de folhas de ouro, com incrustações de

²¹ BASCHET, Jérôme. "Introduction: l'image-objet". *Op. Cit.*, p. 9. Jean-Claude Bonne fala também em "imagem-coisa", para ressaltar a "coisidade" da imagem, aquilo que não pode ser semantizado e nem é figurativo, como uma gema no cruzamento dos braços da cruz que "funciona" como o corpo do Cristo. BONNE, Jean-Claude. "Entre l'image et la matière: la choseité du sacré en Occident". In: SANSTERRE, Jean-Marie; SCHMITT, Jean-Claude (Org.). *Les images dans les sociétés médiévales. Pour une histoire comparée. Actes du Colloque international (Rome, Academia Belgica, 19-20 juin 1998)*. **Bulletin de l'Institut Historique Belge de Rome**, 69, 1999, p. 77-111. E Jean-Claude Schmitt propõe designar certas imagens de "imagens-corpo" – aquelas que sangram e choram, aquelas com as quais os fiéis têm uma relação que se assemelha a relação com uma pessoa. SCHMITT, Jean-Claude. "Imagens", *Op. Cit.*, p. 598-599.

²² Sobre este capitel, ver: PEREIRA, Maria Cristina C. L. "Imagem-objeto, imagem-corpo: um capitel-relicário do claustro românico de Moissac". In: **Anais eletrônicos do I Congresso Internacional UFES/Université de Paris-Est e XVI Simpósio de História da UFES**, 2007, Vitória. Para mais exemplos, ver entre outros: DECLERCQ, Elisabeth. "La place des reliques dans le mobilier liturgique et l'architecture d'après les '*Gesta Karoli magni*' de l'abbaye de Lagrasse". **Cahiers de Saint Michel de Cuxa** 14, 1983, sp.

²³ Ver, a esse respeito: SCHMITT, Jean-Claude. "As relíquias e as imagens". In: _____. **O corpo das imagens**. *Op. Cit.*, p. 279-299.

pedras preciosas e contas de vidro, composta de uma cabeça do Baixo Império Romano sobre um corpo do século IX, modificado ulteriormente. A escultura da santa, que está sentada em majestade, apresenta à altura do peito uma cavidade que conteria suas relíquias, atraindo multidões de peregrinos até seu santuário em Conques. Muitos de seus supostos milagres foram relatados por volta de 1040 por um clérigo, Bernardo de Angers, no "Livro dos Milagres de Santa Fé", que nos informa também da recepção da imagem e de seus poderes:

Imagem notável pelo seu ouro muito fino, as suas pedras de grande preço, reproduzindo com tal arte as feições de um ser humano, que os camponeses que a viam se sentiam trespassados por um olhar clarividente e julgavam por vezes distinguir, no radiar dos olhos, uma benevolência mais indulgente para com os seus rogos.²⁴

É interessante observar como transparecem, nessa citação, novamente alguns elementos chaves para a compreensão das atitudes medievais face às imagens, que desenvolveremos mais adiante: a atenção dada aos materiais, mais uma vez; o maravilhamento com a arte-técnica que permitiu tal "realismo" à obra; e também uma certa condescendência para com os espectadores, considerados como camponeses (e por conseguinte rústicos – remetendo o leitor à famosa carta de São Gregório Magno²⁵). Sendo "simples", eles seriam facilmente iludidos pela verossimilhança da imagem – notadamente de seu olhar, que era motivo de espanto, pois acompanhava o espectador onde estivesse – e dirigiriam suas preces e pedidos a ela.

Esse testemunho de Bernardo de Angers se insere em uma longa discussão que ocupou pensadores cristãos ocidentais e orientais até a Idade Moderna sobre a validade e a

²⁴ BERNARDO DE ANGERS. "Livro dos Milagres de Santa Fé". *Apud* BARRAL I ALTET, Xavier. "Sainte Foy de Conques". *In*: DUBY, Georges (dir.). **A Idade Média**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998, 2 v., v. 2, p. 118-131, p. 128. Em outra passagem do mesmo livro, Bernardo de Angers afirma que estátuas-relicários como essa eram bastante comuns: "Existe um costume venerável e antigo, tanto nas regiões do Auvergne, de Rodez e de Toulouse como nas terras vizinhas: cada um manda fazer ao seu santo, consoante os meios de que dispõe, uma estátua de ouro, de prata ou de qualquer outro metal, na qual guarda seja a cabeça do santo, seja qualquer outra parte venerável do seu corpo". Citado por BARRAL I ALTET, Xavier. "O tesouro eclesiástico medieval: economia, arte, liturgia". *In*: DUBY, Georges (Dir.). **A Idade Média**. *Op. Cit.*, v. 2, p. 80-95, p. 90-91.

²⁵ Ver, a esse respeito, mais adiante.

legitimidade das imagens cristãs. Sem entrarmos em detalhes aqui²⁶, destacaremos apenas que, face à oposição judaica às imagens, o cristianismo foi pouco a pouco as assumindo. Inicialmente aquelas pintadas e de caráter simbólico (como as cruzes e peixes pintados nas paredes das catacumbas), e depois cada vez mais as figurativas (herdadas em muito do repertório iconográfico greco-romano, como por exemplo o Cristo realizador de milagres de cura calcado no deus Esculápio²⁷) e as narrativas, extraídas das Escrituras. As imagens de vulto foram as que representaram maior problema, por sua proximidade em relação aos "ídolos" pagãos. O caminho até sua aceitação e utilização como objeto de culto foi longo, e poderíamos até pensar que a devoção popular se adiantou à doutrina oficial da Igreja. Uma etapa intermediária bastante importante foi justamente o surgimento das estátuas-relicários, que se difundiram no período carolíngio – época bastante marcada pelo forte apego às relíquias, como o demonstra a construção de numerosas criptas em suas igrejas. A presença das relíquias, e portanto, de certa forma, do santo representado na imagem em carne ou osso (ou do que disso restava), legitimava não só a existência da imagem, mas o seu culto²⁸. Como bem conclui Jean-Claude Schmitt, as estátuas-relicários conjugam os poderes milagrosos do corpo do santo com a força simbólica de sua efígie²⁹.

Imagens e funções

Como vimos mais acima com a estátua-relicário de Santa Fé, uma das principais funções das imagens cristãs medievais era de ordem cultural. Hans Belting a identifica

²⁶ Sobre esse tema, destacamos o estudo fundamental de SCHMITT, Jean-Claude. "L'Occident, Nicée II et les images du VIIIe au XIIIe siècle. In: BOESPFLUG, François et LOSSKY, Nicolas (Ed). **Nicée II, 787-1987. Douze siècles d'images religieuses**. Paris: Cerf, 1987, p. 271-301. Ou ainda, sobre os primeiros séculos cristãos: GINZBURG, Carlo. "Ídolos e imagens. Um trecho sobre Orígenes e sua sorte". In: _____. **Olhos de madeira. Nove reflexões sobre a distância**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 122-138. Para uma compilação de textos medievais sobre as imagens, consultar MENOZZI, Daniele. **Les images. L'Église et les arts visuels**. Paris: Cerf, 1991.

²⁷ Ver, sobre esse tema, entre outros, GINZBURG, Carlo. "Ecce. Sobre as raízes culturais da imagem de culto cristão". In: _____. **Olhos de madeira. Op. Cit.**, p. 104-121.

²⁸ É interessante observar que não só as imagens de vulto eram objeto de devoção. Muitas pinturas eram cultuadas e mesmo relevos, como é o caso do citado capitel de Moissac, que era alvo de um ritual particular, que envolvia procissão e incensamento no dia da festa dos dois santos. VIDAL, Marguerite. "Le culte des saints et des reliques dans l'abbaye de Moissac". **O Distrito de Braga** 5, 1967, p. 7-18, p. 7.

²⁹ SCHMITT, Jean-Claude. "Imago: de l'image à l'imaginaire". In: Jérôme BASCHET et SCHMITT, Jean-Claude (Dir). **L'image. Fonctions et usages des images dans l'Occident médiéval. Op. Cit.**, p. 29-37, p. 36.

mesmo como a principal³⁰. De toda forma, ela é em grande parte responsável pela polêmica em relação à aceitação das imagens pelo cristianismo. Afinal de contas, cultuar uma imagem estava perigosamente perto de adorar um ídolo – a prática pagã por excelência, sendo idolatria quase sinônimo de paganismo.

No entanto, até essa questão ser resolvida – e mesmo depois – procurava-se canalizar a atenção a outras funções legítimas atribuídas às imagens. Estamos nos referindo à tríplice construção teórico-ideológica expressa pelo papa Gregório Magno: as imagens cristãs serviriam para ensinar os iletrados, lembrar as histórias sagradas e provocar um sentimento de compunção no espectador, que o elevaria até a adoração de Deus³¹. Essa construção, mesmo se ecoada por um grande número de pensadores da Igreja, não dá certamente conta da totalidade das funções exercidas pelas imagens. Apenas das idealizadas.

É importante frisar que, quando nos referimos a funções, não estamos nos remetendo a uma concepção funcionalista, no sentido durkheimiano, como se houvesse um sistema perfeito, fechado, no qual tudo ocuparia um lugar bem definido, "funcionando" bem³². Ao contrário, as funções – aquilo para que servem as imagens – podem ser múltiplas, contraditórias, ambíguas e polivalentes. Jérôme Baschet fala mesmo em "modos de funcionamento", a fim de evitar todo equívoco, toda tentação de estudar as funções isoladamente³³. Com efeito, é isso que verificamos ainda com frequência em várias obras que tratam, ou que apenas mencionam a arte medieval: a limitação de todas as imagens

³⁰ BELTING, Hans. **Likeness and presence: A History of the image before the Epoch of Art.** *Op. Cit.*, Entretanto, pensamos, com Jean-Claude Schmitt (SCHMITT, Jean-Claude. "O historiador e as imagens". *In: _____*. **O corpo das imagens.** *Op. Cit.*, p. 25-54, p. 42-46), que essa afirmação é um pouco redutora para toda a diversidade de funções que as imagens medievais desempenham.

³¹ GREGORIUS MAGNUM. *Epistola ad Serenum* (600). *Epistolae*, X, 4, 13 (PL 77, col. 1128-1130). Mais tarde, essa noção de *transitus*, de passagem da realidade material à imaterial, seria bastante frisada pelos autores cristãos. E de modo geral, essa carta de Gregório Magno seria repetida à exaustão pela Igreja, sendo encontrados ecos seus até no Concílio de Trento, por exemplo. Ver, a esse respeito: DUGGAN, Lawrence D. "Was art really the book of illiterate?". **Word and image**, 5, 1989, p. 227-251; CHAZELLE, Celia M. "Pictures, books and the illiterate. Pope Gregory's letters to Serenus of Marseille". **Word and Image**, 6, 1990, p. 138-153; CAMILLE, Michael. "The Gregorian definition revisited: writing and the medieval image". *In: BASCHET, Jérôme BASCHET et SCHMITT, Jean-Claude (Dir).* **L'image. Fonctions et usages des images dans l'Occident médiéval.** *Op. Cit.*, p. 89-101.

³² Ver as críticas extremamente relevantes nesse sentido de DIDI-HUBERMAN, Georges. "Imitation, représentation, fonction. Remarques sur un mythe épistémologique". *In: BASCHET, Jérôme; SCHMITT, Jean-Claude (Dir).* **L'image.** *Op. Cit.*, p. 59-86.

³³ BASCHET, Jérôme. "Introduction". *Op. Cit.*, p. 24.

apenas a uma função didática, de acordo com a primeira parte da carta de Gregório Magno³⁴ – a mais conhecida e repetida também na Idade Média³⁵.

Sem nos determos muito nessa discussão, apontaremos apenas uma única – e crucial – incoerência nesse raciocínio: como explicar a função didática de imagens que não podem ser vistas, como será frequente no período gótico com muitos vitrais colocados em locais demasiado elevados para serem apreendidos a olho nu – portanto, com conteúdo iconográfico inacessível aos fiéis.

Percebe-se, assim, que a localização espacial das imagens tem uma relação direta com as funções que desempenham. Uma escultura em um tímpano, na fachada da igreja, não provocará os mesmos efeitos que um capitel em um claustro. E isso, antes de mais nada, porque seu público alvo é distinto. Os tímpanos, por exemplo, podem ser vistos por todos os passantes, mesmo os que não ingressam na igreja. Um claustro, ao contrário, é o local mais reservado de um mosteiro, onde os visitantes são raros, e onde os monges que aí circulam têm em geral acesso a livros, são letrados³⁶. Examinemos um caso por nós bastante conhecido, o mosteiro de Moissac. Na sua fachada, que data das primeiras décadas do século XII³⁷, o tímpano apresenta Cristo em majestade, rodeado do Tetramorfo e dos 24 Anciãos do Apocalipse. É sem dúvida um modelo de autoridade – religiosa, moral, jurídica, política – que guarda e anuncia a igreja. Mais abaixo, à altura e na dimensão do espectador, os relevos laterais do pórtico apresentam outras imagens de ordem moral e pedagógica, como, no lado esquerdo, as representações da Luxúria e da Avareza, acompanhadas cada

³⁴ Na historiografia, o exemplo mais conhecido, e que influenciou algumas gerações de historiadores vem de Émile Mâle, que criou no fim do século XIX a expressão "Bíblia dos pobres", para se referir às imagens que ensinariam as Escrituras aos que não teriam acesso à leitura. MÂLE, Émile. **L'art religieux au XIIIe siècle en France**. Paris: A. Colin, 1922. Poderíamos, ainda, mencionar uma outra crítica: muitas imagens são complexas demais, trazem interpretações das Escrituras que as tornam incompreensíveis para aqueles que não dominassem bem não só o texto, como a tradição exegética.

³⁵ Por exemplo, no *Beatus* de San Miguel de Escalada (New York, Pierpont Morgan Library, ms. 644, fol. 293r), da metade do século XI, o pintor Maius afirma no colofão que através das imagens pintadas pode-se conhecer os terrores que ocorrerão no Juízo Final. Ver o texto em: NEUSS, Wilhelm. **Die Apokalypse des hl. Johannes in der altspanischen und altchristlichen Bible-Illustration (Das Problem der Beatus-Handschriften)**, 2v. Münster: Aschendorff, 1931, v. 1, p. 12.

³⁶ Ver, a respeito dos claustros – e especificamente no que concerne às suas imagens, arquitetura e origens: KLEIN, Peter. **Der Mittelalterliche Kreuzgang. Architektur, Funktion und Programm**. Regensburg: Schnell und Steiner, 2003.

³⁷ A igreja foi reconstruída na época do sucessor de Ansgar, o abade Roger (1115-c.1131), e com ela, a fachada. SCHAPIRO, Meyer. **The sculpture of Moissac**. Londres: Thames and Hudson, 1985, p. 4-5.

uma de um diabo, e do lado direito, a Anunciação e a Visitação. Nesse caso, o programa iconográfico da fachada demonstra uma forte tendência em transmitir mensagens didáticas ao espectador: os modelos a seguir ou a evitar, encimados por aquele que a tudo julga e julgará.

Quanto ao claustro, construído alguns anos antes, não se percebe um programa iconográfico tão pedagógico e uniforme. As imagens, bastante variadas, inspiradas nas Escrituras e em hagiografias, constituem diversos sub-grupos, com diferentes temas e funções³⁸. Há os que desempenham papéis litúrgicos, como o já citado capitel de Pedro e Paulo. Há os que se revestem de uma função econômico-pedagógica: posicionados em torno da porta da sala capitular, local do claustro onde poderiam ser recebidos visitantes laicos ilustres para a realização de doações³⁹, estão quase todos os capitéis do claustro que de uma forma ou de outra se relacionam à questão do dom, da "largesse" e da caridade: a Adoração dos Magos, as bodas de Canaã, a parábola de Lázaro e do mau rico e a paixão de São Lourenço⁴⁰. As imagens que desempenham funções políticas são em grande número. Citaremos apenas um exemplo: o capitel da galeria norte que representa as Cruzadas. Trata-se de uma das primeiras imagens a fazer referência à Primeira Cruzada, ao mostrar soldados com cruces, um anjo e um monge ao lado de uma construção com cúpula octogonal, lembrando o Santo Sepulcro. Quando se conhece o papel ativo desempenhado por Moissac na propaganda da Cruzada, pregada pelo papa Urbano II, pois o *scriptorium* do mosteiro falsificou uma carta com pedido de socorro dos cristãos de Jerusalém que ajudou a justificar a expedição religiosa e militar⁴¹, esse capitel constitui-se em mais uma peça dessa construção, marcando o alinhamento do mosteiro do lado do papado⁴².

³⁸ PEREIRA, Maria Cristina C. L. "As esculturas de Moissac: lógicas de representação e funções das imagens". *Signum* 1, 1999, p. 45-75.

³⁹ Ver, por exemplo, WHITE, Stephen D. **Custom, kinship and gifts to saints. The Laudatio Parentum in Western France, 1050-1150**. Chapel Hill/London: The University of North Caroline Press, 1988, p. 249.

⁴⁰ PEREIRA, Maria Cristina C. L. "Le lieu et les images. Les sculptures de la galerie est du cloître de Moissac". In: VON HÜLSEN-ESCH, Andrea; SCHMITT, Jean-Claude (Org). **Die Methodik der Bildinterpretation. Les méthodes de l'interprétation de l'image**. Deutsch-französische Kolloquien 1998-2000. Göttingen: Wallstein, 2002, 2 v., v. 2, p. 417-470, p. 440-445; 452-454.

⁴¹ Ver, a respeito desta carta: GIEYSZTOR, Alexander. "The genesis of the Crusades: the Encyclical of Sergius IV (1009-1012)". *Medievalia et Humanistica* 6, 1950, p. 3-34.

⁴² PEREIRA, Maria Cristina C. L. "Quando o claustro dominou a cidade: os monges de Moissac e a primeira Cruzada". In: **Anais Eletrônicos do II Congresso Internacional de História Ufes/Université de Paris-Est: cidade, cotidiano e poder**. Vitória: PPGHIS, 2009. v.1. p.1-12.

É importante frisar que as imagens não têm que se limitar a uma única função. Elas são muito mais complexas. Tomemos mais um exemplo do claustro de Moissac, o pilar com a efígie do abade Durand, que implantou a reforma cluniacense no mosteiro, na metade do século XI. Essa imagem, que em princípio lembra uma laje funerária, pois mostra o abade de corpo inteiro, gravado em relevo com pouca profundidade sobre uma placa de mármore, possui uma riqueza de "modos de funcionamento" que vão muito além da simples vontade de immortalizar a memória daquele membro ilustre da comunidade⁴³. Trata-se, em primeiro lugar, de elevar sua importância. A imagem é acompanhada de uma inscrição que informa que o abade foi também bispo de Toulouse (a acumulação de cargos era comum no sudoeste da França à época) e santo: "*S(AN)C(TV)S DVRANNVS E(PISCO)P(V)S TOLOSANVS ET ABB(A)S MOYSIACO*". Mais que a exposição do *curriculum* do abade, nos deparamos aí com sua "canonização", por obra da comunidade, pois Durand não consta do santoral da Igreja. Além disso, a forma como ele é representado, de corpo inteiro e no interior de um arco, e em um pilar, marca um paralelo com outros relevos encontrados nos pilares no claustro: os dos apóstolos. Assim, o abade moissaguês, santificado, é ainda elevado ao grau de isoapóstolo, mostrando a vontade daqueles monges de se identificarem o mais próximo possível com o ideal de *vita vere apostolica* – mais que seus rivais, os cônegos agostinianos de Saint Sernin de Toulouse. Toda essa exibição de poder do abade reformador não tinha como alvo apenas o público externo ao mosteiro, não servia apenas como expressão da identidade político-religiosa da comunidade. Sua localização no claustro mostra como ele funcionava também como fonte de autoridade internamente. De fato, originalmente esse relevo situava-se em frente à porta da sala capitular, local do claustro onde, entre outras atividades, diariamente os monges confessavam suas faltas e eram por elas punidas. Assim, aquele local onde era reforçada a obediência e a observância dos costumes cluniacenses, e onde era exercida a autoridade moral do abade, era como que velado pela representação do abade Durand, referência de poder e autoridade para a comunidade.

Outro tipo de imagem a possuir um público restrito eram as miniaturas em manuscritos, feitos para um elite laica ou eclesiástica. Aqui também as funções das imagens

⁴³PEREIRA, Maria Cristina C. L. "Memória de pedra: os pilares centrais das galerias leste e oeste do claustro de Moissac". *Farol*, 3, 2003, p. 74-89.

são bastante diversas, variando de acordo com as próprias funções dos livros onde se encontram. No entanto, as imagens nunca se limitam a simplesmente ilustrar o texto que acompanham – até porque se trata de duas instâncias que não são redutíveis uma a outra. Elas são sempre interpretações, em muitos casos desenvolvendo uma exegese visual bastante profunda e original. Um exemplo é o famoso frontispício do Saltério da Primeira Bíblia de Carlos o Calvo (também conhecida como Bíblia de Vivien, BNF lat. 1, fol. 215v), que apresenta Davi rodeado de músicos – um tipo de imagem comum, em princípio, para abrir o livro dos Salmos, considerados como tendo sido compostos por esse rei veterotestamentário. Entretanto, como demonstra com grande habilidade Isabelle Marchesin, essa imagem é bastante particular, mostrando em sua composição uma combinação bastante erudita de geometria e música, tendo sido feita para um rei igualmente erudito como uma espécie de apologia-espelho ("louanges miroirs"), frisando o caminho para a sabedoria cristã através das artes liberais⁴⁴ – e das imagens, acrescentaríamos.

Outro exemplo de função bastante particular das imagens em manuscritos é o caso das famosas páginas-tapetes da arte celto-saxônica, ou insular⁴⁵. Feitas com enorme precisão, inteiramente ornamentadas com motivos geométricos, zoomórficos e fitomórficos, elas têm a cruz como elemento principal, como estruturador da ornamentação – embora não se possa realmente falar em uma relação figura-fundo. O objetivo maior dessas obras era propiciar ao monge artista uma meditação, uma *ruminatio* – sobre a cruz, sobre o cristianismo⁴⁶.

Através deste último exemplo, podemos perceber não só um outro tipo de utilização devocional das imagens, mas também como a ornamentalidade funcionava na Idade Média. Muito mais que simplesmente "embelezar" a imagem, seu suporte, ou ainda o local onde ela se encontrava, tem-se que pensar em ornamentação e decoração de acordo com a

⁴⁴ MARCHESIN, Isabelle. "Temps et espaces dans le frontispice du Psautier de la Première Bible de Charles le Chauve". In: VON HÜLSEN-ESCH, Andrea; SCHMITT, Jean-Claude (Org). *Die Methodik der Bildinterpretation. Les méthodes de l'interprétation de l'image. Op. Cit.*, p. 317-353.

⁴⁵ Como por exemplo, no Evangelho de Durrow, do século VII (Dublin, Trinity College, ms. 57, fol. 1v).

⁴⁶ BONNE, Jean-Claude. "De l'ornemental dans l'art médiéval (VIIe-XIIe siècle). Le modèle insulaire". In: BASCHET, Jérôme; SCHMITT, Jean-Claude (Dir). *L'image. Op. Cit.*, p. 207-240, p. 235-236.

acepção medieval. Como bem observa Jean-Claude Bonne, decorar é conceder *decus*, ou seja, a honra que é devida a algo, através de uma beleza honorífica⁴⁷.

Em geral, a História da Arte costuma fazer uma grande diferença entre o conteúdo iconográfico de uma imagem e os "motivos ornamentais" que nela se encontram – em detrimento destes últimos. Com poucas palavras, no máximo uma referência a uma grade de motivos e suas variantes, é comum que os historiadores contentem-se com atribuir um valor decorativo aos ornamentos, considerados quase supérfluos se não fosse pelo auxílio que prestam ao estabelecimento de genealogias estilísticas e datações⁴⁸. Ora, falar em ornamentação como se ela fosse um fim em si só, e o ornamento uma entidade autônoma, não basta para dar conta da importância que ele possuiem para a arte medieval, e que é atestada pela sua quase que onipresença nas imagens⁴⁹. E nem tampouco falar simplesmente em uma função estética. Para Bonne, seria mais apropriado falar em um "modo de tratamento estético" que os ornamentos propiciam às imagens. E que não é único nem imutável, e tampouco constante:

A ornamentalidade sabe variar funcionalmente suas modalidades estéticas (particularmente os efeitos cromáticos) de uma forma coerente – organizada de acordo com uma verdadeira sintaxe interna – permitindo acentuar a importância e a significação de diferentes níveis da imagem.⁵⁰

Ele nos oferece como exemplo desses procedimentos o mosaico da abside de San Clemente de Roma: a ornamentalidade serve aí não só para acentuar o caráter grandioso e triunfal da abside, da igreja e da representação, mas ela trabalha também de forma mais sutil, como um "intensificador", como um "advérbio, um comparativo ou ainda uma

⁴⁷ BONNE, Jean Claude. "Les ornements de l'histoire (à propos de l'ivoire carolingien de saint Remi)". *Annales HSS*, ano 51, n. 1, jan/fev. 1996, p. 37-70, p. 45.

⁴⁸ Ver, por exemplo, VIDAL, Marguerite. "Moissac". In: _____; MAURY, Jean; PORCHER, Jean. *Quercy roman*. Yonne: Zodiaque, 1959, p. 42-135.

⁴⁹ Ver a crítica de J. C. Bonne a essa postura em: BONNE, Jean-Claude. "Repenser l'ornement, repenser l'art médiéval". In: **Le rôle de l'ornement dans la peinture murale du Moyen Âge**. *Op. Cit.*, p. 217-220.

⁵⁰ BONNE, Jean-Claude. "De l'ornement à l'ornementalité. La mosaïque absidiale de San Clemente de Rome". *Op. Cit.*, p. 103.

entonação"⁵¹, entre as diferentes partes da imagem. E sobretudo, colocando em destaque a figura principal, o Cristo crucificado.

A ornamentalidade é, pois, portadora de sentido (ou de sentidos), e pode desempenhar muitas outras funções que a de propiciadora de *decus*: funções iconográfica, simbólica, expressiva, sintáxica, emblemática, ritual ou mágica, como demonstra Jean-Claude Bonne⁵². Um exemplo que encontramos bastante significativo é uma placa de bronze dourado irlandesa, provavelmente do século VIII, conhecida como a crucificação de Athlone. Com exceção da cabeça, mãos e pés, que são figurativos, o corpo do Cristo é formado por uma grande riqueza de motivos ornamentais célticos – notadamente espirais. Como bem percebeu Bonne, o artista "faz literalmente uma demonstração ornamental e figurativa do Cristo; a melhor demonstração de que era capaz, e a mais prestigiosa aos olhos de sua sociedade. Ele provou celticamente o Cristo"⁵³. A ornamentalização da figura do Cristo contribui para transmitir a idéia teológica de glorificação causada pela crucificação, ao conferir-lhe um "corpo glorioso". Além disso, o fato do Cristo ser constituído tanto por elementos figurativos como ornamentais mostra que para eles não havia uma separação entre essas duas instâncias. Mais ainda, elas servem para marcar o dualismo indissolúvel próprio ao Cristo⁵⁴.

Artistas, conceptores e comitentes

Examinemos agora um tema particularmente delicado, no que concerne à arte medieval no período que nos ocupamos, pela pouca quantidade de fontes e de estudos. Usando um termo nosso contemporâneo, falaríamos em autoria das imagens – o que muitas vezes na Idade Média se desdobrava em torno de três papéis: o do artista, do conceptor e do comitente.

As fronteiras entre eles não eram muito estanques, assim como de modo geral a noção de autoria, no que concerne textos e também imagens, era algo um tanto fluido (por

⁵¹ *Idem*, p. 106.

⁵² *Idem*.

⁵³ BONNE, Jean-Claude. "De l'ornemental dans l'art médiéval (VIIe-XIIe siècle). Le modèle insulaire". *Op. Cit.*, p. 230.

⁵⁴ *Idem*, p. 229-231.

exemplo, os termos *factor*, *auctor* e *dator*, para as obras de arte, eram quase genéricos⁵⁵). E muitas vezes mesmo inexistente. Eram comuns nas obras teológicas, por exemplo, autorias "emprestadas": já que o princípio da *auctoritas* se impunha, frequentemente autores assumiam a identidade de outros mais conhecidos, "autoridades", até se tornarem eles próprios conhecidos. E como isso não era corrente, o resultado é termos até hoje uma série de obras não identificadas, de Pseudos-Agostinho, Jerônimo etc.

No caso das imagens, não havia essas autoridades às quais recorrer – salvo a autoridade dos milagres. São conhecidas, de fato, sobretudo a partir do fim do século XI, muitas imagens aqueiropoiéticas, não feitas pela mão do homem. Um exemplo, estudado mais recentemente por Jean-Claude Schmitt, é o Volto Santo, um crucifixo de madeira da passagem do século XI ao XII, da igreja de San Martino di Lucca, cujo rosto teria sido esculpido por um anjo⁵⁶. Outro exemplo é a cruz dos Anjos, asturiana, do início do século IX, cuja fatura a Crônica de Silos (1115) atribui a dois anjos disfarçados de peregrinos que teriam se apresentado ao rei Alfonso II⁵⁷.

Dos três papéis citados mais acima, o do artista é aquele sobre o qual há mais testemunhos de época – ainda que muitas vezes eles se limitem a fornecer o nome. Entretanto, a idéia de assinatura, como conhecemos a partir do Renascimento, não existia, mas sim uma inscrição que fazia com que a própria obra apontasse seu executor. Era o "*me fecit*", ou "*hoc fecit*", acompanhando o nome do artista, tão abundante na arte medieval. É bastante conhecido o exemplo do tímpano da catedral de São Lázaro de Autun, do século XII, que apresenta gravada abaixo dos pés do Cristo a frase: "*GISLEBERTVS HOC FECIT*" ("Gislebertus fez isso"). No entanto, essa expressão é suficientemente ambígua como para não deixar claro se está referindo ao escultor, ao arquiteto, ou mesmo ao conceptor do tímpano, embora a historiografia em geral assumia como garantida pelo menos a primeira

⁵⁵ Ver as observações de SKUBISZEWSKI, Piotr. "L'intellectuel et l'artiste face à l'oeuvre à l'époque romane". *Op. Cit.*, p. 283-284.

⁵⁶ SCHMITT, Jean-Claude. "Cinderela crucificada: a propósito do Volto Santo de Lucca". *In: _____*. **O corpo das imagens**. *Op. Cit.*, p. 219-278. E também: SCHMITT, Jean-Claude. "Translação de imagem e transferência de poder: o crucifixo de pedra de Waltham (Inglaterra, séculos XI-XIII)". *In: _____*. **O corpo das imagens**. *Op. Cit.*, p. 201-217.

⁵⁷ FONTAINE, Jacques. **El Prerrománico**. Madri: Encuentro/Zodique, 1978, p. 372.

possibilidade, através da comparação com outras esculturas no interior da igreja⁵⁸. Há muitos outros casos, porém, em que essas dúvidas não se colocam: na antiga colegiada de Saint Pierre de Chauvigny, por exemplo, da segunda metade do século XII, o capitel da Adoração dos magos possui gravada a inscrição "*GOFRIDVS ME FECIT*".

Raramente o artista é mais prolixo, como é o caso de Girbertus (que é em realidade arquiteto), que deixou inscrito no portal do priorado de Saint Pierre de Carennac: "*GIRBERTVS CEMENTARIVS FECIT ISTVM PORTARIVM. BENDICTA SI ANIMA EJVS*" ("Girbertus arquiteto fez esse portal. Bendita seja sua alma"). Com esse último exemplo temos uma pista da função dessas inscrições: mais que identificar o artista, tratava-se de uma forma imperecível de encomendação. Deixar o nome junto àquelas imagens sagradas, seria como pedir – e talvez garantir – a intercessão destas. Em outros casos, bem mais incomuns até o século XII, a inscrição traz, além do nome do artista, sua apologia. Assim, na fachada ocidental da catedral de Módena, lemos: "*INTER SCVLTORES QVANTO SIS DIGNVS ONORE CLARET SCVLTVRA NVNC WILIGELME TVA*" ("De quanta honra tu és digno, entre os escultores, tuas esculturas o demonstram agora, Wiligelmo"). Se pensarmos no discurso indireto como uma marca de humildade, uma forma do artista não incorrer no pecado do orgulho (já que o Criador por excelência é a divindade), nesse caso do escultor modenense chegaríamos a um limite⁵⁹. Além disso, a placa com a inscrição está sustentada pelos profetas Elias e Enoque, o que dá ainda mais peso ao elogio feito ao artista. Entretanto, é importante perceber que esta inscrição não é a única na placa. De acordo com Giuseppe Pistoni, ela seria mesmo um acréscimo posterior, já que está escrita com letras menores⁶⁰.

Por vezes, o artista não só deixa seu nome inscrito, mas também sua própria imagem⁶¹. Um exemplo pode ser encontrado em um manuscrito moçárabe conhecido como

⁵⁸ O que não significa que ele não possa também ter sido o arquiteto e o conceptor, como afirma VERGNOLLE, Éliane. *L'art roman en France*. Paris: Flammarion, 1994, p. 43.

⁵⁹ Enrico Castelnuovo critica a visão demasiado romântica dos artistas medievais que via na ausência de assinatura uma marca da humildade característica deles. CASTELNUOVO, Enrico. "L'artiste". In: LE GOFF, Jacques (Org). *L'homme médiéval*. Paris: Seuil, 1989, p 233-266, p. 234.

⁶⁰ PISTONI, Giuseppe. *Il Duomo di Modena*. Modena: Immacolata Concezione, 1972, p. 12.

⁶¹ Certamente não se trata ainda de retratos, como será o caso mais tarde, no fim do período medieval e sobretudo no Renascimento. Não há nos séculos medievais de que nos ocupamos preocupação com a verossimilhança do "modelo" representado.

a Bíblia de 960: tanto o escriba, Sancho, como o iluminador, Florencio, estão representados na imagem. Eles levantam cada um uma taça, se felicitando pela conclusão da obra, como diz a inscrição⁶². Tampouco este é um hápax. Conhecemos outros exemplos em que o artista se representa em imagem, como o pintor vidreiro Gerlacus, em um vitral da antiga abadia premonstratense de Arnstein⁶³. Ele está com um pincel na mão, como se escrevesse naquele momento a frase no arco acima de sua cabeça: "*REX REGVM CLARE GERLACHO PROPICIARE*" ("Ó Rei dos reis seja favorável a Gerlacus"). Aqui a mensagem muda. Fica claro que o dom feito pelo artista – não só material, já que ele doou o vitral à igreja, mas também o de sua "arte" – é realizado em troca da intercessão divina.

Quando não se conhece o nome do artista, muitas vezes os historiadores da arte o designam de acordo com a região em que trabalhou, como o caso do prolífico Mestre de Cabestany, cuja primeira obra estudada pela historiografia foi o tímpano da igreja desta cidade da Catalunha francesa, embora o escultor tivesse trabalhado no Languedoc, no Roussillon, na Catalunha espanhola e na Toscana (provavelmente seu local de nascimento). A atribuição é feita por características formais, bastante fáceis de se perceber, no que concerne este Mestre, de traços bem marcantes⁶⁴.

Examinando a trajetória do Mestre de Cabestany, podemos perceber um elemento comum a muitos artistas laicos da Idade Média: sua mobilidade. Isso era comum sobretudo no caso dos escultores, já que os mosteiros e igrejas, seus principais clientes, não tinham condições de formar essa mão de obra especializada da mesma forma que podiam fazer com os iluminadores. A competição entre as diferentes comunidades, ou as relações de dependência que estas possuíam, além da fama do artista, entre outros fatores, concorriam para provocar esse deslocamento. O caso de Moissac é novamente bastante representativo: artistas que trabalharam no atelier da catedral de Saint Sernin foram chamados para o claustro de Moissac, que estava então no auge de seu poderio econômico e político. De lá,

⁶² León, Colegiada de San Isidoro, cod. 2, fol. 515v.

⁶³ O vitral data de c. 1150, e está atualmente no Westfälisches Landesmuseum für Kunst und Kunstgeschichte, em Münster. Para outros exemplos: CASTELNUOVO, Enrico. "L'artiste". *Op. Cit.*, p. 245-246.

⁶⁴ Suas esculturas possuem em geral elementos bastante característicos, como os olhos amendoados e globulosos, com perfurações no canto das pálpebras; os cantos da boca marcados por perfurações; e as mãos com dedos muito longos. Para um amplo dossiê iconográfico e analítico: BONNERY, André et al. **Le Maître de Cabestany**. Saint Léger Vauban: Zodiaque, 2000.

alguns foram enviados a igrejas pertencentes a Moissac, como La Daurade, em Toulouse⁶⁵. Esse percurso dos escultores, traçado apenas com fontes materiais, mostra bem não só as redes de poder na região, mas também como as imagens desempenhavam um forte papel político, servindo de forma explícita como exibição de status.

Já no caso das miniaturas de manuscritos, na Alta Idade Média e na Idade Média Central a produção era feita basicamente pelos monges no interior dos próprios mosteiros (com exceção do período carolíngio, com as Escolas episcopais e reais) – os maiores consumidores. Certamente nem todos possuíam *scriptoria*, devido aos custos, mas em geral todos deveriam possuir livros, sobretudo quando se tratava de mosteiros beneditinos, hegemônicos na Europa ocidental entre os séculos IX e XIII⁶⁶.

Mais problemática ainda que a autoria "material" das obras é sua "autoria intelectual" – para usarmos um outro termo atual – ou seja, a elaboração do programa iconográfico, implicando na escolha do tema, das imagens, da maneira como elas iriam ser compostas e de sua localização. Vasto programa. Somente através de hipóteses pode-se chegar a alguns nomes, pela falta de documentos atestando esse tipo de autoria na Idade Média – embora possamos, uma vez mais, citar o caso de pelo menos uma "concepção" milagrosa. Trata-se de uma história envolvendo o monge e artista Tuotilo, do século IX, homem de vida santa segundo seu biógrafo, que teria sido encarregado de ciselar uma imagem da Virgem: esta lhe teria aparecido para ensinar o que fazer ("*docet quid faciat*")⁶⁷. Diferentemente do Volto Santo e de outros exemplos, não se trata aqui de uma imagem aqueiropoiética: a imagem é "elaborada" pela Virgem e realizada por Tuotilo. Dessa lenda podemos ter uma idéia da importância desse papel no pensamento medieval: tão elevado a ponto de ser exercido pela Virgem em pessoa.

⁶⁵Essa é a hipótese de HORSTE, Kathrine. **Cloister design and monastic reform in Toulouse. The romanesque sculpture of La Daurade.** Oxford: Clarendon Press, 1992, p. 115.

⁶⁶De acordo com a Regra Beneditina, os monges eram obrigados a ler as Escrituras e seus comentários. **A Regra de São Bento**, 9, 8. Tradução D. João Evangelista Enout. Rio de Janeiro: Lumen Christi, 1990, p. 54-55 (edição bilíngüe).

⁶⁷EKKEHART IV. **Casus sancti Galli**, 45. In: HAEFELE, Hans F. (Ed.). **St. Galler Kloster geschichten.** Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1980. Ver, a esse respeito, entre outros: MARIAUX, Pierre Alain. La Vierge dans l'atelier de Tuotilo. De l'artiste médiéval considéré comme un "théodidacte". **Revue de l'histoire des religions**, 218, 2001, p. 171-193.

Em geral, a historiografia busca o conceptor entre homens de grande cultura, acostumados ao trabalho de exegese bíblica, "artistas" – no sentido de serem versados nas Artes Liberais – intelectuais, diríamos hoje. É o caso dos tímpanos de La Charité sur Loire, que Marie-Louise Thérél defende terem sido "pensados" por Pedro, o Venerável, abade de Cluny, a partir da comparação entre as imagens esculpidas e as idéias teológico-políticas desse abade, descritas em suas obras⁶⁸. No caso do claustro de Moissac, Leah Rutchick levanta a hipótese do programa haver sido inspirado em grande parte pelo *armarius* Gerardus, responsável pela biblioteca do mosteiro, mestre de gramática e música, e mais tarde arcebispo de Braga, o único monge contemporâneo à construção do claustro sobre o qual se têm informações a respeito da vida intelectual⁶⁹. Seus conhecimentos justificariam uma participação importante na concepção do programa iconográfico.

No entanto, é importante observar que não necessariamente o conceptor e o artista teriam de ser pessoas distintas. Jean Wirth, por exemplo, critica fortemente a visão tradicional que rebaixa o artista medieval ao nível do "modesto artesão iletrado e submisso, a fim de louvar a emancipação daquele [artista] do Renascimento"⁷⁰. É evidente que quando se trata de artistas religiosos, tal coincidência de papéis na criação de imagens é bastante mais frequente, como no caso de Bernardo, bispo de Hildesheim (993-1022)⁷¹. E também do monge Teófilo, talvez pseudônimo do ourives alemão Roger de Helmarshausen, do início do século XII⁷², que deixou um dos raros manuais de artes medievais, o *Schedula diversarum artium*, no qual, além de descrever várias técnicas, aconselha que tipo de imagens deveriam ser feitas em algumas peças. Assim, por exemplo, em vasos de ouro ou prata, a fim de estar à altura da riqueza e do poder que delas emanava, elas deveriam ser representações de Davi ou Sansão lutando contra o leão, ou de leões e grifos lutando⁷³.

⁶⁸ THÉREL, Marie-Louise. "Pierre le Vénérable et la création iconographique au XIIe siècle". In: LOUIS, René (Ed.). Pierre Abélard, Pierre le Vénérable: les courants philosophiques, littéraires et artistiques en Occident. *Colloque International du CNRS*, Cluny, 2 à 9 juillet 1972. Paris: CNRS, 1975, p. 733-744.

⁶⁹ RUTCHICK, Leah. *Sculpture programs in the Moissac cloister: benedictine culture, memory systems, and liturgical performance*. PhD, Universidade de Chicago, 1991, p. 35.

⁷⁰ WIRTH, Jean. *L'image à l'époque romane*. Paris: Cerf, 1999, p. 62.

⁷¹ Como veremos mais adiante.

⁷² PETZOLD, Andreas. *Le monde roman*. Paris: Flammarion, 1995, p. 33.

⁷³ *THEOPHILUS, De diversibus artibus*, 3, 78 (Edição: C. R. Dodwell. *THEOPHILUS, The various arts*. Oxford: Clarendon Press, 1986, p. 141).

No entanto, alguns historiadores chegam a apontar mesmo artistas laicos como os únicos responsáveis pelo programa iconográfico, como pensa Géza de Francovich a respeito do escultor Benedetto Antelami⁷⁴, mas esses casos permanecem raros. E sempre tratava-se de pessoas com conhecimentos teológicos, "*dogmate clarus*", como o escultor Nicolaus se descreveu na fachada de São Zenão de Verona⁷⁵.

Entretanto, nos parece que, no que concerne as grandes obras, do vulto do claustro de Moissac, com seus 76 capitéis, dos quais 40 historiados, e 8 pilares, não se deva atribuir o programa iconográfico a um só responsável, seja ele um intelectual do mosteiro, ou o mestre-escultor (considerando que em Moissac teria havido a participação de pelo menos 5 ou 6 escultores⁷⁶). É mais provável pensar em um acordo entre pelo menos dois personagens: o *armarius* Gerardus e o comanditário, o abade Ansquitil⁷⁷. Podemos inferir a participação deste último não através de uma comparação não com obras teóricas de sua autoria (não há referências de que ele as tenha escrito), nem com sua bagagem intelectual (ela também desconhecida), mas sim com dados históricos relativos a seu abaciado⁷⁸. Por exemplo, sua eleição havia sido envolta em conflitos com o abade anterior, que fora deposto, sendo o apoio do papa fundamental para sua confirmação. Assim, essa conjuntura poderia estar relacionada à escolha de algumas esculturas do claustro, como o capitel dos Cruzados (mostrando sua aliança com o papa), um grande número de capitéis com imagens de combate (referência ao contexto local e talvez também à Cruzada), além da posição privilegiada de Durand (legitimador de seu próprio poder abacial).

Através desse último exemplo, podemos intuir algo a respeito de onde vem a motivação para a escolha de alguns temas do programa. No entanto, como observou P.

⁷⁴ FRANCOVICH, Géza de. **Benedetto Antelami, architetto e scultore e l'arte del suo tempo**. Milano-Firenze, Electa, 1952, p. 151.

⁷⁵ SKUBISZEWSKI, Piotr. "L'intellectuel et l'artiste face à l'oeuvre à l'époque romane". *Op. Cit.*, p. 296-297.

⁷⁶ HORSTE, Kathrine, **Cloister design and monastic reform in Toulouse. The romanesque sculpture of La Daurade**. *Op. Cit.*, p. 116.

⁷⁷ Uma inscrição no claustro, contemporânea às esculturas, afirma que o claustro foi construído no tempo do abade Ansquitil. A tradição o reconhece como seu realizador, como demonstra a Crônica da abadia escrita na virada do século XIV ao XV pelo abade Aymeric de Peyrac: "*Qui dictus Asquilius fecit claustrum magnum subtili artificio operatum dicti monasterii*" (O dito Ansquitil fez o grande claustro da abadia, construído com uma arte sutil). BNF Lat. 4991A, fol. 160va, 2-4.

⁷⁸ Além disso, sendo ele a autoridade máxima no mosteiro à época da construção e, portanto, muito provavelmente o responsável pela encomenda do claustro, é difícil pensar que não teria tido uma participação na elaboração do programa.

Skubiszewski, conseguir conhecer como "um pensamento teológico preciso se transforma em um conjunto de representações" é muito difícil, pela falta de documentos. E se constitui sempre como uma "construção altamente hipotética"⁷⁹. A existência de cadernos com modelos iconográficos como a compilação de desenhos de Adémar de Chabannes, do século XI⁸⁰, ainda que bastante raros, não pode se constituir como uma pista decisiva, como um processo generalizado.

No último exemplo moissaguês encontramos também o terceiro personagem de nossa tríade, o comitente, que poderia igualmente participar da "autoria" da obra – seja pelo fato de ter apenas criado a necessidade da obra (e pago por ela); ou de ter também participado, ou mesmo elaborado o programa iconográfico; ou ainda, de ter também realizado materialmente a obra. Todas essas situações poderiam se verificar, não existindo uma norma, ou uma constante. Um caso próximo ao de Moissac seria um manuscrito sobre a Vida de Saint Aubin (BNF n.a.l. 1390), cujo programa Beat Brenk acredita ter sido proposto pelo clérigo comitente⁸¹. Se quisermos nomear algum comitente-artista, poderíamos citar talvez novamente o caso de Bernardo, bispo de Hildesheim, cujo biógrafo nos informa de sua competência nas Artes Liberais, que teria sido o elaborador e comitente, entre outras obras, da célebre porta de bronze de Hildesheim⁸². Além disso, como ele também era iluminador, escultor e ourives, temos aqui um caso que reúne os três aspectos da criação de imagens.

No que tange ao comitente, as informações sobre eles costumam ser mais numerosas, visto que em geral trata-se de membros da elite laica e eclesiástica, capazes de custear os trabalhos. Além disso, as inscrições acompanhando as obras comumente eram mais prolixas que a fórmula "*me fecit*". No entanto, as menções explícitas à encomenda em si eram raras: como a obra era feita sobretudo para ser doada, é essa a ação que é apontada.

⁷⁹ SKUBISZEWSKI, Piotr. "L'intellectuel et l'artiste face à l'oeuvre à l'époque romane". *Op. Cit.*, p. 313.

⁸⁰ Leyde, Universiteitsbibliotheek, ms. Voss. Lat. 8° 15. GABORIT-CHOPIN, Danielle. "Les dessins d'Adémar de Chabanne". **Bulletin Archéologique**, 1967, p. 163-225.

⁸¹ BRENK, Beat. "Le texte et l'image dans la 'vie des saints' au Moyen Âge. Rôle du concepteur et rôle du peintre". In: **Texte et image. Actes du Colloque Interantional de Chantilly** (13 au 15 octobre 1982). Paris, 1984, p. 36-38. Skubiszewski cita vários outros exemplos, como uma inscrição acompanhando uma pintura da Ascensão na basílica de San Clemente de Roma que atribui ao papa Leão IV, do século IX, a escolha do tema e talvez da iconografia (SKUBISZEWSKI, Piotr. "L'intellectuel et l'artiste face à l'oeuvre à l'époque romane". *Op. Cit.*, p.279-280 ; p. 281-283).

⁸² *Idem*, p. 288-290.

Uma das poucas exceções é uma inscrição encontrada em um ábaco de um capitel de Saint Hilaire de Melle, do fim do século XI, que identifica explicitamente a encomenda: "*FACERE ME AIMERICVS ROGAVIT*" ("Aimericus pediu que me fizessem")⁸³.

Sem dúvida, o mais corrente era a inscrição mencionar a doação e não a encomenda, como no verso da já citada Cruz dos Anjos:

Que esta doação seja acolhida com benevolência e permaneça em honra a Deus. É a oferenda de Alfonso [o rei Alfonso II], humilde servidor de Cristo. Quem tiver a pretensão de tomá-la, que pereça sob o raio divino, se este objeto não permanecer no local ao qual minha real vontade doou. Esta obra foi terminada em 846 da era [hispanica, correspondendo a 808]. Este símbolo protege o fiel, este símbolo obtém a vitória contra o inimigo.⁸⁴

Vale a pena determo-nos um pouco no exame desta inscrição. Inicialmente, ela se faz remarcar por sua forma: o texto acompanha o traçado da cruz, constituindo-se mesmo em uma outra cruz. Esta plasticidade da inscrição reforça seu conteúdo e propicia uma certa união do texto com o objeto, fazendo-o ganhar corpo com a cruz, ser "crucificado". Além disso, ela nos fornece muito mais informações do que a maioria de suas congêneres: não só o nome do comitente (e doador) é mencionado, como também a data. Mais ainda: a função primeira, "oficial", da imagem-objeto está aí explicitada. Seguindo o modelo das cruzes asturianas, tratava-se de um símbolo de vitória – terrena, como ocorreu na batalha de Covadonga, em 722, quando a lenda atribui a vitória de Pelayo contra os muçulmanos à aparição no céu de uma cruz, que ele teria copiado e brandido contra seus oponentes; mas também espiritual, contra o "antigo inimigo", o diabo. Além de uma função comemorativa, de exibição de poder e de humildade ao mesmo tempo, era também apotropaica⁸⁵.

⁸³VERGNOLLE, Éliane. *L'art roman en France. Op. Cit.*, p. 39.

⁸⁴Tradução de FONTAINE, Jacques. *El Prerrománico. Op. Cit.*, p. 373. Atualmente a cruz encontra-se na Câmara Santa da catedral de Oviedo.

⁸⁵De acordo com D. Rigaux, as imagens apotropaicas e milagrosas serão mais frequentes a partir da virada do século XII para o XIII (RIGAUX, Dominique. "Réflexions sur les usages apotropaïques de l'image peinte. Autour de quelques peintures murales novaraises du Quattrocento". In: BASCHET, Jérôme et SCHMITT, Jean-Claude (Dir). *L'image. Op. Cit.*, p. 155-177, p. 156). Temos aqui, pois, um exemplar bastante mais precoce – ainda que neste caso não há relatos de milagres realizados pela cruz, mas sim de milagre feito "para" ela.

A partir do século XII o comitente é cada vez mais frequentemente representado em imagem, na imagem. É o que nos mostra um vitral da catedral Saint Pierre de Poitiers (c. 1165-1170), o da Crucificação, cujos doadores são representados na parte inferior, entregando uma miniatura da obra a São Pedro⁸⁶. Ou então, um mosaico da catedral de Monreale (c. 1183), que apresenta o doador oferecendo uma "maquete" da igreja à Virgem. O fato dos comitentes pouco a pouco "entrarem" nas imagens, carregando as obras que encomendaram e que estão agora doando, tem seguramente a ver com a necessidade de tornar visível, de "materializar" sua presença e sua ação, e de forma perene.

Imagens e materialidade

Nos dois exemplos citados acima, todos os comitentes-doadores pertencem à realeza: o casal real francês Henrique II Plantageneta e Eleonor de Aquitânia e Guilherme II, rei da Sicília. Como já mencionamos antes, a produção de imagens na Idade Média, sobretudo até o século XII, era algo que exigia grandes investimentos. Não por causa do trabalho dos artistas, pois estes em geral não eram bem remunerados⁸⁷ – quando o eram, pois no caso dos artistas-monges, por exemplo, isso estava fora de questão. A maior despesa era para com os materiais empregados. De uma parte estava a dificuldade de encontrá-los ou de produzi-los (no caso dos pigmentos, por exemplo). Mas também havia a busca pelos materiais mais preciosos: o mármore, o marfim, mas sobretudo os metais, dentre os quais o ouro em primeiro lugar.

As esculturas em mármore não eram muito comuns, devido à dificuldade em obter o produto. Era mais fácil encontrá-lo empregado na arquitetura, sobretudo em colunas – em geral reutilizadas de monumentos antigos. Era em grande parte graças a essa associação à Antiguidade, ao Império Romano, em particular, que fazia do mármore um dos materiais mais cobiçados. Heiric de Auxerre, por exemplo, em seus "Milagres de São Germano", do século IX, ao narrar a construção das criptas de Saint Germain de Auxerre, nos conta como

⁸⁶ Abaixo da crucificação do Cristo, há uma imagem menor da crucificação de São Pedro, e abaixo desta estão os ofertantes.

⁸⁷ Um exemplo significativo encontra-se em uma troca epistolar entre o ourives G. (talvez Godefroy de Huy) e seu comitente, o abade Wibaud de Stavelot, em 1148. Ao abade, que pede pressa na realização do trabalho, o artista responde que ele assim o fará desde que não haja obstáculos em seu caminho: "Minha bolsa está vazia e nenhuma das pessoas a quem servi me pagou". Citado por: CASTELNUOVO, Enrico. "L'artiste". *Op. Cit.*, p. 243.

alguns monges foram enviados em uma missão cheia de perigos e milagres ao sul da França buscar mármore das "ruínas de velhos edifícios"⁸⁸. Todos essa dificuldade se justificava porque "para uma construção tão magnificamente elaborada, não havia ornamento que não se colocasse toda energia para encontrar"⁸⁹.

Um conjunto de capitéis esculpidos em mármore como os do priorado de Serrabonne, na Catalunha francesa, era raro. Em Moissac, encontramos mármore nos ábacos – feitos de pequenas placas de mármore, mais fáceis de serem obtidas – e nas placas adossadas aos pilares – talvez reemprego de lajes funerárias. Nos dois casos, a riqueza do material fazia parte da função decorativa (no sentido do termo medieval *decus*) das peças: no caso dos ábacos, reforçando seu papel ornamental, e no caso das placas, honrando os apóstolos e o abade Durand nelas representados.

Outro material bastante valorizado na Idade Média era o marfim – sobretudo o de elefante, o mais caro e mais raro, muito apreciado por seu grão fino e cor branca. Quando este não era disponível, substituía-se pelas presas de morsa, bastante mais comuns, ou mesmo simplesmente chifres e ossos – quando não se reutilizavam marfins antigos, à semelhança do que ocorria em relação ao mármore⁹⁰. Sua principal utilização na Alta Idade Média era a confecção de placas de encadernação e de relicários. Nos dois casos, por sua preciosidade o marfim representava um acréscimo de ornamentalidade: tanto a placa como o relicário tinham por função, além de guardar e proteger seu conteúdo precioso (lembrando que no período carolíngio, quando ele foi mais utilizado como placa de encadernação, os manuscritos eram considerados como verdadeiros tesouros, e a imitação

⁸⁸ HEIRIC DE AUXERRE. *Miracula sancti Germani*, II, 92 (PL 124). Tradução francesa em: *ABBAYE DE AUXERRE. Intellectuels et artistes dans l'Europe carolingienne. IXe-XIe siècles* [catálogo]. Auxerre: Musée d'Art et d'Histoire, 1990, p. 97-101, p. 98. O ápice dessa aventura marcada pelo signo do maravilhoso – afinal estava em jogo a construção do local que abrigaria as relíquias do santo protetor do mosteiro, São Germano – foi quando no momento de colocar em seu lugar uma das colunas de mármore, esta caiu. Mas antes que ela se rompesse em pedaços no solo, a intervenção divina resgatou-a e colocou-a no lugar. Como diz Heiric, "assim fixada em seu lugar, ela oferece de forma sublime um testemunho imóvel de um milagre perpétuo". Essa é uma das grandes vantagens da pedra, a sua perenidade. A coluna que ajudaria a sustentar o edifício, o faria não apenas fisicamente, mas também simbolicamente, através da lembrança desse milagre, que Heiric registrou e ajudou a divulgar. É importante destacar, ainda, que a preciosidade do material torna mais que justificado e necessitado o milagre que o preserva.

⁸⁹ Idem.

⁹⁰ GABORIT-CHOPIN, Danielle. "O marfim na Idade Média". In: DUBY, Georges. *A Idade Média. Op. Cit.*, v. 1, p. 222-236.

do Império Romano era um valor positivo), honrá-lo com todo o *decus* possível. E isso implicava não só em imagens "ornamentais", como folhagens, mas também em imagens narrativas e sintéticas.

Em um crescendo de valor – e de brilho – estão o ouro e as pedras preciosas, onipresentes: seja nas coroas votivas visigóticas, nas placas de encadernação carolíngias, nas estátuas-relicários etc. Além de toda uma tradição artística que remonta de uma parte à Antiguidade oriental (da qual Bizâncio é herdeira direta) e de outra aos povos germânicos, existe uma tradição literário-religiosa que será fundamental para esse papel preponderante dos metais preciosos, e particularmente das gemas: o Apocalipse de João. Nesse texto profundamente imagético, os muros da Jerusalém celeste são descritos como sendo de jaspe, e seus alicerces,

adornados de todo tipo de pedras preciosas: o primeiro era de jaspe, o segundo de safira, o terceiro de calcedônia, o quarto de esmeralda, o quinto de sardônio, o sexto de cornalina, o sétimo de crisólito, o oitavo de berilo, o nono de topázio, o décimo de crisópraso, o undécimo de jacinto e o duodécimo de ametista. (Ap. 21, 19-20)

A própria divindade é descrita como sendo uma gema: "E quem estava sentado [no trono] tinha a aparência de uma pedra de jaspe ou de sardônio" (Ap. 4, 3)⁹¹. Assim legitimadas, o ouro e as gemas ornamentam e enriquecem as imagens. E mais ainda, permitem que seja emitida luz diretamente e perenemente a partir destas, promovendo o *transitus* da mente do fiel para as realidades divinas, como a citação de Suger à guisa de epígrafe já nos anunciava.

O material levando ao espiritual, a pedra à luz. O caminho também pode ser inverso: o espiritual levando ao material. Como conclui, brilhantemente, Jean-Claude Schmitt,

⁹¹Nesse contexto, não é de se surpreender que a ourivesaria fosse um dos mais importantes ofícios artísticos. Conhecemos mesmo santos que eram ourives, como o francês São Elói, dos séculos VI/VII, e o inglês São Dunstan, do século X, que chegou a ser arcebispo da Cantuária (mas que não se dedicava somente ao trabalho com metal, esculpindo também sobre madeira e osso, além de pintar). CASTELNUOVO, Enrico. "L'artiste". *Op. Cit.*, p. 241.

a imagem medieval "presentifica", sob as aparências 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.⁹²

Assim, pois, o trabalho da imagem na Idade Média é de uma amplitude remarcável. Analisá-la permite ao medievalista conhecer melhor aquela sociedade que a fabricava e que era por ela fabricada. A imagem medieval, com sua polissemia, suas ambivalências, hierarquias, simetrias, jogos de espelhos e associações, constitui-se como um campo de estudos extremamente fértil, convidando a abordagens multidisciplinares e a uma contínua colocação de problemas que só têm a enriquecer a História e a História da Arte.

⁹²SCHMITT, Jean-Claude. "Imagens". *Op. Cit.*, p. 545.

CONSIDERAÇÕES ACERCA DA PRODUÇÃO HISTORIOGRÁFICA SOBRE A *HISTORIA WAMBAE*, DE JULIAN DE TOLEDO (SÉC. VII)

Adriana Conceição de Sousa (PEM - UFRJ)

Introdução

Integramos, desde 2005, a equipe de pesquisadores do Programa de Estudos Medievais que, sob orientação da professora Dra. Leila Rodrigues da Silva (UFRJ), tem há vários anos desenvolvido estudos voltados à compreensão das relações de poder nos reinos germânicos da Alta Idade Média, com destaque para os reinos suevo e visigodo na Península Ibérica. Nossas pesquisas privilegiam, em particular, o papel da produção intelectual eclesiástica, e da produção literária laica por ela influenciada, na dinâmica de disputas políticas e institucionais verificada naqueles reinos.

Nossa monografia de graduação, intitulada “O ideal de realeza no reino visigodo e a tirania na *Vita Desiderii*, do rei Sisebuto de Toledo (século VII)”, e a cuja pesquisa pretendemos dar continuidade em nível de mestrado, teve como objeto o ideal de realeza presente na referida hagiografia,¹ visando demonstrar a sua inserção no processo de institucionalização da monarquia visigoda e de sua aliança com a alta hierarquia da Igreja, iniciado na segunda metade do século VI. Nossa hipótese, na monografia, foi a de que o monarca autor da hagiografia, Sisebuto (612-621), ao apropriar-se do ideal de conduta régia defendido pelo bispo Isidoro de Sevilha em uma obra contemporânea, tinha a intenção de demonstrar sua própria adequação aos princípios que atribuem ao rei a responsabilidade sobre a salvação ou a perdição de seus súditos, e que apóiam a sua

¹ Na *Vita Desiderii*, o rei visigodo Sisebuto narra a trajetória do bispo Desidério de Vienne, desde o nascimento até a sua morte por apedrejamento, ocorrida em 607 e a mando do monarca franco Teodorico II da Burgúndia (595-613) e de Brunequilda, avó de Teodorico, filha do rei visigodo Atanagildo (554-567) e antiga rainha do também franco reino da Austrásia. Uma das principais características da narrativa é a forte carga política que se apresenta na crítica à postura da rainha Brunequilda e de seu neto na condução de seu reino. Sobre a *Vita Desiderii*, cf.: FONTAINE, Jacques. King Sisebut's *Vita Desiderii* and the political function of Visigothic Hagiography. In: JAMES, Edward (ed.). **Visigothic Spain: new approaches**. Oxford: Claredon, 1980. p. 93-129; MARTIN, José Carlos. Caracterización de personajes y tópicos del género hagiográfico en la *Vita Desiderii* de Sisebuto. **Helmantica**, Salamanca, v. 48, n.145-146, p. 111-133, 1997; VELAZQUEZ, Isabel. **Hagiografía y culto a los Santos en la Hispania Visigoda: aproximación a sus manifestaciones literarias**. Mérida: Museo Nacional de Arte Romano, 2005; e CASTELLANOS, Santiago. **Hagiografía visigoda. Dominio Social y proyección cultural**. Logroño: Fundacion San Millan de la Cogolla, 2004. p. 163-302.

legitimidade como governante no exercício de uma justiça prudente e na adoção de uma conduta condizente com as normas cristãs.²

Em nível de mestrado, também sob orientação da prof^a. Leila Rodrigues da Silva, pretendemos ampliar o alcance de nossa prévia problematização, a partir de uma reflexão comparativa voltada à compreensão das interações entre as três principais forças políticas do reino visigodo – monarquia, aristocracia e episcopado – e da maneira como tais interações interferem no modo como a conduta e as qualidades dos reis são idealizadas em diferentes momentos.

Como parte das nossas primeiras reflexões visando a futura continuidade da pesquisa, este trabalho tem o objetivo de apresentar um breve análise de parte da produção historiográfica recente a respeito da *Historia Wambae*, narrativa escrita em fins do século VII pelo bispo Julian de Toledo (642-690), a qual se propõe a descrever os princípios do reinado do monarca visigodo Wamba (672-680), desde sua ascensão ao trono até a repressão da rebelião nobiliárquica liderada pelo *dux* Paulo. Nossa comunicação terá como foco as conclusões da historiografia a respeito das questões políticas que marcaram o contexto de elaboração desta narrativa.

A *Historia Wambae*: contexto político e historiografia

No período que vai de 621, ano da morte de Sisebuto e de seu filho Recaredo II, a 680, ano em que o rei Wamba foi obrigado a renunciar ao trono em favor de Ervigio (680-687), a trajetória da monarquia visigoda se caracterizou pela instabilidade, evidenciada pelos freqüentes golpes e deposições de monarcas e pelo esforço destes no sentido de demarcar o caráter cristão de sua autoridade, frequentemente ratificando sua legitimidade através da convocação de reuniões conciliares, com vistas a fortalecer a sua própria posição diante da ameaça representada por aristocratas rivais.³ Uma consequência bastante significativa dessa aproximação entre os reis visigodos e o episcopado peninsular se dá justamente durante o reinado de Wamba, quando acontece o primeiro ritual de unção régia

² Isidoro de Sevilha (560-636), considerado um dos principais ideólogos do reino visigodo e referência para vários autores das décadas seguintes, escrevendo sobre o papel da realeza em suas *Sentenças* (614-615 aprox.), enfatiza o caráter ministerial da função monárquica, no sentido em que a missão do rei seria a de servir a Deus, bem como ao seu próprio povo, e que era à disposição em cumprir com esse serviço que ele devia a sua legitimidade. Rejeitando o excesso de interferência do poder político nos assuntos eclesiásticos, Isidoro de Sevilha, ao mesmo tempo, procura delimitar um papel para a monarquia no interior da Igreja, atribuindo à mesma uma série de responsabilidades em relação à salvação dos fiéis a ela subordinados.

³ DIAZ, Pablo C. Rey y poder en la monarquia visigoda. *Iberia*, Logroño, n. 01, p. 175-195, 1998. p. 189-190.

registrado na época medieval.⁴ E esse primeiro registro se encontra justamente em um dos primeiros parágrafos da *Historia Wambae*.

O reinado de Wamba e o governo de seus sucessores são caracterizados pela historiografia pelas dificuldades em contornar os problemas decorrentes do progressivo isolamento político da monarquia toledana em relação às aristocracias provinciais e a uma ampla parcela do episcopado.⁵ Garcia Moreno acentua, ao comentar a lei de Wamba destinada a combater o desinteresse demonstrado pelos membros da aristocracia em auxiliar militarmente o rei e seus partidários, que o texto da lei evidencia uma preocupação muito maior com os inimigos internos do que com os inimigos externos do monarca. Tal dado indica a consciência por parte dos próprios detentores do poder a respeito do quão pouco verdadeira era, naquele momento, a imagem da aristocracia visigoda unida e coesa em torno de seu rei, recorrente nos textos conciliares de fins do século VI e início do VII.⁶

Na época de Wamba e nas décadas que se seguiram ao seu reinado, o rei perdia cada vez mais influência sobre grande parte da aristocracia e do episcopado, que detinha cada vez mais poder político e econômico, e não hesitava em ampliá-lo e utilizá-lo em detrimento do próprio monarca. Foram várias as medidas tomadas por Wamba no sentido de limitar os recursos da aristocracia e do episcopado, ou pelo menos de impedir que esses recursos fossem ampliados de maneira abusiva.⁷ Tais medidas geraram grande descontentamento nos dois grupos, o que terminaria por causar a insólita deposição do monarca em favor de Ervigio. Este monarca, padecendo dos meus problemas que Wamba, buscou como solução a proteção e a ampliação das prerrogativas da nobreza palaciana e do bispo de Toledo, Julian,⁸ seus principais aliados, e acabou limitando ainda mais a esfera de influência da instituição monárquica.⁹ A *Historia Wambae*, inserida nesse quadro, objetivaria mais afastar o fantasma da desintegração política do reino, a partir da

⁴ GARCIA MORENO, Luis A. *Op. Cit.*, p. 171.

⁵ *Idem*, p. 170.

⁶ *Idem*, p. 174-175.

⁷ *Idem*, p. 172-174.

⁸ No XII Concílio de Toledo (681), presidido por Julian de Toledo, são tomadas várias decisões visando anular iniciativas adotadas por Wamba contra a autonomia aristocrática bem como as ordenações episcopais por ele promovidas em detrimento dos interesses do episcopado pré-existente. Vale mencionar que a inexistência de uma barreira clara a certas medidas de Wamba, como a recriação de sedes episcopais anteriormente extintas na província Cartaginense (cuja capital era Toledo), nos escritos bíblicos, patrísticos e cânones conciliares antigos, teria levado os bispos presentes no concílio a forjar um falso decreto atribuído então ao rei Gundemaro (610-612) com o fim de respaldar a preeminência do bispo de Toledo em relação ao conjunto do episcopado ibérico. Cf.: GONZALEZ BLANCO, Antonino. El decreto de Gundemaro y la Historia del siglo VII. **Antigüedad y Cristianismo**, Murcia, v. III, p. 159-169, 1986.

⁹ GARCIA MORENO, Luis A. *Op. Cit.*, p. 178-179.

proposição de ideal de príncipe ungido consoante com as narrativas bíblicas do Antigo Testamento, do que propriamente exaltar os grandes feitos de Wamba.¹⁰

Especificamente sobre a *Historia Wambae*, podemos elencar aqui alguns trabalhos de relevância, escritos ao longo dos anos 80 e 90, tendo como objeto a questão da realeza no relato de Julian de Toledo.

Primeiramente, temos um artigo de Suzanne Teillet, publicado em 1986, intitulado "L'Historia Wambae est-elle une oeuvre de circonstance?".¹¹ Autora de uma obra clássica, destinada a defender a existência de uma espécie de "projeto de nacionalidade" nos textos escritos no reino visigodo de Toledo do século VII, Teillet, neste artigo, analisa os elementos presentes na *Historia Wambae* que denotam a influência da linguagem dos antigos panegíricos latinos na redação da obra. No entendimento da autora, Julian opta por escrever uma história ao invés de um panegírico assim denominado em virtude de sua intenção de desvincular a imagem dos reis visigodos da dos imperadores romanos - pagãos - para associá-los diretamente aos reis de Israel.

Um aspecto digno de nota são as semelhanças apontadas pela autora entre o texto da *Historia* e a narrativa bíblica que descreve a unção e os feitos de guerra do rei Saul de Israel, especificamente. Teillet parte do pressuposto de que a *Historia Wambae* foi escrita durante o reinado de Wamba e por encomenda do monarca - daí a grande aproximação que ela estabelece entre o texto de Julian e os panegíricos, discursos que eram habitualmente proferidos na presença dos imperadores a quem eram dedicados.¹² Tal leitura também conduz a autora à conclusão de que a ligação estabelecida pelo bispo toledano entre Wamba e Saul explicaria a participação atribuída ao prelado nos eventos que culminaram no destronamento de Wamba e na ascensão de Ervigio ao trono visigodo, ao invés do contrário. Isto é, sendo a *Historia Wambae* um texto de redação posterior ao reinado de Wamba e aos eventos que narra, a explicação mais plausível para a associação poderia ser a de uma tentativa de Julian de apresentar Wamba como um novo Saul, rei o qual, segundo o relato bíblico, não só foi o primeiro ungido, como também, e após um começo de reinado marcado por vitórias militares expressivas, terminou abandonado por Deus em virtude de sua desobediência às ordens divinas.

¹⁰ GARCIA HERRERO, Gregorio. Julian de Toledo y la realeza visigoda. *Antigüedad y Cristianismo*, Murcia, v. VIII, p. 201-255, 1991. p. 221, 247, 251.

¹¹ TEILLET, S. L'Historia Wambae est-elle une oeuvre de circonstance?. *Antigüedad y Cristianismo*, Murcia, V. III, p. 415-424, 1986.

¹² Vale lembrar que Julian foi alçado ao cargo de bispo de Toledo em 680, mesmo ano que Wamba foi deposto.

Isabel Velazquez Soriano, partindo da leitura da própria Teillet, escreve em 1989 um pequeno trabalho tratando de maneira mais específica de aspectos relativos à rebelião de Paulo e à contraposição entre a imagem do rebelde e a de Wamba.¹³ Velazquez entende que a rebelião de Paulo é sintomática de um processo de fragmentação territorial do reino visigodo, em que grupos nobiliárquicos fortalecem-se progressivamente em detrimento do poder central. A autora também ressalta o caráter localizado da rebelião, que foi apoiada pela nobreza vinculada a regiões bem determinadas; a expressão que Paulo usa em carta para referir-se a si próprio, *rex orientalis*, pode ser compreendida como um indício de que não tinha pretensões no sentido de concorrer com Wamba pelo governo de todo o reino, ao associar seu título ao domínio de apenas uma parte dele.

Já nos anos 90, Gregório Garcia Herrero publica dois trabalhos bastante densos, dedicados à análise do léxico relacionado às noções de "realeza" e "reino" empregado por Julian de Toledo no conjunto de sua obra literária. Apresentaremos aqui uma breve síntese de suas contribuições à leitura da *Historia Wambae*, especificamente.

No primeiro estudo, publicado em 1991,¹⁴ e dedicado à temática da realeza, Garcia Herrero reafirma o entendimento de S. Teillet sobre a parcial substituição do modelo de monarca imperial-bizantino pelo vetero-testamentário na obra de Julian. Na leitura deste estudioso, a unção descrita por Julian na *Historia Wambae* ratifica e ao mesmo tempo dá novo desenvolvimento à idéia de inviolabilidade da autoridade régia, previamente defendida por Isidoro de Sevilha. A unção coloca a legitimidade do soberano em um nível acima daquele conferido pelas leis e pela eleição por seus pares aristocratas, dotando-a de um caráter sagrado derivado da sua condição de ungido do Senhor. Uma evidência da importância que o caráter sagrado da autoridade régia adquire a partir dos escritos de Julian seria o fato de a *Historia Wambae* ser a primeira fonte visigoda a designar o rei como *princeps religiosus*, denominação que passaria então a ser comum inclusive nas atas conciliares.

Mais um dado que podemos citar, já em relação às diferenças entre a representação da realeza ideal em Julian de Toledo e Isidoro de Sevilha, que escreve em princípios do mesmo século VII, é que enquanto este daria maior valor a virtudes mais "contemplativas" (*sapientia, clementia, misericordia, gravitas*), o primeiro, mais fortemente influenciado pela representação dos reis no Antigo Testamento, daria um grande destaque a virtudes

¹³ VELAZQUEZ SORIANO, Isabel. Wamba y Paulo: dos personalidades enfrentadas y una rebelión. *Espacio, tiempo y forma*, Serie II, Historia antigua, n. 2, p. 213-222, 1989.

¹⁴ GARCIA HERRERO, Gregório. *Op. Cit.*, 1991.

mais "ativas" e guerreiras (*celeritas, disciplina, vigor*). Em relação à caracterização tipológica do documento, Garcia Herrero se distancia da leitura de Teillet, ao considerar que as influências panegiristas no texto ficam em segundo plano, ao passo que a *historia* se põe a serviço do *exemplum*.

No segundo estudo, de 1995,¹⁵ o autor analisa as relações de sentido construídas em torno da noção de *regnum*, expressão que segundo ele é encontrada na obra de Julian, com significado semelhante aos de *Imperium*, tanto referida à autoridade do monarca, quanto à extensão de seus domínios. Entre as considerações dignas de nota, podemos citar a de que, se em obras como o *Prognosticum Futuri Saeculi*, o *De Comprobatione Sextae Aetatis* ou o *Antikeimenon*, Julian de Toledo buscou sintetizar uma espécie de "teoria da História" (suas causas, sentidos e fins), na *Historia Wambae*, o que o prelado toledano tem em vista é a "realização concreta, viva e dinâmica" de uma história em particular. A análise do uso de termos como *gens, patria, e populus* evidenciaria, por sua vez, a percepção peculiar que Julian possuía a respeito da história dos godos: totalmente identificados com o *populus christianus*, os godos seriam os sucessores naturais do *populus iudaicus* - e não tanto da romanidade pagã - na preferência e favorecimento divinos.

Conclusão

Um traço que identificamos comumente na historiografia relacionada à *Historia Wambae* é a existência de poucos estudos voltados ao estabelecimento de vínculos ou relações entre elementos contidos nesta narrativa e questões que se apresentam em outros textos além daqueles dos quais ela recebe uma influência mais direta, pois na maior parte dos estudos aos quais tivemos acesso, ela e seu contexto de produção são analisados de maneira isolada. A referência a textos anteriores se restringe à identificação de eventuais influências sofridas pelo autor, sem a preocupação, por exemplo, com uma reflexão comparativa mais simétrica, isto é, uma análise em que a *Historia* seja estudada junto a outro(s) texto(s), e em que todos os documentos recebem a mesma ênfase. Tal análise permitiria, em nossa perspectiva, ampliar as possibilidades de leitura e análise do documento.

Diante deste quadro, consideramos que um estudo comparativo pode contribuir significativamente para a compreensão do fenômeno que é a construção de ideais de

¹⁵ GARCIA HERRERO, Gregório. El reino visigodo en la concepción de Julian de Toledo. *Antigüedad y Cristianismo*, Murcia, n.12, p. 385-422, 1995.

realeza no reino visigodo e da maneira como tais ideais se apresentam no plano do discurso, seja na *Historia Wambae* e seja em outros documentos produzidos no século VII. Jürgen Kocka assinala que um dos benefícios da História Comparada é a possibilidade de “esclarecer os perfis de casos singulares, frequentemente de apenas um único caso, ao contrastá-lo com outros”.¹⁶ Alinhando-nos a esta perspectiva, entendemos que a metodologia comparada pode nos permitir refinar a compreensão não apenas sobre as narrativas visigodas em si, ou os seus contextos de produção em particular, como também sobre as suas possíveis relações e conexões.

Bibliografia

- DIAZ, Pablo C. Rey y poder en la monarquía visigoda. **Iberia**, Logroño, n. 01, p. 175-195, 1998.
- GARCIA HERRERO, Gregório. El reino visigodo en la concepción de Julian de Toledo. **Antigüedad y Cristianismo**, Murcia, n. 12, p. 385-422, 1995.
- _____. Julian de Toledo y la realeza visigoda. **Antigüedad y Cristianismo**, Murcia, v. VIII, p. 201-255, 1991.
- GARCIA MORENO, Luis. **Historia de España Visigoda**. Barcelona: Crítica, 1989.
- GONZALEZ BLANCO, Antonino. El decreto de Gundemaro y la Historia del siglo VII. **Antigüedad y Cristianismo**, Murcia, v. III, p. 159-169, 1986.
- KOCKA, Jürgen. Comparison and Beyond. **History and Theory**, n. 42. p. 39-44, fev/2003. p. 40.
- TEILLET, S. L’Historia Wambae est-elle une oeuvre de circonstance?. **Antigüedad y Cristianismo**, Murcia, V. III, p. 415-424, 1986.
- VELAZQUEZ SORIANO, Isabel. Wamba y Paulo: dos personalidades enfrentadas y una rebelión. **Espacio, tiempo y forma**. Serie II, Historia antigua, n. 2, p. 213-222, 1989.

¹⁶ KOCKA, Jürgen. Comparison and Beyond. **History and Theory**, n. 42, p. 39-44, fev/2003. p. 40.

A VIDA DE SANTA CLARA DE ASSIS NO MOSTEIRO DE SÃO DAMIÃO. UM ESTUDO DO *PROCESSO DE CANONIZAÇÃO DE SANTA CLARA DE ASSIS (1255)*

Alessandra dos Santos Ferreira (UFG/Campus Catalão)

A vida de Clara no mosteiro de São Damião é caracterizada, como podemos observar no seu Processo de Canonização, por muitas virtudes. Por virtude se entende as qualidades morais de uma pessoa; portanto, nesta comunicação buscarei analisar as virtudes de Clara de Assis, destacadas em seu Processo de Canonização, durante sua vida no Mosteiro de São Damião.

Dentre as vinte testemunhas que depõem no referido Processo as quinze primeiras, que são as “*sorores*”, informam como foi à vida da fundadora da Ordem das “Damas Pobres”, no mosteiro de São Damião, de suas virtudes e os milagres que foram atribuídos a ela: Irmã Pacífica de Guelfúcio, Irmã Benvinda de Perusa, Irmã Felipa, Irmã Amata, Irmã Cristina, Irmã Cecília, Irmã Balbina, Irmã Lucia de Roma, Irmã Francisca, Irmã Inês, Irmã Benvinda de Dona Diambra, Irmã Beatriz, Irmã Cristiana, Irmã Angelúcia e Irmã Balbina de Porzano.

Conforme informação de Irmã Beatriz de Messer Favarone de Assis, depois de passar por São Paulo das Abadessas e Santo Ângelo de Panço, Clara teria sido levada por Francisco para “(...) a igreja de São Damião, onde o Senhor colocou mais Irmãs sob sua direção”.¹ Segundo Bartoli, quando Clara passou a viver naquele mosteiro ficou nítida a “inserção [de Clara] na comunidade franciscana”.² Teresinha Duarte enfatiza que, já algum tempo aquele lugar havia se tornado “(...) um dos lugares mais carregados de sentido para o movimento franciscano”.³ Assim, aquele local acabou por se tornar o lugar onde Clara defendeu e viveu, juntamente com as *sórores*, os ideais de vida religiosa buscados por ela, até o momento de sua morte, em 1253. Lá, também, ela se tornou orientadora da fraternidade das “Senhoras Pobres de São Damião”, que ficaria conhecida como a Ordem das Damas Pobres ou Clarissas.

¹ (ProcC 12, 4) PROCESSO de canonização de Santa Clara. PEDROSO, Frei José Carlos Corrêa. **Fontes Clarianas**. 3.ed. Piracicaba: Centro Franciscano de Espiritualidade, 199. p. 116.

² BARTOLI, Marco. **Clara de Assis**. Petrópolis: Vozes, 1998, p. 73.

³ DUARTE, T. Clara de Assis, a presença feminina no movimento franciscano. In: RIBEIRO, Maria Euridice de B. (org.). **O Saber na Idade Média**. Brasília: UnB, 2001. p. 61.

Após a sua fixação em São Damião, Francisco deu-lhe algumas orientações. De acordo com Bartoli, seriam apenas palavras, mas que Clara seguiu por toda a sua vida e provavelmente as repetiu no sexto capítulo de sua regra aprovada em 1253...

Desde que por inspiração divina vos fizestes filhas e servas do Altíssimo Sumo Rei Pai celeste e desposastes o Espírito Santo, optando por uma vida de acordo com a perfeição do santo evangelho, eu quero e prometo, por mim e por meus frades, ter por vós o cuidado diligente e uma solicitude especial, como por eles.⁴

Desta maneira, podemos observar que desde o momento que Clara passou a viver em São Damião, “uma vida de acordo com a perfeição do santo evangelho,” Frei Francisco lhe assegura que ela e suas irmãs seriam tratadas, por ele e, depois, por seus frades, da mesma forma que os frades eram tratados. Assim, São Damião estava sob a direção de Francisco e, para Bartoli, “A pequena comunidade se regia no espírito fraterno, segundo as diretrizes da *forma vitae* que o próprio Francisco havia redigido”.⁵

De acordo com o testemunho de Irmã Pacífica de Guelfúcio, três anos depois que a fundadora das Damas Pobres entrou na religião, ela “recebeu o regimento e governo das Irmãs, a pedido e por insistência de São Francisco, que praticamente a abrigou”.⁶ Para Frei José Carlos Corrêa Pedroso, isto teria acontecido para atender às normas do IV Concílio de Latrão (1215), pois,

Francisco tinha estado no Concílio e estava consciente de que a medida era necessária (...). Mas o principal era distinguir-se dos movimentos femininos que preocupavam a Santa Sé nesse tempo por sua desorganização e perigos de heresia.⁷

Dessa forma percebemos que havia uma certa preocupação da parte de Francisco em relação à comunidade de São Damião. Bartoli concorda com esta necessidade imposta pelo Concílio e com a alternativa encontrada por Francisco, mas, para isto, seria necessário se submeter a uma Regra reconhecida pela Igreja. Acertou-se, que, Clara e suas irmãs se submeteriam à Regra Beneditina porque, aceitando o título de abadessa, Clara teria e usufruiria de certa autonomia. Com efeito, Bartoli escreve: “As abadessas beneditinas, na

⁴ (RSC 6,3-4). Regra de Santa Clara.

⁵ BARTOLI, Marco. *Op. Cit.*, p. 84

⁶ (PrcoC 1, 6).

⁷ PEDROSO, Frei José C. **Fontes Clarianas**. Piracicaba: Centro Franciscano de Espiritualidade, 1994, p. 67.

realidade, sempre gozaram de amplíssima autonomia, chegando algumas vezes a desfrutar de privilégios e prerrogativas normalmente reservadas aos ordinários”.⁸

Por outro lado, Bartoli informa que, entre 1214 e 1216, Francisco fez diversas viagens e, com isso, se ausentou por várias vezes do governo das Irmãs, “por períodos mais ou menos longos” (...)”⁹. De acordo com Grado Giovanni Merlo essas viagens foram “(...) as primeiras tentativas de missão além dos Alpes e além do mar”.¹⁰ Diante disso, para Bartoli, São Francisco agiu de uma forma pouco comum, pois ele deveria passar o governo das Irmãs para outro sacerdote, no entanto, ele preferiu passar essa responsabilidade para Clara. “Francisco faz opção diferente. Confia a primeira responsabilidade por São Damiano a Clara e, para significar isto, confere-lhe um título tomado da antiga tradição monástica, ou seja, o de “abadessa”.¹¹ Apesar de apresentar certa relutância em aceitar o título de abadessa, Clara sabia que precisaria se submeter e submeter a sua comunidade àquela regra e assim o fez. Entretanto,

A escolha de uma regra, de fato, significava também a inserção num determinado espaço espiritual (...). De todo modo, cada comunidade feminina ao escolher esta ou aquela regra escolhia também (ou melhor, escolhiam por elas) uma ordem masculina que assumiria sua *cura animarum*, ou seja, sua direção espiritual.¹²

Clara apresentava certa relutância em aceitar a regra beneditina, pois a mesma não atendia os ideais de vida escolhidos por ela, pois, como discípula de Francisco, buscava uma vida calcada nos ideais franciscanos. E os mosteiros beneditinos eram grandes proprietários de terras e riquezas, estando enquadrados nas estruturas sócio-econômicas feudais.

Das virtudes atribuídas a Clara, foi recorrente destacar, no testemunho de todas as Irmãs que conviveram com ela em São Damiano – além daquelas virtudes que eram esperadas de todos os cristãos e principalmente das santas, como caridade e humildade – a oração, os jejuns e as penitências, bem como o seu amor à pobreza, aos pobres e às Irmãs. De acordo com o testemunho de Irmã Felipa, Clara “Era assídua na oração e tanto seu comportamento como seu falar eram sobre as coisas de Deus, tanto que jamais prestava sua língua nem seus ouvidos às coisas mundanas”¹³. Ao que Irmã Amata de Messer Martinho de Coccorano acrescenta, em seu testemunho que, ao final das orações, a Santa Madre tinha uma aparência

⁸ BARTOLI, Marco. *Op.Cit.*, p. 85.

⁹ *Ibidem*, p. 84.

¹⁰ MERLO, Grado Giovanni. **Em nome de São Francisco: História dos Frades Menores e do Franciscanismo até o século XVI**. Petrópolis: Vozes, 2005. p. 30.

¹¹ BARTOLI, Marco. *Op. Cit.*, p. 85.

¹² *Ibidem*, p. 83

¹³ (ProcC,3,3).

serena e “(...) seu rosto parecia mais claro e mais bonito que o sol e suas palavras exalavam uma doçura inenarrável tanto que sua vida parecia toda celestial”.¹⁴

Irmã Benvinda de Perusa também lembra que a Madre tocava o sino todas as manhãs para acordar as irmãs e que a qualquer hora da noite ou do dia ela as chamava para as orações “para louvar a Deus”.¹⁵ Também ensinava a devoção e a recordação ao Cristo crucificado e sempre lembrava de sua morte, “(...) especialmente na hora de sexta, pois dizia que naquela hora Nosso Senhor foi posto na cruz.” (Proc, 10,3). A prática da oração, de acordo com Martinho Conti, foi uma virtude franciscana bastante enfatizada por Frei Francisco e também por Clara, que a colocavam em primeiro plano ...

Fiéis a tradição da Igreja, os frades menores, consagrando-se a Deus pela profissão religiosa, fazem do culto a Deus a sua primeira e principal atividade. Todo o seu dia está articulado de “louvor de Deus”. Louvor que para os clérigos, é constituído pela recitação da Liturgia das Horas “segundo a ordem da santa Igreja Romana” e que para os leigos, é constituído pela reza de um determinado número de Pai-Nossos para cada uma das Horas Canônicas.¹⁶

Além das orações, a Santa Madre, macerava seu corpo com jejuns e sacrifícios. Em relação aos jejuns, podemos observar em vários testemunhos, como o de Irmã Pacífica de Guelfúcio e Irmã Benvinda de Perusa, que Clara fazia tantas abstinências e penitências corporais a ponto de por em risco a sua saúde. De acordo com a primeira testemunha, a Abadessa de São Damião, por um longo período “(...) ficou três dias da semana sem comer coisa alguma, nas segundas, quartas e sextas”.¹⁷ Ainda acrescenta que diante de tantos jejuns, “(...) São Francisco (...) mandou-lhe que naqueles três dias comesse pelo menos meio pãozinho por dia (...)”.¹⁸ Certamente Francisco, tinha medo que Clara ficasse doente e não pudesse exercer o governo das Irmãs.

Michel Lawers discute que a prática de fazer jejuns e certas abstinências, durante certo período, foi uma prática exercida pela “Igreja Medieval”, no entanto,

Foi a partir do século XII que a prática do jejum tomou nova direção: numerosíssimas mulheres, muitas vezes leigas, desejosas de levar uma vida

¹⁴ (ProcC, 4,3).

¹⁵ (ProcC, 2,8).

¹⁶ CONTI, Martinho. **Leitura Bíblica da Regra Franciscana**. Petrópolis: Vozes, 1983. p. 176.

¹⁷ (ProcC 1,8).

¹⁸ (ProcC 1,8).

perfeita, fizeram então da privação de alimentos, por vezes total, um dos elementos essenciais de sua experiência espiritual.¹⁹

Clara estava dentro daquele grupo de mulheres que privavam o próprio corpo de alimento em busca de uma vida perfeita. Com relação a outras espécies de sacrifícios, Irmã Benvida de Perusa descreve, no Processo de Canonização, o uso que fazia de cilícios:

Clara uma certa vez mandou fazer uma certa veste de couro de porco e a usava com os pelos e pelugens cortadas junto da carne; e a levava escondida embaixo da túnica de pano rude. Semelhante uma outra vez mandou fazer mais uma roupa de pelos de cauda de cavalo e, fazendo com elas umas cordinhas, apertava-as junto ao seu corpo.²⁰

Mas, a Santa Madre, não se limitava às penitências e sacrifícios, exercitava-se constantemente na humildade. Tanto é que, quando via que sua veste era melhor do que a de alguma das irmãs, trocava de roupa com ela, “(...) era de tanta aspereza no seu corpo que se contentava com uma só túnica de pano rude e um manto. E se alguma vez via alguma túnica das Irmãs que era mais vil do que a que ela estava usando, tomava-a para si e dava a Irmã a sua melhor”.²¹ Irmã Felipa ainda acrescenta que “(...) foi tanta humildade da bem aventurada madre que desprezava completamente a si mesma (...)”.²²

Podemos observar que Clara usava o seu corpo para imitar Jesus Cristo, sobretudo em seus sofrimentos, pois este sofreu e se humilhou, para a Salvação da humanidade. Dessa forma, nota-se que as penitências e humilhações que Clara se submetia, voluntariamente, foi a forma de imitar Jesus Cristo. Tratava-se de uma espiritualidade cristocêntrica, voltada para a humanidade de Cristo. Tal espiritualidade se desenvolveu nos séculos XII e XIII e se tornou regra de vida para Francisco de Assis e seus seguidores. A respeito desta dimensão cristocêntrica na vida do Santo, André Vauchez escreve:

Com ele, pela primeira vez na história do cristianismo, a vida religiosa deixa de ser concebida como uma contemplação do mistério de Deus e passa a ser concebida antes como uma imitação de Cristo, ou melhor ainda, como a busca de uma conformidade sempre mais estreita com o seu exemplo e a sua pessoa.²³

¹⁹ LAWERS, M.. Santas anoréxicas. In: Jacques BERLIOZ. **Monges e Religiosos na Idade Média**. Lisboa: Terramar, 1994. p. 221.

²⁰ (ProcC 2, 5).

²¹ (ProcC 2, 4).

²² (ProcC3, 9).

²³ VAUCHEZ, André. **A Espiritualidade da Idade Média Ocidental. Séc VIII-XIII**. Lisboa: Estampa, 1995. p. 254

Esta espiritualidade foi recorrente nos movimentos de *vita apostolica*, especialmente no movimento franciscano. Entretanto, após ficar doente, as Irmãs não a deixaram mais usar objetos que afligissem seu corpo, conforme testemunho de Irmã Benvinda de Perusa.²⁴

No entanto, apesar de macerar a própria carne, Clara se preocupava e tinha “misericórdia” com as outras irmãs que não conseguiam suportar tais sacrifícios. Irmã Benvinda de Perusa disse que a Santa Madre “(...) embora usasse cilícios e vestidos tão ásperos para ela mesma, era muito misericordiosa com as Irmãs que não podia suportar tal aspereza, e de boa vontade lhes dava consolação”.²⁵

Outras de suas virtudes, foi o seu amor pelos pobres e pelas Irmãs e também pela pobreza. A Santa Madre cuidava das que estavam doentes como podemos observar no testemunho de Irmã Felipa, que disse que era “tanta a humildade da bem aventurada madre que desprezava completamente a si mesma. Punha as outras Irmãs a sua frente, fazendo-se inferior a todas, servindo-as, derramando água em suas mãos e até lavando os pés das serviçais”.²⁶ Irmã Cecília confirmou o testemunho de Irmã Felipa em relação à Clara, “Mas acrescentou que [a santa Madre] lavava com suas mãos as cadeiras sanitárias das Irmãs doentes, nas quais algumas vezes havia vermes. E ao fazer isso, dizia a senhora, não sentia nenhum mau cheiro mas até bom odor”.²⁷

O doente, normalmente, lamuriento, foi considerado por São Francisco, como o mais pobre entre os pobres, já que ele depende dos cuidados e da bondade de outras pessoas, além de ser incapaz de retribuir o que era feito por si. Por isto, tal serviço não foi considerado interessante de si fazer. Entretanto, podemos observar tanto na Regra Não Bulada (aquela que não foi reconhecida oficialmente pela Igreja) de São Francisco, quanto na Regra Bulada, que o cuidado para com os doentes foi amplamente recomendado pelo Seráfico Pai:

Se um dos irmãos cair doente, os outros irmãos o não abandonem, esteja onde for, sem designar um ou se necessário mais irmãos para o servirem como gostariam de ser servidos. Mas em caso de absoluta necessidade poderão encarregar uma pessoa de confiança para cuidar dele durante a sua enfermidade.²⁸

Notamos como Francisco ensina aos Irmãos a cuidar dos doentes e assisti-los de forma fraterna. Na Regra Bulada, embora de forma mais concisa, Francisco voltou a insistir

²⁴ (ProcC 2, 7).

²⁵ (ProcC 2, 6).

²⁶ (ProcC 3, 9).

²⁷ (ProcC 6, 7).

²⁸ (RnB 10,1) REGRA não Bulada. In: **São Francisco de Assis. Escritos e biografias de São Francisco de Assis. Crônicas e outros testemunhos do primeiro século franciscano.** Petrópolis, Vozes: 1993.

que se um Irmão “(...) cair doente, os outros irmãos o devem servir, como gostariam de ser servidos (cf. Mt 7,2)”²⁹. De acordo com Martinho Conti, Frei Francisco buscava viver uma vida de serviço ao próximo, como Jesus Cristo viveu, quando curou muitos doentes e morreu pelos seus pecados, dessa maneira ...

Os frades, cuidando dos enfermos, possibilitam que Cristo continuem, por meio deles, a “santa operação” de tomar sobre si as nossas enfermidades, de sobrecarregar-se de nossos males e de levar a termo aquelas obras pelas quais seremos louvados pelo Juiz (cf. Mt 25, 36.40).³⁰

Isto foi recorrente na prática cotidiana de Clara, em São Damião, no cuidado para com as *sórores*. Em relação à mansidão, como podemos observar no testemunho de Irmã Cecília filha de Messer Gualtieri Cacciaguerra de Spello, que fala da aparência serena de Clara após as orações, “Rezava com muitas lágrimas, mas com as Irmãs demonstrava uma alegria espiritual. Nunca estava perturbada. Instruía as Irmãs com mansidão e benevolência, mas quando era necessário, não deixava de repreendê-las”.³¹ Assim, observamos em Clara, um a habilidade em temperar a ternura com a firmeza. Ainda, com relação ao seu zelo pelas Irmãs, a mesma Irmã Cecília lembra:

Pois Deus a escolheu como mãe das virgens e primeira e principal abadessa da Ordem (...). E de fato ela foi diligentíssima na exortação e no cuidado das Irmãs, sendo compassiva com as doentes. Era solícita no serviço delas, submetendo-se humildemente até às últimas serviçais, desprezando sempre a si mesma.³²

A Santa Madre amava sinceramente às suas irmãs, como uma mãe ama seu filho. Assim, resplandecia sua simplicidade, expressão da sua caridade fraterna e do seu amor pela pobreza. Como o mosteiro não tinha rendas, às vezes, era preciso pedir esmolas, para completar o que a horta oferecia. Tal serviço ficava por conta de alguns frades, pois as *sórores*, obedientes à Regra do cardeal Hugolino, que lhes impunha reclusão, não podiam sair do mosteiro; então, Clara se contentava com os pães roídos e “quando os esmoleres do mosteiro traziam pães em bom estado, ela os reprendiam e pegava-os dizendo: “*Quem lhe deu estes pães bons?*””.³³ De acordo com o testemunho de Irmã Pacífica de Guelfúcio, Clara...

²⁹ REGRA Bulada. In: **São Francisco de Assis...Op. Cit.**

³⁰ CONTI, Martinho. *Op. Cit.*, p. 255.

³¹ (ProcC 6, 4).

³² (ProcC 6, 2).

³³ (ProcC 3, 13).

Amava de modo particular a pobreza, pois nunca pôde ser levada a querer alguma coisa própria, nem receber posse nem para ela nem para o mosteiro. (...), viu e ouviu que o senhor Papa Gregório de Santa memória quis dar-lhe muitas coisas e comprar propriedades para o mosteiro mas ela nunca quis concordar.³⁴

Clara abraçou o ideal de pobreza desde que se fez seguidora do *Poverello* de Assis e, zelosa quanto à isto, quando se tornou abadessa de São Damião escreveu diretamente ao Papa Honório III, em 1216, pedindo que ele autorizasse a ela e a suas irmãs viverem uma vida sem privilégios. Diante daquele pedido, o Papa concedeu-lhe o “Privilégio da Pobreza”. Para Pedroso, pedir privilégios ao Papa, foi um costume recorrente naquela época, pois alguns movimentos religiosos que estavam surgindo aceitaram se submeter a uma regra tradicional, no entanto “(...) sentiram a necessidade de pedir privilégios para preservar a sua inspiração quando a Igreja começou a obrigá-los a aceitar as regras antigas”.³⁵ O privilégio da pobreza acabou por caracterizar o mosteiro de São Damião e o modo de vida vivido pelas Irmãs, o que, para Bartoli, se dava a partir de três características “a vida comum, o trabalho com as próprias mãos e, sobretudo, a escolha da pobreza”.³⁶

Outra virtude a destacar, como praticada pela Santa Madre foi a virgindade; virtude que foi destacada pelas testemunhas que a conheceram, na casa paterna, continuou sendo uma virtude destacada em São Damião. Irmã Felipa disse que Clara “(...) foi virgem desde a infância e assim permaneceu escolhida pelo Senhor”.³⁷ Maria Valdiza Rogério Soares observa que a virgindade, para Clara, era uma forma de, espiritualmente, se sentir ligada ao Senhor e não apenas uma forma de controle do próprio corpo, pois ...

Na perspectiva de Clara, a virgindade opõe-se a qualquer relação terrena, uma vez que essa está ligada à riqueza, representando um vínculo para a estabilidade das famílias, (...). Já a pureza interior e a entrega a Deus foram características associadas à virgindade por Clara, (...). Para Clara a virgindade é uma dinâmica porque consiste em dar espaço cada vez maior para Deus.³⁸

³⁴ (ProcC1, 13).

³⁵ PEDROSO, Frei José Carlos Corrêa. *Op. Cit.*, p. 142.

³⁶ BARTOLI, Marco. *Op. Cit.*, p. 89.

³⁷ (ProcC 3,2).

³⁸ SOARES, Maria Valdiza Soares. A virgindade segundo Ambrósio de Milão e Clara de Assis - um estudo comparativo. In: SILVA, André Cristina Frazão da (org.) **Hagiografia e História: reflexões sobre a Igreja e o fenômeno da santidade na Idade Média Central**. Rio de Janeiro: HP Comunicação, 2008.

Podemos observar que a virgindade, para a Abadessa de São Damião, está além do próprio corpo, mas também na alma, uma entrega total para Deus. Para Bartoli, Clara defendeu a idéia de que “(...) a virgindade não quer dizer solidão, mas, ao contrário, a expansão do próprio corpo e da própria vida no sentido de acolher o Senhor (...)”.³⁹ Assim, podemos observar como Clara era uma pessoa que buscava fielmente viver os preceitos religiosos defendidos por ela, entre eles o de que a virgindade não estaria ligada à clausura, mas sim à identificação com Cristo.

Mas, algumas testemunhas ainda informam outras facetas do comportamento de Clara. Irmã Benvinda de Dona Diambra de Assis contou que:

(...) fazia mais de vinte e nove anos que tinha vindo para o mosteiro, e desde então esteve sempre sob o governo da santíssima madre dona Clara. A primeira coisa que a senhora lhe ensinou foi a amar a Deus sobre todas as outras coisas; a segunda, que devia confessar integralmente e com freqüência os seus pecados; a terceira, que devia recordar sempre a paixão do Senhor.⁴⁰

Isto é, a Santa Madre ensinava às suas irmãs o amor a Deus, a confissão integral dos pecados – um sinal de obediência às normas do IV Concílio do Letrán, de 1215, contidas no cânone 21 que manda a todos os fiéis que, assim, que chegar aos anos da razão, “pelo menos uma vez ao ano, se confessem pessoalmente e com honestidade a um sacerdote e que procurem cumprir a penitência que lhes for imposta”.⁴¹ Sinal de sua obediência à Igreja e de seu distanciamento das heresias, como a dos cátaros e valdenses que negavam o sacerdócio e os sacramentos. Para Frei Vitório Mazzuco, aqueles movimentos romperam com a Igreja e

Esta ruptura firmou certas idéias, entre elas a de que quem tem a alma invadida por Deus torna-se puro e incapaz de pecar, portanto não há necessidade de sacramentos e nem mesmo de sacerdote, pois as pessoas não precisam de absolvição dos pecados, pode renunciar à assistência do clero como intermediário entre Deus e o Humano.⁴²

Já o movimento franciscano reconheceu, desde seus primórdios, a importância do sacerdote e a sua função na Igreja e na sociedade e manifestou respeito às decisões do poder eclesiástico. São Francisco sabia que era importante mostrar respeito à Igreja, pois esta foi

³⁹ BARTOLI, Marco. *Op. Cit.*, p. 108.

⁴⁰ (ProcC 11, 2).

⁴¹ **IV CONCÍLIO de Letrán, 1215 ecuménico.** Disponível em <<http://www.franciscanos.net/teologos/document/letran2.htm>> .

⁴² MAZZUCO, Vitório. O movimento franciscano. In: MOREIRA, Alberto da Silva (org.). **Herança franciscana.** Petrópolis: Vozes, 1996. p. 84.

“(…) o lugar único onde ele pode encontrar segurança no seu projeto de vida; por isso não adere ao espírito antieclesial e anticlerical de seu tempo”.⁴³ Clara, como sua irmã e discípula, partilhava da mesma posição que Francisco.

Já o testemunho de Irmã Pacífica de Guelfúcio informa que “a predita dona Clara era tão solícita quanto à observância de sua Ordem e quanto ao governo de suas Irmãs quanto alguém pode sê-lo na guarda de seu tesouro temporal”.⁴⁴ Informação esta, que novamente coloca Clara e suas irmãs, na mais absoluta obediência à Igreja; no mesmo sentido foi o testemunho de Irmã Filipa filha de Messer Leonardo de Gislério:

E no fim de sua vida, tendo chamado todas as suas Irmãs, recomendou-lhes cuidadosamente o Privilégio da Pobreza. E como desejava enormemente que a regra da Ordem fosse bulada, mesmo que tivesse que pôr essa bula na boca em um dia e morrer no dia seguinte, assim lhe aconteceu, pois veio um frade com a carta bulada, que ela tomou reverentemente e, embora estivesse à morte, colocou ela mesma aquela bula na boca para beijá-la.⁴⁵

Embora ciosa, com relação à observância da pobreza, como outros movimentos que lhe eram contemporâneos, como o das Beguinias, por exemplo; movimento surgido no século XII, na região dos Países Baixos. Contudo, de acordo com Brenda Bolton, o estilo de vida das Beguinias era por elas mesmas definido, não havia hierarquia entre elas, nem mesmo seus votos eram irreversíveis. A *vita apostolica* era o seu ideal, optavam pela castidade e viviam na humildade e simplicidade. Mas pelo fato de, desde 1215, não ser mais permitido a criação de novas ordens religiosas, as Beguinias não eram consideradas como uma ordem religiosa.⁴⁶

As Beguinias não eram necessariamente um grupo herético, mas foram assim chamadas por diversas vezes. Diversos estudos comprovam o esforço da Santa Sé em cooptá-las para os ramos femininos das Ordens Mendicantes: Clarissas e Terciárias Franciscanas e até Pregadoras; especialmente para as Clarissas.⁴⁷

⁴³ *Idem*, p.85

⁴⁴ (Proc 1, 14).

⁴⁵ (Proc 3, 32).

⁴⁶ BOLTON, Brenda. **A Reforma na Idade Média**. Lisboa: Edições 70, 1983. p.104.

⁴⁷ A este respeito ver GENARO, Clara. Chiara, Agnese e le prime consorelle. **Movimento Religioso Femminile e Francescanesimo nel Secolo XIII. Atti del convegno internazionale di studi. Città di Castello**, 27-28-29 ottobre 1982, sob a coordenação de R. Rusconi, Perusa 1984. p. 173, que dá a entender que uma relação entre comunidades de beguinias e Clara e seu grupo já estivesse sendo construída antes mesmo de 1218. Ver, também, DUARTE, Teresinha. **Arautos da Paz e Bem: Os franciscanos em Portugal** (1214- 1336). 2004-46f. Tese (doutorado em História). Instituto de Ciências Humanas, Universidade Brasília, 2004 fl. 165-183, na qual a autora estudou tal processo, em Portugal. É importante ressaltar que a relação do movimento religioso feminino denominado beguismo com o movimento franciscano é bastante complexa e nem toda comunidade de beguinias evoluiu de maneira a procurar uma inserção canônica, como um mosteiro de Clarissas, mesmo na Península italiana, onde o Cardeal Hugolino, cercou de cuidados aquele movimento, conforme alerta Servus GIEBEN, Confraternite e Penitenti Dell'area Francescana. **Francescanesimo e Vita Religiosa dei Laici**

Clara, conforme relato da testemunha, queria a sua Ordem reconhecida e aprovada pela Igreja. Para isto, soube se curvar, se submeteu a si mesma e suas irmãs à Regra beneditina, embora, é claro, não deixasse de lutar por uma Regra que espelhasse os seus ideais, diferente de bom número de Beguinas que não se submetiam a uma regra e nem a uma Ordem.

Uma investigação acerca da vida de Clara no mosteiro de São Damião fez parte de seu Processo de Canonização. Entendemos que a rapidez com que a Santa Sé instaurou aquele Processo de Canonização e elevou a Abadessa de São Damião a honra dos altares, deve-se não somente ao novo modelo de santidade, encorajado pela cúpula da Igreja, como resposta aos anseios de reforma religiosa vigentes, mas também, em construir uma imagem da santidade feminina, nestas novas circunstâncias, a qual poderia se dar mediante a vivência da pobreza individual, mas, acima de tudo, que a vivência da pobreza, ainda que fosse a mais alta pobreza, como fora o caso de Clara, deveria se dar na obediência às autoridades eclesiásticas, e não em contraposição a elas, como ocorria nos grupos considerados heréticos, como era o caso dos cátaros, valdenses e beguinas. Estilo de vida este que foi reforçado com o reconhecimento oficial de sua santidade, a canonização.

A RELAÇÃO ENTRE O EPISCOPADO E O MONACATO VISIGODOS NO SÉCULO VII

Alex da Silveira de Oliveira (UFRJ)

A Península Ibérica no século VII da era cristã foi palco de um contexto concorrencial no que tange a organização e estruturação procedimental – e os diversos interesses que estão nestas práticas envolvidos -, de dois grupos religiosos entendidos por ortodoxos naquelas paragens, aludimos de forma geral e classificatória, ao clero secular e regular.

O protagonismo pessoal de alguns membros da nobreza visigoda cuja ação demarcou-se na defesa e expansão do monacato cenobítico,¹ criou uma verdadeira eclosão monástica na Península. Especialmente no noroeste hispânico, as casas abaciais ganharam incomum proliferação que as possibilitou dispor de uma confederação de abades.² O intento desta congregação monástica foi dirimir problemas enfrentados pelas unidades religiosas sob sua jurisdição, assim como, forjar uma direção universalizante ao movimento. Destes encontros, acreditamos, surgiu a *Regula Communis* que incluímos no rol analítico deste artigo.³

Por outro lado, o clero episcopal – que se convertera a fé nicena no ano de 589 - buscava unificar e consolidar sua estrutura e credo elaborando formatação única.⁴ Este procedimento encontrou, quarenta e quatro anos após a conversão, seu espaço de elevada expressão no encontro sinodal que promoveu o IV concílio de Toledo de cuja as atas, semelhante a regra, propomos à análise.⁵

Nossa intenção neste trabalho será cotejar a *Regula Communis* com as atas do IV concílio de Toledo. Objetivando por tal comparação expor dados que evidencie alguns temas específicos por onde estes encontros procederam e suas possíveis bases

¹ Em especial, destacamos a trajetória de Frutuoso de Braga. Este religioso dedicou grande parte de sua atividade eclesiástica criando mosteiros. Cf.: DÍAZ Y DÍAZ, M. C. Notas para uma cronologia de Frutuoso de Braga. **Bracara Augusta**, v. 21, n. 47-50, p. 217-218, 1967.

² Conforme indicação na *Regula Communis*, documento analisado aqui.

³ FRUTUOSO, Regla. **Reglas monásticas de la España Visigoda. Los tres libros de las "Sentencias**. Madrid: BAC, 1971. p. 129-210.

⁴ Trabalhamos este assunto de forma mais detalhada em: OLIVEIRA, A. S. Considerações sobre o disciplinamento corpóreo na construção da unidade eclesiástica a partir do IV concílio de Toledo. In **Anais do I encontro Regional de da ABREM/XI Mostra de Cultura Galega**, Rio de Janeiro, p. 39-45, 2006.

⁵ Cf.: **ConcÍlios Visigóticos e Hispano-Romanos**. Jose Vives. (Ed.) Madrid: CSIC. Instituto Enrique Florez, 1963, IV Concílio de Toledo.

motivacionais. Salientamos ainda, que nosso interesse perpassa pela intenção de caracterizar os contatos acontecidos entre bispos e monges como tipos não muito harmônicos, ainda que supostamente possa parecer tal relação. trajetória

Por fim, concentramos nosso esforço majoritariamente na elaboração de perguntas às situações com as quais nos deparamos na leitura dos textos e, esta postura foi mais preponderante por acreditarmos na necessidade de sua realização.

Apresentação das fontes

O *corpus* documental eleito para este trabalho constitui-se por dois conjuntos distintos de documentos medievais impressos, o primeiro de caráter estritamente monástico – a *Regula Communis*.⁶ O segundo, de essência conciliar, atas do IV concílio de Toledo. Entretanto, não obstante a diferença de especificidade a que se destinavam estes escritos, eles possuem em semelhança a natureza normativa de seus conteúdos, pois compõem um *corpus* estritamente legislativo, cuja principal finalidade fora estabelecer o que se tinha por correto, por ortodoxo das práticas clericais.⁷

Diferente do que seria o procedimento comum no movimento monástico hispânico,⁸ a redação da RC, possivelmente, não constituía obra de um único mentor, mas sim de um conjunto destes, o que acaba por conferir ao texto uma autoria coletiva.⁹ Localiza-se entre os anos 653 e 665 o período de sua criação. Seus vinte capítulos prescrevem diretrizes que não se resignam exclusivamente a um mosteiro, mas que extrapolam este espaço prolongando a regência ao coletivo destes.

As atas do IV concílio de Toledo dizem respeito a reuniões gerais da Igreja visigoda a qual se obrigava participar bispos ou seus representantes - às vezes abades – e,

⁶ Daqui por diante utilizaremos a sigla RC para nos referir à *Regula Communis*.

⁷ O termo *clerical* utilizado aqui abrange também os monges ou os integrantes do clero regular.

⁸ Três regras monásticas consagradas no período de elaboração da RC, exemplificam esta afirmativa: a *regula leandri*, escrita por Leandro; a *Regula Isidori*, escrita por Isidoro e a *Regula Monachorum*, escrita por Frutuoso de Braga.

⁹ Devido a um conjunto de fatores dispostos no próprio texto desta regra, há que considerar mais de uma pessoa no processo de sua elaboração. Neste sentido, Pérez de Urbel acredita ser a autoria do texto de responsabilidade da congregação monástica a qual tinha por fundador e presidente o bispo de Dume, a saber, Frutuoso. Cf.: PÉREZ DE URBEL, J. **Los monjes españoles en la Edad Media**. Madrid: Ancla, 1934. p. 436-437. Neste sentido, há um consenso entre os estudiosos desta regra, sobre a idéia de autoria coletiva e influência de Frutuoso na escrita do texto, tendência que prontamente aderimos aqui. Cf.: LINAGE CONDE, A. En torno a la Regula Monachorum y a sus Relaciones con otras Reglas Monásticas. In: **Bracara Augusta**, Braga, v. 21, p.123-163, 1967, p. 133; ORLANDIS, J. Congregación monástica Dumiense. In: **Bracara Augusta**, v. 22, p. 81-91, 1968, p. 88; MÁRIO MARTINS, S. J. **O monacato de S. Frutuoso de Braga**. Coimbra:1950, p. 331.

geralmente, o rei. A este último, reserva-se o dever de convocar e proceder à abertura dos encontros.¹⁰ Tal concílio ocorrera no ano de 633 durante o reinado de Sisenando¹¹ e contou com a participação de 66 preladados sob a presidência de Isidoro de Sevilha. É o primeiro grande concílio após a abdicação do arianismo e, por isso, serviu como instrumento ordenador da clericatura hispana.

O contato pela ótica clerical secular

Atas conciliares por excelência referem-se aos meandros próprios da organização clerical secular. Em especial as do IV concílio de Toledo que, como dito, procurava fundar e consolidar o *reino visigodo católico* e, neste ínterim, o enunciado central fazia-se pela unificação da estrutura e do rito eclesiásticos.

Com estas preocupações, a primeira área sob a qual legislou o sínodo foi a litúrgica. Havia a necessidade de padronizar as práticas das Igrejas da Gália e Galiza aos ditames ordenadores provenientes de Toledo.¹² Em seguida, a preocupação dos religiosos incumbidos pela atividade conciliar, fora traçar padrões de conduta aos quais deveriam se submeter, enquadrando também neste rol os monges. É deste cenário que advém a primeira citação aos ares da vida monacal, precisamente no cânone XLIX.¹³

No cânone seguinte, as atas apresentam um termo que chamou nossa atenção pela valorização positiva com a qual o constituiu, pois classificou os integrantes da vida monástica de “*meliorem vitam*”. A construção desta frase somente se processa - de forma a apreendermos seu significado - se a concebermos na comparação a outro tipo de vida eclesiástica, ante a qual, contraposta, sobressair-se-ia a superior condição expressa pelo termo destacado.

¹⁰ GONZALEZ, Teodoro. La Iglesia desde la conversion de Recaredo hasta la invasion arabe. In: GARCIA VILLOSLADA, Ricardo. (Dir.) **Historia de la Iglesia en España. La Iglesia en la España Romana y Visigoda (siglos I-VIII)**. Madrid: BAC, 1979, v. 1. p. 537.

¹¹ Sisenando chegou ao trono visigodo usurpando-o do rei Suintila. Logo, houve focos de resistência ao seu reinado e necessitou utilizar-se de todas as armas ao seu alcance na espreita de legitimá-lo. Fora nesta perspectiva, de consolidar sua autoridade sobre os godos, que convocou o IV concílio de Toledo. Cf.: ORLANDIS, J. Los concilios en el reino visigodo católico. In: ORLANDIS J.; RAMOS-LISSON, Domingo. **Historia de los Concilios de la España Romana e Visigoda**. Pamplona: Universidad de Navarra, 1986, p. 262.

¹² Cf.: **IV concílio de Toledo**, c. II, p. 188; c. VI, p. 191.

¹³ Neste cânone estão limitadas as condições de entrada em um mosteiro: pela entrega paterna ou pela opção voluntária. Contudo, independente de qual tenha sido o modelo de adesão, uma vez que se conte entre suas fileiras cenobíticas, o religioso não poderia mais abandonar tal ofício – estipula a norma conciliar.

Por ser o documento que postula tal indicação, construído por religiosos adeptos de um modo específico de se devotar ao sagrado (orientando os seculares) e fazer referência a outro tipo de dedicação no qual tal devoção pode se realizar (obedecendo à regras), concluímos tratar tal inscrição de uma situação relacional entre clero secular e regular, na qual, se avulta na visão dos primeiros e se comparado consigo mesmo a condição de *meliozem vitam* que desfrutam os últimos.

Neste mesmo trecho, o cânone revela a concepção daqueles prelados sobre como se daria a vida nos espaços regulares: seria de contemplação.¹⁴ Portanto, o termo *contemplação* utilizado aqui faz referência ao abandono dos afazeres seculares e a adesão à práticas ascéticas contemplativas no mosteiro. Neste cenário, o ascetismo fora utilizado como marco pelo qual se caracterizou os adeptos de vida regrada e comunitária. Logo, concluímos haver na concepção episcopal¹⁵ uma associação de valor positivo entre o ascetismo monástico e uma melhor condição do exercício religioso (*meliozem vitam*). Por isso, afirma o cânone, os bispos não deveriam criar empecilhos àqueles que estivessem desejosos de abraçar o cenóbio.

Diante de tal associação como conceber a inscrição do cânone seguinte? Pois, este autoriza a interferência dos bispos nas casas abaciais diante de três situações específicas: aconselhando aos monges para o exercício de uma vida santa, corrigindo as violações da regra e nomeando os abades ou outros cargos.

No primeiro caso destas intromissões, a relação que se nos obriga a engendrar é a que vê um religioso, cuja dedicação ao exercício de seu posto clerical não se dá pela adoção de um austero ascetismo, aconselhando a outro que vive sobre tal devoção ascética, a respeito da necessidade de uma conduta santificada. Mas, caso os monges digredissem da conduta cristã para eles idealizada não teriam no abade a figura mais propícia para sua reorientação? Por que, então, as atas desejam que o bispo faça tal papel?

Se arriscarmos uma postura mais crítica, argumentando a incoerência do intento canônico, poderíamos cogitar a possibilidade de vermos esta ordenação – que resguarda ao bispo o poder de exortar espiritualmente o monge -, como uma prerrogativa que permite

¹⁴ **IV concílio de Toledo**, c. L, p. 208.

¹⁵ Ao menos dos prelados do IV concílio de Toledo.

aos líderes episcopais dispor dos cenobitas segundo sua vontade, sobre pretexto de assuntos relevantes ao incentivo salvífico.¹⁶

A segunda determinação, pela qual se assegura o direito do episcopado de nomear os abades e/ou outros religiosos no mosteiro, se estabelece como mecanismo que afere autoridade superior ao bispo em relação a qualquer posto da hierarquia monástica. Esta prática parece ter sido exercida na Península Hispânica durante a primeira metade do século VII, pois, o cânone 3º do concílio X de Toledo, 23 anos após a estipulação do IV, combate a simonia dos bispos na nomeação de eclesiásticos, entre eles, os abades.¹⁷

O terceiro veredito alude à liberdade para constituição do credo dos monges (a regra) que ao bispo ficara submetido – ou seja, o reparo às violações da regra. Por esta prescrição, os prelados deveriam interferir na forma qualitativa das postulações monásticas. Especialmente, parecia preocupá-los a aproximação dos monges com práticas semelhantes a dos priscilianistas – heresia ligada à ascese dos religiosos e largamente difundida na região da Galiza.¹⁸ Contudo, a conseqüência lógica que acarretaria esta liberdade episcopal seria a ausência de autonomia do monacato na constituição de seus próprios códigos ordenadores.

Cabe-nos perguntar que entendimento possuía um ocupante das hierarquias episcopais sobre o termo *violação da regra*. Possivelmente saltaria a nossa mente alguma argumentação relacionada aos rigores do ascetismo aos quais os monges estavam submetidos, como resposta a esta argüição. Entretanto, se o movimento monástico promovesse um ajuste em seu rigor ascético a ponto de diluir as tais “violações” não estaria igualando-se no procedimento veiculado para e pelo episcopado?

Esta postura austera não é exatamente o que diferencia e, sobretudo, identifica o movimento monástico? Não faz parte do conjunto de predicados comumente ancorados na formulação identitária deste movimento? Alterar esta premissa seria semelhante a uma modificação feita na consciência que uma pessoa ou grupo tem de si mesmo e como deseja ser visto na representação social. Descaracterizar o movimento cenobítico levando-o a reproduzir-se, a níveis aceitáveis pela óptica episcopal, seria uma ação que promoveria a semelhança de conduta entre ambas as esferas religiosas. Tal intento provocaria uma

¹⁶ Esta situação está descrita no início do cânone LI, pois adverte que os bispos faziam dos mosteiros suas próprias fazendas e os monges seus próprios servos. Cf.: **IV concílio de Toledo**, c. LI, p. 208-209.

¹⁷ **X concílio de Toledo**, c. III, p. 310-311.

¹⁸ Local de ampla profusão monástica e de onde se originou a RC.

desfiguração na *moliorem vitam* transformando-a em uma situação bastante similar a que se encontravam os bispos. Ante a tais assertivas, questionamos sobre as possíveis motivações que se ancoravam subjacentemente nos vereditos conciliares cuja culminância fora a construção de um projeto de ingerência episcopal nos mosteiros.

O contato pela ótica monástica

A RC apresenta, de forma comparativamente análoga, a existência austera em que vive o religioso no cenóbio com a condição dos mártires cristãos.¹⁹ Deste modo, os monges ao morrerem estariam no mesmo patamar que os mártires no pós-morte. Por esta construção, a vida monástica e suas mortificações fariam do monge o verdadeiro discípulo de Cristo, exaltando-o à postura de vencedor de si mesmo e do mundo.

No capítulo I da RC, o texto trata de um fenômeno ocorrido no noroeste hispânico a partir da segunda metade do século VII: a eclosão dos mosteiros familiares. Estes ajuntamentos, segundo a RC, não apresentavam as vivências necessárias para que uma unidade pudesse ser reconhecida como casa abacial ortodoxa. Falamos especificamente da submissão a uma hierarquia, da adoção a uma regra, da doação dos bens, do desmantelamento dos laços matrimoniais e/ou parentais, etc. Somava-se a esta seqüência, a acusação de estarem estes *pseudos-mosteiros* aliançados com os “príncipes deste mundo” – os poderosos locais.

O primeiro capítulo se lança por inteiro a difamar tais agremiações, apontando o que considera seus erros. Posteriormente a tal ataque, o texto define o verdadeiro mosteiro, caracterizado pelo procedimento ortodoxo de seus integrantes. E, neste trecho, o termo empregado pela regra foi “o servo de Cristo que deseja ser seu verdadeiro discípulo”.²⁰ Interessante é observarmos, já que se tratava de uma comparação entre movimentos monásticos, que o texto da regra não utilizou a expressão “o monge verdadeiro” o que seria perfeitamente aceitável, para referir-se a si mesmo. Mas, uma categoria bem geral e de cunho existencial na classificação do cristão.

Na definição de *servo de Cristo* muitos grupos poderiam ver-se representados, inclusive, e, sobretudo, o clero secular. Mas, a regra os exclui desta condição quando afirma o critério para tal enquadramento que seria: “subir nu a cruz nua, para que, morto ao

¹⁹ Essa construção corrobora com a idéia de ser o movimento monástico uma reação à secularização experimentada pela Igreja após o fim da era dos mártires.

²⁰ RC, I, p. 174. Tradução nossa.

século, viva para Cristo crucificado; e, depois de deixar a carga do corpo e vê prostrado o inimigo, então se possa considerar vencedor do mundo [...]”.²¹ O trecho destaca a renúncia ao século e a adesão às práticas mortificadoras ou ascéticas com as quais a cléricatura secular não se identificava inteiramente.

O fato de não igualar-se no ascetismo e na renúncia ao século, praticados pelos monges, tornava a cléricatura secular, na visão daqueles religiosos, desprovidos de meios para a ideal dedicação a Cristo. Ainda assim, sua aliança com os reis completava o quadro pejorativamente constituído e denunciado pela RC.²²

Também não havia relação muito amistosa caso um religioso - investido na hierarquia secular – se propusesse a fundar um mosteiro, pois, teria este que contar com a autorização, de um bispo que vive sobre regra²³ ou da congregação monástica dos abades.²⁴ Esta estipulação nem sempre foi acatada pelos prelados e as casas abaciais que estes fundavam – possivelmente sem tais autorizações – foram intensamente combatidas pela RC.

A argumentação apresenta pela regra para que taxasse um veredito proibindo a livre organização abacial – inclusive por prelados - caminhou na direção a considerar por faltosa a ausência de sinceridade do religioso proponente; do interesse meramente financeiro e de não praticar as mortificações devidas.²⁵ A proliferação dos mosteiros fundados pelos seculares atuou como pólo atrativo dos dissidentes das casas patrocinadas pela RC. Pois, a regra acusa estes monges que saíram de suas unidades por não abandonarem os vícios, de serem recebidos, protegidos e postos em honra nos mosteiros seculares.²⁶

O prosseguimento das acusações contra estes “mosteiros seculares” se dá na continuação do mesmo capítulo, no qual constatamos a seguinte afirmativa [...] seguem a norma comum dos bispos seculares, dos príncipes da terra ou do povo [...].²⁷ O texto acusa tais abadias de seguirem a norma comum dos bispos. Podemos perguntar qual seria esta *norma*? E provavelmente encontraríamos como resposta que tratava das atas conciliares. Pela forma como foi construída a argumentação, tal norma comum secular não se

²¹ RC, I, p. 174. Tradução nossa.

²² CF.: RC, c. II, p. 176.

²³ Possivelmente o texto está referindo-se ao bispo de Dume. Pois, este sede constituía-se de forma excepcional numa abadia-bispado.

²⁴ RC, c. II, p. 175.

²⁵ RC, c. II, p. 175.

²⁶ RC, c. II, p. 174.

²⁷ RC, c.II, p. 176. Tradução nossa.

constituíra em um instrumento suficientemente capaz de promover o estilo de vida idealizado para e pelos monges ortodoxos, e nem os resultados que do predito estilo se esperava.

Ainda assim, aferimos um tom bastante depreciativo com o qual o texto da regra fez a inscrição da *norma comum dos bispos*. Como se seguir tal norma fosse algo menor para o nível de dedicação religiosa que o estilo de vida exigia. No texto não há menção direta, mas acreditamos que se trata, de forma subjacente, de uma comparação entre a norma comum dos bispos e as regras monásticas dos monges, e, neste cotejo, o primeiro código é considerado inferior ao segundo - o que justificaria o tom pejorativo com o qual foi classificado.

Neste sentido, encontramos mais um exemplo que demonstra estar atribuída de valoração negativa a visão do clero regular sob o secular. Tal caso, verificamos no texto da *Vita Fructuosi*²⁸ - uma hagiografia de autoria anônima elaborada na Península Ibérica no século VII. O conteúdo deste documento exalta a vida eremítica de Frutuoso de Braga. Contudo, surge breve e repentinamente na narrativa a informação de que este religioso foi, além de impulsionador monástico, bispo de Dume e arcebispo de Braga. A parição destas nomeações no texto vem impregnada de um tom negativo e de reprovação por parte do autor. Nesta direção, afirma que Frutuoso teria sido punido com as atribuições na hierarquia diocesana.

Com o estabelecimento de critérios para a abertura das casas monásticas, pondo pré-requisitos que se estendiam até mesmo e, sobretudo, aos clérigos seculares, podemos afirmar que a RC intenta firmar e consolidar o domínio sobre o horizonte monástico ao seu alcance. E, para este propósito, teve que se impor frente aos interesse não muito claros do episcopado ao mesmo tempo que buscava emancipar-se deles.

Se os bispos se auto-autorizavam à nomeação dos cargos cenobíticos, como prescrito nas atas dos IV concílio de Toledo, os monges, pela regra, procuraram reter sobre as populações próprias de cada mosteiro o direito e o dever de eleger seus líderes.²⁹

²⁸ ANÔNIMO. **La vida de San Frutuoso de Braga**. Introdução, tradução e notas de M. C. Díaz y Díaz. Braga: Câmara Municipal, p. 80-117, 1974.

²⁹ A regra monástica intitulada *Regula Monachorum*, produzida por Frutuoso de Braga, autor que participou senão presidiu as sessões de criação da RC, determinava que o abade deveria ser eleito pelos próprios membros do mosteiro. CF.: FRUTUOSO, Regla. In: **Reglas monásticas de la España Visigoda. Los tres libros de las "Sentencias"**. Introducciones, versión y notas de Julio Campos Ruiz e Ismael Roca Melia. Madrid: BAC, 1971. *Regula Monachorum*, c. XIX, p. 157.

A interferência do bispo no pleito da escolha ou da nomeação da hierarquia monástica sequer é cogitada pela regra. Isto nos leva a perguntar se o papel dos prelados diocesanos serviu como referencial protetor ou ajudador para os monges? Provavelmente não. Pois, na RC quando surge alguma dificuldade ou demandas que fogem ao poder do abade resolvê-las, o texto o aconselha a procurar ajuda de um leigo que seja um cristão bom e piedoso.³⁰

Nesta mesma direção, o *Pacto*³¹ - documento no qual consta o juramento feito entre o requerente que pleiteia entrada no mosteiro e o abade, autoridade máxima desse -, orienta ao monge no caso de problemas com seu próprio abade, a procurar a autoridade local para intermediar e resolver a disputa. O interessante é vermos que o texto não nomeia o bispo para resolver a questão, mas sim, uma autoridade secular. Esta postura transparece um visão não muito condescendente dos monges para com os bispos.

Conclusão

Em virtude do exposto, queremos lembrar que os agentes – responsabilizados pela administração do sagrado –, independentemente da especificidade da condição de sua investidura (se na diocese ou na abadia), foram por nós considerados líderes do espaço religioso específicos a que pertenciam. Em virtude disto, não obstante a aparente harmonia entre eles, o contato que se estabeleceu gerou divergências e disputas.

Nosso olhar localizou o movimento monástico cenobítico liderado pela RC com uma estrutura organizada, com liderança hierárquica, com código legislativo próprio, com meio de subsistência independente e, ainda assim, sofrendo a ingerência de outro grupo que, no seu interior, se sentia autorizado a des-autorizar.

Nesta relação (monges e bispos), o poder ostentado socialmente pelos grupos fora desigual. Pois, no recorte social se inscreveu certa proeminência do clero secular em relação ao regular e, isto se deveu, entre outras coisas, ao apoio real. Neste aspecto, o monacato perde parte de sua autonomia, pois, vê-se diante de um projeto de instrumentalização de sua estrutura em prol de benefícios e privilégios, muitas vezes, alheios aos seus próprios integrantes;

³⁰ Cf.: RC, c. III, p. 177.

³¹ Este documento encontra-se publicado de forma extensiva à RC e, portanto, acreditamos possuir com esta semelhante autoria.

Em contrapartida, os regulares buscaram construir sua própria liderança e organização, que os fizesse prescindir de orientações externas às suas fileiras. Para tal, construíram regras, participaram de concílios, organizaram uma confederação e hierarquia, buscaram resolver seus próprios problemas e quando não foi possível, recorreu-se a um secular; demonstrando que se lançava nas disputas postas pela concorrência do episcopado.

A relação que se configurou destes des-encontros pode ser classificada como concorrencial. Acordos se firmaram, mas disputas também acirraram os ânimos dos prelados distintamente investidos da autoridade religiosa.

Bibliografia

Textos medievais impressos

ANÔNIMO. **La vida de San Frutuoso de Braga**. Introdução, tradução e notas de M.C. Díaz y Díaz. Braga: Câmara Municipal, p. 80-117, 1974.

Concílios Visigóticos e Hispano-Romanos. Jose Vives. (Ed.) Madrid: CSIC. Instituto Enrique Florez, 1963. IV e X Concílios de Toledo.

Textos específicos

BLAZQUEZ, J. M. El monacato de los siglos IV, V y VI como contracultura civil y religiosa. *In*: VEGA, M. J. H. (Org.). **La historia en el contexto de las ciencias humanas y sociales**. Salamanca, 1989, p. 97-121.

DÍAZ Y DÍAZ, M.C. Notas para uma cronologia de Frutuoso de Braga. **Bracara Augusta**, v.21, n.47-50, 1967.

GONZALEZ, Teodoro. La Iglesia desde la conversion de Recaredo hasta la invasion arabe. *In*: GARCIA VILLOSLADA, Ricardo. (Dir.) **Historia de la Iglesia en España. La Iglesia en la España Romana y Visigoda (siglos I-VIII)**. Madrid: BAC, 1979.

LINAGE CONDE, A. En torno a la Regula Monachorum y a sus Relaciones con otras Reglas Monásticas. **Bracara Augusta**, Braga, v. 21, p. 123-163, 1967.

MÁRIO MARTINS, S. J. **O monacato de S. Frutuoso de Braga**. Coimbra, 1950.

MARTINEZ, P. C. D. **Formas económicas y sociales en el monacato visigodo**. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1987.

- OLIVEIRA, A.S. Considerações sobre o disciplinamento corpóreo na construção da unidade eclesiástica a partir do IV concílio de Toledo. **Anais do I encontro Regional de da ABREM/XI Mostra de Cultura Galega**, Rio de Janeiro, 2006. p. 39-45.
- ORLANDIS, J. Congregación monástica Dumiense. **Bracara Augusta**, v. 22, p. 81-91, 1968.
- ORLANDIS J.; RAMOS-LISSON, Domingo. **Historia de los Concilios de la España Romana e Visigoda**. Pamplona: Universidad de Navarra, 1986.
- PÉREZ DE URBEL, J. **Los monjes españoles en la Edad Media**. Madrid: Ancla, 1934.

AS DUAS FACES DA REALEZA DE CASTELA NO SÉCULO XIII

Almir Marques de Souza Junior (UFF)

A questão central deste trabalho aborda a existência de dois paradigmas associados à figura da monarquia no reino de Castela durante o século XIII. O primeiro deles apresentava os governantes daquele reino através da figura de um rei guerreiro, um soldado, valorizando a força e os atributos diretamente ligados ao ofício militar.

O segundo paradigma associava o soberano castelhano à imagem de um rei sábio, um homem erudito que preza pelos múltiplos aspectos da cultura e zela pelo bom cumprimento da lei e da ordem.

À primeira vista, estas duas representações parecem constituir modelos opostos e estanques, contudo, é nossa proposta observar até que ponto eles realmente podem ser percebidos como construções antagônicas, ou mesmo se é possível identificar algum ponto de diálogo entre a figura do rei guerreiro e o rei sábio.

Não pode fugir a nossa percepção o fato de que o principal meio de se divulgar tais modelos era através de documentos produzidos pela própria corte régia. Encontravam-se neste grupo as crônicas e demais obras de cunho histórico, as compilações legislativas e os tratados de cunho moral e pedagógico, reforçando a idéia de que estas imagens eram partes integrantes de um discurso que se originava nos próprios organismos de poder.

O rei guerreiro

A figura do rei guerreiro estava diretamente relacionada à própria história do período medieval do reino de Castela e da região Ibérica. Desde que a ocupação muçulmana se estabeleceu em boa parte da península, ainda no século VIII, a história dos reinos cristãos que foram se desenvolvendo no norte da região foi marcada pelos conflitos militares e por lutas sangrentas pelo poder.

Mesmo que tais conflitos não estivessem limitados aos embates entre muçulmanos e cristãos, foi este tipo de enfrentamento que melhor contribuiu para a construção da figura de uma monarquia guerreira em terras hispânicas.¹ Os trabalhos

¹ Tanto o norte quanto o sul da península eram rasgados por contendidas que opunham em ambos os lados dos campos de batalha partidários da mesma fé. Também não foram raros os casos em que coalizões de forças se formaram entre cristãos e muçulmanos para combater um inimigo comum a ambos.

dos autores Abílio Barbero e Marcelo Vigil nos mostraram que a partir do século IX, a monarquia do reino das Astúrias, e posteriormente às dos reinos de Leão e Castela, passaram a associar à sua própria história uma suposta vinculação com o antigo reino Visigodo, que havia sido conquistado pelas forças do Califado Omíada.²

Ao longo dos séculos consolidou-se gradativamente a crença de que os monarcas asturianos, e posteriormente os soberanos Leão e Castela, seriam descendentes longínquos dos últimos reis visigodos. Com base neste status de “herdeiros”, aquelas casas régias passaram a chamar para si um pretenso direito de reclamar como suas as terras peninsulares que haviam sido ocupadas pelas forças islâmicas séculos antes.

Graças a esta construção retórica, a monarquia castelhana fomentou a idéia de que seria o seu principal dever empreender uma reconquista das terras que outrora haviam pertencido à Cristandade Latina.

Evidentemente, não podemos ignorar a intencionalidade e a praticidade deste discurso, pois ele guardava um sentido próprio que o orientava. Ao estabelecer este mito de continuidade com a realeza visigótica, criando as bases para o movimento que ficou conhecido como Reconquista da Península Ibérica, o poder régio acabou por desenvolver uma valiosa ferramenta no plano político. Graça a ela foi possível tanto projetar no tempo uma suposta “origem” da monarquia castelhana – ação esta que fortificava a legitimidade daquela instituição – como também ajudava a justificar as próprias ambições territoriais do reino na região.

Ao chegar o século XIII, esta visão da Reconquista já se encontrava profundamente enraizada no imaginário da população do reino. As crônicas da época já se referiam aos tempos passados como uma “época de guerras” em que os ancestrais da população já lutavam há muito tempo contra as forças invasoras.

As conquistas daqueles tempos eram apresentadas como uma retratação ou uma vingança pela perda dos territórios cristãos no século VIII. Os reis de Castela eram apresentados como os principais líderes desta luta, herdeiros de uma longa tradição de guerras e de vitórias, como se fossem incumbidos de restaurar a glória do antigo reino cristão.

entraronnos los moros la tierra por fuerça et conquerieronnosla, et em poco estendieron los cristianos que a essa sazón eran, que non fueron darraygados et echados della [...]et pues que aquí sodes, que me

² BARBERO, Abílio; VIGIL, Marcelo. **Sobre las orígenes sociales de la Reconquista**. Barcelona: Ariel, 1974.

ayudedes a tomar uengança et emienda del mal que e tomado yo et la cristandad.³

Paralelamente ao desenvolvimento deste ideal de Reconquista da Península Ibérica é possível identificar um segundo fator que contribuiu para a construção da imagem do rei guerreiro. Entre os séculos XI e XIII a Europa medieval também viu crescer dentro de suas fronteiras um forte sentimento que impulsionava grandes contingentes de homens de armas a se lançar em uma guerra justa nas longínquas fronteiras do oriente. Ainda no século XI, as sucessivas tentativas de recuperar aquela que era considerada a cidade sagrada do cristianismo, Jerusalém, culminaram com a conclamação de uma Cruzada feita pelo papa Urbano II.

Nesta guerra contra muçulmanos pela Terra Santa, um número crescente de guerreiros era atraído para o conflito. Guiados pelas promessas de riquezas e de pela possibilidade de redenção de seu espírito na vida após a morte, estes homens estavam dispostos a se sacrificar em nome de Deus e pela defesa dos santuários dos peregrinos.

Mesmo assim, o combate por Jerusalém não constituiu o único modo de se alcançar à redenção pelas armas. A partir do século XII⁴, a Santa Sé reconheceu que a cruzada poderia ser efetuada em outros pólos da cristandade, igualmente dominados pelos muçulmanos. É a partir deste momento que a Península Ibérica passou a ser vista como uma região em que a luta contra os infiéis poderia ser vista como um prolongamento daquele movimento de Cruzada.

“ca por todas estas tierras fuera, con el otorgamiento dell apstoligo et de la corte de Roma, predicada e pregonada cruzada por todas estas yentes; et por los grandes perdones que y eran dados, cruzaronse yentes sin cuenta destas tierras, caualleros et peones, que uinieron a esta batalla como en romeria a saluarse de sus peccados”.⁵

Não foram raros os momentos em que as contendas opondo cristãos e exércitos islâmicos, naquela região, foram mostrados como verdadeiros episódios desta Cruzada na Península Ibérica. Nestes episódios, valorizava-se tanto o martírio do corpo quanto a violência com que se eliminava o inimigo.

Em pleno século XIII este espírito castelhano de cruzada se encontrava perfeitamente consolidado. Os relatos produzidos neste momento esforçavam-se por

³ MENÉNDEZ PIDAL, Ramon (Ed.). **Primera Crónica General de España**. Madrid: Seminario Menendez Pidal & Gredos, 1955. vol II. p. 693, c.1013.

⁴ Graças à bula do Papa Pascual II, em 1102.

⁵ MENÉNDEZ PIDAL. *Op.Cit.*, v. 2, p. 692.

ênfatizar que “todos querien ganhar algo et ganhar prez pora siempre, o si mester fuesse, morir y, et alcaçar coronas de mártires”.⁶

A brutalidade dos combates descritos não esconde a perspectiva de que o assassinato de um muçulmano não era considerado fato digno de vergonha ou arrependimento. Franco Cardini já nos mostrara que esta era a visão do *malicidium*, ou seja, do extermínio de um mal ou uma ameaça.⁷

“¿Quién puede contar cuántos miles de moro cayeron aquel día y descendieron a las profundidades del infierno?[...] Saciados los cristianos con la efusión de la sangre de los moros y cansados del peso de las armas, del calor y de la excesiva sed, volvieron, al caer del día, a los campamentos de los moros y descansaron allí aquella noche”.⁸

Em meio ao crescimento da popularidade da Cruzada em terras ibéricas, observamos que os reis daquela região não se furtaram a utilizar este movimento a seu favor. Previamente revestidos da “aura” da Reconquista, estes soberanos passaram a adicionar ao seu amplo leque de qualidades a prerrogativa de serem eles próprios reis cruzados ou cavaleiros de cristo que desempenhariam uma missão divina ao lutar contra as tropas islâmicas.

As próprias circunstâncias pelas quais o reino passara durante boa parte do período medieval já mostravam grande receptividade às idéias de Cruzada e Reconquista. Numa região cuja história já era marcada pelos conflitos armados, somava-se o fato de que fora nesta centúria que se empreenderam as principais conquistas militares de Castela sobre os estados muçulmanos conhecidos como reinos de *taifas*.

Graças a sucessivos êxitos em suas campanhas, o reino conseguiu alargar sensivelmente a extensão de suas fronteiras em um curto espaço de tempo. Em 1252 ele já abarcava não apenas os territórios de Castela e Leão – este último anexado em 1230 por Fernando III – mas também a grande parte das *taifas* islâmicas, excetuando-se o reino de Granada no extremo sul peninsular.

Toda esta conjuntura belicosa facilitou o desenvolvimento e a aceitação de uma imagem da realeza que destacava como virtudes as mesmas qualidades dos cavaleiros e dos demais homens da aristocracia guerreira. Assim, os ideais de cruzada e de

⁶ *Ibidem*, p. 701.

⁷ CARDINI, Franco. Guerra e Cruzada. In: LE GOFF, Jacques & SCHMITT, Jean-Claude (org). **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. São Paulo. EDUSC. 2002. 2v. V.2. p. 476.

⁸ BREA, Luis Charlo (Ed.). **Crónica Latina de los Reyes de Castilla**. Madrid: Akal, 1999. p. 54.

reconquista se combinavam naquele período de modo a dar uma grande projeção à imagem do rei guerreiro. Este rei guerreiro era tanto aquele que descendia de uma antiga linhagem, como também era o escolhido de Deus para combater seus inimigos e recuperar as terras que acreditava lhe pertencer por direito.

O rei sábio

Durante a segunda metade do século XIII, o reino de Castela foi palco do desenvolvimento de outro modelo de realeza, aparentemente discrepante daquele que observamos até aqui. Esta nova imagem evocava como principais qualidades os atributos intelectuais e a erudição, apontando que o rei deveria cultivar aquela que era considerada a mãe de todas as virtudes, a sabedoria.

Virtude dos governantes por excelência, a sabedoria é largamente exortada no livro sagrado do Cristianismo “É por mim que reinam os reis, e que os príncipes decretam justiça”.⁹ A sabedoria régia se apresentava como uma combinação de conhecimento e capacidade de arbítrio, apontando que a principal incumbência dos governantes era a administração do reino.

O próprio modelo de rei sábio desta época é espelhado em um rei bíblico, Salomão. Assim como este personagem, os governantes medievais deveriam ser capazes de manter a paz e a justiça do seu rebanho, solucionando os principais problemas e mantendo a ordem sobre a população.

A Idade Média Central castelhana teve em Afonso X (1252-1284) a personificação destes ideais de rei sábio. Este soberano recebeu seu cognome em função das grandes contribuições que realizou em múltiplos campos do conhecimento, dentre os quais estavam a história, o direito, a música a astronomia e a astrologia.

Tanto a lei como o direito representavam ferramentas primordiais para o bom desempenho da função do rei sábio. Contudo, a consolidação destes instrumentos não era uma tarefa de fácil execução. Em pleno século XIII, o reino não possuía um foro de leis unificado. Além do próprio direito baseado no costume, o território castelhano-leonês era regido por uma multiplicidade de códigos legislativos diferentes para cada uma de suas regiões.¹⁰

⁹ **Provérbios 8:5.**

¹⁰ Os principais foros eram os de Benavante (difundido no noroeste do antigo reino leonês); o Foro de Logroño-Vitória (em grande parte das regiões castelhanas); o antigo *Fuero Juzgo* e os demais foros derivados deste (em grande parte do reino de Leão, em Toledo, na Andaluzia e em Múrcia) e, por último, os foros vigentes nas áreas fronteiriças.

No decorrer daquele período, houve sucessivas tentativas de sanar o problema da descentralização da lei. Afonso X, por sua vez, buscou arduamente substituir a multiplicidade de foros regionais por um código único do reino, baseada no direito romano-canônico. Não obstante as sucessivas empreitadas neste sentido, seu êxito não foi completo. Apesar de o poder central ter conseguido estabelecer um foro único, o *Fuero Real*, esta obra tinha proporções modestas em comparação com a grande compilação legislativa do período afonsino, as *Siete Partidas*.¹¹

Apesar de sua tardia efetivação as partidas já anunciavam a nova forma de se conceber a figura real. A concepção de um monarca cuja função consiste em ser o “regedor” de seu povo já transparece quando o documento estabelece a própria definição da palavra “rei”. Segundo as *Partidas*, tal palavra estaria, etimologicamente, ligada à noção de regra e regedor, definindo assim os principais papéis deste homem, que deveria conhecer e corrigir todos os erros do povo.

“Rey tanto quiere dezir, como Regidor ca sin falla a el pertense el governmento del Reyno (...) assy ellos son tenudos de mantener, e de guardar em justicia e em verdad a los de su Senõrio. E aun outra manera mostraron los Sabios, porque el Rey es assy llamado, e dixieron, que Rey tanto quiere dezir, como regla, ca assi como por ella se conoscien todas las torturas, e se endereçan, assy por el Rey son conosciados los yerros e emendados.”¹²

Esta justiça a qual os reis devem guardar era apresentada pelas fontes como a origem de todo o bem, pois abrangia todas as demais virtudes. Seria graças à ela que o rei conseguiria, em tese, não só unir os corações dos homens, mas também fazer valer os seus direitos.

“es madre de todo bien, ca em ella caben todas la otras; porende ayuntando los coraçones de los omes, faze que sean assim como uma cosa, para biuir derechamente segund mandamiento de Dios, e del Senõr, departiendo, e dando a cada uno su derecho, assi como merecsce, e le conviene.”¹³

O rei sábio não se limitava a pura elaboração das leis. A aplicabilidade das mesmas e o seu pleno conhecimento por parte da população também fizeram parte das preocupações da monarquia. Neste sentido, mais do que um juiz, o governante agia como um *rex magister*, um professor incumbido em difundir o conhecimento por ele

¹¹ Esta, por sua vez, só seria promulgada no século seguinte.

¹² Segunda Partida. Título I, Lei VII. IN: LOPEZ, Greorio (Ed.) **Las Siete Partidas del Sábido Rey don Alfonso**. Barcelona: 1843.

¹³ **Segunda Partida**. Título V. Lei VIII.

reunido e retirar, seu povo de uma suposta condição de ignorância, tal como afirmou Adeline Rucquoi.¹⁴

Nesta lógica, mesmo que a totalidade da população do reino não pudesse travar um contato direto com os saberes, as poucas pessoas que possuíam a instrução necessária para ler poderiam servir como instrumentos de contato com as obras escritas. Para isso, a utilização da língua vernácula, em detrimento do latim, na redação dos livros produzidos pelas oficinas afonsinas mostrou-se uma iniciativa primordial.

Com a adoção desta medida, a leitura dos textos produzidos pelo poder central não se restringia apenas a um seleto grupo de eruditos. O uso do idioma “vulgar” também possuía uma aplicabilidade prática, na medida em que o latim ia se tornando uma língua cada vez mais restrita ao clero e à intelectualidade.

A preocupação em fazer com que os homens compreendessem as leis mostrou-se no próprio texto legislativo do *Fuero Real*:

“La ley debe seer manifesta que todo ome pueda entender, e que ninguno non sea engañado por ella”.¹⁵

“todo saber esquiva à no saber. Ca escripto es, que aquel que no quiso entender, no quiso bien facer, è por ende establecemos, que ninguno non piense de mal facer: por que diga que non sabe las leyes, ni el derecho: ca si ficiere contra ley, no se puede escusar del a culpa que ficiere por non saber la ley”.¹⁶

Evidentemente, mesmo que o soberano se apresentasse como um legislador ou um tutor do seu povo, estas características apenas reforçavam a nova faceta da realeza castelhana do século XIII.

O desenvolvimento deste novo paradigma da realeza estava intimamente relacionado ao o processo de transformações pelo qual passava não só a região ibérica, mas todo o ocidente cristão, mudanças estas que vinham ocorrendo nas ultimas duas centúrias. Esta transformação encontrava-se diretamente vinculada ao crescimento do próprio meio urbano, que trouxe consigo novas formas e pensar a relação do homem com o trabalho. Cresce a concepção de que dentro do corpo social cada indivíduo possuía uma função estabelecida e necessitava de uma formação própria para o cumprimento do seu papel na coletividade.

¹⁴ ROUCQUOI, Adeline. De los reyes que no son taumaturgos: los fundamentos de la realeza en Espana. In: _____. **Rex, sapientia, nobilitas: estúdios sobre la Península Ibérica medieval**. Granada: Universidade de Grananda, 2006. p. 31.

¹⁵ MONTALYO, Alonso Dias de (Ed.). **El Fuero Real de Espana**. Madrid: Real Compañia de Impresores, y Libreros del Reyno, 1791. Livro. I. Título VI. Lei II.

¹⁶ **Segunda Partida**. Livro I. Título VI. Lei IV.

A monarquia, na qualidade de “cabeça” daquele corpo, era a responsável pelas principais decisões a serem tomadas, precisando que seus representantes estivessem devidamente bem instruído para poder realizar o seu ofício com maestria. O rei, incumbido da tarefa de gerir todo o território, também necessitaria de possuir os conhecimentos adequados a seu ofício.

Mencionando ainda as *Siete Partidas*, vemos que os soberanos precisavam ser homens “ávidos em aprender os saberes, para que com eles conseguissem lidar com as prerrogativas de seu cargo”¹⁷, não ficando à mercê daqueles que eventualmente precisaria contratar para que realizassem este serviço.

Esta grande importância concedida à capacidade de administrar o estado e de mantê-lo em relativa harmonia refletia a própria dinâmica social em que Castela se encontrava na segunda metade do século XIII. Após expandir suas fronteiras graças à conquista de boa parte dos reinos de *taifas*, Castela também anexara em caráter definitivo o reino de Leão em 1230. Com isso, o antigo reino havia triplicado sua extensão territorial em poucas décadas estando diante do desafio de gerir não só as novas terras, mas uma população heterogênea, composta por castelhanos, leoneses, moçarabes e muçulmanos, passível de constantes choques internos e guardando interesses distintos, quando não diametralmente opostos.

Guerra e sabedoria

A crescente valorização das virtudes destinadas à “boa governabilidade” não implicava no esquecimento do aspecto militar da instituição monárquica. Muito pelo contrário, em pleno governo de um rei sábio (Afonso X) foram produzidas volumosas crônicas que se dedicavam a contar as batalhas do passado e a lembrar da bravura dos soldados de Cristo.

Mais do que uma nova imagem ou requisito, a sabedoria em muitos momentos é mostrada como uma qualidade complementar à liderança dos chefes militares. No caso dos relatos das crônicas régias, o que vemos é a apresentação de governantes idealizados que apresentam um misto de força e talento para a arte de governar e guerrear. Soberanos da antiguidade greco-romana apresentados no relato, são descritos como homens sábios porque são capazes tanto de conquistar a terra por meios militares, como de mantê-la, administrá-la e povoá-la, fazendo-a prosperar.

¹⁷ “acucioso deue el rey ser em aprender los saberes, ca por ellos entenda las cosas de reyes e sabra mejor obrar em ellas.”. **Segunda Partida**. Título V. Lei 16.

Ao retratar Julio César, a crônica enfoca especificamente estes dois conjuntos de virtudes:

“fue Julio Cesar uno de los mejores caualleros del mundo; nunca fue omne que mas batallas uenciesse que ell, ni que mas matasse enemigos (...) E pero ontodo aquesto nunca Julio Cesar tantas batallas ouo nin tantos embragos, ni ouo tanto de ueer que dexasse de leer ni de estudiar noche ni dia, et de aprender muy de coraçon, de guisa que tanto apriso en griego et en latin, que fue ffilosopho. Nunca fue ninguno que mas ayna escriuiesse que ell, ni que mas ayna leyesse. E escriuendo quatro escriuanos quanto mas escrever podien, dicto ell uma uez quatro epistolas em uno, em muy ffermosos latines, et auondolos a todos quanto escrever pudieron. E demas sabie bien uersificar, et uersificaua muy ffermoso et much ayna.”¹⁸

Difícil não reparar nas semelhanças entre o imperador romano e o príncipe de Castela Afonso X. A crônica projetava nos personagens ilustres do passado as qualidades que esperava encontrar nos homens do presente: força, habilidade militar, erudição e liderança. O príncipe ideal, tal como Júlio César havia sido, era o rei da sabedoria e das armas.

Tanto a figura do rei guerreiro como a do rei sábio mostravam-se, na verdade, como elementos que compunham uma mesma ideologia. Utilizando veículos controlados diretamente pelo poder centrais – tais como crônicas régias, tratados moralizadores e compilações legislativas – esta ideologia buscava servir como apoio às próprias ambições do poder central.

O cerne de ambas estas representações da realeza aqui apresentadas girava entorno da concepção de serventia da figura régia. Em face de uma conjuntura na qual o soberano se via diante de uma vasta amplitude de terras para povoar e para administrar, tal como se encontrava o reino castelhano em pleno século XIII, a figura de um “rei útil” emerge como uma realidade necessária à instituição monárquica.¹⁹

Mesmo que estas imagens do poder possam parecer tão díspares entre si, elas guardavam mais semelhanças do que aparentavam. Ao nos voltarmos para a dinâmica de forças políticas internas ao reino, veremos que o período examinado abunda de situações e que as figuras reinantes subiam ao trono cercadas por desconfianças e suspeitas de ilegitimidade.

No início do século, Fernando III (1212-1252) fora coroado mesmo fruto de uma união consangüínea que logo fora desfeita²⁰. Seu sucessor, Afonso X, enfrentou um

¹⁸ MENÉNDEZ PIDAL, Ramon (Ed.). *Op. Cit.*, v. I., cap. 117, p. 94.

¹⁹ LE GOFF, Jacques. *Rei. In: LE GOFF, Jacques & SCHMITT, Jean-Claude (org). Op. Cit.*, p. 407-408.

²⁰ Os pais de Fernando, Berenguela e Afonso IX de Leão eram primos em segundo grau.

governo marcado por revoltas senhoriais e descontentamento pela forma como o tesouro público era mal gasto. Por fim, o filho de Afonso, Sancho IV (1284-1294), subiu ao trono mesmo após ter sido deserdado pelo pai e excluído de seu testamento. Se o rei guerreiro usava a espada para apagar as marcas de uma sucessão controversa ao trono, o rei sábio se valia da escrita de seus documentos para desviar o olhar da impopularidade e da falta de apoio que suas medidas centralizadoras despertaram em boa parte da aristocracia senhorial.

Além dos objetivos, o discurso utilizado para caracterizar cada uma destas representações mentais a respeito do rei possuía pontos em comum que colocam lado a lado ambos os paradigmas. Em muitos momentos a possível oposição entre rei guerreiro e rei sábio se apresenta como um resgate de figuras emblemáticas do Livro Sagrado do Cristianismo. Do mesmo modo que o rei Davi uniu seu povo pela guerra, e depois fora sucedido por um rei sábio Salomão, também se mostravam assim, os soberanos de Castela e Leão, perante seu rebanho.

Imitadores dos príncipes do Antigo Testamento, as cabeças coroadas castelhanas viam a si mesmas como líderes de um povo eleito, que por direito deveria governar de forma soberana não só o reino, mas toda a região ibérica.

Independente de qual fosse à imagem, cruzado ou erudito, homem de armas ou intelectual, os objetivos e as necessidades que sustentavam as duas faces da realeza de Castela no século XIII continuavam a serem os mesmos. As discrepâncias advinham mais da conjuntura que cada monarca enfrentou, e mesmo esta aparente oposição se localizava no âmago de um complexo jogo de referências à cultura cristã.

Efetivamente, estas duas faces pertenciam a uma mesma instância, a do poder e da autoridade. Poder este que no reino castelhano baixo medieval se encontrava em constante processo de contestação e reafirmação. O aparente esplendor do discurso régio contrastava com uma dura realidade. Nela, guerra e sabedoria nada mais eram do que alegorias as quais os soberanos buscavam utilizar com o intuito de transformar sua frágil autoridade em algo palpável e concreto.

“USURPAÇÃO OU LEGITIMIDADE?” A POSTURA DOS DISCURSOS CRONÍSTICOS E A EXALTAÇÃO RÉGIA NOS REINOS DE CASTELA E PORTUGAL

Ana Carolina Delgado Vieira (USP)¹

De acordo com a tradição medieval, o rei é a ponte entre o Sagrado e o Terreno, ele é a representação de Deus na Terra² e sua essência e substância do seu poder deve servir sempre em prol de um bem comum. As principais virtudes do rei medieval cristão se pautam por obedecer a Deus e servir à Igreja, exercer a justiça e assegurar a paz aos povos, além de prover as necessidades de seus súditos³.

Mas quem era esse rei? Havia duas possibilidades para a sagração deste título. A primeira delas foi assegurada a partir do Concílio de Toledo no século VII que acordou o critério de inviolabilidade da pessoa do rei, e possivelmente que a sucessão do monarca passasse a ser feita dentro da própria família real⁴. A segunda possibilidade entrava em cena quando o critério da hereditariedade não era suficiente forte para indicar um herdeiro para o trono. Desta maneira, o critério da elegibilidade ressurgia para a designação de um novo rei, tal como faziam os visigodos e assim, a autoridade pública tinha suas bases no consentimento de uma *comunidade*, o que era suficiente para legitimar um novo governante.

Se na primeira possibilidade é Deus quem atua na escolha do nascimento do primeiro filho, indicando assim o candidato ideal ao reino, na segunda também o é, na

¹ Mestranda do Programa de História Social da Universidade de São Paulo, orientada pelo Prof. Dr. Carlos Roberto Nogueira e membra pesquisadora do Grupo de Estudos Medievais Portugueses (GEMPO/USP).

² Kantorowicz afirma que autores medievais enfatizavam que o rei não era um leigo, uma pessoa comum. A leitura de tratados teológicos e políticos aponta que o monarca cristão tornava-se o *christomimētēs*, ou seja, a personificação de Cristo na Terra. “O poder do rei é o poder de Deus. Esse poder, especificamente, é de Deus, por natureza, e do rei pela graça. Donde o rei, também, é Deus e Cristo, mas pela graça; e o que quer que ele faça, ele o faz não simplesmente como homem, mas como alguém que se tornou Deus e Cristo pela graça”. Sabemos que a afirmação do poder real, especialmente em épocas críticas, como o século XIV, não é construída através de um discurso de longa duração. O poder do monarca tem que ser conquistado, legitimado e consentido. Ele não é aceito naturalmente por derivar de um poder sagrado. A fórmula medieval que congrega deus e homem na pessoa do rei é o ‘discurso oficial’. Entretanto, as crônicas são espaços de transgressões que apontam que este discurso não era tão fluído a ponto de se sustentar por si só. Assassinatos régios, usurpações e destituições do poder são provas da falibilidade deste ‘mito’. KANTOROWICZ, Ernest H. **Os dois corpos do rei: um estudo sobre teologia política medieval**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. p. 48-52.

³ LE GOFF, Jacques. *Rei*. In: LE GOFF, Jacques & SCHMITT, Jean-Claude. **Dicionário temático do Ocidente Medieval**. São Paulo: EDUSC, 2002. 2v. V. 2. p. 395-414. p. 401.

⁴ FRANÇA, Eduardo de O. **O poder real em Portugal e as origens do absolutismo**. São Paulo: FFLCH/USP, 1946, p. 71 e GUIANCE, Ariel. Ir contra el fecho de Dios: regicidios y regicidas en la cronista castellana medieval. **História: Questões e Debates**, n. 41, p. 91, 2004.

medida em que o povo elege o rei inspirado pela sabedoria divina, pois *vox populi, vox Dei*. Não há como negar, portanto, que toda a origem do poder vem de Deus e o rei nada mais é do que um vigário e ministro de Deus na Terra.

Entretanto, algo foge do sentido lógico desta Monarquia. O rei deixa de ser o *primus inter pares* quando se dá o rompimento do pacto do bom regeer. Ora, se a finalidade do poder real é justificada através da idéia da guarda e da aplicação das noções do direito, da paz e da justiça, quando se rompe este ciclo perfeito, o rei fere à coroa, anulando assim o seu princípio público.

Quando esta relação deixa de existir, é preciso que um novo rei assuma o compromisso da boa governança. Mas este movimento de renovação não poderia ser natural, uma vez que ele nasce em meio à desordem. O “novo líder” surge neste cenário e se legitima enquanto o único candidato capaz de reconduzir o rebanho ao seu caminho verdadeiro. Cabe a ele restaurar a ordem perdida e aceitar os árduos encargos de ser rei.

A proposta deste trabalho aqui é tentar localizar estes momentos nos quais a autoridade real é contestada nas crônicas de Pero Lopez de Ayala e Fernão Lopes, mais especificamente no reinado de D. Pedro I (1350-1369) e D. Henrique II (1366-1379) em Castela e no interregno de D. Leonor Teles de Menezes (Outubro à Dezembro de 1383) e D. João I (1385-1433), em Portugal. Tentaremos identificar como o discurso da usurpação do poder aparece nestes textos e como ele é abordado pelos cronistas.

Para a crônica de Pero Lopes de Ayala escolhemos o episódio do assassinato de D. Pedro I por seu irmão D. Henrique II em Montiel em 1369 como elemento central do ponto de viragem do poder da Dinastia de Borgonha de Castela. E, no caso de Fernão Lopes, elegemos o assassinato do Conde Andeiro como fator responsável pela mudança de curso da governança da Rainha Dona Leonor Teles de Menezes e da fundação da Dinastia de Avis, por D. João I. Procuraremos aqui analisar as circunstâncias dos fatos através do ponto de vista dos respectivos cronistas e do desdobramento destes episódios, se eles se enquadram nesta lógica de renovação do poder real e como eles estão representados.

Partindo das crônicas de Ayala é possível registrar momentos de uma intensa guerra fratricida entre 1366 e 1369 em Castela. Tãmanha foi sua importância que ela acabou por instaurar uma nova dinastia no poder. Já no seu primeiro ano de reinado, em 1350, D. Pedro I enfrenta uma grave doença e todos já começam a pensar em sua sucessão. Com a fragilidade do rei anunciada, seu meio-irmão aproveita o cenário de instabilidade para demandar um lugar de representatividade dentro do reino. Filho ilegítimo e secundogênito,

a via da usurpação era o único meio para que Henrique de Trastâmara conquistasse patrimônio e uma notoriedade representativa em Castela.

Os enfrentamentos entre o Conde Henrique e o rei D. Pedro I são descritos em longos capítulos por Pero Lopes de Ayala. Até que em 1366, Henrique é nomeado como rei na cidade de Calahorra e Castela será um reino com dois monarcas até 1369. Ayala conta que, durante os combates com D. Henrique II em Montiel, D. Pedro I se refugia em uma tenda de Bertrand du Guesclin⁵, cavaleiro a serviço de seu meio-irmão. Neste momento chega D. Henrique II e pergunta pelo *outro* rei, pois há muito tempo não o via. Este, que duvidava da aparência do rei, só foi convencido pelo próprio irmão, quando este se manifesta através de um raro e breve discurso direto na crônica: “¡Yo só! ¡Yo só!”⁶. Depois disso “el rrey don Enrique conosçiólo, é feríolo con una daga por la cara (...) cayeron en tierra. E el rrey don Enrique lo firio estando en tierra de otras feridas”⁷. E com este episódio, Castela passou a ser um reino de um só rei.

O cronista, que escreve cerca de dez anos depois da morte de D. Pedro I, habilmente tenta construir uma ascensão legítima de D. Henrique II ao longo de sua crônica. Ainda no relato de D. Pedro I, Ayala já começa a contar os anos de reinado de seu irmão bastardo, a partir de 1366. Quando assassina D. Pedro I, D. Henrique II já entra em 1370 a partir do seu quarto ano de reinado, segundo a crônica. Este vínculo textual entre uma crônica e outra é a solução de continuidade encontrada por Ayala para garantir a legitimidade da usurpação do oponente de Pedro, *o Cruel*.

Para além dos elementos da própria narrativa, que nos permitem identificar um discurso atenuante sempre a favor da Dinastia Trastâmara, o regicídio relatado ganha um aspecto de uma disputa bélica entre *dois* monarcas. Para Ayala, apenas isso. Desde os primeiros capítulos da crônica de D. Pedro I, o cronista castelhano ressalta diversas características negativas do monarca, desde a sua desmesurada cobiça até a sua sanha incontrolável que inspirava temor⁸ em todos os súditos do reino. Inúmeras são as

⁵ Na cena anterior, um cavaleiro a serviço de D. Pedro I negocia com Guesclin a possibilidade de o rei ser protegido e colocado a salvo fora das muralhas do castelo de Montiel. Guesclin recusa a proposta, mas mais tarde, a mando de D. Henrique II, informa ao cavaleiro de D. Pedro I que ele o ajudaria a “salvar” o seu senhor. A traição, tramada por D. Henrique II, não é em nenhum momento destacada pelo cronista. Ayala não emite juízo de valor sobre o episódio, preservando assim a conduta moral do seu protegido. AYALA, Pero I. **Crônica de El-Rey Don Pedro**. Ano XX, Cap. VIII. p. 592.

⁶ Idem.

⁷ Idem.

⁸ “Señor: Yo Gutier Ferrandez de Toledo beso vuestras manos, é me despido de la vuestra merced, é vó para outro Señor mayor que non vos (...) sufrimos muchos miedos por vuestro servicio”. Exemplo de carta de um alto funcionário real de Pedro I, que avisa ao seu senhor que está abandonando o seu apoio para servir a D.

construções nas quais o cronista aponta os episódios de traições, punições e crueldades⁹. Ao lado de D. Pedro I, ninguém estava seguro, segundo o olhar do cronista.

De forma talentosa, Ayala reveste o próprio episódio da morte do rei com atenuantes que são capazes de mascarar o assassinato do rei, como fato. Note-se que D. Henrique II “feriu” o seu irmão, que afinal, pouco se parecia com um rei¹⁰! Neste trecho o cronista não usa palavras como “matou”, ou mesmo se refere a D. Henrique II como “sanhudo”, sinal de que a morte de D. Pedro I não era um ato de vingança. Não há nenhuma reprovação manifesta no discurso do cronista sobre o regicídio¹¹, condenando D. Henrique II por crime de traição ou pelo próprio ato de lesa-majestade.

Ao contrário disso, a usurpação é legitimada por meio de dois motivos. O primeiro deles se justifica através do abuso do exercício do poder. Em consequência de sua tirania, D. Pedro I perdia o direito de reinar. A sua injustiça e crueldade invalidava o direito ao poder real e este argumento era defendido e colocado em prática por D. Henrique II e legitimado nas crônicas através de Pero Lopez de Ayala. Há um exemplo muito significativo encontrado em uma carta de doação ao já citado cavaleiro de D. Henrique II, Bertrand du Guesclin. Na carta, D. Henrique II oferece castelos e vilas a Guesclin em reconhecimento dos serviços prestados e, além disso, não perde a oportunidade de marcar mais uma vez o governo do monarca anterior com atributos negativos:

“(…) por la vuestra Rendición (…) el dicho mosen beltran venistes delos Reynos de Francia anos servir com mucha companna que troxistes a nuestro servicio y vos acaesçiestes connusco enla batalla que nos ouimos conel traydor *tirano* que se llamaua Rey nuestro enemigo y conlos moros que conel vinieron para estroyr los nuestros regnos y toda la christiandat”.¹²

Através deste exemplo, localizamos o segundo motivo que justifica a destituição “legal” do poder real de D. Pedro I, que defendia que o monarca castelhano era inimigo do

Henrique II, por medo. Exemplos como estes são fartos na crônica. AYALA, Pero L. **Crônica de El-Rey Don Pedro**. Ano XI, Cap. XVII. p. 507.

⁹ “El Rey le dixo (a Don Tello, seu outro meio-irmão): “Don Tello, ¿Sabedes como vuestra madre Doña Leonor es muerta?” É Don Tello (...) respondió al Rey: “Señor, yo non he otro padre, nin otra madre salvo á la vuestra merced.” É plogo al Rey de la respuesta que Don Tello dió”. Este é um exemplo entre tantos outros recolhidos na crônica onde Ayala ressalta a personalidade má e vingativa de D. Pedro I, *o Cruel*. Cf.: *Idem*, Ano II, Cap. IV. p. 413.

¹⁰ Representativa a cena na qual D. Henrique II fere seu irmão no rosto. O primeiro golpe, que não é mortal, é significativo, na medida em que ele tem o sentido de desfigurar qualquer traço de realeza material de D. Pedro I. Cf.: *Idem*.

¹¹ GUIANCE, Ariel. *Op. Cit.*, p. 104.

¹² MOREL-FATIO, A. La donation Du duché de Molina à Bertrand Du Guesclin. **Bibliothèque de l'école des chartres**, v. 60, n. 1, p. 158-159, 1899. Grifo nosso.

cristiniano. Além das acusações frequentes de enriquecer e assenhorar mouros e judeus, há episódios na crônica em que se pode ver D. Pedro I lutando ao lado dos mouros contra D. Henrique II e incitando-os a invadirem e destruírem Castela¹³. Em contraposição a essa representação, temos o rei cristão por excelência na figura de D. Henrique II. São numerosos os exemplos na crônica de Ayala nos quais a vontade divina o identifica como o verdadeiro pastor de povos, ao contrário do rei “tirano” que lutava ao lado dos infiéis. Nesta passagem se pode ver que o reino de Castela foi doado a D. Henrique II por Deus e os desígnios divinos delegam a D. Henrique II a vitória na disputa e a condução do reino de Castela.

“E Dios por su merced ovo piedad de todos los de estos Regnos, porque non fuese este mal cada dia más: é non le faciendo ome de todo su señorío ninguna cosa salvo obediência, é estando todos com él para le ayudar é servir, (...) Dios dió su sentencia contra él [Pedro I] que él de su própria voluntad los desamparo é se fue”¹⁴.

Com a usurpação legitimada, D. Henrique II procurou apagar o passado do monarca anterior, não citando seu nome nos cadernos de Cortes e anulando suas decisões anteriores¹⁵. Sepultar o passado do reinado anterior lhe asseguraria um tempo de tranquilidade com relação às disputas sucessórias, que possivelmente eclodiriam em algum momento, mas que momentaneamente lhe garantiram a sua usurpação vitoriosa, silenciada na voz do cronista e justificada através dos desígnios de Deus.

No caso de Fernão Lopes, escolhemos o episódio da morte do Conde João Fernandes Andeiro no paço da rainha, assassinado pelo então Mestre de Avis e futuro rei D. João I. Sabemos que não é possível aqui identificar uma tentativa de regicídio, tal como na crônica castelhana, uma vez que o Mestre de Avis não atentou diretamente contra a vida de D. Leonor Teles de Menezes. Mas o futuro rei de Portugal sabia que se ele eliminasse a figura do Conde Andeiro da cena, haveria então uma alta probabilidade de mudar os cursos do reinado de D. Leonor.

Não havia empecilhos legais¹⁶ em se ter uma mulher no poder, pois conforme os tratos era isso que se previa após a morte de Fernando I, que partiu sem deixar herdeiro homem. Entretanto, a regedora dos reinos tinha muitos defeitos. Menina fidalga, casada,

¹³ “Otro si el Rey Don Pedro tenia grand saña de esta cibdad, por quanto estaban en Ella muchos de los que le avian fecho é facian guerra. (...) é en todas guisas le placia que los Moros cobrasen la cibdad é la destruesen. AYALA, Pero L. *Op. Cit.*, Ano XIX, Cap. IV. p. 582.

¹⁴ *Idem.* Ano XVIII. Cap. XI. p. 556.

¹⁵ Nas Cortes de 1369 e de 1371 da cidade de Toro, D. Henrique II copiou literalmente ordenamentos de Pedro I das Cortes de Valladolid de 1351, sem citar a origem de sua “inspiração”.

descendente de uma forte família castelhana, D. Leonor não era, definitivamente, a rainha que o povo desejava para o reino. E quem alertava isso era Fernão Lopes na crônica desde o namoro de D. Fernando I com a “lavradora de Vênus¹⁷”. O motivo de tão grande desonra era a notória relação que D. Leonor mantinha com o Conde Andeiro. Fato sabido do reino e consentido do rei. Em meio a arrependimentos, restou a marca da desonra como herança. Esse será o grande *leitmotiv* da trama do assassinato do Conde que muitos arquitetaram e que acabaram por escolher o Mestre de Avis como protagonista do enredo. Mas antes de entrar nesta cena, é preciso falar sobre a crise.

De acordo com Joel Serrão, ela começa no abalo econômico provocado pela grande peste de 1348, na fuga de populações rurais para as cidades e no desemprego que então ocorreu no mundo agrícola¹⁸. Aliados a estes fatores, os enfrentamentos contínuos com Castela, a partir do reinado de D. Fernando, acabavam por onerar os cofres públicos e dilapidar o patrimônio deixado por seu pai. Com um reino às avessas, D. Fernando morre deixando D. Leonor como *regente dos reinos de Portugal*, segundo o Tratado de Salvaterra de Magos (1383).

O trato poderia ter sido respeitado, mas o “equilíbrio só poderia ser restaurado por um novo chefe e um novo governo”¹⁹. Diante disso, a providência divina se encarrega de arquitetar todos os passos para que um novo Messias consiga colocar Portugal em seus retos caminhos. Todos concordavam com a má fama da rainha, tê-la como regedora do reino era uma desonra diária²⁰ que se fazia ao finado D. Fernando. Mas em termos práticos, a tal repulsa de D. Leonor significava também um grande temor da entrada dos castelhanos no reino português, visto que a rainha também tinha laços importantes com a nobreza do reino vizinho. Para se dar fim à vergonha, cuidou-se de planejar a morte do amante da rainha. Mas por muitas vezes o plano do assassinato do Andeiro não conseguiu ser concretizado: ora como que desconfiando do perigo, o Conde escapava antes da

¹⁶ MATTOSO, José (coord.). **História de Portugal**. Lisboa: Estampa, 1997. V. 2. p. 414.

¹⁷ LOPES, Fernão. **Crônica de D. Fernando**. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2004. p. 230.

¹⁸ SERRÃO, Joel. **O caráter social da revolução de 1383**. Lisboa: Livros Horizontes, 1985. p. 26, 27.

¹⁹ REBELO, Luís de Sousa. **A Concepção de poder em Fernão Lopes**. Lisboa: Livros Horizonte, 1983. p. 51.

²⁰ Apesar de Fernão Lopes e as cortes de 1385 atestarem a aversão popular com relação ao casamento de D. Fernando e D. Leonor e as relações Rainha-Andeiro, esta justificativa não é suficiente para explicar o momento de instabilidade social durante o governo de D. Fernando, ela surge em momentos anteriores ao reinado deste e tem a crise do século XIV como responsável pelo cenário de problemas sociais. COELHO, Maria Helena da C. **Homens, espaços e poderes séculos XI-XVI: Notas do Viver Social**. Lisboa: Livros Horizonte, 1990. p. 23 e seguintes.

emboscada²¹, ora o próprio rei ofendido desiste do plano de matá-lo, ainda quando era vivo²².

Até que se resolve arquitetar o plano tendo o Mestre de Avis como protagonista da trama. Quem sugere a ação é Nuno Álvares Pereira, outro herói da crônica de Fernão Lopes. O Mestre, quando recebe a sugestão de ser o autor do assassinato do Conde a recebe com muita alegria²³. Nas palavras do cronista, o Mestre “cobiçoso domrra, per sua ard~ete natureza e grande coração”²⁴, logo tratou de colocar o plano em prática. Ato planejado, assassinato concretizado, honra vingada; afinal, o Mestre era meio-irmão do rei ofendido. Desta vez, a providência divina fez com que todos os atores estivessem na cena no momento certo. O Mestre assassina o Conde Andeiro no paço da rainha e minutos depois a cidade inteira de Lisboa bradava que a vida do Mestre estava em perigo. Trama inversa engendrada, o assassinato do Andeiro não só era questão de honra, como também serviu para colocar toda a cidade ao lado do Mestre²⁵, e não apenas isso, mas ao lado do “filho delRei dom Pedro”²⁶.

O plano havia dado certo afinal, porque Deus o havia concebido, destaca o cronista. A providência divina havia disposto que o Mestre deveria ser o rei de Portugal, por isso não deixou que outro assassinasse o Conde senão ele²⁷. Logo depois do fato, já se ouvia no paço vozes populares para que se “queimasse o treedor e a aleivosa”²⁸, pouco depois já se bradava “Tomemos este homem por senhor e alçemollo por rei”²⁹ cidade afora.

Interessante perceber que depois do assassinato do Andeiro, o Mestre e muitos nobres ligados ao Conde e a então regente de Portugal vão até à rainha para pedir perdão por tamanha afronta. Sabendo que o ato resultaria a elevação do Mestre de Avis como rei, muitos destes nobres, que procuravam um lugar de destaque junto ao clã dos Teles de

²¹ LOPES, Fernão. *Op. Cit.*, v. I., Cap. II, p. 7 e Cap. IV, p. 11.

²² *Idem*. Cap. III, p. 9.

²³ “O Meestre sendo dello ledo, mamdou logo chamar NunAllvarez gradeçemdolhe muito o que com Rui Pereira fallara (...) O Meestre começou de rrir desto, e emcommendou a NunAllvarez, que logo sse trabalhasse daver da sua parte as mais gemtes que podesse, pêra em outro dia seer morto o Comde Joham Fernandez”. *Idem*, Cap. IV. p. 10-11.

²⁴ *Idem*, Cap. VI. p. 14.

²⁵ “E acordarom que pêra sse todo melhor fazer, que tamto que o Mestre chegasse aos paaços e começasse em esto de poer mão, que logo Gomez Freire seu Page em cima do Cavallo (...) começasse de viinr rrijo pella villa, braadamdo (...) que acorressem ao Meestre dAvis que matavom”. Grita-se pelo Mestre, quando na verdade era o Conde quem precisava de ajuda! Cf.: *Idem*, Cap. VIII. p. 17.

²⁶ *Idem*, Cap. XI. p. 24. (adaptado)

²⁷ *Idem*, Cap. I. p. 4.

²⁸ *Idem*, Cap. XI. p. 25.

²⁹ *Idem*, Cap. XIV. p. 35.

Menezes, trocaram de lado quando viram que a nova aliança poderia ser satisfatória. Mas não só um grupo se beneficiou da ascensão do Mestre. Além daqueles que estavam afastados das benesses de D. Leonor, a inauguração da nova dinastia atendia também aos descontentes do reino. Em um movimento de forças irmanadas, os comuns projetaram na figura do Mestre um novo líder, capaz de confortar a arraia miúda e apaziguar o reino. Foram beneficiados por privilégios coletivos de “isenção de tabelamentos de preços e participação na vida municipal”³⁰. Ganharam uma maior representatividade na escala social e uma projeção até antes nunca conhecida. Era um novo grupo que entrava nas redes sociais da vassalagem régia do “mundo novo”³¹ do Mestre de Avis.

De modo geral, toda a crônica de D. João I é permeada de eventos maravilhosos. A própria origem do Mestre na trilogia de Fernão Lopes já aparece relacionada a um evento da providência divina³². E assim ela segue por todo relato do cronista. O novo rei de Portugal aparece como um novo Messias e não como um usurpador – e tão pouco como um bastardo! Era o monarca que andava em meio aos da cidade “como se das mãos delle caissem tesouros que todos ouvessem dapanhar”³³ e que aceitou o chamado divino para que recebesse os encargos de ser rei. Tal como na crônica de Ayala, Fernão Lopes também legitima esta ascensão ao poder e a justifica, pois Portugal precisava de um “novo líder” para se equilibrar.

O mais interessante disto tudo é que D. João I não nasce como rei, mas faz-se. Surge como um simples cavaleiro de bom coração, apenas cobiçoso de boa honra. Quase foge para a Inglaterra³⁴ depois do seu feito, por medo da rainha. Mas, convencido pelos populares e, principalmente, por Deus, que havia transmitido sua vontade que o Mestre fosse feito rei para “serviço e honra do reino”³⁵, decide permanecer no reino e humildemente aceitar a sua missão.

³⁰ COELHO, Maria Helena da C. Clivagens e equilíbrios da sociedade portuguesa quatrocentista. **Tempo**, v. 3, n. 5, p. 123, 1998.

³¹ *Idem*.

³² Há uma importante passagem na Crônica de D. Pedro I, onde o Rei, através de um sonho, predestina que seu filho João, o então Mestre da Ordem de Avis, é o eleito para a salvação de seu reino:

“(…) por que eu sonhava huuma noite o mais estranho sonho que vos vistes: a mim parecia (…) que eu viia todo Portugal arder em fogo, de guisa que todo o reino parecia huuma fugueira; e estando assi espantado veendo tal cousa, viinha este meu filho Johanne com huuma vara na mão, e com ella apagava aquelle fogo todo (...), alguns gramdes feitos lhe aviam de sahir damtre as mãos”. LOPES, Fernão. *Op. Cit.*, cap. XLIII, p. 196-197.

³³ *Idem*, Cap. XX. V. 1. p. 43.

³⁴ *Idem*, Cap. XVIII. p. 40.

³⁵ *Idem*, Cap. XXVI. p. 52.

A própria eleição do Mestre, elaborada pelo Doutor João das Regras, irá resgatar as suas origens na tradição visigótica para elegibilidade no novo rei, a qual já citamos no início deste texto. E neste caso, a comunidade era unânime pela investidura régia do Mestre de Avis³⁶. Mais uma vez, *vox populi, vox Dei*.

Novamente, a vontade divina se manifestava em momentos providenciais na legitimação dos novos líderes. Com D. Henrique II, ela se manifesta na vitória entre o bom e o mau rei. E com D. João I, ela se revela através do apoio do povo de Lisboa em alçá-lo como novo regedor e defensor dos reinos de Portugal. E assim justifica-se a ascensão destes dois novos líderes através dos discursos cronísticos.

Em ambos os casos, a legitimação é trabalhada com muito esmero tanto pelo cronista castelhano Ayala, quanto pelo português Fernão Lopes. As construções presentes em ambos os relatos são responsáveis por eternizar imagens, sejam elas verdadeiras ou não. Não há como saber e não é este o nosso objetivo, afinal elas partem de leituras dos próprios autores das crônicas, que estão carregadas de intencionalidades. Elas se manifestam de acordo com as variáveis do momento.

Ayala, funcionário da Dinastia de Trastámara, também transitou entre o apoio de D. Pedro I e, mais tarde a D. Henrique II. Por esta sua filiação ao grupo vencedor, Ayala dá um tom específico à sua crônica. Ao assassinato de D. Pedro I, por exemplo, o cronista não emite opinião sobre o ato do regicida, como já dissemos anteriormente. Nem tão pouco qualifica a traição de D. Henrique II enquanto um crime contra o seu senhor legítimo, ou mesmo uma afronta à ordem divina. Já Fernão Lopes, funcionário da dinastia de Avis, tem como missão legitimar a origem de D. João I e seus atos, para que eles se distanciem da aparência de uma afronta contra a rainha e se tornem virtuosos, uma vez que estavam sendo guiados pela providência divina.

Em ambos os casos, é a literatura cronística que tem a função de conservar o registro de *boas e más* ações e fazê-las irradiar como bons e maus exemplos por todo reino. É a própria exaltação régia, concebida pela figura do cronista, que tem como missão redimir ou condenar atos e personagens na História, fazendo assim com que discursos de usurpações e atentados entrem na lógica da ordem e da legitimação do poder real, desde

³⁶ Fernão Lopes dá a tônica da unanimidade pela causa do mestre em seu discurso, mas sabemos que esta unanimidade foi mesmo garantida pela presença da espada de outro herói na Crônica de D. João I, Nuno Álvares Pereira. MARQUES, A. H. de Oliveira. **História de Portugal**. Lisboa: Palas Editores, 1985. V. 1. p. 228.

que seus protagonistas estejam imbuídos com os ideais de restaurar a ordem e propagar o bem comum.

Bibliografia

Fontes Primárias:

AYALA, Pero Lopez de. **Crónica del Rey Don Pedro**. (Colección ordenada por Don Cayetano Rosell). Tomo I. Madrid: S.c.p., 1953.

LOPES, Fernão. **Crónica de D. Fernando**. 2. ed. revista. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2004.

_____. **Crónica de D. João I**. Porto: Livraria Civilização, 1945. V.1

_____. **Crónica de D. Pedro I**. Porto: Livraria Civilização, s.d.

Bibliografia Específica:

BARUQUE, Julio V. La propaganda ideologica arma de combate de Enrique de Trastamara (1366-1369). **Historia. Instituições. Documentos**, n. 19, p. 459-467, 1992.

COELHO, Maria H. da C. Clivagens e equilíbrios da sociedade portuguesa quatrocentista. **Tempo**, v. 3, n. 5, p. 121-145, 1998.

_____. **Homens, espaços e poderes séculos XI-XVI: Notas do Viver Social**. Lisboa: Livros Horizonte, 1990.

FRANÇA, Eduardo D'Oliveira. **O poder real em Portugal e as origens do absolutismo**. São Paulo: FFLCH/USP, 1946.

GUIANCE, Ariel. Ir contra el fecho de Dios: regicidios y regicidas en la cronística Castella medieval. **História: Questões & Debates**, n. 41, p. 85-105, 2004.

LE GOFF, Jacques & SCHMITT, Jean-Claude (coord.). **Dicionário temático do ocidente medieval**. Bauru: EDUSC, 2006. 2v. V.2.

MATTOSO, José (coord.). **História de Portugal**. Lisboa: Editorial Estampa, 1997. V.2.

MOREL-FATIO, Alfred. “La donation Du duché de Molina à Bertrand Du Guesclin” *In*: **Bibliothèque de l'école des chartres**, v. 60, n. 1, p. 145-176, 1899.

REBELO, Luís de Sousa. **A Concepção de poder em Fernão Lopes**. Lisboa: Livros Horizonte, 1983.

CARIDADE, AFFECTUS E AMIZADE ESPIRITUAL NA ANTROPOLOGIA CISTERCIENSE

Ana Paula Lopes Pereira (UERJ-FFP/UFRJ-PPGHC)

O ideal de amizade espiritual como virtude monástica foi elaborado ao longo do século XII, tornando-se um dos temas maiores da antropologia cisterciense. Bernardo de Clairvaux, em sua doutrina sobre a Caridade, em suas reflexões sobre a humanidade do Cristo e sobre a vontade do homem de agir pela própria salvação, motivou toda uma geração a manifestar sua afetividade e a se lançar na busca de Deus através do amor e do conhecimento de si e do seu próximo, conhecimento, que por sua vez, aperfeiçoa o aprendizado da Caridade, do Amor de Deus.

Para conhecer o pensamento que estrutura o conceito cisterciense de amizade espiritual escolhemos a reflexão sobre a Caridade e o mandamento do amor do próximo expressos em três belos tratados: o de *De Diligendo Deo*, de Bernardo de Clairvaux, escrito entre 1127 e 1135¹ e a doutrina da Caridade tal como ela aparece no *Speculum Caritatis*², composto ao longo do ano de 1143, e o *De Spirituali Amicitia*³, datado de 1160, ambos do monge inglês Aelred de Rievaulx. Esperamos poder compreender como os monges do século XII, se esforçando para conhecer o mistério da capacidade de amor no homem, criaram uma nova interpretação e conseqüentemente uma nova aceitação do sentimento de amor ao próximo.

As pesquisas sobre o nascimento da teologia mística no ocidente medieval através da concepção da Caridade em Bernardo de Clairvaux, levam a um primeiro questionamento sobre as fontes bernardinas, sobre o empréstimo e a adaptação de textos escriturários e patrísticos.⁴ Entretanto, o que continua sem explicação é o movimento que sua doutrina suscitou, nem sua amplitude. Para Etienne Gilson, em *La Théologie Mystique de saint Bernard*, a resposta a todo o pensamento bernardino se encontra na sua íntima reflexão

¹ Bernardo de Clairvaux, *L'Amour de Dieu. La Grâce et le Libre Arbitre*. Sources Chrétiennes, n. 393, Lyon: Les Éditions du Cerf, 1993.

² Aelred de Rievaulx. *Le miroir de la charité*, trad, introd. et notes par Charles Dumont, o.c.s.o. et Gaëtane de Briey, o.c.s.o., Éditions: Vie Monastique, n. 27, Abbaye de Bellefontaine, 1992.

³ Aelred de Rievaulx, *L'Amitié Spirituelle*, trad, introd. et notes, par Soeur Gaëtane de Briey, o.c.s.o., Éditions: Vie Monastique, n° 27, Abbaye de Bellefontaine, 1994.

⁴ GILSON, E. *La Théologie Mystique de saint Bernard*. Paris: Vrin, 1986. p. 17-47.

sobre o capítulo 73 da Regra de São Bento, que convida aquele que quer seguir o caminho de vida a meditar sobre os textos dos Pais. Bernardo teria também transformado os elementos da doutrina de Orígenes sobre a união da alma e do Verbo, seguido do exemplo dos Pais do Deserto na sua via de renúncia, absorvido os elementos místicos e o vocabulário de Agostinho, Cassiano e Gregório o Grande, mas sobretudo teria adotado a doutrina do êxtase e da divinização da alma pelo amor que pregava Maxímio, o Confessor, traduzido por Scot Erígenes. E teria, ainda, lido atentamente Cícero. Assim, compôs um sistema teológico a partir de elementos de diversos blocos doutrinários. E. Gilson se pergunta então em que consistiria a originalidade da doutrina cisterciense do amor divino e da concepção da união mística entendida como coroamento da vida monástica. Bernardo compôs, no *De Diligendo Deo*, de fato, uma doutrina original, onde o amor de Deus progride no homem a partir da consciência de sua própria miséria.

Mas é a Primeira Epístola de João, a união da alma a Deus pelo amor, que fundamenta o sistema teológico bernardino : se *Deus Caritas est* a possessão da caridade é a condição absoluta do conhecimento de Deus (“*Qui non diligit, non novit Deum, quoniam Deus Caritas est*”- I J, IV,9). É o dom divino da Caridade que confere a semelhança com Deus, e é em virtude deste dom que o homem pode se tornar, aqui em baixo, o que Deus é pela natureza.⁵ O tratado é composto por três partes. A primeira é uma resposta às questões : “Porque devemos amar Deus?; em que medida devemos amar ? e qual a recompensa desse amor ?” Na segunda parte demonstra os quatro graus do amor :o homem se ama por si mesmo (amor de si e do próximo), o homem ama Deus para si, o homem ama Deus por Deus e finalmente o homem se ama por Deus, momento da deificação e da ressurreição dos corpos. A última parte é uma carta aos irmãos de Chartreuse, em 1124 ou 1125, onde expõe que através das três maneiras de amar (amor do escravo, amor do mercenário e amor do filho; a passagem do amor-temor à *fiducia*) se chega a Caridade que é a Lei do Senhor, finalmente retoma o tema dos quatro graus do amor.

Como Agostinho, Bernardo distingue a Caridade que é Deus da caridade que é, no homem, dom do Espírito Santo. A presença da Caridade no homem é para ele um repouso e um conforto porque é o substituto da visão de Deus.⁶ Sobre esse fundamento Bernardo

⁵ *Idem*, p.36-37

⁶ I J., IV, 2-16.

constrói uma nova doutrina, mas pergunta-se com João: "*Como o amor pode fazer que Deus permaneça em nós e nós em Deus?*" (I, J., IV, 2). A resposta de Agostinho é clara: pela atualização do mandamento de amor do próximo – o sinal da presença de Deus na alma é o amor sentido pelo próximo, amor concebido como momento necessário ao aprendizado da Caridade. Mas em Bernardo, diferentemente de Agostinho, ao invés de ser um mandamento, o amor de Deus precederia do fato de que o homem tende à Caridade pela sua própria natureza. A natureza do amor em todas as criaturas racionais é casta e desinteressada, despida de todo o retorno sobre si. Também por natureza o homem é ordenado ao amor do Amor. Pelo seu consentimento, na sua primeira liberdade, o homem é capaz (*capax*) de uma beatitude dada gratuitamente por Deus. O amor é um dos quatro sentimentos naturais, entre a *laetitia*, *timor* e *tristitia*⁷, os sentimentos não são negativos, mas devem ser orientados na direção daquilo que foram ordenados por Deus. Assim, a exposição doutrinária do *De Diligendo Deo*, é a de como reencontrar essa ordenação, como o homem deve progredir em direção ao Amor de Deus. E Bernardo se questiona: Por que nós devemos amar a Deus? Porque Ele "*nos amou primeiro*" ("*Prior dilexit nos*", I, J, IV, 19), ele é a causa absoluta do amor e seu fim.⁸ Entretanto, na região de dissemelhança o amor de si é egoísta e carnal, a natureza humana é frágil, e assim submetida à necessidade : é o primeiro grau do amor, quando o "*homem se ama por ele mesmo*". Mas esse amor, que é natural, pode se elevar e se estender, conforme sua essência, em direção ao amor do próximo, daquele que participa da sua mesma natureza (*consors naturae*).⁹ Para Bernardo o próximo é o companheiro (*consors*), e o progresso no amor do próximo se situa na sua gratuidade. Mas, há dois tipos de 'amor do próximo' : aquele que é natural, útil – o amor do próximo por si mesmo - e aquele que é casto e que implica a reciprocidade - o amor de si e do próximo, que se dirige ao Criador.

Esse amor é quase perfeito quando, chegando ao terceiro degrau o homem sabe que "*o Senhor é doce*" (Salmo 33,9) e que ele "*ama Deus por Deus*". Aqueles que experimentam esse sentimento (*affectus*) podem facilmente obedecer ao mandamento de Deus : "*Itaque sic affecto, iam de diligendo proximo implere mandatum non erit difficile.*

⁷ Bernardo de Clairvaux, *Op. Cit.*, VIII, 23, p.117

⁸ *Idem*, VII,21-22, p.113

⁹ *Idem*, VIII, 23, p.117.

Amat quippe veraciter Deum, ac per hoc Dei sunt."¹⁰ Para Bernardo, a perfeição do amor releva da vontade do homem de cooperar com a graça. Assim, pensamos que o mandamento do amor do próximo ganha em Bernardo um acento pessoal que se estende por todo seu sistema teológico. O progresso do homem na Caridade é universal e está na natureza do homem, mas é também o trabalho de cada um em união com aqueles que partilham a vida comum. Finalmente, o homem atinge o quarto grau do amor, a beatitude, quando ele se ama por Deus. Para explicar esse momento de beatitude Bernardo associa, à sua reflexão sobre o texto joanino a doutrina de Máximo o Confessor sobre a deificação do homem pela Encarnação do Verbo no êxtase (*excessus*).¹¹ Êxtase que é uma transformação, e não um aniquilamento do indivíduo em Deus. A alma que está fixada no quarto grau do Amor estaria de fato transformada: aqui ela se torna, por um breve momento, semelhante a Deus por que ela é levada de volta à Seu modelo, liquefeita na passividade e gratuidade do amor perfeito. É assim, na perfeição da Caridade, que o homem realiza por amor a vontade de Deus. Bernardo sistematiza e aprofunda a doutrina do Amor em uma perspectiva pessoal e afetiva. Um último elemento fundamental no pensamento de Bernardo sobre a progressão do homem na vida espiritual é a prática, na vida monástica, da obediência e humildade. Bernardo compreende a idéia contida no prólogo da Regra que comanda a renúncia a toda vontade como um progresso em direção à vida espiritual. Assim, na vida ascética, a humildade tem uma função preponderante: é ela que introduz a Caridade no homem. Pela prática da humildade o amor se substitui ao temor como o motivo dos atos humanos. A substituição do temor pela *fiducia* marca a entrada da alma no êxtase. Em última instância, o progresso do amor reside então na passagem do estado de amor-servidão/temor para o de amor-amante/amado.

Diante dessa perspectiva pessoal e afetiva da doutrina da Caridade, o seu prolongamento seria uma dimensão também mais pessoal e afetiva do amor do próximo, não concebido como amor dos inimigos, mas vivido preferencialmente por aqueles que partilham uma vida comum. Assim, no século XII, a escola cisterciense da Caridade (*Scola Caritatis*) realiza a espiritualização das relações afetivas. No claustro (*paradisus claustralis*) a Caridade, como amor do próximo, é vivida como a celebração do amor do

¹⁰ *Idem*, IX, 26.

¹¹ *Idem*, X, 28

Cristo no homem: se Deus é Caridade, entendido nos dois sentidos ontológicos da proposição (Deus é Caridade/Deus-Caridade é), Deus é amizade.

Na inspiração da mística afetiva bernardina a construção de um ideal monástico de amizade espiritual se torna possível. Entre 1120 e 1180, com Pedro o venerável, Bernardo, Guilherme de Saint-Thierry, esse ideal floresce, mas encontra uma verdadeira celebração com Aelred de Rievaulx¹² que, obedecendo a um pedido de Bernardo, escreve o *Speculum Caritatis* e posteriormente o *De Spirituali Amicitia*. Os textos de Aelred de Rievaulx mostram de modo significativo como o mandamento de amor foi sentido e sua prática experimentada de modo especial, assim como sua ligação estrutural com a teologia cisterciense da Caridade e a sua concepção de vida comunitária. Durante o ano de 1143, respondendo ao pedido exigente de Bernardo, Aelred de Rievaulx empreende a redação do *Speculum Caritatis*. Bernardo impele Aelred a explicar à sua comunidade que o ascetismo e a observância à regra cisterciense não impediam a manifestação de laços afetivos. Bernardo faz este pedido a Aelred, seu “irmão bem amado”, pois este aprendeu, com uma longa meditação sobre ‘a excelência da Caridade, de seu fruto, de seus graus a fim de que se possa ver, como em um espelho, o que é a Caridade – daí o título da obra.¹³ Refletindo sobre o amor no homem e sobre as diversas formas de o sentir, Aelred cria uma doutrina original sobre os *affectus* e sua função positiva na alma humana. No *De Spirituali Amicitia* Aelred de Rievaulx, não apenas integra a noção de amizade à doutrina da Caridade, como Bernardo, como também faz da amizade espiritual a excelência da Caridade, definindo assim, a própria noção de amizade espiritual.

No início do *Speculum Caritatis*, Aelred pede para que lhe seja dado provar a doçura divina, a fim de a desejar mais, e só se satisfazer quando a glória aparecer, e que a abundância da doçura que Deus esconde daqueles que temem se revele àqueles que amam.¹⁴ A obra é composta por três livros. No primeiro o autor, herdeiro de Agostinho e

¹² Aelred de Rievaulx nasceu por volta de 1109 em Hexham, na Nortúmbria. Educado na corte de David, rei da Escócia, conhece a literatura clássica, sobretudo Cícero. Ocupando a função de *dispensator*, tinha a responsabilidade de cuidar da mesa e do tesouro reais. Em 1134 é enviado para atender ao arcebispo de York e conhece a comunidade cisterciense de Rievaulx, fundada em 1132. Decide aí permanecer e é recebido por Guilherme, secretário de Bernardo de Clairvaux. Em 1141 é mestre dos noviços, em 1143 torna-se abade de Rewsbury e em 1147 abade de Rievaulx, filha de Cîteaux, até sua morte.

¹³ DUMONT, Charles, “Ouverture”, in S.Aelred de Rievaulx. Le Miroir de la Charité. **Journée d’Études – Abbaye de Scourmont** (5-9 octobre, 1992) *Collectanea Cisteciensia, Revue de Spiritualité Monastique*. T.55, Fleurus, Bélgica, p. 26, 1993.

¹⁴ Aelred de Rievaulx, *Op. Cit.*, Prólogo.

Bernardo integra a Caridade à doutrina da imagem de Cristo no homem dotado de livre arbítrio. No livro segundo, mais moralizante e com exemplos escriturários, expõe o caminho espiritual do noviço no progresso espiritual. Finalmente, no livro três, explica a tripla dileção ou as três formas de amor, que são os três sabbats espirituais. No início da sua reflexão afirma que nada é mais justo do que a criatura amar o seu criador, e se pergunta “o que é o amor (*amor*)?” definindo-o como um maravilhoso deleite da alma, casto, saboroso, é o palato do coração (*palatum cordis*) que prova que o Cristo é doce. É também o lugar capaz (*capax*) Dele.¹⁵ Aelred expõe a doutrina de que o homem, criado à imagem e semelhança do Criador, criatura racional, é capaz de beatitude, pois dotado de livre arbítrio pode guiar sua faculdade de amar¹⁶. Na sua antropologia, o abade de Rievaulx explica que a alma tem três faculdades que se movimentam juntas em direção à beatitude : a memória, a razão e a vontade. Pela memória da visão celestial (*memorie celestem visionem*), o homem é capaz de possuir a eternidade, de abraçar Deus ; pela racionalidade da cognição divina (*rationi divinam cognitionem*) o homem participa da Sabedoria ; e pela vontade de amor (*voluntati caritatem*) o homem saboreia a doçura divina.¹⁷ A beatitude procede da vontade, que deve se virar para as lembranças e para o saber, para poder se deleitar na alegria. Mas a imagem do homem está corrompida: o homem possui a memória sujeita ao esquecimento, uma faculdade de conhecimento passível de erro e uma faculdade de amor inclinada à ambição, ao mau desejo. Assim o gênero humano, privado de razão e de conhecimento, só pode desejar o que é carnal. Entretanto um traço da Caridade divina aparece nas criaturas, porque tudo tende em direção ao repouso, ao *sabbat* espiritual. A imagem de Deus, no homem, é assim restaurada pela Caridade/Amor - manifestação do mandamento novo, onde a alma se reveste perfeitamente de amor, que re-forma as duas faculdades corrompidas.¹⁸ Passando pela exposição das penas e aflições interiores do homem e sobre as três causas das visitas espirituais, consideraremos brevemente o livro III. Aelred de Rievaulx desenvolve a idéia de progresso espiritual na paz da Caridade como sendo a experiência de três *sabbats* espirituais. O primeiro *sabbat* é o recolhimento em si mesmo, o segundo se desenvolve para o exterior pela dileção fraternal e o terceiro pelo rapto da alma que adere

¹⁵ *Idem*, I, 1.

¹⁶ *Idem*, III, 8.

¹⁷ *Idem*, IV, 13.

¹⁸ *Idem*, V,14-16.

ao Uno.¹⁹ Mas, para Aelred, não se trata somente de progressão de um para outro estágio da vida espiritual, mas de uma alternância entre estas três formas de dileção, segundo as disposições de cada um e as circunstâncias da vida. Esta tripla dileção compreende então três objetos do amor : o próprio indivíduo, o próximo e Deus. As duas primeiras formas de dileção estão salvaguardadas pela dileção de Deus. Pois o repouso se acha primeiro na pureza da consciência, depois na doce união de várias almas e enfim na contemplação de Deus.²⁰ O repouso não pode ser procurado em uma amizade carnal, não apenas devido aos desentendimentos e interesses, mas também por causa da possibilidade da morte, que traz a dor ao sobrevivente e o castigo ao desaparecido. Mas há a dileção entre os bons, quando as regras da justiça acompanham os méritos de cada um. A perfeição da justiça depende assim da perfeição do amor - amar o que deve ser amado e amar o quanto deve ser amado : Deus mais que a si mesmo, o próximo como a si mesmo, Deus unicamente por ele mesmo, a si mesmo e ao próximo por Deus.

Ainda como Bernardo, Aelred de Rievaulx identifica a Caridade como sendo um acordo entre a vontade humana e a vontade divina, de forma que a vontade humana consente em tudo o que a vontade divina prescreve. Este acordo da vontade se realiza pelo Espírito Santo, por sua vez vontade e amor de Deus. Aquele invade a vontade humana e a transforma inteiramente, dando seus próprios modo e qualidade de amor. Unindo-se a Deus, a alma se torna um só espírito com ele, assim a deificação do homem se completa na reciprocidade do amor mútuo, que nasce como um dom da graça divina. O conceito de Caridade desenvolvido pelo inglês e o lugar que a amizade ocupa no sistema da salvação implicam na criação de uma doutrina do *affectus*, do conhecimento do modo pelo qual o homem sente o amor. Sua definição levanta várias questões de ordem teológica, estando ligada à compreensão de todos os fenômenos sensíveis que se instalam no homem enquanto criatura dotada de livre arbítrio e maculada pelo ‘pecado original’. Para Aelred o *affectus* é “*uma certa inclinação (inclinatio) espontânea e doce da alma em direção à alguém. O Afeto pode ser espiritual, racional, irracional, ligado aos bons ofícios, ou natural, ou mesmo físico.*”²¹ O *affectus* pode ser entendido de dois modos : como um movimento egoísta de desordenado deleite ou pela atração da alma que, quando tocada por uma visita

¹⁹ *Idem*, III,1.

²⁰ *Idem*, III, 1-6.

²¹ *Idem*, III, 11.

secreta ou quase fortuita do Espírito Santo, se deixa levar pela doçura divina da dileção e pela suavidade da caridade fraterna, implicando em desejo e ação, visando a beatitude. O *affectus* é a atração que o homem experimenta por Deus, o movimento que corresponde a essa atração. O *affectus* é a capacidade de amor ordenado, comandado pela Caridade, ou desordenado, comandado pela paixão. O exemplo dado por Aelred para explicar os dois modos de *affectus* é o amor que um indivíduo sente por duas pessoas : uma doce e agradável, mas menos perfeita em virtude; a outra mais virtuosa, mas com uma face mais sombria e o rosto enrugado por uma vida austera. Assim, para amar a primeira, o espírito é levado por uma atração espontânea, mas para amar a segunda ele faz uso da razão e da regra de uma caridade ordenada. Amar a primeira pessoa, apesar de não ser condenável, é a aparência do amor e não o amor. Assim, a amizade espiritual é a “muito santa forma de Caridade.”²² A amizade é salutar pela experiência que nós fazemos de uma total conformidade de sentimentos e de vontades com o ser amado para descobrir o verdadeiro amor de Deus, quer dizer, a livre e perfeita adesão à sua Vontade. Para ele, a amizade é revelada aos homens pelo Cristo que se oferece a eles por sua presença no amigo, e à medida que a alma se apaga diante do Cristo, pelo esquecimento de si, a amizade se torna mais profunda, somente ele, Cristo, subsistindo nos amigos. O fundamento metafísico da amizade vem do fato dela constituir seu próprio fim, sendo ordenada a Deus. Finalmente, no seu exercício de sistematização do comportamento afetivo, o cisterciense inglês considera que o coração é como uma espécie de arca espiritual com compartimentos e três níveis, onde colocamos aqueles que devemos amar pelo mandamento da Caridade e os outros aos quais o *affectus* nos atrai como uma força. No primeiro nível estão os animais selvagens, os inimigos, aos quais são oferecidas as orações. No segundo nível estão aqueles que se entregam aos vícios da carne, mas que não agem de forma cruel. Ainda no mesmo nível, mas mais internamente, estão aqueles que nos são próximos pelos laços de parentesco ou pela troca de bons ofícios. E no nível superior estão os bons, que podem entrar na morada do coração: aqui o *affectus* é ordenado, balizado pela razão e pelo consentimento. De fato Aelred de Rievaulx, na sua ordenação, coloca de forma positiva as relações afetivas, como nenhum autor havia feito, e ele se justifica através da exegese do amor entre o Cristo e João Evangelista. Aelred coloca de fato a excelência da amizade,

²²*Idem*, III, 40.

considerando que Jesus, manifestando de modo particular sua afeição pelo discípulo bem-amado, “transformou” a idéia de amizade, fazendo-a passar da forma humana para a forma divina.

Como coroamento do seu sistema teológico Aelred de Rievaulx compõe, pelos anos 1160, o *De Spirituali Amicitia*. No seu prólogo ele confessa a necessidade de amar e de ser amado, seus desvios de juventude e sua anterior ignorância das “*verdadeiras leis da amizade*”²³. Ele descobriu e amou as sentenças de Cícero, mas, depois da sua conversão, a leitura das Escrituras, este ‘espelho da Caridade’ que é o Novo Testamento²⁴, permitiu-lhe descobrir a verdadeira amizade. Este tratado é um diálogo entre ele, o antigo mestre dos noviços, e três discípulos que querem conhecer a natureza e a excelência da amizade. O tratado é também dividido em três livros: o primeiro trata da definição do que é a amizade, o segundo do seu fruto, onde determina os diferentes tipos de amizade e o último dos quatro estágios que deve passar a verdadeira amizade (escolha, provação, aceitação e fruição) e ainda da maneira como conservá-la na sua perfeição espiritual e mística. Logo no início do primeiro livro, o abade de Rievaulx dá o tom do sistema que vai desenvolver : “*Ecce ego et tu, et spero quod tertius inter nos Christus sit*”.²⁵ Como em uma educação sentimental, Aelred alerta seu companheiro Yves para as falsas amizades – as amizades pueris, nocivas e utilitárias – dizendo que os homens que procuram a amizade pelo prazer ou utilidade ignoram que o fruto da amizade verdadeira é o próprio sentimento de amizade, e que estes homens e aqueles que rejeitam a amizade como sendo perigosa devem ser comparados aos animais. Aelred ensina aos seus amigos discípulos como achar um verdadeiro amigo, seu igual. Esta busca da verdadeira amizade consiste em quatro etapas. Primeiro a eleição, que afasta os que são indignos de amizade, a saber: os irascíveis, os indiscretos, os instáveis, os loquazes e os desconfiados. Segundo a prova que deve confirmar a fidelidade, a intenção, a discrição e a paciência que colocam os deveres de um em relação ao outro. Em terceiro a admissão, que permite finalmente a fruição dos bens da amizade espiritual, o coroamento da amizade em Cristo.

Podemos concluir provisoriamente, considerando que a necessidade de expressar os sentimentos do amor de Deus e de amizade espiritual dentro de uma doutrina mística

²³ Aelred de Rievaulx, *Op.Cit.*, I, 5.

²⁴ *Idem*, I, 7.

²⁵ *Idem*, I,1.

transformam o vocabulário teológico. Através de novos conceitos esses autores colocam em evidência a profunda mudança ocorrida no sistema de pensamento, no que concerne as atitudes em relação a si próprios, aos outros e a Deus. A idéia de que a redenção depende de um comportamento determinado, de gestos realizados a mundo; de que pela sua vontade própria o homem consente a se deixar penetrar pela graça – e é assim responsável pela sua própria salvação e pela de seu próximo – permite, reavivando a esperança de salvar aqueles que amamos levá-los para a boa via, atraí-los para o claustro, redimensionar os laços familiares e amicais. A consciência de si então animada pela consciência de comunidade, implica a descoberta de uma escolha consciente de um modelo a imitar, de tornar-se um modelo e de pertencer a um grupo perfeito específico. Sendo a amizade a afeição natural a que se votam os homens que se assemelham por sua bondade e virtude, a escolha de uma determinada comunidade implica a semelhança entre seus membros. Nesse contexto, a amizade tornada espiritual e verdadeira é legitimada pelo amor de Deus pelo gênero humano. Pelo pacto de entrada na nova vida a amizade do mundo se torna amizade em Cristo.

Assim, o sentido do mandamento do amor de Deus mudou no século XII. Não é mais o caso de justificar a importância do amor do próximo na sua perspectiva universal, mas de mostrar a excelência da caridade fraternal. Os monges se dirigem aos outros monges seus amigos que, no *paradiso claustralis*, já estão tocados pela graça divina. Se assemelhando ao sentido próprio de *diligere*, esse amor preferencial consiste doravante na escolha racional do seu modo de afeição pela manifestação do *affectus*, daqueles que merecem mais o amor e a amizade do que outros. Vemos assim a importância de que a amizade se reveste na comunidade, a amizade sendo cultivada como meio de partilhar a devoção, de expressar a alegria, o prazer, em uma espiritualidade marcada pela experiência sensível. O claustro, onde se combinam o ensino e a afeição, se torna o lugar por excelência do desenvolvimento da verdadeira amizade, onde o amor dos amigos se torna um componente central na compreensão do amor cristão. O amor partilhado na comunidade – aquele que é pregado nos Atos 4,32 – se torna amor partilhado entre duas almas e dois corações que só fazem um: o amor místico conformando dois espíritos na unidade. Para os cistercienses, a Caridade e o amor do próximo afloram na vida comunitária, onde as

relações do mundo se transformam em relações espirituais, das quais o amor do Cristo é a causa e o fim.

Bibliografia

AELRED DE RIEVAULX, **Le miroir de la charité**. Trad, introd. et notes par Charles Dumont, o.c.s.o. et Gaëtane de Briey, o.c.s.o., Éditions: Vie Monastique, n. 27, Abbaye de Bellefontaine, 1992.

____. **L’Amitié Spirituelle**. Trad, introd. et notes, par Soeur Gaëtane de Briey, o.c.s.o., Éditions: Vie Monastique, n. 27, Abbaye de Bellefontaine, 1994.

BERNARDO DE CLAIRVAUX. **L’Amour de Dieu. La Grâce et le Libre Arbitre**. Sources Chrétiennes, n. 393, Lyon: Les Éditions du Cerf, 1993.

DUMONT, Charles, Ouverture. **Journée d’Études – Abbaye de Scourmont** (5-9 octobre, 1992). *Collectanea Cisteciensia, Revue de Spiritualité Monastique*. T.55, Fleurus, Belgique, 1993.

GILSON, E. **La Théologie Mystique de saint Bernard**. Paris: Vrin, 1986.

BÍBLIA MEDIEVAL PORTUGUESA: CONSIDERAÇÕES SOBRE O GÊNESIS

Andréa Silva da Costa (UFRJ)

Nessa comunicação vamos apresentar conclusões parciais de nossa pesquisa de monografia, na qual analisamos o Gênesis traduzido para a língua portuguesa, no período medieval, presente na chamada Bíblia Medieval Portuguesa.¹ O objetivo principal de nossa monografia é identificar e discutir as similitudes e diferenças do Gênesis da BMP face ao da Vulgata. Este trabalho é realizado sob a orientação da professora doutora Andréia C. L. Frazão da Silva, no âmbito do Programa de Estudos Medievais da Universidade Federal do Rio de Janeiro e da pesquisa coletiva *Hagiografia e História: um estudo comparativo da santidade*, da qual participo como bolsista IC Balcão.

No desenvolvimento desta pesquisa, entramos em contato com estudos acadêmicos sobre as Bíblias Romanceadas Ibéricas, que se iniciaram no fim do século XIX. Entretanto, foi a partir da década de 60 do século passado que o campo ganhou impulso, sobretudo a partir dos estudos de Margherita Morreale.² Há, portanto, hoje, uma produção sobre o tema, como é possível verificar através dos repertórios bibliográficos temáticos publicados de Andrés Enrique-Arias.³ Contudo, como a grande maioria dos trabalhos sobre a temática bíblica ibérica e as bíblias romanceadas foi elaborada nos campos da Filologia, Lingüística e Literatura, e visam, sobretudo, reconstruir os estágios de formação das línguas romances ibéricas, há muito a ser estudado no campo da História, sobretudo em análises sobre as práticas de leitura.

Não encontramos historiadores que se detiveram na análise da BMP. Os autores que abordaram a BMP, tal como ocorre para o conjunto das bíblias romanceadas

¹ Ao longo do texto a Bíblia Medieval Portuguesa vai ser abreviada por BMP.

² Entre seus trabalhos, destacamos, MORREALE, M. Vernacular Scriptures in Spain. In: __. **The Cambridge History of the Bible**. Cambridge: Cambridge University Press, 1969, p. 465-491; MORREALE, M. Apostillas lexicales a los romanceamientos bíblicos: letra A (Fazienda de Ultramar; I-J-8 (Salterio) I-J-6. In: __. **Homage to J. M. Hill**. Indiana: Indiana University, 1968, p. 281-308; MORREALE, M. Las antiguas Bíblias hebro-españolas comparadas en el pasaje del Cántico de Moisés. **Sef**, n. 23, p. 3-21, 1963.

³ O professor Andrés Enrique-Arias possui um grupo de investigação na *Universitat de lès Illes Balears* que tem desenvolvido desde 2003 um *corpus* de digitalização de textos bíblicos em espanhol antigo. Sua página na internet é: www.bibliamedieval.es. O artigo que estamos fazendo menção é: AVENOZA, Gemma Et ENRIQUE-ARIAS, Andrés. Bibliografía sobre las Biblias romanceadas castellanas medievales. **Cuaderno Bibliográfico**, n. 28, p. 411- 454, 2005.

ibéricas, foram, em sua maioria, filólogos, que tiveram como meta, principalmente, questões de ordem lingüística, preocupados com a formação da língua portuguesa.

Esse trabalho se insere na perspectiva da História da Leitura, vertente historiográfica que vem crescendo cada vez mais ao longo dos anos. Tal opção se deu pela necessidade de compreender a dinâmica das relações entre texto e leitor na sociedade medieval, como, por exemplo, analisar os contextos nos quais as leituras são realizadas; as práticas de leitura; a formação cultural do leitor; os modos de transmissão dos textos; as convergências e os conflitos entre o texto, contexto, autoria e leitor, dentre outros aspectos.

A história da leitura tem como projeto historiográfico entender a história de um texto, ou seja, a história de seus significados, ou melhor, dos sentidos que lhe foram historicamente atribuídos; os sentidos não são inerentes ao texto no modo de sua produção, de sua escritura, mas contingentes conforme os modos de sua recepção, de suas leituras. Ou seja, ela se preocupa em analisar os contextos nos quais as leituras são realizadas e discutir qual apropriação ou representações existentes entre o texto, o contexto e a autoria.⁴

No medievo ocidental, a Bíblia esteve presente, de forma manuscrita, em bibliotecas eclesiásticas, igrejas, mosteiros, confrarias e, até mesmo, em casas particulares. Seus temas foram usados diversas vezes como estampas nos vitrais e paredes de edifícios religiosos e civis.⁵

Na Europa Ocidental, a Vulgata foi a principal tradução Bíblica durante um longo tempo. No século XIII começaram a aparecer, traduções alternativas do texto bíblico, como é o caso das bíblias romanceadas ibéricas. O público alvo dessas traduções era variado: clérigos, nobres, pregadores, letrados, etc.⁶

Na realização da monografia vamos utilizar a BMP, também chamada *Bíblia historiada de Alcobaça*, na edição elaborada por Heitor Megale e publicada em 1992, intitulada *O Pentateuco da Bíblia Medieval Portuguesa*. Essa edição apresenta os cinco primeiros livros do Antigo Testamento - Gênesis, Êxodo, Levítico, Números e Deuteronômio -, ou seja, o Pentateuco.

⁴ CAVALLO, Guglielmo; CHARTIER, Roger (Org.). **História da leitura no mundo ocidental**, São Paulo: Ática, 1998. p. 9.

⁵ LOBRICHON, Guy. *Bíblia*. In: LE GOFF, Jacques et SCHMITT, Jean-Claude. **Diccionario razonado del Occidente medieval**. Madrid: Akal, 2003, p. 63-70.

⁶ *Idem*.

Hoje, o manuscrito original desse texto encontra-se perdido. Mas, sabemos que se encontrava no códice 349 da biblioteca do Mosteiro de Alcobaça. No que tange ao desaparecimento dessa obra, sabe-se que é contemporânea ou posterior a Frei Fortunato de São Boa Ventura, que a editou em 1829.⁷

A Bíblia Medieval Portuguesa, segundo introdução da edição crítica publicada por Serafim da Silva Neto, em 1958, continha a história do Antigo Testamento em língua portuguesa. Suas folhas eram em pergaminho e foram dobradas duas vezes para fazer o caderno. Esse manuscrito é datado do século XIV, como aponta Boa Ventura,⁸ mas possivelmente ele seja uma cópia de outro manuscrito do século anterior. Sobre a autoria do manuscrito, acredita-se não se tratar da tradução de uma só pessoa, mas de um conjunto de tradutores.⁹ A BMP foi, portanto, produzida entre o final do século XIII e as primeiras décadas do século XIV, em uma conjuntura marcada pelas disputas sucessórias e culturais, do crescimento das cidades, do fortalecimento do poder monárquico frente às ocupações muçulmanas, de transformação lingüística, dentre outros fenômenos.¹⁰

Essa versão portuguesa da Bíblia, segundo Megale e Aires Nascimento, é uma versão da *Historia Scholastica*, de Pedro Comestor, “uma miscelânea de textos bíblicos, história profana extraída de Plínio, de Flavio Josefo, de textos homéricos, em sua versão em prosa; algumas vezes, versos de Ovídio e também comentários que oportunamente o autor insere em seu texto”¹¹. No entanto, comparando o texto da Bíblia Portuguesa com o texto de Pedro Comestor¹² notamos uma profunda diferença na organização dos capítulos e nos conteúdos.

O Gênesis da BMP não obedece à distribuição de capítulos da Vulgata como vimos acima. Logo no início podemos observar essa diferença. Vejamos o primeiro capítulo do Gênesis, em que é narrada a criação do universo. Na Vulgata de Jerônimo, a distribuição desse parágrafo obedece ao texto Hebraico, na qual toda a criação dos seis dias está distribuída no primeiro capítulo, que termina assim: “*viditque Deus cuncta*

⁷ MEGALE, Heitor. **O Pentateuco da Bíblia Medieval Portuguesa**. São Paulo: Edusc, 1992. p. 10.

⁸ Esse apontamento é feito por Boa Ventura em **Collecção de Ineditos Portuguezes, no Juízo sobre a antiguidade...**, v. 2, Coimbra, 1829, p. 7.

⁹ NETO, Serafim da Silva. **Bíblia Medieval Portuguêsa: Historias d’abreviado Testamento Velho, segundo o Meestre das Historias Scolasticas**. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1958. p. 8.

¹⁰ DEYERMOND, A. D. **Historia de la literatura español**. Barcelona: Ariel, 2003. p.174.

¹¹ MEGALE, *Op. Cit.*, p.12

¹² A versão da obra *Historia Scholastica* de Pedro Comestor utilizada para comparação encontra-se online, no site: <http://la.wikisource.org/wiki/Historia_Scholastica_%28Genesis%29> Consultada em 18 de novembro de 2009.

quae fecit et erant valde bona et factum est vespere et mane dies sextus”¹³. No texto da Bíblia Medieval Portuguesa a distribuição do primeiro capítulo encerra no primeiro dia da criação: “*e foi feito vespera e manhã huu dia*”¹⁴, o sexto dia só vai aparecer no sétimo capítulo, finalizando: “*(...) e foi feito véspera e manhã dia sexto*”¹⁵.

A partir do levantamento dos dados da BMP e comparação com a Vulgata, verificamos que a utilização de palavras que insinuam juízo de valor, menções astrológicas, referências apocalípticas e de cunho popular, primogenitura e localizações de lugares aparecem ao longo do relato do Gênesis da BMP, dados que não existem na tradução de Jerônimo.

Para esse trabalho selecionamos para análise quatro trechos que fazem referência direta ao Juízo Final, ao Anticristo e ao Diabo, passagens que vamos contrapor com a Vulgata. Também, buscamos identificar e interpretar, pela análise da BMP e sua contraposição com a cultura cristã em Portugal, as apropriações culturais daquele momento.

Comparando o texto da BMP com o da Vulgata percebemos que o texto contém um intertexto próprio, diferente da Vulgata. Um desses elementos é a figura do Diabo, ele vai aparecer nos capítulos 13 e 14 do Gênesis. No capítulo 13, narra como Eva foi persuadida a comer e a dar para Adão o fruto proibido. Segue o capítulo da BMP:

A serpente era mais arteira, que todalas animalhas da terra; e **Lucifer** avia grande emveja ao homem, porque era posto em no paraíso, e trabalhou-se de catar maneira, per que o fizesse lançar fora. Entom falou pela boca da Serpente aa molher, e disse a Serpente aa molher: Porque vos defendeu Deus, que non comessedes do fruito de todo o lenho do paraíso?¹⁶

No Livro do Gênesis da Vulgata latina, a serpente não é identificada com o Diabo, como podemos ver nesse trecho:

Sed et serpens erat callidior cunctis animantibus terrae quae fecerat Dominus Deus qui dixit ad mulierem cur praecepit vobis Deus ut non comederetis de omni ligno paradisi cui respondit mulier de fructu lignorum quae sunt in paradiso vescemur de fructu vero ligni quod est in medio paradisi praecepit nobis Deus ne comederemus et ne tangeremus illud ne forte moriamur dixit autem serpens ad mulierem nequaquam morte moriemini scit enim Deus

¹³ VULGATA. **Gênesis**, cap. I, 31.

¹⁴ BMP. **Gênesis**, cap. I.

¹⁵ *Idem*, cap. VII.

¹⁶ *Idem*, cap. XIII, p. 33

quod in quocumque die comederitis ex eo aperientur oculi vestri et eritis sicut dii scientes bonum et malum vidit igitur mulier quod bonum esset lignum ad vescendum et pulchrum oculis aspectuque delectabile et tulit de fructu illius et comedit deditque viro suo qui comedit et aperti sunt oculi amborum cumque cognovissent esse se nudos consuerunt folia ficus et fecerunt sibi perizomata et cum audissent vocem Domini Dei deambulantis in paradiso ad auram post meridiem abscondit se Adam et uxor eius a facie Domini Dei in medio ligni paradisi vocavitque Dominus Deus Adam et dixit ei ubi es qui ait vocem tuam audivi in paradiso et timui eo quod nudus essem et abscondi me cui dixit quis enim indicavit tibi quod nudus esses nisi quod ex ligno de quo tibi praeceperam ne comederes comedisti dixitque Adam mulier quam dedisti sociam mihi dedit mihi de ligno et comedi et dixit Dominus Deus ad mulierem quare hoc fecisti quae respondit serpens decepit me et comedi ¹⁷

Diferente do que ocorre na Vulgata, na BMP, a serpente é associada diretamente a Lúcifer. Como falamos anteriormente, a introdução do Diabo na BMP não se estende apenas ao capítulo 13. No capítulo 14 temos outra associação, dessa vez, Deus faz uma reflexão sobre a utilização da Serpente como instrumento do Diabo para atingir o homem, ainda relacionada à persuasão de Eva. Segue o texto:

Quem te ensinou que eras nuu, senon porque comeste do lenho, que te eu defendi? E disse Adan: Senhor, a molher, quer me deste, me enganou; e disse Deus aa moolher: Porque fezeste esto? E ela disse: A Serpente me enganou. Nostro Senhor non perguntou a serpente, porque ela non fezera esto per si, mas o **diabo** o fezera per ela. ¹⁸

A figura do Diabo é, na nossa perspectiva, uma das mais interessantes e importantes do medievo, pois representava a própria encarnação do mal. Quando falamos no Diabo pensamos logo em suas representações, que foram mudando ao longo de toda a Idade Média, quando surgiram novos nomes e apelidos, como Lúcifer, Satã,

¹⁷ Mas a serpente (que) era o mais astuto de todos animais da terra, os quais o Senhor Deus fez (criou). Ela perguntou a mulher: Por que Deus vos ordenou que não comessem de todas as árvores do paraíso? À ela, a mulher respondeu: Nos alimentamos de todas as árvores que estão no paraíso, em verdade, Deus nos ordenou que, daquela árvore que está no meio do paraíso, não comêssemos e nem tocássemos nela para que talvez não morrêssemos. Então, a serpente disse para a mulher: Vocês não morrerão de maneira nenhuma! Em verdade, Deus sabe que, no dia em que comerdes dela, os vossos olhos serão abertos e, assim, sereis como deuses, conhecendo o bem e o mal. A mulher, então, viu que a árvore era boa para se comer e bonita aos olhos e de aspecto agradável. Pegou um daqueles frutos, comeu e deu ao seu esposo que o comeu. Os olhos de ambos foram abertos e quando souberam que estavam nus, costuraram folhas de figo e fizeram para si tangas. Quando ouviram a voz do Senhor Deus que passeava no paraíso na hora do vento da tarde, Adão e sua esposa esconderam-se da face do Senhor Deus nos meios das árvores do paraíso. O Senhor Deus chamou Adão e perguntou-lhe: Onde estais? Este respondeu: Ouvi a tua voz no paraíso e temi-a porque estou nu e escondi-me. A ele falou: Mas quem te mostrou que estás nu? Exceto se comeste daquela árvore da qual te ordenei que não comesses. E Adão disse: Foi a mulher que me deste como companheira, (ela) me deu daquela árvore e (eu) comi. O Senhor Deus perguntou a mulher: Por que fizeste isto? Esta respondeu: A serpente enganou-me e (eu) comi. Cf.: VULGATA, *Op. Cit.*, cap. 3:1-13

¹⁸ BPM, *Op. Cit.*, cap. XIV, p. 34.

Belzebu e etc. No Gênesis da BMP ele aparece denominado de duas maneiras, como Diabo e Lúcifer.

A Vulgata não vai apresentar a figura do Diabo, porque no momento de sua composição ela ainda não estava totalmente construída. É durante a Idade Média Central que a figura do Diabo começa a ganhar forma e destaque, acentuando-se cada vez mais os traços negativos.¹⁹

Segundo Jeromé Baschet, ignora-se a figura do Diabo no Antigo Testamento Hebraico, ela só vai aparecer mais tarde no Novo Testamento e em literaturas apócrifas. Nos relatos medievais, as alusões ao diabo podem surgir de diversas maneiras, em algumas dessas manifestações ele vai ter uma aparência animal, como a Serpente do Gênesis da BMP, outra, totalmente humana, como um belo jovem ou uma sedutora mulher.²⁰ No texto da BMP, o Diabo, agindo através da Serpente, é o tentador do homem, o responsável por tirar do paraíso Adão e Eva, colocando-os contra Deus, passando a enfrentar qualquer tipo de dificuldade.

Em Portugal a figura do Diabo vai aparecer como nos outros reinos da Europa Ocidental: o responsável por todas as catástrofes, fome, tempestades e etc. Nos séculos XIII e XIV, Portugal passa por um período marcado por disputas sucessórias, guerras, retrocesso no cultivo de grãos, afirmação do poder real, centralização do governo, além do crescimento demográfico e das cidades de seu reino. Nessa conjuntura, o interesse pela figura do diabo e as justificações do mal e por temas relacionados ao juízo final tornam-se elementos comuns na literatura e no imaginário.²¹

No capítulo 47 da BMP conta a história de como as filhas de Ló embebedaram seu pai para deitarem com ele e continuarem a descendência. Nesta passagem é introduzida a questão do fim do mundo:

E morou Lot eno monte em hua cova, e as duas suas filhas com ele; e porque elas ouvirom dezer, que o **acabamento do mundo avia de seer per fogo, cuidarom que eram mortos todos os do mundo per aquele fogo, que virom chover enas Cidades de Sodoma, assi como foram vivas pera refazimento da geeraçom humanal;** e porem ouverom conselho antre si, e

¹⁹ BASCHET, J. Diabo. In: LE GOFF, Jacques et SCHMITT, Jean-Claude. **Diccionario razonado del Occidente medieval**. Madrid: Akal, 2003, p. 212.

²⁰ Idem, p. 213.

²¹ COSTA, A. S. et SILVA, Andréia C. L. Frazão. Reflexões sobre as bíblias romanceadas ibéricas: tradução ou uma nova leitura?. **Anais Eletrônicos. XVI Ciclo de Debates em História Antiga. Escritos e Imagens**. Rio de Janeiro: Lhia, 2006. p. 4.

derom a beber vinho a Lot seu padre pêra amolentarem, e temperarem a sua tristeza, e embevedou-se.²²

Diferente do que consta na Vulgata,

dixitque maior ad minorem pater noster senex est et nullus virorum remansit in terra qui possit ingredi ad nos iuxta morem universae terrae veni inebriemus eum vino dormiamusque cum eo ut servare possimus ex patre nostro semen dederunt itaque patri suo bibere vinum nocte illa et ingressa est maior dormivitque cum patre at ille non sensit nec quando accubuit filia nec quando surrexit²³

O texto da BMP não possui nenhum julgamento moral dos atos incestuosos das filhas de Ló, apenas relata os motivos que as fizeram embebedar seu pai. Tais motivos são relacionados ao Apocalipse cristão, pois o texto afirma que elas acreditaram que o mundo terminara pelo fogo e que eles eram os únicos sobreviventes dessa catástrofe, e, por isso, precisavam refazer a raça humana. Diferente da BMP, o texto da Vulgata tem o objetivo de explicar a origem de povos semitas, segundo Gruen.²⁴

No capítulo 96 da BMP o mesmo elemento apocalíptico figura na profecia que Jacó pronunciou para o seu filho Dã, segue o texto:

E disse Jacob: Dan julgará o seu poboo, assi como os outros tribos em Israel. Seja feito Dan coobra ena carreira, e unicórnio eno semedeiro mordente as unhas do cavalo atrás; e esto se conpriu em Sansom, que foy huu dos Juizes do poboo d'Israel, e foy do tribo de Dan. Sanson assi como coobra guardou as carreyras dos emijgos, e fez cair atrás a soberva dos Firisteus, e pero non será ele CHRISTO; e porem disse mais Jacob: Senhor Deus, eu atenderey aynda a tua saude depos este, e podesse espoer esto todo que disse Jacop do **Antichristo**, que dizem, que ha de vijir do linhagem de Dan, ca o **Antichristo** assi come a coobra per mordemento de pregaçom empeçoentada , e com corno de poderio seerá contra os Santos, e derribará muitos da alteza das virtudes atrás, e enton verrá o Salvador, que será atendudo que venha ao **Juizo**.²⁵

A alusão ao fim do mundo surge na BMP na forma do Juízo Final, com direito até a aparição do Anticristo, citado em dois trechos do mesmo capítulo. Diferente da Vulgata, “Dan iudicabit populum suum sicut et alia tribus Israhel fiat Dan coluber in via

²² BMP, *Op. Cit.*, cap. XLVII, p. 48.

²³ A mais velha disse a mais nova: Nosso pai está velho e não restou nenhum homem na terra que possa dedicar-se a nós segundo o costume de toda a terra. Vem, embriaguemos ele (nosso pai) com vinho e durmamos com ele para que possamos preservar a linhagem do nosso pai. E assim, naquela noite, deram de beber vinho a seu pai e a mais velha foi ingressa e dormiu com o pai. Todavia, ele não percebeu nem quando a filha deitou-se (junto dele) nem quando levantou-se. *Cf.*: VULGATA, *Op. Cit.*, cap. 19: 30-33.

²⁴ GRUEN, W. **O tema que se chama hoje: uma introdução ao Antigo Testamento**. São Paulo: Paulinas, 1985. p. 21.

²⁵ BPM, *Op. Cit.*, cap. XCIV, p. 84.

cerastes in semita mordens unguilas equi ut cadat ascensor eius retro salutare tuum expectabo Domine”²⁶, em que o texto não faz nenhum tipo de alusão ao Juízo Final e ao Anticristo. A relação do capítulo 47 e do capítulo 96 da BMP é a semelhança no quesito escatológico do texto. Ambos falam do fim do mundo e ainda no capítulo 96 é relacionado ao Anticristo.

Mas, que conexões estas reflexões tem com o contexto intelectual e religioso de Portugal e do Ocidente em geral no século XIII-XIV? Para responder essas questões precisamos entender de que modo a cultura medieval relaciona o tema escatológico.

No contexto geral da Idade Média, mais especificamente os séculos XIII e XIV, o tema escatológico fazia parte da cultura medieval. Acreditava-se que o fim do mundo estava próximo. Acontecimentos que conduzissem ao Juízo Final serviram aos propósitos da Igreja, seja para mobilizar ou restringir a liberdade. Houve por parte da Igreja uma regulamentação da espiritualidade e uma reafirmação do monopólio clerical sobre o acesso a Deus. Segundo Bernard Töpfer, “las catástrofes y las discordias que poco a poco afectarán a la sociedad occidental, exacerbarán la idea, muy extendida, de que la humanidad está viviendo el último siglo de sua existencia y de que el fin del mundo está próximo.”²⁷ (TÖPFER, 2002, p. 253).

A Peste Negra na metade do século XIV intensificou a preocupação com a morte, juízo, inferno e paraíso, que teve um efeito marcante sobre a arte e a literatura. Não diferente do resto da Europa, no Reino de Portugal, o emprego do tema escatológico fez parte dos textos literários e das traduções, como é o caso da BMP. Segundo Mattoso, a apreciação de temas escatológicos, mediante símbolos e narrativas que exprimem uma constante intervenção dos poderes sagrados na vida humana, foram difundidas em Portugal por monges.²⁸

²⁶ Dã condenará o seu povo e assim como as outras tribos de Israel. Dã será como a cobra (serpente) na estrada (caminho), será como a serpente (Cerasta, serpente com chifres) no caminho, mordendo as patas do cavalo para que o seu cavaleiro caia para trás. Ó Senhor, espero que tu (me) salves! Cf.: *Idem*, cap. 49: 16-18.

²⁷ TÖPFER, Bernard. Escatología y Milenarismo. In: LE GOFF, Jacques et SCHMITT, Jean-Claude. **Diccionario razonado del Occidente medieval**. Madrid: Akal, 2003. p. 253.

²⁸ MATTOSO, José. **O essencial sobre a cultura medieval portuguesa (séculos XI a XIV)**. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1993. p. 13.

Conclusão

Verificamos assim que houve uma apreensão criativa da Vulgata na BMP. Além de incluir novos elementos à narrativa, o texto da BMP abrevia e adapta sua fonte. Como pudemos demonstrar, o Gênesis da BMP apresenta diferenças face a Vulgata de Jerônimo; o texto português é distinto, a começar pela divisão dos capítulos. O Mal já é identificado diretamente ao diabo e as adições de elementos escatológicos, que não são encontrados na Vulgata, visam explicar detalhes e justificar elementos presentes no texto, como o incesto praticado por Ló e suas filhas.

As apropriações relativas ao Diabo e ao Juízo Final também vinculam-se ao contexto de tradução da Bíblia. Como vimos, Portugal passava por mudanças de ordem estrutural do reino. É possível pensar na utilização desses temas como instrumento pela Igreja para consolidar sua doutrina frente às dificuldades, sobretudo as relacionadas à guerra, à peste e à fome que marcaram o período.

Bibliografia

- AVENOZA, Gemma Et ENRIQUE-ARIAS, Andrés. Bibliografía sobre las Biblias romanceadas castellanas medievales. **Cuaderno Bibliográfico**, n. 28, p. 411- 454, 2005.
- BASCHET, J. Diabolo. *In*: LE GOFF, Jacques et SCHMITT, Jean-Claude. **Diccionario razonado del Occidente medieval**. Madrid: Akal, 2003, p. 212-220.
- BENATTE, Antonio Paulo. História da leitura e história da recepção da Bíblia. **Oracula**, v.3, n.5, p.61-72, 2007.
- CAVALLO, Guglielmo e CHARTIER, Roger (Org.). **História da leitura no mundo ocidental**, São Paulo: Ática, 1998.
- CHARTIER, Roger. **A História Cultural. Entre práticas e representações**. Lisboa: DIFEL, 1990.
- COMESTOR, Pedro. **História Scholastica**. Disponível em: <http://la.wikisource.org/wiki/Historia_Scholastica_%28Genesis%29>
Consultado em 18 de novembro de 2009.

- COSTA, A. S. et SILVA, Andréia C. L. Frazão. Reflexões sobre as bíblias romaneadas ibéricas: tradução ou uma nova leitura?. **Anais Eletrônicos. XVI Ciclo de Debates em História Antiga. Escritos e Imagens**. Rio de Janeiro: Lhia, 2006.
- DEYERMOND, A. D. **Historia de la literatura español**. Barcelona: Ariel, 2003.
- DUBY, Georges. **O ano mil**. Lisboa: Edições 70, 1986.
- EL-MADKOURI MAATAOUI, Mohamed. Escuelas y técnicas de traducción en la Edad Media. In: *IGLESIA DUARTE*, José-Ignácio de la (coord.). La Enseñanza em la Edad Media. Semana de Estudios Medievales. 10, Nájera, 1999. **Atas...** Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 2000. p. 97-127.
- ENRIQUE-ARIAS, Andrés. Bíblias romaneadas e historia de la lengua. In: MONTERO MUÑOZ, Raquel Et DÖHLA, Hans-Jörg (Org.). **Lenguas en diálogo. El iberorromance y su diversidad lingüística y literaria**. Madrid: Concepción Company, 2008. p. 125-141.
- FERNÁNDEZ LÓPEZ, Sergio. **Lectura y prohibición de la Biblia en lengua vulgar**. Defensores y detractore. León: Universidad de León, 2003.
- FURLAN, Mauri. Brevíssima História da Teoria da tradução no ocidente: II. A Idade Média. GUERINI, Andréia (org.). **Cadernos de Tradução**, v.8. Santa Catarina: Programa de pós-graduação em estudos da tradução, 2001/2002. <Disponível em: <http://www.cadernos.ufsc.br/online/volume8.html>> Acessado em: 7 de novembro de 2008.
- GRUEN, W. **O tema que se chama hoje: uma introdução ao Antigo Testamento**. São Paulo: Paulinas, 1985.
- LANCIANI, Giulia e TAVANI, Giuseppe (Coord.). **Dicionário da Literatura Medieval Galega e Portuguesa**. Lisboa: Caminho, 2000.
- LE GOFF, J. **A civilização do Ocidente Medieval**. São Paulo: Edusc, 2005.
- LOBRICHON, Guy. Biblia. In: LE GOFF, Jacques et SCHMITT, Jean-Claude. **Diccionario razonado del Occidente medieval**. Madrid: Akal, 2003. p. 63-70.
- MATTOSO, José. **O essencial sobre a cultura medieval portuguesa (séculos XI a XIV)**. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1993.
- MEGALE, Heitor. **O Pentateuco da Bíblia Medieval Portuguesa**. São Paulo: Edusc, 1992.

- NETO, Serafim da Silva. **Bíblia Medieval Portuguêsa: Historias d'abreviado Testamento Velho, segundo o Meestre das Historias Scolasticas**. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1958.
- RUCQUOI, Adeline. **História Medieval da Península Ibérica**. Lisboa: Estampa, 1995.
- SILVA, Andréia C. L. Frazão da. Reflexões Metodológicas sobre a análise do discurso em perspectiva histórica: paternidade, maternidade, santidade e gênero. **Cronos Revista de História**, Pedro Leopoldo, v. 6, p. 194-223, 2002.
- TÖPFER, Bernard. Escatología y Milenarismo. *In*: LE GOFF, Jacques et SCHMITT, Jean-Claude. **Diccionario razonado del Occidente medieval**. Madrid: Akal, 2003. p. 252-260.

A MORFOSSINTAXE LATINA NA (RE)CONSTRUÇÃO DA CRUZ CRISTÃ

Antonio Marcos Gonçalves Pimentel (UFF)

Quando Roma decidiu incorporar a punição pela crucificação adotada nas civilizações orientais, incorporação essa, aliás, base do processo de manutenção cultural local, aproveitando-se dela o que de melhor havia e, quando possível e necessário, transformando-a, adaptando-a ou melhorando-a, o Império não fazia ideia – e quem o poderia – de que estava dando um dos primeiros passos para mudar a história de toda a civilização ocidental. É na cruz, instrumento coercitivo-punitivo de manutenção de poder, agora do Império Romano, que Cristo será crucificado – e aqui estamos adotando uma postura exclusivamente histórica, passando totalmente ao longo de uma discussão religiosa no que concerne à fé cristã – e, por conta dessa crucificação, toda uma série de associações significativa vai-se construir para formar um dos mais importantes símbolos da fé cristã: a cruz ela própria.

Os diversos substratos culturais a que o símbolo da cruz se superpôs e se imiscuiu culturalmente deram-lhe, sem que esvaziassem sua essência significativa primeira, alteridades e nuances como, por exemplo, a cruz celta, entre outras. Um outro aspecto ligado à simbologia da cruz é a sua presença majestática de ortodoxia ritualística e teológica nas igrejas cristãs, não só, aliás, mas também como marco territorial de outros solos consagrados à e pela fé cristã, como os cemitérios, onde, hoje em dia, há comumente uma grande cruz erigida em seu centro geográfico a que denominamos cruzeiro. Ora, estamos, portanto, falando de um percurso cultural, se podemos assim nos expressar; estamos indicando um processo de construção de mentalidades e, dessa forma, averiguando toda uma série de etapas de um pequeno grande recorte da História das Mentalidades: da pena da cruz da Antiguidade para o símbolo maior de redenção cristã na Idade Média.

Historicamente, contudo, não se pode ignorar que à Antiguidade não se sobrepôs a Idade Média de uma hora para outra – como sói em qualquer momento da História, embora, muitas vezes, o que deflagre tal processo seja um movimento abrupto na tessitura do fluxo temporal, como uma revolução ou um descobrimento, ainda que, esses também, tenham seus próprios processos de elaboração e conseqüente despertar –, houve o que chamamos Antiguidade Tardia ou, como preferem outras correntes historiográficas, a Alta

Idade Média. Não caberia aqui uma discussão terminológica sobre esse período; o que nos é importante saber é que essa faixa de tempo, que costuma estar situada pela tradição entre o século IV e o século VIII, aproximadamente, possui características próprias, marcadamente diferentes do que fossem culturalmente tanto a Antiguidade quanto a Idade Média. A Antiguidade Tardia não recupera o classicismo greco-romano nem prenuncia a Idade Média, ela é uma terceira entidade histórica que repensou o classicismo greco-romano e, a partir daí, contribuiu para o pensamento medieval. Uma das fontes que nos corroboram tal raciocínio são os textos de ritos cristãos que eram praticados na Espanha visigótica, entre os séculos V e XI, e que foram reunidos no *Liber Ordinum*, por Marius Férotin (OSB) no século XIX. Este trabalho, portanto, pretende analisar, através de um estudo semântico-estrutural de um dos vários textos do *Liber Ordinum*, o “*benedictio crucis*”, a questão dessa construção simbólica da cruz *pro ritu e pro terra*.

O “*benedictio crucis*” é um texto ritualístico que instrui o sacerdote acerca da benção que se dava às cruzes que eram ofertadas a igrejas pelo povo em geral, incluídos aí senhores de terras, nobres, aldeões e membros do próprio clero. Essas cruzes podiam ou não ser ornamentadas e, para cada situação, uma benção diferente era utilizada, o que já demonstra uma questão política, econômica e social reveladora sobre os costumes vigentes à época que, é bom que se lembre, não pode ser definido com precisão, necessitando de um estudo interdisciplinar muito mais aprofundado, dado o próprio espectro temporal que Férotin atribui aos textos no título de sua recolha (do século V ao XI) que, por sua vez, não pôde encontrar nenhuma datação nos textos que compila.

Passando para a análise do texto, começamos com a benção inicial:

"LVIII. BENEDICTIO CRUCIS¹

¹ "Fórmula para benzer as cruzes votivas, oferecidas a uma igreja pelos fiéis, Qualquer uma dessas cruzes doadas pelos reis visigodos ou outros grandes personagens, eram, depois da rubrica do ritual, incrustadas de pedras preciosas no ouro. Elas recebiam então uma benção especial. Depois da queda dos visigodos, os primeiros príncipes asturianos mantiveram as tradições dos antigos reis. Conserva-se ainda no tesouro da catedral de Oviedo (...) duas maravilhosas cruzes em ouro, dadas àquela igreja, uma em 808 por Afonso o Casto, a cruz dita dos Anjos, a outra em 908 por Afonso o Grande (a cruz dita de Pelágio ou da Vitória). No século X, Fernan Gonzalez, primeiro conde independente de Castela, enriqueceria também a abadia de Arlanza com uma bela cruz em ouro em dupla cinta, ornada de filigranas. Essa cruz, (...) é uma jóia histórica de primeira ordem. A tradição conta que ela foi oferecida ao célebre conde, cerca de 930, pelo papa João XI. Mas estamos aqui em plena lenda. Legada por Don Manuel a seu irmão o bispo de Léon, isto feito em homenagem, alguns anos mais tarde, ao santíssimo padre Leão XIII. O museu arqueológico de Madri possui uma bela cruz em marfim, por volta da metade do século XI, dada à catedral de Léon pelo rei Ferdinando I e pela rainha Sancha. Lê-se na cruz a inscrição: FERDINANDVS REX. SANCHA REGINA". Cf.: FÉROTIN, Marius. OSB. *Le Liber Ordinum en usage dans l'église wisigothique et mozarabe d'Espagne du cinquième au onzième siècle*. Roma: C.L.V, 1996, p. 162.

Christe Domine, qui es bonorum conlator munerum et bonorum omnium adtributor: qui largiris famulis tuis unde ad laudem Nominis tui debita tibi oblata persoluant², cuiusque prius offerentium fides conplacet, deinde sanctificatur oblatio: consecra / tibi munus hoc famuli tui, tropheo scilicet victorie tue, redemptionis nostre".³

Em português, segundo tradução nossa, teríamos o seguinte texto: "Cristo Senhor, que és quem arrebanha, [aquele que junta, que congrega] as boas graças [os bons ofícios, as boas obras] e quem atribui [o distribuidor] de tudo o que é bom: que concede abundantemente aos teus servos, donde, para o louvor de teu Nome, a ti expiam os tributos devidos, e de cujas oferendas antigamente a fé se agradava, [e/mas] depois a hóstia foi sacrificada: consagra a ti [mesmo] a oferta de teu servo, sem dúvida, pelo troféu de tua vitória, de nossa redenção".

Podemos perceber, primeiramente, que há todo um discurso voltado para Cristo Senhor e não para o Senhor Deus, o que pode indicar um afastamento às tradições judaicas, principalmente se estivermos falando dos primeiros momentos de consolidação da separação entre os primeiros cristãos judeus e os primeiros cristãos *per se*, sendo Cristo também o doador universal da Graça divina, e não Deus, como primeira pessoa da Santíssima Trindade. Também de grande importância temos uma retomada do sacrifício do Filho de Deus em substituição às oferendas antigas e que, agora, é simbolizada pela hóstia. Fala-se ainda da vitória de Cristo, que é a vitória sobre a morte, e da redenção, da salvação que dela adveio. Note-se também que a cruz é tida como um troféu, símbolo, tivesse a forma que tivesse, presente no imaginário bélico da cultura europeia Antiga e Medieval. Neste primeiro parágrafo, portanto, há uma clara tentativa de distinção cultural entre o que foi, o que é e o que começa a ser dali para a frente. Seguindo com o texto:

"Accipe hoc signum crucis insuperabile, quo et diaboli⁴ exinanita potestas est, et mortalium restituta libertas. Fuerit licet aliquando in pena, nunc uersa est in honore per gratiam; et que quondam⁵ reos puniebat supplicio, nunc obnoxios absoluit a debito"⁶.

² *Cod persolbant.* (Idem).

³ FÉROTIN, Marius. *Op. Cit.*, p. 162.

⁴ Note-se que a palavra *diabolus* não é uma inovação latina, apesar do sufixo *lus* de diminutivo para tornar ridícula a figura do diabo. Ela vem do grego "diabolós", que significa "aquele que separa", mas preferiram os cristãos manter sua forma original, talvez pelo significado da palavra que, morfológicamente, já possui o que seria, por semelhança, um sufixo latino e, por significado, a própria natureza do diabo: separar o homem de Deus.

⁵ *Cod condam.* (Idem).

⁶ *Idem.*

Em português podemos admitir a seguinte tradução : "Aceita este insuperável signo da cruz, pelo qual o poder do diabo é aniquilado, como também [pelo qual] é restituída a isenção⁷ dos mortais. Em outro tempo fora permitida ao castigo, agora é voltada para a honra pela graça; “e pela que um dia punia os réus pelo suplício, agora absolve os culpados pela danação”.

Aqui pode-se perceber já a série de atribuições de sentido que não haviam originalmente no signo da cruz: um instrumento pelo qual o diabo é aniquilado e pelo qual alcança-se a Salvação e, além disso, mais uma vez fica clara a necessidade de um liame entre as antigas significações da cruz e as novas, numa tentativa enfática de erradicar a primeira sem, contudo, perdê-la de vista no processo de evolução religiosa. Mais adiante temos:

"Vnde et serui tui per hoc tibi placere nisi sunt, per quod tibi placuit nos redimere. Nullum tibi, Domine, dilectum amplius munus est, quam quod tui corporis dicauit affixio; nec tibi est magis familiaris oblatio, quam que manuum tuarum extentione sacrata est"⁸.

Onde podemos ler em português: “Daí, alegrar a ti através disto; são estas coisas senão de teu servo, pelo que nos redimir alegrou-te. Nada a ti, Senhor, é obra mais cara que a que a crucificação de teu corpo consagrou, nem a ti é mais íntima que a hóstia, cada uma consagrada pela extensão de tuas mãos”.

Não podemos perder de vista aqui a variante *seruus* que outrora fora escrita como *famulis*. Ambas significam “servo”, em português, mas não estão ali dispostas aleatoriamente. No caso de *famulis*, estamos falando de um servo com especificidade social, com papel definido na sociedade. Ele não é apenas um servo no sentido do camponês escravo, mas sim um servo de Deus no sentido e, ainda que ambas as condições sejam de submissão, na primeira há um diferencial de função: é o servo sacerdote, enquanto o segundo, o *servus*, é o servo comum, provavelmente o que está na igreja assistindo ao rito ou aquele que ofereceu a cruz que somente o sacerdote, o servo em função de sacerdote, pode abençoar e consagrar. Continua o texto com a questão da resignificação da morte na cruz e no novo sacrifício pela hóstia, e também agora entram em cena as mãos que abençoam. Esse é um deslocamento interessante porque na latinidade clássica as mãos têm uma significação variada mas importante sejam elas quais forem:

⁷ Aqui destaca-se o termo *libertas*, que tanto pode ser a simples libertação como um privilégio de que gozam certas comunidades religiosas com relação à jurisdição do bispo local. Cf.: **DICIONÁRIO ELETRÔNICO HOUAISS DA LÍNGUA PORTUGUESA**, versão 3.0, 2009.

⁸ FÉROTIN, Marius. *Op. Cit.*, p. 162.

tanto a *dextra* (mão direita) quanto a *sinistra* (mão esquerda) eram quase dotadas de personalidade ou personificação na cultura romana pelos papéis que desempenhavam e pela importância que os latinos davam a tudo o que delas provinha. Agora a *dextra* e a *sinistra* são as mãos de Cristo, ambas importantes não por um manejo de gládio ou pagamento de soldo ou apoio de retórica senatorial, mas pela Salvação que proporcionam. E o texto latino assim prossegue:

"In illis ergo manibus hanc accipe, quibus illam amplexus es, et de sanctitate illius hanc sanctifica. Ac sicuti per illam mundus expiatus est a reatu, ita offerentium anime devotissime huius signi merito, omni careant perpetrato peccato.
Si crux tantum simplex est, usque hic legitur hec oratio. Si autem cum ornato est, usque in finem legitur^{9,10}

"Aceita-a [esta cruz abençoada], portanto, entre aquelas mãos, pelas quais foste acolhido [amado/seguido/louvido], e santifica-a pela santidade delas. Por outro lado, por aquela o mundo foi expiado da acusação, assim, com alma devotíssima, de forma justa, pelo signo destes ofertórios, careçam de todo o pecado imputado. *Se a cruz é simples apenas, a oração é lida até aqui, Se, por outro lado, é ornamentada, é lida até o final*".¹¹

Continua a apologia das mãos como reatribuição de signos mas o mais importante aqui é notar a rubrica do texto. É ela que vai dizer ao sacerdote se a oração deve parar naquele trecho ou se ela deverá continuar devido à natureza da cruz ofertada. Como veremos no próximo trecho, essa é uma questão importante porque traz a reboque outras matrizes culturais clássicas ressignificadas para uso próprio da Antiguidade Tardia. Diz, portanto, o texto:

"Rutilet huius muneris auro ignita sinceritas offerentium. In margaritis nitescat fidei candor. In lapidibus iaspidinis bone spei uiror appareat. In hyacinthinis¹² nitescant celestia, spiritualisque conversatio demonstratur. Sic enim tota huius metalli qualitas spiritualium sacramentorum uirtute ornetur, ut quod hic uariatur generum specie multimoda offerentium proficiat ad salutem, et omnibus uirtutibus bonis presenti in euo repleti, in eternum cum sanctis mansionem accipiant a Deo Patre omnipotenti, et a te Domino Ihesu Christo simulque ab Spiritu Sancto^{13,14}.

⁹ *Haec rubrica in margine codicis scribitur Cadem manu qua et textus. Forma ornato perraro apud classicos inuenitur.* (idem).

¹⁰ *Idem.*

¹¹ *Idem.*

¹² *Cod iacintinis.* (idem).

¹³ "Le Ritual A, fólios 36-37, referme une formule semblable à la précédente, quoique moins correcte. La deuxième partie, qui s'arrête a ces mots: *proficiat ad salutem. — Amen*, offre les quelques variantes que voici: 'Rutilent in huius muneribus (*sic*) auro argentoque lucidior ignita sinceritas offerentium. In margaritis nitescant (*sic*) fidei candor: in lapidibus parsinis (*de Paros?*) bone spei uigor appareat...'. Cf.: FÉROTIN, *Op. Cit.*, p.163.

E assim traduzimos: “Brilhe a pureza ardente destes ofícios com o ouro dos ofertórios. Cresça a beleza da fé por entre as pérolas. Apareça de boa maneira o verde da esperança por entre as pedras de ágata. Resplandeçam as coisas celestes entre as ametistas e seja revelada a morada espiritual. Assim, de fato, seja ornada de virtude por todos os minerais a natureza destes sacramentos espirituais, a fim de que, donde isso é mudado pela aparência variante das espécies de ofertórios, seja útil à Salvação, e no tempo presente repleto de todas as boas virtudes, aceitem a morada eterna com os santos por Deus Pai onipotente, e por ti, Senhor Jesus Cristo como pelo Espírito Santo”.

Aqui é notória a associação de elementos agora pagãos, outrora da cultura dos antigos, que traça interseções sígnicas entre cores, pedras preciosas e a glória de Deus, tudo trabalhando harmoniosamente para o fim único de toda a existência do homem medieval: a questão salvífica de sua alma imortal. Essa relação é particularmente importante porque resgata toda uma tradição cultural da Antiguidade, expressa, por exemplo, na obra *De Rerum Natura*, de Lucrécio, onde este autor fala sobre a propriedade dos minerais; e trabalha os conceitos de associação de cores não só das pedras preciosas, mas da natureza em geral – e sabe-se que a questão das cores na latinidade é não só significativa como também bastante complexa. Mas essa questão não é nova na Europa. Quando o cristianismo se instala de maneira mais organizada, tanto hierárquica quanto ritualisticamente, esses diálogos com a natureza e suas propriedades, que faziam parte da cultura de outras civilizações ocidentais europeias do ocidente, como os celtas, e que foram assimiladas pelos romanos – daí possivelmente a importância que Lucrécio achou que devesse dar à natureza das coisas, entre outros escritores –, passaram a ser denominadas pagãs, expressão, aliás, já empregada dentro do próprio Império Romano em relação aos cultos religiosos antigos antes do cristianismo latino oficializado como religião do Estado pelo Édito de Milão¹⁵. E o que é mais digno de nota é que, mesmo em se tratando de um

¹⁴ FÉROTIN, Marius. *Op. Cit.*, p. 162-163.

¹⁵ Aqui destacamos o que diz Jacques Le Goff sobre a questão das cores na Idade Média: “No decorrer de todos estes séculos e, no final, com certo exagero, o homem medieval – homem visionário no sentido psicológico e sobrenatural do termo – é impelido a ver e a pensar, a cores, o universo e a sociedade. As cores são simbólicas e constituem um sistema de valores que muda continuamente. A primazia do vermelho, cor imperial, cede o lugar ao azul, cor da Virgem e do rei de França. O sistema branco/preto é quase imediatamente ideológico. O homem medieval habitua-se a hesitar perante o verde, cor ambígua, imagem da juventude sedutora e perigosa, a reconhecer o mal nas personagens e nas superfícies amarelas, cor da falsidade. O listrado, o pintalgado designam, sobretudo, um perigo mortal. O ouro, valor supremo, que é e não é uma cor, domina”. Cf.: LE GOFF, Jacques. **O Homem Medieval**. Lisboa: Presença, 1989, p. 28. Como se vê, a questão das cores, muito clara, porém complexa, na latinidade clássica, passou por uma reavaliação na Idade Média – que não excluiu vieses político econômicos, já que estamos falando de cruces incrustadas de

resíduo ou substrato cultural que sofre reapropriação simbólica, fica caracterizada, este terceiro excluído, como característica própria do cristianismo da Antiguidade Tardia, a partir do momento em que, apesar de serem substratos ressignificados, não eram vistos como tal, mas como algo inteiramente novo. Tampouco se pode falar aqui de uma prefiguração da cultura de uma pretensa Baixa Idade Média, já que o período não se identificava a si mesmo – e nem seria possível – como uma Alta Idade Média. A Antiguidade Tardia perdeu de vista as origens de sua cultura mista e jamais pensara em prepará-la para São Tomás de Aquino, por exemplo. Processo diferente fará a própria Idade Média, esta sim identificando a si mesma como não Antiguidade e, pela alteridade, portanto, criada por ela própria como tal, sendo capaz de distinguir suas origens culturais e distanciar-se delas conscientemente.

O que se pode concluir, portanto do “*benedictio crucis*” enquanto texto ritualístico cristão da Antiguidade Tardia é que ele foi forjado pela fé cristã sobre a bigorna da latinidade clássica sem, no entanto, encarar esse movimento como uma sucessão de outros momentos próprios, isto é: a forja da ortodoxia cristã sob uma base latina acabou por compor-se de um outro movimento único, alheio às partes individuais que o compuseram. É essa característica que faz da Antiguidade Tardia cristã um período com características próprias, um grande mosaico cultural onde os pequenos pedaços de cerâmica e vidro que o compõem perderam todo o significado diante do desenho maior que foi construído, e que a Idade Média saberá fragmentar novamente.

Bibliografia

BADEL, Pierre-Yves. **Introduction à La Vie Littéraire du Moyen Âge**. Paris: Bordos, 1984.

DICIONÁRIO ELETRÔNICO HOUAISS DA LÍNGUA PORTUGUESA. Versão 3.0.

ECO, Umberto. **Quase a Mesma Coisa: experiências de tradução**. São Paulo: Record, 2007.

FARIA, Ernesto. **Dicionário Escolar Latino-Português**. Rio de Janeiro, MEC, 1962.

FÉROTIN, Marius. OSB. **Le Liber Ordinum en usage dans l'église wisigothique et mozarabe d'Espagne du cinquième au onzième siècle**. Roma: C.L.V, 1996.

pedras preciosas e, portanto, de altíssimo valor comercial – e chegou ao extremo do que Umberto Eco vai chamar de superinterpretação. O termo não é descabido já que estamos falando de uma leitura textual pelos próprios medievos, mas não só: para o homem medieval, o mundo e a Bíblia eram os dois únicos mundos possíveis para uma leitura de Cristo e, por isso mesmo, chamados, respectivamente, de o livro do mundo e as Santas Escrituras.

- GÉHIN, Paul. **Lire le Manuscrit Médiéval**. Paris : Armand Colin, 2005.
- GOULLET, M ; PARISSÉ, M., **Apprendre le latin médiéval**. Paris: Picard 1999.
- _____. **Traduire le latin médiéval**. Paris: Picard 2003.
- KEITH, Sidwell. **Reading Medieval Latin**. Cambridge: University Press, 1995.
- LE GOFF, Jacques. **O Homem Medieval**. Lisboa: Presença, 1989.
- NORBERG, Dag. Trad. José Pereira da Silva. **Manual Prático de Latim Medieval**. Rio de Janeiro: CiFEFiL, 2007. 2v.
- OXFORD LATIN DICTIONARY**. Oxford: Claredon Press, 1968.
- PARISSÉ, Michel. **Lexique latin-français de l'antiquité au Moyen Âge**. Paris: Picard, 2006.
- SIDWELL, Keith. **Reading medieval latin**. Cambridge: University Press, 1995.
- SPINA, Segismundo. **A cultura literária medieval**. São Caetano do Sul: Ateliê, 1997.
- STRECKER, K., **Introduction à l'étude du latin médiéval**. Trad. De l'alemany per P. Van de Woestijne. Paris, 1948.
- SUFFERT, Georges. **Tu és Pedro: a história dos primeiros 20 séculos da Igreja fundada por Jesus Cristo**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001. www.cocp.veritatis.com.br/old/

INVESTIGAÇÕES SOBRE O LIVRO CABALÍSTICO ZOHAR

Bruno dos Santos Silva (UERJ/UFF)

Introdução¹

Este documento objetiva iniciar um esclarecimento sobre o pensamento místico judaico do cabalismo abordando uma descrição sobre a obra *Sefer ha-Zohar* (“Livro do Esplendor”), de autoria atribuída ao Rabino Moisés de León. Para tanto, primeiramente será apresentada uma perspectiva sobre o que vem a ser o misticismo para que depois seja caracterizado o cabalismo. Posteriormente serão apresentados dois conceitos que esclarecem a entidade divina: o *En-Sof* (“infinito”) e as *sefirot* (“enumerações”). Finalmente, pois, serão expostas considerações sobre a obra de de León.

Caracterização do misticismo

Segundo Gershom Scholem,² a atitude do místico genuíno “é determinada pela experiência fundamental do eu íntimo que entra em contato imediato com Deus ou com a Realidade metafísica.” Entretanto, “O que forma a essência desta experiência, e como ela pode ser adequadamente descrita – este é o grande enigma que os próprios místicos, não menos que os historiadores, têm tentado resolver.”³ A tarefa de especulação mística, fundamentada na investigação e na interpretação sistemáticas da experiência pessoal é de caráter altamente contraditório e mesmo paradoxal. Ela é mais verdadeira ainda quando se trata da expressão por palavras, na medida em que a linguagem é débil para descrever esta experiência.⁴ Entretanto, George Robinson⁵ evidencia que o fato de haver dificuldade de descrever verbalmente algo não significa que não seja inteligível como definir uma cor ou um sabor específicos.⁶

Scholem esclarece que “A história geral da religião conhece esta experiência fundamental com o nome de *unio mystica*, ou união mística com Deus. O termo, no entanto, não tem significado especial. Numerosos místicos, judeus ou não-judeus, de forma

¹ As transliterações dos nomes em hebraico podem ainda apresentar outras possibilidades não expostas aqui.

² Nascido na Alemanha, proeminente professor da Universidade Hebraica de Jerusalém e falecido em 1982. Um dos maiores especialistas, se não o maior, sobre o misticismo judaico.

³ SCHOLEM, Gershom. **As grandes correntes da mística judaica**. São Paulo: Perspectiva, 1972. p. 6.

⁴ *Ibidem*, p. 6.

⁵ Jornalista americano ligado à comunidade judaica de Nova York.

⁶ ROBINSON, George. **Essential Judaism: a complete guide to beliefs, customs and rituals**. New York: Pocket Books, 2001. p. 361.

alguma representaram a essência de sua experiência estática, o tremendo ímpeto e a elevação da alma ao seu plano mais alto, como união com Deus.” Ao invés disso, descreveram sua relação com o divino utilizando da linguagem e do referencial cultural próprios de seu contexto.⁷

O misticismo, enquanto fenômeno histórico, compreende muito mais que a experiência pessoal realizada no estado de êxtase, ainda que esta esteja em sua base. Não existiria um misticismo “no abstrato”, isto é, uma percepção ou fenômeno que independa de outros fenômenos religiosos. Não há misticismo como tal, há apenas o misticismo de um sistema religioso particular, misticismo cristão, misticismo islâmico, judaico, e assim por diante. [...] Somente em nossos dias é que ganhou terreno a crença de que exista algo como religião mística abstrata”, calcada possivelmente em uma tendência panteísta.⁸

O proeminente autor configura a prática mística como o terceiro estágio do desenvolvimento histórico da religião, no qual o primeiro é identificado pela condição em que “o próprio mundo é divino, está cheio de deuses, que o homem depara a cada passo, e que o homem pode conquistar, com os quais pode misturar-se sem recorrer à meditação extática. Em outras palavras, não há lugar para o misticismo enquanto o abismo entre o humano e o divino não se houver tornado um fato da consciência interior.” Trata-se da época mítica. O segundo refere-se à emergência, ao irromper da própria religião. “A suprema função da religião é destruir a harmonia onírica do Homem, Universo e Deus, isolar o homem dos outros elementos do estágio onírico de sua consciência primitiva e mítica. Pois, em sua forma clássica, a religião significa a criação de um profundo abismo, concebido como absoluto, entre Deus, o Ser infinito e transcendental, e o Homem, a criatura finita.” Esta bipolaridade é vivida com grande vigor nas grandes religiões monoteístas. É a partir daí que vemos o terceiro estágio, do misticismo, que “não nega nem desdenha deste abismo; pelo contrário, começa por perceber sua existência, mas daí ele parte para uma investigação do segredo capaz de fechá-lo, do caminho oculto que permita transpô-lo. Ele tenta [...] recuperar a antiga unidade que a religião destruiu, mas num novo plano, onde o mundo da mitologia e da revelação se encontram na alma do homem.”⁹

Contudo, o misticismo está longe de romper com a religião. O místico tenta ligar as novas revelações advindas da experiência mística aos textos canônicos e livros sagrados, dando-lhe nova interpretação, fato este que pode, dependendo das circunstâncias em que

⁷ SCHOLEM, Gershom. *Op. Cit.*, p. 7.

⁸ *Idem.*

⁹ *Ibidem*, p. 8-10.

surge, ser repreendido pela comunidade religiosa e pelo aparelho do Estado.

Em poucas palavras, pode-se dizer que o misticismo judaico apresenta diversas correntes de pensamento: *Merkabah* (ou *Merkavah*), *Bereishit* (ou *Bereishit*) e *Hekhalot* (ou *Hehalot*), nascidas na Antiguidade, e o cabalismo e o hassidismo, surgidas na Idade Média. Deter-se-á aqui à primeira delas e de alguns conceitos trabalhos por ela durante a Baixa Idade Média.

Cabala

A palavra Cabala provém do termo hebraico *qabbalah*, que por sua vez, é derivada da raiz trilítera *kbl*, cuja acepção é “receber”, e poderia ser literalmente vertida como “recebimento”.¹⁰ Entretanto, alguns, a exemplo de Robinson e Scholem, preferem entendê-la como “tradição”. De qualquer maneira, ambas as possibilidades carregam em si o conceito aproximado de recebimento de um conhecimento a respeito do divino, ser considerado tradicional e sagrado, e não mero produto do conhecimento humano.

De acordo com a Enciclopédia Judaica, o termo “Cabala” surge na literatura religiosa apenas no século XI e seu conceito envolve originalmente o conhecimento tradicional todo, em contraste à lei escrita, a Torá, e portanto inclui os livros proféticos da Bíblia, que foram supostamente recebidos pelos homens do poder divino, mais do que escritos pela mão divina. A característica principal da Cabala seria a de, diferentemente das escrituras, ter sido confiada somente a uns poucos eleitos, o que estaria em conformidade à passagem de Quarto Livro de Esdras, XIV, 5-6,¹¹ na qual Moisés, ao receber a lei e conhecimento de coisas maravilhosas no Monte Sinai, ouviu de Deus: “Estes conhecimentos debes declarar, e estes debes esconder.”¹²

As origens da Cabala obviamente remetem às origens do próprio judaísmo; todavia, percebe-se efetivamente que a literatura apocalíptica dos séculos II e I a.C. contém os elementos distintivos do cabalismo. As *Merkabah*, *Bereishit* e, em menor grau, *Hekhalot*, são as correntes místicas do judaísmo que apresentam o embrião da Cabala. Quanto a seu local de formação, postula-se que se encontre na Palestina e em Alexandria, onde havia também população judaica considerável.

Na Idade Média, o pensamento místico judaico sofreu influência das filosofias

¹⁰As línguas semíticas apresentam formação de palavras fundamentalmente através de raízes consonantais trilíteras que dão origem a vocábulos de classes gramaticais diversas.

¹¹Identificação de passagem conforme as escrituras judaicas.

¹²A Enciclopédia Judaica foi originalmente publicada em Nova York e em um período de 1901 a 1906 e esta versão está disponível em <http://www.jewishencyclopedia.com>. Acesso em 25 de novembro de 2009.

grega e árabe nas áreas para onde se expandia a língua árabe. De acordo com a Enciclopédia Judaica, houve influência do grupo “Os Irmãos Fiéis de Basra” e da filosofia neoplatônica e aristotélica do século IX. Tal irmandade professava Deus, o ser supremo, que está em tudo e com tudo, sobre todas as diferenças e contrastes, acima de todos os elementos físicos e espirituais, e que o mundo só poderia ser explicado através das nove emanções divinas. Deve-se ressaltar, contudo, que estas influências não abarcam todos os subtipos de pensamento cabalístico.

Especificamente sobre a Cabala do início do século XIII, Scholem aponta que esta era fruto da união entre uma tradição anterior, de essência gnóstica e representada pelo livro *Bahir*¹³ e o elemento mais recente do neoplatonismo judaico.¹⁴

Uma observação importante apresentada por Scholem é o fato de que o cabalismo é uma doutrina masculina. Diferentemente de correntes místicas do cristianismo e do islamismo não há registros de mulheres cabalistas na formação deste pensamento. Tal característica, lamentada pelo autor, estaria ligada à tendência particularmente de salientar a natureza demoníaca da mulher e do elemento feminino no cosmo.¹⁵ O demoníaco é produto da esfera feminina. Tal ponto parece paradoxal ao entendermos que existe um princípio feminino em Deus, como será visto mais adiante, mas não se pode esquecer que tudo tem causa primária em Deus.

Agora serão apresentados dois conceitos importantíssimos para o pensamento cabalístico em geral e que estão presentes no *Sefer ha-Zohar*, ainda a ser abordado: o *En-Sof* e as *sefirot*.

En-Sof ou Ein Sof¹⁶

O caráter atribuído aos reinos divinos pela Cabala é similar ao dos filósofos que configuravam o centro da teologia judaica mais criativa da Baixa Idade Média. O conceito muito bem aceito pelos pensadores judeus medievais de um ser infinito, supremo e imutável, é presente tanto na filosofia quanto na Cabala e ausente no pensamento judaico da Antiguidade.

A terminologia cabalística empregava constantemente a expressão “*En-Sof*”, (“sem

¹³ *Sefer ha-Bahir* (algo como “Livro da Claridade”): outra obra do misticismo judaico. Trata-se de um pequeno tratado de menos de duzentos parágrafos. Em: DAN, Joseph. **Kabbalah: a very short introduction**. New York: Oxford, 2007. p. 22-23; e na Enciclopédia Judaica referida acima.

¹⁴ SCHOLEM, Gershom. *Op. Cit.*, p.178.

¹⁵ *Ibidem*, p. 36-37.

¹⁶ Tanto para esta seção como para a seguinte, pode-se ver a Enciclopédia Judaica como referência.

fim”, “infinito”) para designar Deus. Tal forma de caracterização, através de negações – dizer aquilo que Deus *não é* ao invés de dizer o que *é* – configura-se como um método comum de descrever a divindade, afinal, defini-lo seria delimitá-lo, e portanto, estabelecer limites ao infinito.

Joseph Dan¹⁷ expõe a seus leitores que o questionamento que tanto os cabalistas quanto os filósofos faziam-se era como a partir do *En-Sof*, de caráter atemporal, da divindade eterna e imutável, poderia surgir algo diferente, algo de caráter temporal e mutável.

Os cabalistas respondiam a essa pergunta apontando para as entidades temporais divinas, as *sefirot*. O liame entre as duas seria constituído pelas *zahzabot*, as três fontes de luzes puras e supremas nascentes em Deus que seriam a origem da emanção das *sefirot*.¹⁸

Sefirot ou sephirot

As *sefirot* (“enumerações”), isto é, as dez forças divinas que constituem o mundo, assim como outros conceitos, são particularmente do pensamento cabalístico, e sua presença em um texto consta como o traço mais óbvio para identificá-lo como cabalístico, embora não esteja presente em todos, de maneira que seu conceito pode estar instalado no documento sem que o termo esteja verberado. Todavia, trata-se de um conceito fundamental do pensamento cabalístico. A doutrina básica do *Sefer Yezirah* (ou *Sefer Yetzirah*) postula que o fundamento de toda a existência são as dez *sefirot*, e estas são os dez princípios que vinculam o Universo a Deus. Em outras palavras, pode-se dizer que Deus é imanente nas emanções.

As *sefirot* incluem as três emanções primordiais do Espírito de Deus: “ar”, “espírito” ou “ar espiritual”, que gera “água”, que por sua vez cria o “fogo”. Outras seis são as três dimensões espaciais e as duas direções, direita e esquerda, e décima (ou melhor, a primeira) seria o Espírito de Deus. Elas são eternas, uma vez que nelas é revelado o domínio divino. As três primeiras pré-existem idealmente na qualidade de protótipos da criação divina e que se tornaram possíveis quando o espaço infinito, representado pelas outras seis *sefirot*, foi criado. O Espírito de Deus é o início e o fim de todo o Universo e cada *sefirah* está intimamente ligada às outras, de maneira que seu fim está em sua origem, como o fogo está no carvão. Enquanto que as três primeiras emanções constituem a

17 Professor da Universidade Hebraica de Jerusalém e professor visitante da Harvard Divinity School.

18 DAN, Joseph. *Op. Cit.*, p. 41-43.

substância, a matéria dos corpos, as vinte e duas letras do alfabeto hebraico constituem-lhes forma. As letras são aqui o elo entre o mundo físico e o mundo espiritual, visto que a materialidade é cognoscível através da linguagem, portanto, do pensamento, e elas configuram-se como uma ação divina para conjugar substância e forma.

Alternativamente, as emanções podem ser entendidas do seguinte modo: a primeira *sefirah*, a mais elevada, de nome *Keter* (“coroa” ou “altura exaltada”) configura-se como a representação da vontade primordial divina. Entretanto, não se confunde com o *En-Sof*, visto que este é a causa primária e *Keter* é o efeito primário. Este princípio é a unidade absoluta e conforma outros dois, isto é, duas outras emanções: um masculino e ativo *Hokmah* (“sabedoria”), e outro feminino e passivo, *Binah* (“intelecto”), que ainda que pareçam opostos, são efetivamente complementares, inseparáveis. A união destes dois gera *Da'at* (“razão”). Este conjunto é comumente interpretado como a união dos caracteres subjetivo e objetivo criando a razão e tornando possível a cognição ou conhecimento. A manifestação destes princípios gera as emanções *Hesed* (“misericórdia”), princípio masculino e ativo, e *Din* (“justiça”), *Paḥad* (“reverência”) ou *Geburah* (“poder”), feminino e passivo, que combinados formam *Tiferet* (“beleza”). Deve-se avisar, contudo, que os conceitos de justiça e misericórdia não podem ser entendidos literalmente, mas como designações simbólicas da expansão e na contração da vontade. Sua conjugação forma a ordem moral, denominada como “beleza”. A trindade seguinte, mais baixa, é formada pelas emanções que compõem a natureza dinâmica, a masculina *Nezah* (“triunfo”) e a feminina *Hod* (“glória”), que amalgamadas geram *Yesod* (“fundação”), a raiz da existência no mundo. Existem ainda outras possibilidades de interpretação, e algumas delas postulam que *Keter* não seria uma *sefirah*, havendo, portanto, somente nove, de forma ainda a reiterar as três trindades, do pensamento, da moral e da natureza.

Expostos estes conceitos, apresentar-se-á o que vem a ser o *Sefer ha-Zohar* e de que trata tal obra.

Sefer ha-Zohar¹⁹

O *Sefer ha-Zohar* (“Livro do Esplendor”) está escrito em forma pseudo-epigráfica, e nas palavras de Scholem, “quase, poder-se-ia dizer, na forma de um romance místico”.²⁰ Nominalmente, seu autor seria o rabino Shimon bar Yokhai (ou Schimeon ben-Yohai ou

¹⁹ Informações gerais sobre a obra estão disponíveis nos livros supracitados de Scholem e Dan, nos capítulos sobre o livro em questão.

²⁰ SCHOLEM, Gershom. *Op. Cit.*, p. 158.

ainda Shimeon bar Yohai). Havia uma discussão intensa para se definir sobre quem seria seu autor ou mesmo autores, mas tem-se atualmente como consenso quase generalizado que seu autor é o judeu espanhol (sefardita) Moisés de León (Moshe ben Shem-Tov). A razão para a pseudo-epigrafia reside no fato de que os cabalistas rejeitam escrever autobiografias místicas e pretendem descrever o reino divino e outros objetos de sua contemplação de uma maneira impessoal, preferindo aquilo que consideram uma descrição objetiva e evitando o engrandecimento proveniente da exibição de suas próprias pessoas, o que talvez seja fruto, segundo Scholem, de uma “especial castidade religiosa”.²¹

De León, que escreveu muitos outros tratados cabalísticos além do *Zohar*, costumava vender partes deste a pessoas interessadas nas tradições esotéricas afirmando que copiara-o de uma manuscrito antigo vindo da Terra Santa.²²

O *Zohar* é efetivamente um conjunto de livros, uma série de tratados. Sua parte principal é um. Seu conteúdo apresenta as seguintes divisões: (1) uma parte sem título específico com comentário homilético em aramaico sobre passagens da Torá (conhecida pelos cristãos como Pentateuco) como se fossem obras midráshicas; (2) *Sifra di-Tzeniuta* (“Livro do Ocultamento”)²³; (3) *Idra Rabat* (“Grande Assembleia”); (4) *Idra Zuta* (“Assembleia Menor”); (5) *Idra Di-Be-Maschkana* (“Assembleia no ensejo de uma preleção ligada à seção da Torá concernente ao Tabernáculo”); (6) *Hehalot* (“Palácios”); (7) *Raza de-Razin* (“Segredo dos Segredos”); (8) *Sava* (“O Velho”); (9) *Ienuka* (“A Criança”); (10) *Rav Metivta* (“O Chefe da Academia”); (11) *Sitrei Torah* (“Segredos da Torá”); (12) *Matnitin*; (13) *Zohar* ao Cântico dos Cânticos; (14) *Kav ha-Midah* (“O Padrão [Místico] da Medida”); (15) *Sitrei Otioi* (“Segredos das Letras”); (16) um comentário sem título sobre a visão de Ezequiel da Mercabá; (17) *Midrash ha-Neelam* (“Midrash Místico”); (18) *Midrash ha-Neelam* sobre o livro de Ruth; (19) *Raia Mehemna* (ou *Raaya Mehemna* – “Pastor Fiel”); (20) *Tikuney Zohar* (ou *Tikunei Zohar* – “Emendas ao Zohar”) e (21) Últimas adições aos escritos sobre a Mercabá, entre outras pequenas partes.

Deve-se explicitar que foi posteriormente, no início do século XIV, que um autor, imitando o estilo e a linguagem de de León acrescentou-lhe mais as partes *Raaya Mehemna* (referindo-se a Moisés) e *Tikuney Zohar*, impresso como trabalho a parte. Uma outra parte acrescentada do *Zohar* é o *Zohar Hadash* (“Novo Zohar”), uma coleção de materiais provenientes de manuscritos que não haviam sido incluídos na primeira edição do *Zohar*.

21 *Ibidem*, p.16-17.

22 DAN, Joseph. *Op. Cit.*, p.32.

23 As palavras “*sefer*” e “*sifra*” possuem mesma origem e ambas significam “livro”.

Embora consideradas “forjadas” por Gershom Scholem, trata-se de um porção que também deve ser considerada pelos estudiosos.²⁴

O corpo do *Zohar* foi impresso primeiramente em um período ente 1558 e 1560 em três volumes, e esta é a edição tradicional que foi publicada muitas vezes desde então. Uma outra edição foi impressa em Cremona, Itália, em 1559 em um único volume. Por volta da metade do século XX, Rav Yehuda Ashlag publicou uma tradução completa do *Zohar* dividida em diversos volumes em hebraico com comentários tradicionais para compreensão. Atualmente, pode ser encontrado dividido em cinco volumes, e parece que não existem versões disponíveis em língua portuguesa.

Os ensinamentos do *Zohar* são apresentados em uma estrutura literária sofisticada que narra as experiências e aventuras espirituais de um grupo de sábios cujos líderes são os rabinos Shimeon bar Yohai e Eleazar, pai e filho. Shimeon bar Yohai foi um rabino muito famoso do século II, logo, entende-se que se trataria de uma biografia de um homem de um passado distante dos contemporâneos do autor. Os outros membros do grupo são igualmente sábios da primeira metade do século II. Seu estilo de redação foi inspirado em muitas histórias reunidas nas literaturas talmúdica²⁵ e midráshica,²⁶ que integram uma estrutura narrativa que serve de apoio para os sermões e os eventos descritos no *Zohar*. Como já foi dito, trata-se, portanto, de uma obra pseudo-epigráfica que, além de ser atribuída a um antigo sábio, cria uma narrativa fictícia que fornece sustentação aos sermões incluídos nele. A sucessão de eventos inclui as viagens do grupo na Terra Santa, seus encontros com seres celestiais que revelam grandes segredos e suas visões sobre o reino divino. As seções do livro chamadas “assembleias” ou “reuniões” (*idrot*) foram provavelmente constituídas a partir da descrição da reunião de místicos da Antiguidade. O trabalho ainda inclui uma biografia do rabino Shimeon, apontando sua enfermidade e morte, e, especificamente na parte *Idra Raba*, ocorre a morte de três dos sábios durante um forte transe extático.

Seu autor produziu uma obra que apresenta vários tipos de disfarces, de maneira a

²⁴ SCHOLEM, Gershom. *Op. Cit.*, p.161-164, e DAN, Joseph. *Op. Cit.*, p.32-33.

²⁵ Talmud (“instrução” ou “aprendizado”): vocábulo derivado da raiz *lmd* (“estudar”, “aprender”); um dos corpos textuais canônicos do judaísmo, composto por duas partes: a *Mishnah*, uma compilação da lei oral, e o *Gemara*, comentários sobre a *Mishnah* e os escritos dos *tannaim*.

²⁶ *Midrash*: vocábulo derivado do verbo *darash*, “inquirir”; é uma obra de comentários desenvolvida no judaísmo clássico com o objetivo de interpretar as escrituras judaicas. Uma parte foca-se na *halakhah*, apontando para comportamentos específicos da prática religiosa, ou na *aggadah*, tratando de ideias teológicas, ensinamentos éticos, filosofia popular, exposição imaginativa, lendas, alegorias, fábulas, ou seja, tudo o que não for *halakhah*. Cf.: ROBINSON, George. *Op. Cit.*, p. 583.

esconder sua própria personalidade, seu tempo e até mesmo sua língua. Ele criou uma língua artificial, um aramaico que não é encontrado em nenhum outro documento, inovando o idioma original com vocabulário e formas gramaticais. Atribuiu o texto a sábios antigos e criou uma narrativa que se passa em outro local e tempo. Tais subterfúgios permitiram-no trabalhar sem as restrições contemporâneas. Tal conclusão é registrada aquando da análise comparativa com os outros trabalhos de Moisés de León, escritos em hebraico. Frequentemente encontram-se parágrafos semelhantes ou quase idênticos naqueles tratados e no *Zohar*; contudo, este último varia em riqueza, dinamismo e força nas metáforas, elementos estes não encontrados nos outros documentos. As descrições mitológicas dos poderes divinos e uso de um vocabulário erótico de muitas seções não apresentam par nas outras obras. Apesar desses elementos peculiares, os leitores poderiam tratá-lo como uma obra midráshica pelo recurso à imagem dos sábios tradicionais e ao tratamento homilético.

Uma característica curiosa a ser explicita é o fato de o autor do *Zohar* haver feito pouquíssimas menções às doutrinas cabalísticas com quais seguramente estava familiarizado. Teria, assim, selecionado o que lhe era apropriado e ignorado o que não lhe servia. Deste modo, descartou os catálogos ou inventários de demonologia e angeologia bastante comuns entre os cabalistas sefarditas dos círculos que frequentava. Assim, substituía-os por seres concebidos por ele mesmo.²⁷

Da variedade de temas abordados, podem-se citar dois de extrema importância que se inter-relacionam. O primeiro inclui o segredo da origem e o segredo da *merkavah*, isto é, uma descrição da emergência das *sefirot* originárias do reino divino perfeito, eterno e oculto e do sistema divino criador e governante do mundo. Trata-se de uma cosmogonia e teogonia unificada em um mito. O segundo é a especulação do mundo divino relacionando-o aos rituais judaicos tradicionais, aos mandamentos e às normas éticas.

A prática religiosa judaica estaria fortemente ligada às características e aos processos dinâmicos relacionados às *sefirot* e à luta contra *sitra ahra*, os poderes malignos. Assim, o *Zohar* está baseada no conceito de reflexo: tudo é reflexo de tudo. Os versículos das escrituras refletem a emanção e a estrutura do mundo divino, assim como o corpo humano, na concepção antropomórfica das *sefirot* e a alma humana que se origina do reino divino e em suas várias partes reflete as funções e o dinamismo premente das emanções. O universo reflete em sua estrutura os reinos divinos e os eventos pretéritos e hodiernos

²⁷ SCHOLEM, Gershom. *Op. Cit.*, p. 182-183.

parelham-se aos processos dos poderes divinos. A estrutura do templo de Jerusalém e os rituais antigos nele performados, eventos históricos, as etapas da vida humana, os rituais a serem executados no Sabbath, as festas e inclusive a redenção, tudo representa um paralelo com algo (e tudo). Tudo está apresentado como uma mensagem secreta, uma revelação aos sábios antigos através de uma roupagem convencional, tradicional.

Conclusão

O cabalismo deve ser entendido como uma corrente mística do judaísmo de grande relevância e que se dedica com especial afinco a caracterizar a entidade divina e entender a maneira como se dá o vínculo entre ela e a natureza. Assim, desenvolve os conceitos de *En-Sof* e *sefirot*.

O *Sefer ha-Zohar* apresenta grande importância para o pensamento religioso judaico, chegando ao ponto de se ter tornado um livro canônico por séculos, aproximando-se do nível da *Tanakh*²⁸ e do Talmud, posição, entretanto, alcançada gradativamente. Além de apresentar este mérito, consolida formas de compreensão do mundo trabalhadas pela Cabala ao longo de seu desenvolvimento prévio e apresenta uma forma de exposição própria, diferenciando-se das obras congêneres e contemporâneas, alcançando um patamar único dentro do misticismo judaico.

Bibliografia

DAN, Joseph. **Kabbalah: a very short introduction**. New York: Oxford, 2007.

Enciclopédia Judaica. Em: <http://www.jewishencyclopedia.com>. Acesso em 25/11/2009.

ROBINSON, George. **Essential Judaism: a complete guide to beliefs, customs and rituals**. New York: Pocket Books, 2001.

SCHOLEM, Gershom. **As grandes correntes da mística judaica**. São Paulo: Perspectiva, 1972.

²⁸ *Tanakh* ou *Tanach*, conhecida ainda como Bíblia Hebraica: palavra formada a partir do acrônimo TNKh, sendo cada letra um conjunto de livros que compõem esta obra: a Torá (ou *Torah*), equivalente ao Pentateuco, os *Nevi'im* ("Profetas") e os *Ketuvim* ("Escritos").

CONSIDERAÇÕES SOBRE O DIABO NA VIDA DE SÃO EMILIANO

Bruno Garcia Mendes (PEM-UFRJ)

Introdução

Este trabalho foi feito sob a orientação da professora Leila Rodrigues da Silva e esta vinculado ao projeto “Hagiografia, sociedade e poder: um estudo comparado da produção visigótica e castelhana medieval”, registrado junto à Fundação de Amparo à Pesquisa do Rio de Janeiro (FAPERJ), sob a coordenação das professoras Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva e Leila Rodrigues da Silva.

O objetivo desta comunicação é fazer algumas considerações sobre as aparições demoníacas presentes na hagiografia de São Emiliano tentando brevemente relacioná-la com a idéia que se fazia sobre os demônios durante o início da Idade Média, período em que tal obra foi escrita¹. A VSE² foi escolhida pelo grande número de aparições demoníacas que contem e a variedade de formas em que estas se dão ao torno da vida de Emiliano, além da grande importância que o Diabo apresenta como forma de apresentar Emiliano como alguém de muita fé e capaz de derrotar o mal da forma em que este apareça.

A compilação da VSE foi feita por Bráulio de Zaragoza, que nasceu no final do século VI e se tornou bispo de Zaragoza em 631, mantendo-se no cargo por quase 20 anos.

O seu interesse em escrever a vida de Emiliano teria surgido, como é dito na própria obra, de pedidos de seu irmão, que o teria educado antes de sua convivência com Isidoro e que teria lhe dado parte do material utilizado por ele como fonte. A obra já era conhecida antes da morte de Bráulio, em 651, pois Frutuoso lhe havia requisitado uma cópia.

Antes de se partir para a análise principal deste trabalho é importante ressaltar dois aspectos fundamentais para a compreensão do tema: a natureza e a importância social da hagiografia; e a forma como era vista a figura do demônio na parte inicial da Idade Média. Embora nenhum dos dois seja estudado profundamente aqui, devido ao curto espaço disponível e à complexidade de cada um de tais temas, alguns posicionamentos devem ser

¹ A versão da obra utilizada como fonte durante a composição deste texto foi a tradução do texto original para o inglês feita por Barlow. BARLOW, Claude W. (Trans.). **The Fathers of The Church: Iberian Fathers**. Washington: The. Catholic University of América Press, 1969.

² Indicaremos ao longo do texto a Vida de São Emiliano através de suas iniciais: VSE.

tomados.

Sobre a hagiografia, a narrativa da vida de um santo, deve-se explicitar que, como afirma Isabel Velazquez³, diferencia-se das narrativas biográficas da Antiguidade em sua ênfase nos feitos do santo relacionados à intervenção divina, tanto em seu período de vida quanto após sua morte, sendo comuns os milagres ocorridos em torno de seus restos vitais.

A hagiografia tem como objetivo perpetuar a memória de um santo, suas virtudes, ações e martírios com o fim de edificar ou converter aqueles que as ouviam, difundindo assim, por consequência, os ideais e objetivos da Igreja. Deve-se lembrar também que o santo está incluído na sociedade e tem um papel social tanto de indivíduo exemplar para a coletividade em suas ações, quanto de chave da interseção entre as forças políticas, sociais e culturais com as forças espirituais. Essa última função, por exemplo, se relaciona à análise da necessidade apresentada pelo bispo de Tarazona em incluir Emiliano no meio eclesiástico, fato que será descrito posteriormente nesse trabalho.

Em relação à forma como o Diabo e seus demônios eram vistos na Idade Média os autores em geral destacam que foram associados à origem e fonte do mal, tanto sendo responsáveis pelas adversidades físicas, como os terremotos e tornados, as doenças, a corrupção da alma, as tentações e o pecado, sendo lembrados ainda por estimular nos homens desejos reprováveis, retirando-lhes o controle sobre seus corpos⁴.

Ainda assim os demônios seriam criaturas surgidas de Deus e logo submissas a Ele e a todos que estivessem em contato com Ele, existindo, portanto, uma série de sinais e preces que poderiam ser ditas por aqueles que tinham a fé verdadeira para afastar o demônio e cortar o seu poder de ação sobre os homens. Dessa forma é comum nas hagiografias que os santos por várias vezes submetessem e expulsassem o demônio, a VSE não é exceção.

Por fim, quanto a materialidade e a forma do demônio, Baschet⁵ afirma que nesse período acreditava-se que o diabo, graças a sua natureza angelical, mesmo após a sua queda ainda mantinha a característica comum aos anjos. Ou seja, era invisível e etéreo, apesar de

³ VELÁZQUEZ, Isabel. **Hagiografía y culto a los santos en la Hispania visigoda: aproximación a sus manifestaciones literarias**. Mérida: Muso Nacional Romano, Asociación de Amigos del Museo. Fundación de Estudios Romanos, 2005. p. 37.

⁴ BASCHET, Jérôme. Diabo. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. **Dicionário do Ocidente Medieval**. São Paulo: Edusc, 2002. 2v. V.1. p. 319-331. p.323.

⁵ *Ibidem*, p. 322.

poder adquirir forma física para enganar ou desafiar os discípulos de Deus. É apenas na parte final da Idade Média que o Diabo passa a tomar características próprias e animais, passando a ser fisicamente representado.

O Diabo na Vida de Emiliano

Emiliano nasceu no ano de 474, tendo vivido por quase 100 anos. Em sua juventude exercia a função de pastor até, de acordo com sua hagiografia, receber a iluminação divina em um sonho e decidir viver uma vida contemplativa. Tornou-se então um eremita vivendo nas condições mais duras possíveis por quarenta anos.

Na hagiografia a primeira citação do Diabo é feita durante a explicação sobre esse período de eremitismo da vida de Emiliano, quando são apresentadas as muitas tentações e zombarias sofridas pelo santo por parte das forças do inimigo. Aqui o Diabo aparece tanto como promotor de obstáculos físicos, representados pelas privações naturais, quanto como aquele que tenta tirar a estabilidade da alma. A resistência de Emiliano e sua força de vontade demonstrariam a sua ligação com Deus e a sua fé. A sobrevivência no meio selvagem e no isolamento e a força de vontade para resistir às tentações que o diabo enviava nessa situação era algo muito prezado na época e que aparecia em muitas outras hagiografias, sendo uma característica marcante na vida daqueles que se tornariam santos.

Como era comum entre aqueles que escolhiam o eremitismo, as ações de Emiliano, sua recusa a vida em sociedade e as tentações do mundo, chamaram a atenção da população e também do bispo de Tarazona, que viu na figura carismática de Emiliano alguém que deveria ser incorporado aos quadros clericais.

Após muita insistência do bispo para a entrada de Emiliano no meio eclesiástico o santo, que preferia permanecer em seu isolamento e resistiu a essa convocação, passou a se tornar parte da Igreja. Porém devido a sua abnegação Emiliano começa a doar os bens da Igreja, buscando a riqueza espiritual em lugar da terrena. Vendo o ocorrido, os outros religiosos denunciam Emiliano ao bispo que o retira de seu cargo, deixando-o viver a partir daí isolado em seu claustro.

A aparição do demônio se faz aqui de forma mais sutil, corrompendo aqueles que denunciam Emiliano com a cobiça e instilando nestes desejos reprováveis, embora não os tenha possuído diretamente. É interessante pensar, porém, que aqui a ação do demônio

causou uma reação que poderia ser vista como benéfica para Emiliano, pois permitiu a ele retornar ao isolamento que não pretendia inicialmente ter abandonado.

Na terceira aparição, o Diabo assume forma física e desafia o santo, durante uma de suas jornadas, a um confronto. A vitória é obtida pelo santo graças as suas orações e a ajuda divina que o fortalece e faz com que seu adversário suma numa nuvem de fumaça.

É interessante perceber que aqui o Diabo não mais aparece como um obstáculo à determinação de Emiliano em sua vontade de seguir o Divino, mas como uma força de oposição direta e ativa, que busca subjugar-lo pela força física. Além disso nota-se que o autor não dá importância às características físicas do Diabo, apenas afirmando que este tomou forma. Não se preocupa, portanto, em fazer qualquer descrição dessa aparição. Tal encaminhamento pode ser observado como uma tendência a ver o Diabo pura e simplesmente como representação do mal, não um ser que mereça uma apresentação mais complexa ou profunda. A presença do demônio aqui tem o fim claro de exaltar a fé de Emiliano e reafirmar a conexão entre o santo e o Divino como sendo capaz de afastar todo o mal.

As cinco aparições seguintes se dão na forma de possessões de indivíduos que são libertos de tais espíritos graças à intervenção do santo. Dessas possessões algumas são destacadas por Bráulio por apresentarem características menos comuns, uma sendo a possessão de um homem por cinco demônios diferentes e outra na qual um único demônio toma o controle de duas pessoas ao mesmo tempo.

Aqui a de Emiliano muda da resistência ao mal a uma atitude de superioridade em relação aos maus espíritos. Sua conexão com o Divino faz com que os demônios sejam forçados a seguir as suas ordens e abandonar aqueles de quem tomaram controle. Além disso o episódio busca demonstrar o poder do sinal da cruz, um símbolo muito exaltado durante a Idade Média, que quando feito pelo santo foi capaz de expulsar os demônios dos corpos daqueles que haviam sido possuídos.

A citação seguinte ao diabo se dá na possessão não de um indivíduo, mas de uma casa. O diabo promove um grande distúrbio no ambiente ao substituir a comida dos habitantes por ossos e dejetos no momento das refeições. É importante perceber que durante o exorcismo da casa feito por Emiliano e um grupo de religiosos convocados da região, o Diabo é forçado a sair da casa e mais uma vez age fisicamente contra o santo,

atirando nele pedras mas que não o ferem graças, de acordo com Bráulio, a um escudo indestrutível que o protege, sendo forçado a fugir deixando para trás chamas e um odor nauseante.

Nota-se aqui, assim como no confronto direto entre o Diabo e Emiliano descrito no início da narrativa, que apesar da manifestação do espírito em forma visível, não existe uma descrição de sua aparência física.

Tal atitude do autor reafirma a perspectiva apresentada anteriormente de que a importância nas descrições era dada principalmente ao poder do santo sobre o mal e a submissão desse mal em todas as suas ações ao poder superior, de forma que alguém protegido por tal poder não poderia ser ferido por ele, e não a imagens que deveriam ser ligadas ao inimigo.

Nesse trecho da VSE são perceptíveis ainda dois pontos que apesar de não explorados ao longo da obra podem ser destacados: a necessidade de Emiliano de convocar vários religiosos locais para ajudá-lo com suas orações em seu trabalho de expulsão do demônio; e a descrição de uma característica do processo de exorcismo, com a afirmação de que foi espalhado sal em torno da casa, o que demonstra a existência de elementos mundanos capazes de repelir o mal.

Em outra aparição de demônios na vida de Emiliano é afirmado que estes tentavam colocar fogo em sua cama enquanto dormia, mas que as chamas se apagavam ao se aproximar do santo. Novamente aqui o demônio toma ações físicas apesar de não possuir uma descrição corporal e mais uma vez aparece submisso ao poder divino que emanava do santo, não podendo feri-lo graças a essa proteção.

Posteriormente, na última citação a demônios feita na obra, o Diabo é tratado de uma forma diferente das suas aparições na maioria do texto, agindo para abalar a imagem de Emiliano em relação à população. Para tal feito ele se utiliza de indivíduos possuídos para começar a espalhar rumores e intrigas sobre o fato do santo, em sua velhice, receber cuidados diretamente de um grupo de virgens de Cristo, pondo em dúvida, com tais boatos, o relacionamento entre Emiliano e tais mulheres e se tal convivência seria digna para um grupo de cristãs. Mas, em um esforço de Bráulio para defender a memória do santo, é afirmado que, mesmo as virgens dando banho em Emiliano, o santo nunca sentiu por elas nenhum desejo libidinoso.

Novamente o Diabo é apresentado como aquele que age de forma sutil, apesar de poderoso, quando a força não o permite atingir os seus objetivos, espalhando intrigas e se utilizando da malícia presente na mente da população para desestruturar e humilhar o santo. Nota-se porém que aqui, diferentemente de sua aparição no momento em que Emiliano ingressa na Igreja, a simples corrupção de alguns indivíduos através da influência de seus desejos não é suficiente, sendo necessária a ação direta, através da utilização de possuídos, para espalhar os boatos.

Conclusão

Após a análise de tais aparições do demônio pode-se afirmar primeiramente que, como foi dito na introdução, este era visto no período como o grande inimigo, a fonte do mal em todas as suas formas e manifestações, que deveria ser combatido por aqueles que buscam a comunhão com Deus e a vida eterna, caso de Emiliano. Era através de tal resistência e combate ao demônio que um indivíduo demonstrava a sua fé.

É importante notar que, apesar do seu destaque e sua necessidade para o fortalecimento da imagem de santidade, o Diabo em si não apresenta uma forma física, o que demonstra que para aqueles que apresentavam aparições de demônios não era importante descrever as suas características corporais, mas as formas que este agia sobre o mundo, como reconhecer tais ações e como resistir a estas e derrotar o inimigo. O diabo poderia assumir a forma que fosse necessária para cumprir os seus objetivos contra a humanidade, sendo desde a fonte de um tornado até um homem que difamava um santo. Logo descrever alguma de suas apresentações físicas não ajudaria a impedir as suas forças.

Assim, apesar da forma que este era apresentado, o Diabo pode ser visto não como um inimigo físico, mas como a junção em uma única imagem de uma série de idéias de mal que deviam ser combatidas, sendo a figura que as representava e as tornava passíveis de serem entendidas e explicadas com facilidade.

OS ESTATUTOS DOS SÍNODOS CALAGURRITANOS E AS
REPRESENTAÇÕES DA SANTIDADE EM CASTELA NO SÉCULO XIII:
UM PROBLEMA E UMA QUESTÃO

Bruno Gonçalves Álvaro (PPGHC-UFRJ/ DHI-UFS/ PEM-UFRJ)

Introdução

As representações do fenômeno da santidade no medievo podem ser estudadas por meio de diversas perspectivas e abordagens como, por exemplo, a espiritual, a teológica, a religiosa, a institucional, a social, a política, a cultural, etc.¹. De maneira geral, através de sua análise, o pesquisador tem a possibilidade de aprofundar-se nas diversas características da cultura e sociedade medievais. O caminho que adotamos para tal estudo é considerar tais representações como construções histórico-culturais que perpassaram por interesses e contextos específicos de grupos que produziram discursos nos quais observamos que o tema se faz presente. Esta comunicação tem como objetivo discutir, por meio dos estatutos presentes em três sínodos realizados pela diocese de Calahorra no século XIII, como as representações da santidade podem ser analisadas à luz da História Cultural.

O estudo deste fenômeno de múltiplas características não se limita, especificamente, ao estudo dos santos. A santidade, como uma construção histórica e cultural, pode ser estudada através da forma como os eles deveriam ser cultuados, o espaço do culto, o comportamento ante aos venerados e suas relíquias, etc.

No trabalho em questão, analisaremos alguns estatutos dos sínodos calagurritanos, nos quais figura certa preocupação em enfatizar as festas em homenagem a alguns santos. Ao mesmo tempo, exporemos um primeiro problema encontrado em nossa pesquisa: seriam os estatutos que tratam das referidas festas um tipo de *representação* da santidade? E, ligado a esta questão, queremos discutir por qual motivo nestes sínodos há preocupação com estas festas.

As reflexões aqui apresentadas vinculam-se à nossa pesquisa de doutorado, em andamento no PPGHC-UFRJ e que tem como objetivo principal analisar comparativamente as representações da santidade em Castela, no século XIII, por meio de um *corpus* documental que não se limita apenas à vida de santos, buscando estudar tal

¹ BOESCH GAJANO, Sophia. Uso y abuso de los milagros en la cultura de la Alta Edad Media. In: LITTLE, L. K.; ROSEWNWEIN, B.H. (Eds.) **La Edad Media**. Madrid: Ediciones Akal, 2003. p. 507-520.

fenômeno por meio da análise de concílios como o de Valladolid, Lerida, Terragona ou mesmo os já referidos sínodos de Calahorra.

Como ressaltado, nosso pressuposto é considerar a santidade como uma construção cultural que se diferencia em espaços e períodos históricos particulares² de tal maneira que ao fixarmos nossa análise num *corpus* documental que se situa num mesmo espaço territorial de produção, não significa, *a priori*, que mantenham entre si ligações estritas no interesse de produzir representações próximas ou distanciadas sobre a santidade. Daí, nossa preocupação em utilizar a comparação histórica com o objetivo de averiguar se há ou não similitudes e/ou diferenças em seus discursos. O próprio enunciado representações, no plural, demonstra que, à principio, consideramos que o fenômeno não era visto como homogêneo em Castela no século XIII, o que nos leva a inferir que podem ser grandes tanto as aproximações quanto os distanciamentos.

Os Três Sínodos de Calahorra

Os sínodos medievais podem ser definidos como assembléias convocadas e dirigidas pelo bispo local. A sua volta, eram reunidas dignidades canônicas, representantes do clero diocesano e, algumas vezes, os leigos também eram um grupo presente. As assembléias sinodais tinham como objetivo discutir a situação do bispado e aprovar normas que visavam a solução dos problemas, elas são denominadas estatutos ou constituições sinodais.

No período de 1227 a 1255, após o IV Concílio de Latrão, “diversos legados foram encaminhados para a Península Ibérica com o escopo de propagar as reformas lateranenses na região”³. Os três sínodos que analisaremos neste trabalho, aparentam serem frutos dessa investida da Igreja Romana nesse território, como é possível observar por meio do estatuto de número XV, do primeiro sínodo presidido sob o governo de Aznar López de Cadreíta: “Mandamos a los clérigos todos, que vivan castamente, e honestamente, segunt que mandan las constituciones de Letrán, e las del Legado”⁴. Conforme o cânone 6 do IV Concílio de Latrão “los sínodos diocesanos (...) deberán celebrarse cada año en todas las diócesis”⁵, porém, no caso da diocese de Calahorra, só se tem notícias de apenas quatro

² FRAZÃO DA SILVA, Andréia Cristina Lopes. A Cúria Papal e a Diocese de Calahorra: As Transferências Normativas do Poder Eclesiástico Central ao Local no Século XIII. In: LESSA, Fábio de Souza. (Org.). **Poder e Trabalho: Experiências em História Comparada**. Rio de Janeiro: Mauad X, 2008. p. 59-84.

³ *Ibidem*, p. 65.

⁴ BUJANDA, Fernando. La fiesta del Corpus en la Diócesis de Calahorra. **Berceo**, n. 3, 1947, p. 123.

⁵ FOREVILLE, Raimunda. (Ed.). **LATARENSE IV**. Vitória: Editorial ESET, 1973, p. 163.

sínodos em todo o século XIII: Um presidido por Juan Pérez, mas que as atas não foram transmitidas e cuja data é desconhecida, dois no governo de Aznar López de Cradeíta, em 1240 e em 1256, e um no episcopado de Almoravid Del Karte, realizado em 1297⁶.

As atas dos *Tres Sinodos del siglo XIII de la Diócesis de Calahorra e La Calzada* “foram transmitidas por meio de cópias presentes em um manuscrito do século XV, denominado *Libro Juratório*”⁷. A edição impressa das três atas sinodais foi transcrita por Fernando Bujanda a partir do *Libro Juratório*, códice XXXIII, que se encontra no Arquivo da Catedral de Calahorra e publicada em 1946 na revista *Berceo*, sendo esta a versão que utilizaremos na pesquisa.

De maneira geral, os estatutos conciliares presentes nesse documento tratam de questões pontuais acerca do comportamento de clérigos e leigos. Porém, quando analisado com mais cuidado é possível observar, também, uma pequena preocupação do cabildo com um tema que perpassa o fenômeno da santidade: o culto aos santos. Passamos agora a discutir a maneira como isso se evidencia na documentação.

O primeiro sínodo, realizado em 1240, fixa o olhar às questões práticas do convívio eclesial. Traçando normas pastorais, comportamentais e mesmo a respeito do tipo de roupa que os clérigos deveriam usar.

Mandamos a los prestes, e a los otros clérigos, comunalmente, que non trayan paños bermejos, nin viados, nin de verde claro.

Mandamos a todos los prestes, que vistan capas cerradas, e garnachas cerradas.

Mandamos, que non trayan zapatos a cuerda, nin combechas, nin cunchiellos, nin jueguen publicamente a dados, nin osen beber en taberna, si non fueren viandantes, e sercénense como clérigos, e non vayan en apellidos⁸.

Alguns estudos preocupam-se em comparar os estatutos calagurritanos com os do lateranense IV observando certa similitude entre os dois, principalmente, nesses elementos por nós destacados, no entanto, não é essa nossa preocupação. Nessa altura da pesquisa, nossas leituras do primeiro sínodo constataram que a temática santidade não é preocupação de Aznar López, bispo que esteve a frente da assembléia de 1240, tampouco, dos demais

⁶ GARCÍA Y GARCÍA, Antonio. **Historia del Concilio IV Lateranense de 1215**. Salamanca: Centro de Estudios Orientales y Ecuménicos Juan XXIII, 2005; DÍAZ BODEGAS, P. **La Diócesis de Calahorra y La Calzada em el siglo XIII (La sede, sus obispos e instituciones)**. Logroño: Obispado de Calahorra y la Calzada-Logroño, 1995. p. 263.

⁷ FRAZÃO DA SILVA, *Op. Cit.*, p. 66.

⁸ Estatutos XVIII, XIX e XX.

clérigos ali presentes. O que realmente é possível averiguar é que o principal cuidado é com o comportamento dos clérigos e dos leigos.

Ao analisarmos os estatutos da segunda reunião, também presidida por este bispo, percebemos que com o passar de 16 anos algumas prerrogativas foram reafirmadas e outros estatutos incluídos, como, por exemplo, os que mais nos interessam nesta exposição, o V e o VI e, ainda, o XVI e o XVII.

Estes quatro estatutos tratam especificamente das questões relacionadas não aos santos diretamente, mas a forma como os penitenciários deveriam se comportar ante ao culto dos mesmos e como conduzi-lo. Eles ressaltam a oração e a devoção ao santo como forma de enchimento da alma, o canto, a utilização dos Salmos, etc., em referência ao culto ao santo e assim por diante. Os estatutos chegam a estipular as horas específicas de oração a cada santo cultuado:

E mandamos, que los penitenciaríos, a lo menos las tres semanas zagueras de la quaresma, non se arriedren de XXX pasos de la iglesia, e que la campana sea tañida a las horas. En el otro tiempo del año, tangán la campana a hora de terciá, e quando el sacristano se debiere echar en su lecho, porque los homes, con oración e con devoción, se enchen. E mandamos que, desde sant Martín a la Ressurección, tangán Maitines ao segundo gallo e de sant Joán fasta sant Martín, al quarto gallo⁹.

O estatuto de número XVI, talvez o maior presente no sínodo de 1256, estipula as festas aos santos que a diocese de Calahorra e suas paróquias devem guardar. De maneira geral, é possível inferir através destes casos particulares que o fenômeno da santidade é mais abrangente do que possamos crer e, como dito não, não se restringe, simplesmente, à pessoa do santo cultuado. Estando, conforme foi possível ver no estatuto VI, relacionado ao desenrolar da missa. Indo um pouco mais além, nos perguntamos por quais motivos nesta nova reunião, que, evidentemente, é uma ratificação da primeira, com alguns elementos novos, tende, mesmo que não sendo de forma bem numerosa, se comparada a preocupação de exortar o comportamento dos clérigos, a inserir na pauta o que poderíamos denominar como um certo tipo de normatização do culto aos santos em Calahorra. E por quais motivos temos alguns santos pouco conhecidos?

Ou seja, diferentemente, da primeira reunião sinodal, as novas constituições do bispo Aznar López reúnem normatizações sobre festas dedicadas a alguns santos mais “populares” para a cristandade ocidental como são João Evangelista, são Mateus, são

⁹ Estatuto VI das “Nuevas Constituciones del Obispo Don Aznar.

Pedro, etc, porém, como é possível observar, através da leitura do estatuto, que alguns santos citados são locais, abaixo alguns trechos do estatuto XVI:

En esti sancto Concilio, estas fiestas mandamos goardar.
Primeramente, en el mes de diciembre. Nativitas Domini, San Esteban, Sant Joan Evangelista, Los Inocentes.
En el mes de Jenero, La Circuncisión e La Epiphanía.
En el mes de Febrero, Purificatio Sanctae Maríae, Cathedra Sancti Petri, Sant Mathia, apóstol. In bisexto, posteriori die celebratur festum Mathiae. Al segundo día bisexto, se faga la fiesta de Sant Mathia, si non fuere en sábado.
En el mes de marzo, la fiesta de sant Meder e Sant Celedón, quorum corpora requiesqunt in ecclesia calagurritana. Anuntiatio Dominica vel Sanctae Maríae.
Et in mense Aprilis, Festum Resurrectionis, cum tribus sequentibus diebus. Similiter, in mense aprilis, Festum Marchi Evangelistae.
En el mes de mayo, Filipi et Iacobi, Inventio Sanctae Crucis. Ascensionis, Pentecostes cum duobus sequentibus diebus.
En el mes de Junio, Bornabae Apostoli, Joannis Batistae, Natale Apostolorum Petri et Pauli (...)¹⁰.

Como podemos ver, o estatuto segue as festas ordenadas pela igreja, estipulando em cada mês – suprimimos alguns – os santos que deveriam ser homenageados. Alguns são locais, como santo Meder ou Mederi e santo Celedon ou Celedoni. Mesmo, o estatuto estipulando uma normatização para as festas e santos, o de número XVII ressalta:

(...). Estas son las fiestas que mandamos a los clérigos echar en los domingos, a los varones, e non otras; pero si los clérigos con los legos quisieren goardar algunas fiestas, que han acostumbrado goardar en reverencia de algún Sancto, sofrirlo hemos¹¹.

O estatuto é claro quanto a exortação de quais festas deveriam ser guardadas e alerta que se o clérigos e os leigos quisessem, por costume, homenagear outros santos senão aqueles listados seriam repreendidos.

Os estatutos seguintes passam a preocupar-se com outras questões de convívio e postura dos clérigos calagurritanos.

O último sínodo, presidido pelo bispo Almoravid del Karte, não cita em nenhum momento ou mesmo ratifica as festas acima citadas, tampouco, os santos. Sua preocupação é restrita a questões, assim como o primeiro, comportamentais, porém, agora mais voltado para assuntos relacionados aos leigos, como, por exemplo, o casamento.

¹⁰ Estatuto XVI das “Nuevas Constituciones del Obispo Don Aznar.

¹¹ Estatuto XVII das “Nuevas Constituciones del Obispo Don Aznar.

Conclusão: a representação da santidade nos três sínodos de Calahorra

Por se tratar do primeiro fôlego acerca dos estatutos calagurritanos, não apresentaremos resultados fechados ou mesmo conclusões que, à primeira vista, seriam precipitadas. Na verdade, nosso primeiro problema é pensar a necessidade ou não de discutir um conceito para santidade, para nós, como já ressaltado no início do texto, ela é um fenômeno que não se restringe à pessoa do santo, mas que parte dali e envolve uma série de elementos constitutivos. Ao mesmo tempo, esse fenômeno diversificado não é homogêneo na História, tampouco, na Idade Média.

Para Roger Chartier, as representações do mundo social, mesmo pretendendo ser universais e fundamentadas na razão, “são sempre determinadas pelos interesses de grupo que as forjam”¹², sendo assim, inferimos que os estatutos dos sínodos de Calahorra, melhor dito, os daquele que seria o segundo sínodo presidido por Don Aznar López, incluem os santos tradicionais – ou mais populares no Ocidente, demonstrando assim, a paulatina incursão da Igreja Romana em Castela – no calendário festivo da diocese e ao mesmo tempo insere santos locais. Porém, pretendendo normatizar o culto, foi taxativa em recusar a inserção, ao menos naquele momento, sendo o assunto não mais retomado no sínodo seguinte, de santos que não estivessem ali listados.

Para nós, a postura do bispado da diocese de Calahorra está ligado ao momento de ebulição religiosa que vivia a península e o Ocidente como um todo. Por um lado, as igrejas e grupos laicos erigindo seus santos e por outro a Igreja de Roma tentando regulamentar as canonizações.

Por fim, mesmo não sendo uma vida de santo, tampouco, se preocupando em narrar os feitos, milagres, etc., a documentação sinodal, conciliar, produzida pela igreja no medievo também pode ser um caminho frutífero para o estudo do fenômeno da santidade.

Bibliografia

BOESCH GAJANO, Sophia. Uso y abuso de los milagros en la cultura de la Alta Edad Media. In: LITTLE, L. K.; ROSEWNEIN, B.H. (Eds.) **La Edad Media**. Madrid: Ediciones Akal, 2003. p. 507-520.

_____. Santidade. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (Org.). **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. Bauru/ São Paulo: Edusc/ Imprensa Oficial do Estado, 2002. 2 v. V. 2. p. 449-464.

¹² CHARTIER, Roger. **A História Cultural: Entre Práticas e Representações**. Lisboa: Difel, 2002. p. 17.

- BROWN, Peter. **The Cult of the Saints**. Chicago: University of Chicago Press, 1982.
- BUJANDA, Fernando. La fiesta del Corpus en la Diócesis de Calahorra. **Berceo**, n. 3, p. 185-196, 1947.
- _____. Tres Sinodos del Siglo XIII de la Diócesis de Calahorra. **Berceo**, v.1, p.121-135, 1946.
- CHARTIER, Roger. **A História Cultural: Entre Práticas e Representações**. 2 ed. Lisboa: Difel, 2002.
- DÍAZ BODEGAS, P. **La Diócesis de Calahorra y La Calzada em el siglo XIII (La sede, sus obispos e instituciones)**. Logroño: Obispado de Calahorra y la Calzada-Logroño, 1995.
- FOREVILLE, Raimunda. (Ed.). **LATARENSE IV**. Vitória: Editorial ESET, 1972. História de los Concilios Ecumenicos (6/2).
- FRAZÃO DA SILVA, Andréia Cristina Lopes. A Cúria Papal e a Diocese de Calahorra: As Transferências Normativas do Poder Eclesiástico Central ao Local no Século XIII. In: LESSA, Fábio de Souza. (Org.). **Poder e Trabalho: Experiências em História Comparada**. Rio de Janeiro: Mauad X, 2008. p. 59-84.
- _____. A Santidade como Construção Histórica: O Caso de Santo Domingo de Silos. Encontro Internacional de Estudos Medievais da ABREM. IV, Belo Horizonte, 6 a 8 de julho de 2001. **Anais...** Belo Horizonte: PUC-Minas, 2003. p. 640-648.
- GARCÍA Y GARCÍA, Antonio. **Historia del Concilio IV Lateranense de 1215**. Salamanca: Centro de Estudios Orientales y Ecuménicos Juan XXIII, 2005.
- GONZÁLEZ BLANCO, Antonino. Los Santos Mártires y el Obispado de Calahorra. **Kalakorikos: Revista para el estudio, defensa, protección y divulgación del patrimonio histórico, artístico y cultural de Calahorra y su entorno**, n. 5, p. 77-86, 2000.
- KOCKA, Jürgen. Comparison and Beyond. **History and Theory**, n. 42, p. 39-44, fev. 2003.
- _____. **Historia Social y Conciencia Histórica**. Madrid: Marcial Pons, 2002.
- _____. Asymmetrical Historical Comparison: The Case of the German Sonderweg. **History and Theory**, v. 38, n. 1, p. 40-50, 1999.
- LIMA, Marcelo Pereira. Relações de poder e normas jurídicas: os decretos conciliares da diocese de Calahorra e La Calzada sob o bispado de D. Almoravid (1287-1300). In: COSTA, Ricardo da, TÔRRES, Moisés Romanazzi e ZIERER, Adriana (dirs.).

Mirabilia - Revista Eletrônica de História Antiga e Medieval, n. 5, 2005. Disponível em: www.revistamirabilia.com. Último acesso em: 23 de agosto de 2009.

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

VAUCHEZ, André. _____. **A Espiritualidade da Idade Média Central (Século VIII-XIII)**. Lisboa: Estampa, 1995.

_____. **La Santità nel Medioevi**. Bologna: Mulino, 1989.

O CORPO E O PODER DO ABADE SOBRE OS MONGES NO MONACATO
VISIGODO: O CASO DA *REGULA ISIDORI* (615-620)

Bruno Uchoa Borgongino (PIBIC - UFRJ - PEM)

Ao longo da Idade Média, acreditou-se que o homem possuiria tanto um corpo material e mortal quanto uma alma imaterial e imortal. Essas duas esferas humanas manteriam entre si uma relação de complementaridade tal que seriam indissociáveis. O corpo seria o lugar das tentações e o instrumento pelo qual a alma pecaria, podendo condená-la; por outro lado, poderia assegurar para a alma a salvação através da ascese.¹

Tal concepção marcou o monacato medieval. Em sua origem, que remonta ao deserto egípcio do século III, o movimento monástico consistiu num fenômeno desorganizado e caracterizado pela vida solitária e por uma renúncia extremada ao mundo e aos prazeres provenientes do corpo. Contudo, conforme demonstra Miccoli, a partir do século V esteve em curso uma obra de contenção e reabsorção em quadros eclesiásticos disciplinados destes impulsos ascéticos anárquicos.² A modalidade monacal que então se difundiu foi o cenobitismo, originária da região de Tebas no século IV e constituída pela convivência de um grupo de ascetas num mesmo espaço físico – o mosteiro. A partir de Bento de Núrsia e da sua regra dirigida a três comunidades da Península Itálica, o rigor ascético foi atenuado e a moderação (*discretio*) se tornou um dos pilares da vida dos monges.³

Nestas comunidades cenobíticas, as atividades cotidianas eram coordenadas pela regra monástica e, devo sublinhar, pelo abade, personagem central nesta comunicação. O presente trabalho tem como objetivo avaliar o papel do corpo no poder exercido pelo abade sobre os monges visigodos, privilegiando o caso da *Regula Sancti Patris Isidori Episcopi*, mais conhecida como *Regula Isidori*.⁴

Saliento que este trabalho se insere no conjunto de resultados obtidos pela pesquisa

¹ LE GOFF, J.; TRUONG, N. **Uma história do corpo na Idade Média**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006; SCHMITT, J. C. Corpo e Alma. In: LE GOFF, J.; SCHMITT, J. C. **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. São Paulo: Edusc, 2002. p. 250-264.

² MICCOLI, G. Os Monges. In: LE GOFF, J. (dir.). **O homem medieval**. Lisboa: Presença, 1990. p. 35.

³ VAUCHEZ, A. S. Bento e a revolução dos mosteiros. In: BERLIOZ, J. **Monges e religiosos na Idade Média**. Lisboa: Terramar, 1996. p. 15-30; LE GOFF, J.; TRUONG, N. *Op. Cit.*, p. 37.

⁴ Ao longo da comunicação, referir-me-ei à fonte pela sigla RI. Recorrerei à edição bilíngüe do documento publicada pela BAC. Cf.: ISIDORO DE SEVILHA. Regla de San Isidoro. In: RUIZ, J. C.; ISMAEL, R. M. **Reglas monásticas de la España Visigoda. Los tres libros de las Sentencias**. Madrid: BAC, 1971.

que desenvolvo desde fins de 2007 tendo em vista a redação de minha monografia de fim de curso. Por sua vez, o referido projeto se vincula ao da minha orientadora, a Prof.^a Dr.^a Leila Rodrigues, acerca da organização eclesiástica e o processo de normalização da sociedade nos reinos germânicos.

O documento e seu autor

O documento sobre o qual discorrerei consiste numa regra monástica escrita, provavelmente, entre os anos 615 e 620. Não se sabe ao certo para qual mosteiro o texto se dirigia, uma vez que nem todos os manuscritos mencionam o destinatário e que, naqueles que o citam, a grafia do nome muda.⁵ Porém, acredita-se que ficaria na província eclesiástica da Bética.

A RI é composta por vinte e cinco capítulos que legislam sobre os aspectos mais diversos da vida num cenóbio: as atividades manuais, a alimentação, os cuidados para com os monges enfermos, as orações, o descanso, dentre vários outros. Quatorze destes capítulos fazem algum tipo de referência ao abade.

O autor do texto foi Isidoro, na época bispo de Sevilha e metropolitano da Bética – localidades ao sul da Península Ibérica.⁶ Sucedeu seu irmão Leandro nos cargos em 601, permanecendo neles até 636, ano de sua morte.⁷

Debate historiográfico

Little e Miccoli,⁸ ao abordarem o monacato no início da época medieval, atentam-se principalmente ao processo de adequação institucional dos monges. Deles, apenas Miccoli destaca a importância da obediência a um superior hierárquico e da disciplina na vida monástica. Contudo, essa consideração do autor visa atestar uma mudança entre a ascese eremítica e a cenobítica, logo, não se dedica a uma análise das relações de poder no seio das comunidades então florescentes.

⁵ Tais dados acerca da fonte foram extraídos de: CAMPOS RUIZ, J.; ROCA MELIA, I. Introduccion. *In: Reglas monásticas de la España visigoda. Los tres libros de las Sentencias. Op. Cit.*, p. 79-88. Esclareço que, nos manuscritos em que a comunidade para a qual o documento originalmente se dirigia é mencionada, o mosteiro é nomeado das seguintes formas, conforme demonstrado por Campos Ruiz e Roca Melia: *honorianensi, honoriacensis e honoriensis*.

⁶ Naquele momento, a região estava ainda sob o domínio dos visigodos, grupo germânico ali estabelecido desde o início do século VI e que se converteu oficialmente ao catolicismo niceno em 589, na ocasião do III Concílio de Toledo.

⁷ VIÑAYO GONZÁLEZ, A. Esquema Biográfico. *In: ISIDORO DE SEVILHA. De los oficios eclesiásticos*. Leon: Isidoriana, 2007. p. 15-24.

⁸ LITTLE, L. K. Monges e Religiosos. *In: LE GOFF, J.; SCHMIT, J. C. Op. Cit.*, p. 225–241; MICCOLI, G. *Op. Cit.*, p. 33-54.

No que concerne aos estudiosos espanhóis que se dedicaram ao caso específico do movimento monástico visigodo, destaco Orlandis, González e Linage Conde.⁹ Todos os três privilegiaram aspectos “jurídicos” deste fenômeno histórico, tais como: as atribuições dos bispos e dos abades em relação aos mosteiros, a autonomia das comunidades frente aos prelados, os códigos que legislavam sobre a organização monacal... Para além disso, apenas demonstraram o florescimento do cenobitismo a partir da segunda metade do século VI e, sobretudo Linage Conde, avaliou as influências de textos anteriores na elaboração das regras monásticas da região. Ainda que não desmerecendo a pertinência de tais análises, acredito que são insuficientes para responder a questões referentes às correlações de forças existentes no interior do cenóbio.

De toda a bibliografia que tive acesso até o momento, o único historiador espanhol que foge ao padrão anteriormente exposto é Garcia Moreno:¹⁰ sua abordagem enfatiza aspectos sociais e políticos ao analisar o monasticismo visigodo. Este autor elenca uma série de vantagens que teriam os “poderosos”, isto é, os nobres, e os “humildes” na vida monástica. Para o primeiro grupo, uma das vantagens seria justamente a possibilidade de tornar-se abade, cargo que dobraria sua liderança tradicional com o “ideológico” e “moral” da hierarquia eclesiástica. Contudo, em que consistiria exatamente o “ideológico” e o “moral”, categorias cujo conteúdo não é óbvio, e que aumentaria o poder do “abade-nobre”? Garcia Moreno não responde a essas questões, além de não se aprofundar muito na análise deste personagem.¹¹

Por fim, gostaria de considerar dois artigos da historiadora brasileira Leila Rodrigues da Silva em que ela discorre sobre a *Regula Isidori*,¹² a fonte que analisarei aqui. Nestes textos, a autora não toma como objeto de estudo o abade; em ambos, dedica-se a aspectos específicos da disciplina corporal dos monges – a gula e o trabalho. Assim, só expõe acerca do abade a relação que mantém com esses dois outros elementos.

⁹ ORLANDIS, J. **Historia de España. La España visigótica**. Madrid: Gredos, 1977; GONZÁLEZ, T. El monacato. In: GARCIA VILLOSLADA, R. (dir.) **Historia de la Iglesia en España**. Madrid: BAC, 1979. p. 612–662; LINAGE CONDE, A. El monacato visigótico, hacia la benedictinización. **Los visigodos. Historia y civilización. Antigüedad y cristianismo**, Murcia, v. 3, p. 235-259, 1986.

¹⁰ GARCIA MORENO, L. A. **Historia de España Visigoda**. Madrid: Cátedra, 1989. p. 360-363.

¹¹ No que concerne aos humildes, Garcia Moreno relaciona sua atração pela vida monástica ao consolo e segurança propiciados pela fraternidade, pela relativa igualdade social e pelo convívio com relíquias de santos. Cf.: *Ibidem*, p. 362.

¹² SILVA, L. R. A gula nas regras monásticas de Isidoro de Sevilha e Frutuoso de Braga. Encontro Internacional de Estudos Medievais, 4, 2001, Belo Horizonte. In: **Atas do IV Encontro Internacional de Estudos Medievais**. Belo Horizonte: PUC-MG/Associação Brasileira de Estudos Medievais, 2003. p. 649-657; SILVA, L. R. Trabalho e corpo nas regras monásticas hispânicas do Século VII. Encontro Internacional de Estudos Medievais, 5, 2003, Salvador. In: **Atas do V Encontro Internacional de Estudos Medievais**. Salvador: Associação Brasileira de Estudos Medievais, 2005. p. 192-198.

Portanto, o poder exercido pelo abade é uma temática pouco explorada pelos autores aos quais tive acesso até o momento, ainda mais se considerar uma abordagem que se concentre nas articulações entre este poder e o corpo dos monges. Neste tópico, há muitas lacunas a serem preenchidas e que a presente comunicação é incapaz de contemplar a todas. Creio, contudo, ser possível apresentar uma proposta de resolução ao problema inicialmente levantado.

Aporte teórico

A análise que exporei se pautará no conceito de *instrumento político do corpo*, apresentado por Michel Foucault em *Vigiar e Punir*¹³ e que diz respeito ao saber produzido sobre o corpo que não corresponde à ciência de seu funcionamento e a um controle das forças físicas que está para além da capacidade de vencê-las. O corpo está imerso em relações de poder que o sujeita e o dirige. Uma vez que o poder não é possuído por ninguém, só existindo em ação, e que o poder produz saber, o exercício de um poder sobre o corpo é indissociável da constituição correlata de um saber sobre o corpo que está sendo subjugado.

O saber e o abade

Que saber seria este que, por meio dele, possibilitaria que o abade exercesse poder sobre os monges?

Para responder a tal perguntar, aponto primeiro para o conceito de monge presente na RI: este sujeito seria caracterizado pela renúncia ao mundo para se entregar à militância divina, devendo, por isso, servir esforçadamente a Deus;¹⁴ mas também seria aquele que mantém a forma apostólica de vida, vivendo em comunidade e que progrediria caso se mantivesse fiel aos ensinamentos de Cristo.¹⁵

Os “Santos Padres”¹⁶ consistiriam nos melhores exemplos de monges. Contudo, Isidoro afirma que a comunidade para a qual dirige a sua regra não é composta por homens perfeitos, mas sim de ínfima categoria. Neste sentido, compreendia que a RI apresentaria um caminho que, se seguido, eliminaria os excessos ou o relaxamento na disciplina,

¹³ FOUCAULT, M. *Vigiar e Punir*. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 25-28.

¹⁴ RI, IV. p. 94-95; V. p. 98.

¹⁵ RI, III. p. 93.

¹⁶ Com esta expressão, Isidoro de Sevilha faria referência aos antigos ascetas que iam ao deserto.

permitindo o ajuste de suas vidas pecadoras.¹⁷

Logo, a RI expõe uma determinada conduta a qual o cenobita deveria observar. Neste comportamento, o corpo possuiria um papel destacado, uma vez que o monge deveria impedir o cultivo de vícios pela mortificação física, a utilização do corpo para a satisfação dos desejos pecaminosos ou a incitação daqueles com que convive às inclinações da carne. Estes aspectos são perceptíveis em diversas prescrições existentes ao longo do documento, tais como: jejuar, andar com decoro, ocupar-se com o trabalho, não rir durante os ofícios, alimentar-se apenas na mesa comum, não se vestir com elegância, dormir numa posição que não induza os outros a maus pensamentos, manter continência sexual e, para os mais jovens e os recém ingressos na comunidade, não sair do mosteiro.¹⁸

Neste sentido, o monge renunciaria às possibilidades de obtenção de prazer físico. Mas não apenas isso: mesmo seu pensamento e suas intenções deveriam estar apartados da concupiscência, cabendo exercitá-los com a meditação.¹⁹

Portanto, havia um conhecimento acerca da disciplina considerada adequada à vida monástica, cujos preceitos essenciais estariam disponíveis na RI. Seria um saber sobre como percorrer o caminho da perfeição monástica em que caberia ao corpo um lugar importante. Mas, o que o abade teria a ver com isso?

O segundo capítulo da RI, dedicado inteiramente ao abade, determinava que este personagem devia atuar na comunidade para preservar a devida disciplina dos monges: *“estimulará a cada uno y a todos a que se animen unos a otros, hablando a todos e impulsando o desarrollando en ellos lo que viere en su conducta que puede aprovechar según el progreso de cada uno.”*²⁰ Logo, o exercício de seu poder incidiria diretamente sobre o comportamento do cenobita, inclusive no conjunto de atividades relacionadas de alguma maneira ao corpo, através desse saber.

Ensinando aos monges

A atuação do abade no mosteiro tinha um caráter educacional: ao longo da RI, prescrevia-se que o abade apontasse continuamente os erros dos monges sob sua jurisdição e formasse seus costumes. É por meio dele que o cenobita conheceria a disciplina e perceberia suas falhas. Entretanto, esse saber desdobraria em efeitos práticos, uma vez que

¹⁷ RI, Preámbulo. p. 90-91.

¹⁸ RI, III. p. 94; V. p. 97-100; VI. p. 101; RI, IX. p. 104-107; X. p. 107; RI, XII. p. 109-112; XXIV. p. 124.

¹⁹ RI, III, p. 93.

²⁰ RI, II. p. 92.

seria por meio dele que os ascetas corrigiriam seus desvios e se comportariam de modo apropriado. Como o abade ensinaria os monges?

Primeiramente, pelo seu exemplo. A RI define os seguintes critérios para a eleição de quem ocuparia tal cargo: “(...) *que sea experimentado en la observancia de la vida religiosa y notable por las pruebas dadas de paciencia y humildad, y que además haya ejercitado una vida laboriosa*”.²¹ Isto porque deve oferecer aos demais habitantes do cenóbio um exemplo digno de ser imitado: “*el abad debe vivir junto con los monjes en la comunidad, para que la vida común ofrezca el testimonio de la vida ejemplar y el respecto a la disciplina*”.²² A maneira como lida com a corporalidade consistiria num desses aspectos que os monges aprenderiam pela observação do abade. Isso fica claro com a prescrição do abade se alimentar somente na mesa comum e não comer pratos diferentes ou mais gostosos do que aqueles servidos aos demais.²³

Mas esse conhecimento seria transmitido também por meio da fala. Em duas ocasiões os monges ouviriam: nas conferências, realizadas três vezes por semana com o objetivo de “*corregir vicios y formar las costumbres, y para las demás cosas que hacen la utilidad del monasterio*”;²⁴ e quando algum membro da comunidade cometesse um pequeno desvio, caberia ao abade adverti-lo e ao culpado se corrigir.²⁵

Por fim, a conduta seria conhecida pelas punições administradas pelo abade. Isidoro de Sevilha classificou as possíveis faltas dos cenobitas em leves ou pesadas, cada uma com sanções correspondentes ao seu “peso”: no caso de um pequeno desvio, advertência por uma ou duas vezes e excomunhão de três dias quando o monge não se emendasse; contudo, açoites, excomunhão “duradoura” e mais um castigo a escolha do abade para as infrações graves. Muitas das culpas definidas pela RI referem-se a aspectos da corporalidade, principalmente aqueles relacionados aos pecados da gula, da preguiça e da luxúria.²⁶

À primeira vista, estas medidas podem parecer meramente repressivas. Seu caráter, contudo, não se restringiria a isso: na RI afirmava-se que, pelos castigos, as faltas seriam expiadas e, sublinho, corrigidas. Destaco, ainda, que a penalização acarretava, quase sempre, em sofrimento físico, uma vez que é no corpo que é impingido o castigo: os

²¹ RI, II. p. 92.

²² RI, XIII. p. 110.

²³ RI, IX. p. 104-105.

²⁴ RI, VII. p. 102.

²⁵ RI, XIV. p. 112.

²⁶ RI, XVII. p. 114-116. Isidoro não esclarece o quão “duradoura” seria a excomunhão dos delinquentes com as culpas maiores.

excomungados deveriam se mortificar prostrados ao chão durante os ofícios, só teriam direito a comer pão e água à tarde se a excomunhão fosse maior que três dias e dormiriam sob uma esteira não chão e coberto por uma manta lisa e um cilício;²⁷ além disso, as falhas graves, como já mencionado, eram sancionadas com açoites. Portanto, a dor não era apenas purgativa, mas também educativa.

No capítulo XV, dedicado aos monges que infringem as normas constantemente, determina-se que: “(...) *si negare el que faltó el delito cometido en público, en público ha de ser reprendido, para que, enmendándose el que delinquieró públicamente, se corrijan los que lo imitaron en lo malo*”.²⁸ Então, o asceta poderia conhecer a conduta correta pelo testemunho do castigo do outro.

A vigilância do corpo

O abade não deveria apenas ensinar aos monges a maneira certa de se comportarem. A RI atribuía-lhe o papel de averiguar a adequação dos membros da comunidade à disciplina. Ao que na conduta dos cenobitas o abade deveria se atentar para obter tal informação?

Primeiro, aos gestos e às atitudes dos monges no que concerne a dois aspectos: a incitação dos demais ao erro, como no caso da maneira de andar ou a posição ao dormir,²⁹ e a satisfação dos desejos pecaminosos, como a alimentação fora da mesa comum ou fingir estar enfermo para não trabalhar.³⁰

Os movimentos do corpo que revelassem impurezas na alma também seriam objetos da vigilância do abade. Este aspecto é consequência da idéia recorrente naquele período segundo a qual o corpo expressaria os estados psíquicos, as emoções e o próprio pensamento – ou seja, os signos corporais espontâneos não mentiriam acerca dos movimentos da alma, fossem eles positivos ou negativos.³¹ Para ilustrar, cito o caso da poluição noturna na RI: a ejaculação durante a noite decorreria da falha do asceta em afastar do espírito os pensamentos torpes, que se manifestariam nos sonhos.³²

O abade deveria conferir as possibilidades físicas da observância dos preceitos da vida monástica. Refiro-me, aqui, a três grupos específicos que, por seu estado acarretar na

²⁷ RI, XVIII. p. 116-117.

²⁸ RI, XV. p. 113.

²⁹ RI, III; XIII. p. 93; 111.

³⁰ RI, V. p. 95; IX, p. 106.

³¹ SCHMITT, J.C. *Op. Cit.*, p. 256-257.

³² RI, XIII. p.111.

debilidade corpórea, a perfeição da disciplina exigiria o consumo de forças que não possuiriam ou que seria preferível evitar: os enfermos, os idosos e os muito jovens.

A RI estabelecia um regime mais brando para os adoecidos: estes poderiam se alimentar com comidas mais delicadas e fora da mesa comum, seriam dispensados do jejum, do trabalho, das vigílias e dos ofícios e teriam direito a um quarto separado e só para ele.³³ O objetivo de tal diferenciação no cotidiano seria possibilitar a recuperação da saúde; por isso, as concessões a este grupo eram temporárias.

Por sua vez, os muitos jovens e os idosos eram preservados do jejum cotidiano na época da quaresma e nos períodos compreendidos entre o dia seguinte ao Pentecostes e o equinócio de outono e entre o dia 24 de setembro e o nascimento de Cristo. Afinal, seria preferível que os de pouca idade não se debilitassem antes que estivessem fortes para fazerem o bem, assim como seria desejável evitar a senilidade antes da morte.³⁴

Portanto, o abade deveria vigiar constantemente os corpos dos cenobitas, mesmo que fosse para conhecer aquilo que se passava em suas almas. Estando informado daquilo que acontecesse no âmbito físico dos monges, poderia atuar de maneira a promover a correção de seus desvios e o aperfeiçoamento das suas virtudes – ao menos, tanto quanto as suas forças corpóreas o permitissem.

Entretanto, resta uma questão a ser respondida: como o abade obteria tais informações? Obviamente, a observação direta detinha um papel essencial na maioria das vezes, como, por exemplo, na constatação do riso durante os ofícios.³⁵ Contudo, destaco a obrigatoriedade do monge de relatar ao abade de certas ocorrências relacionadas ao corpo, como no caso da poluição noturna ou da enfermidade.³⁶

Considerações finais

Com a RI, Isidoro de Sevilha pretendia definir uma disciplina a ser cumprida pelos membros do cenóbio para o qual originalmente destinou o documento. O cotidiano monástico era organizado de modo a preservar os monges dos desejos pecaminosos, fossem estes de origem carnal ou passíveis de serem satisfeitos pelo corpo. O abade garantiria a adequação dos monges à conduta prescrita no texto.

Este personagem seria o mais próximo da perfeição dos costumes dentro da

³³ RI, III. p. 94; V. p. 98-100; VI. p. 102; IX. p. 104-106; XIX. p. 119; XXII. p. 122.

³⁴ RI, XI. p. 108.

³⁵ RI, VI. p. 101.

³⁶ RI, XIII. p. 111; XXII. p. 122.

comunidade e seria justamente por isso que ocuparia o cargo mais alto na hierarquia monástica. O poder que exerceria sobre os demais decorreria do conhecimento necessário à correção da vida de vícios possível de ser obtido pelo exemplo de seus costumes e pelas suas palavras e punições. Restaria aos monges aceitar que os seus gestos, atos e pensamentos fossem permanentemente vigiados e dirigidos em consequência de sua sujeição ao abade, mas com a perspectiva de, com a sua orientação, ajustarem-se e servirem apropriadamente a Deus.

A ORGANIZAÇÃO DOS ESTUDOS E A INSTITUCIONALIZAÇÃO DA ORDEM DOS PREGADORES NO SÉCULO XIII

Carolina Coelho Fortes (UFF)

Introdução

Em poucas décadas, durante o século XIII, os irmãos pregadores oscilaram entre a conquista do *status* de ordem religiosa e terem revogados todos os seus privilégios pastorais. Em grande medida, essa instabilidade inicial se deveu às disputas entre os novos mendicantes e os clérigos seculares. Estes consideravam que os primeiros haviam se apossado de suas prerrogativas como condutores da *cura animarum*. E reagiam a eles com um enorme senso de estranheza, aonde quer que pudessem atacá-los. Encontravam-se, mendicantes e seculares, bastante próximas nas universidades pis, desde muito cedo, os pregadores estabeleceram que, para bem se cuidar das almas, a compreensão profunda do divino, alcançado pelos estudos, era necessária.

Os estudos, portanto, tomam lugar destacado no processo que leva à construção de uma identidade institucional dominicana, que levaria os frades a se distinguirem, em especial, dos seculares. Já na Constituição Primitiva, ou *Líber Consuetudinarum*, os frades incluem dispensa especial a todos aqueles que desejam se dedicar aos estudos. Percebe-se que, até a década de 1260, uma rede educacional complexa havia se formado. E forma-se, nas palavras de frei Tomás de Aquino, como uma “sociedade de estudos”. Sociedade esta que se organiza como forma de proteger a ordem dos ataques seculares, ao mesmo tempo em que busca estabelecer fronteiras entre a percepção dominicana e a secular de *cura animarum*. Nosso objetivo com essa comunicação é demonstrar que a construção de um “sistema educacional” servia ao propósito de dar identidade¹ à Ordem dos Pregadores.

Em meio a um dos momentos mais difíceis para a Ordem, quando o papa Inocêncio IV revogou todos os privilégios concedidos às ordens mendicantes, em 1254, frei Tomás de Aquino preparava o seu *Contra impugnates cultum Dei et religionem*.²

¹ Entendemos identidade como o conjunto de marcas que distinguem e/ou assemelham grupos por meio de processos que se caracterizam por ganhar significados pela linguagem e sistemas simbólicos que os representam. Cf. SILVA, T. (org.) **Identidade e Diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2004.

² Tomás compõe o “contra aqueles que atacam a profissão religiosa” provavelmente em 1256. Utilizamos aqui a versão disponível em: <http://www.corpusthomicum.org/oci1.html>. Último acesso: 30.11.2009

Ali, ele descreve os frades como membros de um *societas studii*, uma sociedade de estudos:

“Uma sociedade não é nada mais que a reunião de homens em um grupo para fazerem algo juntos, em comum (...) Na aquisição do saber a sociedade se beneficia muito ao ter vários homens estudando juntos, porque às vezes aquilo que um não sabe, outro pode descobrir.”³

Tomás defendia ali sua ordem contra os ataques dos mestres seculares de Paris que tentavam impedir os mendicantes de lecionar publicamente na universidade. Seus argumentos, no entanto, evidenciam a sua própria percepção sobre a Ordem: uma sociedade que une seus membros por meio do esforço comum dedicado ao estudo, para o qual cada frade trará sua contribuição. Tomás, portanto, defende – ou mostra, com base em seu pertencimento àquela ordem - que o estudo não é algo que deva ser praticado em isolamento, mas que o estudo como atividade engajada e apoiada mutuamente pelos irmãos é um traço importante da vida conventual dos dominicanos.

O objetivo desse estudo não é a perfeição individual dos membros da Ordem, com ocorre com a *vita contemplativa*. Os estudos, para os dominicanos, é direcionado para a sociedade cristã mais ampla, para os fiéis, e visa tornar os frades aptos a ensinarem aos cristãos em toda parte a doutrina que irá salvá-los. Tomás afirma que “Algumas ordens foram estabelecidas com o objetivo salvífico de ensinar, para que através de sua instrução a Igreja seja defendida de seus inimigos.”⁴ Ensinar, portanto, é um ato de misericórdia. E é por meio do ensino que os dominicanos colocam em prática a sua versão da *cura animarum*, “seja o pregador que exorta sua audiência, o confessor que aconselha almas ou o teólogo que instrui a ambos”.⁵

Cada convento dominicano é, assim, local de estudo em equipe, e toda a ordem uma sociedade voltada para o estudo e ensino colaborativo. É possível perceber essa característica já nas Constituições primitivas, que estabelecem que todo convento deve

³ Sancti Thomae de Aquino. **Liber contra impugnantes Dei cultum et religionem**. Disponível na Internet em: <http://www.corpusthomaticum.org/oci2.html> Último acesso: 30.11.2009

⁴ Idem. na Internet em: <http://www.corpusthomaticum.org/oci1.html>. Último acesso: 30.11.2009

⁵ MULCHAHEY, M. Michele. Societas studii: Dominic's conception of pastoral care as collaborative study and teaching. In: MENESTÓ, Enrico (dir.) **Domenico di Calaruega e la Nascita dell'ordine dei frati predicatori**. Atti Del XLI Convegno storico internazionale. Todi, 10-12 ottobre, 2004. Centro Italiano de Studi sul Basso Medioevo - Accademia Tudertina e Centro di Studi sulla Spiritualità Medievale da Università degli Studi de Perugia. Spoleto: Centro italiano di Studi Sull'Alto Medioevo, 2005. Mulchahey sustenta esse argumento, embora sua pesquisa não esteja voltada, como a nossa, para o discernimento dos traços de identidade dominicana, e sim para a compreensão a respeito da formação do sistema educacional dos pregadores.

garantir que haja um *lector* para ministrar aulas aos frades de cada comunidade local.⁶ O esforço de estudo conjunto também fica claro no que é chamado de *correctoria* da Bíblia. Na ata do Capítulo Generalíssimo de 1236, faz-se menção à “correção” da Bíblia, da qual um grupo de frades da província francesa foi incumbido, quando se ordenou que as bíblias usadas pelos membros da Ordem fossem, a partir daí, devidamente corrigidas e pontuadas.⁷ Também divisamos o caráter congregador do estudo no interesse pelo sistema de *pecia*, com potencial para difundir com rapidez os textos entre os frades.⁸

A organização dos estudos

Em um processo que toma cerca de quarenta anos (1216-1260), o sistema educacional dominicano toma forma. Concretiza-se por meio da legislação produzida pelos frades, e quase sempre apoiada pela Cúria. A confecção de regras, que ocorria em encontros anuais – os capítulos – pode ser vista como resposta à necessidade de institucionalização da Ordem. Uma institucionalização que se dá por meio da ênfase no estudo e ensino, distinguindo os frades pregadores de seus correligionários menores e de seus colegas no século.

Mencionou-se a pouco as Constituições Primitivas. É necessário que retornemos a elas para entender que a institucionalização se deu por meio, especialmente, da organização dos estudos. Quando de sua instituição oficial da Ordem, em 1216, o IV Concílio de Latrão já havia estabelecido a proibição da criação de novas ordens religiosas. A permissão da Cúria para a existência de uma ordem de pregadores se deu com base na condição de que esta deveria adotar uma regra já existente. A escolha recaiu sobre a regra agostiniana. Podemos argumentar que essa escolha se deu já com o propósito de direcionar os frades para uma vida de estudo. Nas palavras de Jordão da Saxônia, segundo mestre da ordem e autor do *Libellus princiipiis ordinis predicatorum*,

⁶ TUGWEEL, S. (ed.) **Early Dominicans. Selected Writings**. Paulist Press, 1982.

⁷ Acta capitularum generalium ordinis praedicatorum (1220-1303). In: REICHERT, B-M.(ed.) **Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica**, vol.I, tomus III. Roma: Typographia Polyglotta S;C; de Propaganda Fide, 1898. p. 9.

⁸ O sistema de *pecia* separava o códice em várias seções (*peciae*). Os estudantes podiam alugá-las para copiá-las. Por conta desse sistema, um número maior de copistas, trabalhando ao mesmo tempo, poderia produzir uma cópia em bem menos tempo do que uma pessoa trabalhando sozinha. Sobre o interesse dominicano no sistema de *pecia*, vide ROUSE, R.H. & M.A.. The book trade at the University of Paris ca. 1250-ca.1350. In: BATAILLON, B, GUYOT, R. **La production du livre universitaire au moyen age: exemplar et pecia**. Paris, 1988. p. 84.

a escolha foi feita no primeiro capítulo organizado pela Ordem, na segunda-feira de Pentecoste de 1216, chegando os frades rapidamente a um consenso.⁹

Por um lado, essa escolha deve ser atribuída ao respeito por Domingos, ligado a regra agostiniana por ser cânon regular em Osma, e por ter transitado de cânon à atividade de pregação itinerante de forma quase que espontânea, sob a sua égide. Por outro lado, no entanto, quando o mestre geral Humberto de Romans refletiu posteriormente sobre esta escolha, apontou os méritos da regra de Agostinho, destacando sua adaptabilidade a um “projeto acadêmico”. A regra agostiniana era uma escolha particularmente adequada porque permitia muito espaço para o estudo dentro da vida comunal que guiava.¹⁰ Os pregadores devem ser eruditos, observa Humberto, e não apenas o sábio Agostinho servia como excelente exemplo para os seguidores de sua regra, mas, em sua brevidade, a regra era também excepcionalmente flexível. A elas poderiam ser adicionados todos os estatutos necessários para regular uma comunidade de pregadores que era, ao mesmo tempo, uma comunidade de estudantes.

E assim foi feito. Domingos e seus seguidores adicionaram várias prescrições à regra, muitas das quais retiradas dos premonstratenses.¹¹ E é na comparação entre as duas que fica explícita a originalidade da legislação dos pregadores. Uma comparação cuidadosa dos dois textos mostra que, apesar de várias passagens serem cópias exatas, os dominicanos tentavam criar uma nova forma de ligação ao abandonar os detalhes mais pormenorizados, e dar vez à uma regra de vida mais direta que tinha, como seu norteador mais bem cuidado o estudo que possibilitava a pregação. É já nessa primeira versão que se esboça o sistema de dispensa que singulariza a legislação dos pregadores. Os priores conventuais poderiam adiar o capítulo diário, e até subtraí-lo por completo, nos caos justificados pelos interesses acadêmicos.¹² Os preceitos do jejum e da abstinência também poderiam ser amenizados se o trabalho do frade o necessitasse.¹³ É importante que se note que, se as dispensas aparecem com tanta evidência no texto das constituições, é porque não estavam direcionadas para um ou outro irmão, indivíduos em particular, mas para o grupo. O empreendimento educacional focava-se na coletividade, e seria possibilitado pela vida intra-muros dos irmãos pregadores.

⁹ IORDANO DE SAXONIA. *Libellus de principiis ordinis praedicatorum*. In: LAURENT, M-H. (ed.) **Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica**, vol. XVI. Roma: Institutum Historicum FF. Praedicatorum, 1935.

¹⁰ HUMBERTUS DE ROMANIS. *Expositio regulae b. Augustini secundum b. [Humbertum]* In: BERTHIER, J.J.. **Opera de vita regulari**. Turin, 1956. p. 49-51.

¹¹ TUGWELL, Simon. **Early Dominicans: Selected Writings**. Paulist Press, 1982. p. 452-455.

¹² **Constitutiones antiquae**, I, p. 314.

¹³ *Idem*, I, p. 317.

Em unísono com a política de dispensa estava uma nova categoria de faltas, também estabelecida no capítulo de 1216, relativa à educação e à prática da pregação. Os irmãos deveriam ser repreendidos se cuidassem mal dos livros colocados a sua disposição, se dormissem durante uma aula, se lessem livros proibidos ou em caso de se comportarem mal enquanto estivessem pregando. Essa lista de faltas representa, por si só, novas prioridades: os frades devem estudar em conjunto e munir-se de textos produzidos por eles próprios. A negligência, em termos genéricos, em ensinar, estudar ou copiar manuscritos eram faltas mais graves.¹⁴ Os noviços dominicanos deveriam ser ensinados a se comprometer com os estudos e com a pregação, e a gradação das faltas mostrava a eles que essa qualidade era tão valorizada quanto o cultivo da humildade e da obediência: a mesma pena recai sobre aquele que danifica um livro ou seu hábito. Assim, a partir do momento em que os pregadores começam a formular seu código de conduta, entretecem exercícios educacionais e espirituais.

Em maio de 1220, os pregadores reúnem-se em Bolonha, e dessa reunião sairá uma reformulação do documento que havia começado a ser escrito em 1216, com o objetivo de sedimentar a identidade institucional da Ordem, expandindo os costumes de quatro anos antes em Constituições formais.¹⁵ Em um prólogo a esse documento, os frades declaram o que entendem ser sua principal função

“Nossa ordem é reconhecida como tendo sido instituída especialmente desde o início para a pregação e a salvação das almas, e nosso estudo deve ser principalmente e ardentemente dirigido, com o maior dos zelos, para este fim: que sejamos úteis para a alma do próximo”.¹⁶

Temos aí uma declaração do entendimento dos pregadores de que a *cura animarum*, a salvação das almas, liga-se inextricavelmente a um treinamento apropriado para a tarefa. Os membros da Ordem deveriam, portanto, como grupo, dedicar-se a se preparar para a *cura animarum* com base no estudo feito em conjunto. Alguns anos depois, Humberto de Romans escreve:

“O estudo per se não é o objetivo da nossa ordem, mas é assaz necessário para atingir os fins supracitados, nomeadamente a

¹⁴ *Idem*, I, p. 333.

¹⁵ Não é a toa que esse capítulo se reúne em Bolonha, centro do ensino jurídico desde o século XII. Cf. D'AMATO, A. **I Dominicani a l'Università di Bologna**. Bolonha: ESD, 1988. p. 27-34.

¹⁶ **Constitutiones antiquae**, I, p. 311.

pregação e a salvação das almas, pois sem o estudo não podemos realizar nenhum deles.”¹⁷

As *Constitutiones* de 1220 tratam largamente do estudo e de seu lugar na vida da ordem. O princípio vislumbrado em 1216 é agora tratado em sua inteireza: que o estudo é de tal forma definidor da identidade da ordem que alguns elementos tradicionais relativos à vida do claustro podem ser subjugados sem hesitação.¹⁸ Para os frades pregadores a formação intelectual é tão importante quanto o seu caráter apostólico, e faz parte da vida conventual tanto quanto a pregação. De fato, as cláusulas adicionadas ao documento de 1220 estão de acordo com a política de dispensa, construindo-se a partir das idéias de 1216 garantias para que os superiores pudessem escusar aqueles sobre o qual têm jurisdição de todas as responsabilidades que pudessem impedir não só a pregação e a “colheita das almas”, mas também o estudo. A dispensa para o estudo é, agora, “entronizada” nas Constituições como um dos preceitos da vida dominicana.

Na prática, os superiores poderiam dispensar *eos qui student* – aqueles que estudam – de qualquer tarefa que pudesse atrapalhá-los: a recitação dos ofícios, a mendicância, a participação nos capítulos conventuais, os jejuns.¹⁹ Até mesmo o ofício divino poderia ficar em segundo lugar diante do estudo. Muito já se escreveu sobre a passagem que estabelece que os ofícios devem ser cantados *breviter et succincte*, breve e sucintamente, para que o estudo não seja prejudicado.²⁰ Estudantes que demonstravam-se promissores poderiam ter celas provadas, nas quais poderiam dormir separados de seus irmãos, para que pudessem ler, escrever, orar e ficar até mais tarde estudando à luz das velas.²¹ É impossível não imaginarmos que tais distinções criavam uma hierarquia implícita nos conventos dominicanos que colocava em risco a idéia de *societas studii*. Mas as Constituições também mostram que o estudo é parte integrante da vida de todos os membros da ordem, e que deve ser observado por todos, de acordo com as capacidades de cada um. Foram preservados os costumes de 1216 que advertiam para as faltas, que deveriam ser repreendidas diariamente, assim como a descrição sobre o permanente respeito à educação como um objetivo particular da ordem. Assim, a vida conventual dominicano é, em muitos sentidos, vida acadêmica.

¹⁷ HUBERTUS DE ROMANIS. *Expositio Magistri Humberti super constitutiones fratrum Praedicatorum* In: BERTHIER, J.J.. *Op. Cit.*, p. 41.

¹⁸ MULCHAHEY, M. Michele. *Op. Cit.*, p. 454.

¹⁹ *Constitutiones antiquae*, I, p. 362.

²⁰ *Idem*, I, p. 316.

²¹ *Idem*, I, p. 362.

O claustro, portanto, é organizado com base em uma estrutura escolar. È provavelmente o capítulo de 1220 que estipula que nenhum convento pode ser reconhecido como tal sem um *doctor*,²² um professor, o que faz de todo convento uma escola. Cada convento deveria apontar, igualmente, um outro frade para servir como auxiliar ao professor, monitorando os estudantes como um grupo e relatando seus progressos.²³ Este “chefe dos estudantes” deveria organizar exercícios acadêmicos e observar as performances de cada um dos irmãos. Era ele quem decidia, portanto, qual dos irmãos se beneficiaria mais com uma cela privada.²⁴

Também se prevê neste novo documentos as necessidades materiais para o estudo. Deve haver um *locus proprius* onde as *disputatios* e os exercícios fossem feitos, bem como celas disponíveis para os estudantes. Mais uma vez os irmãos presentes ao capítulo de 1220 preocupam-se com os livros – grande tesouro da ainda pequena ordem - : apenas livros de teologia deveriam ser objeto de estudo, sendo rechaçadas obras seculares de maneira geral, as artes liberais e os ensinamentos dos filósofos.²⁵

Em 1228 e 1236 os frades reuniram-se em Capítulos Generalíssimos, que tinham como objetivo reformular as Constituições, em especial no que dizia respeito à organização dos estudos, que se torna gradualmente mais detalhada, como se poderia esperar pelo crescimento da Ordem. Estipulou-se que os *lectors* – nome pelo qual eram conhecidos os professores conventuais – deveriam ter estudado teologia por pelo menos quatro anos.²⁶ Uma forma de entender essa nova imposição é concluir que a ordem vinha conseguindo prover as oportunidades educacionais que antecipara, e estava apta a estabelecer padrões cada vez mais altos para os frades que aspiravam a posições de grande responsabilidade. Mas podemos igualmente cogitar a possibilidade de que cada convento, agora, havia se configurado como verdadeiro *societas studii*, na qual alguns frades ensinavam, outros aprendiam e, nas palavras de Tomás, todos se beneficiavam de haver muitos estudando juntos.

O Capítulo de 1236 estabeleceu limites para o número de frades que cada província poderia enviar ao *studium* de Saint Jacques, o que pode ser visto como uma indicação do sucesso da Ordem como uma sociedade de estudos. Mais do que restrição

²² *Idem*, I, p. 358.

²³ *Idem*, I, p. 361.

²⁴ *Idem*, I, p. 362.

²⁵ *Idem*, I, p. 361.

²⁶ *Idem*, II, p. 363.

ao acesso a Paris, devemos enfatizar que a legislação tenta “exportar” o modelo educacional de Saint Jacques.

Conclusão

Além das mudanças na legislação, podemos perceber os efeitos desse sistema educacional nas primeiras obras escritas pelos dominicanos. Encontramos um *corpus* literário produzido por dominicanos para dominicanos, que tem quase sempre o objetivo de servir de base para o cuidado pastoral. O que já aponta para a o estudo como trabalho coletivo. Manuais de confessores, modelos de sermões para pregadores, concordâncias bíblicas, vidas de santos, tratados sobre as virtudes e os vícios, qualquer tema que ajudasse os frades a veicular o que entendiam como a palavra de Deus para a salvação das almas brotaria das penas dominicanas ao longo de todo o século XIII.²⁷ Esses textos, se tomados em suas características comuns, sugerem o esforço de um projeto disseminado nas escolas conventuais que tem como princípio a colaboração entre os frades: os que se beneficiaram de instrução mais apurada ou de experiência mais larga tentam comunicar o que aprenderam a seus confrades.

Retornado ao ponto em que começamos: se colocarmos a obra de Tomás sob a luz do estudo colaborativo veremos, por exemplo, que a *Summa theologiae* não foi mais do que sua contribuição a essa tradição “enciclopedista” que se formava entre os dominicanos. Tomás dedica sua obra aos iniciantes, “incipientes”. Sua busca pela verdade tinha uma aplicação prática: o que encontrou em seus estudos e “compilou” em sua obra tinha o intuito de tornar seus confrades melhores, melhorando sua habilidade de cuidado pastoral pelo conhecimento de Deus. É assim que o estudo – não só para Tomás, mas para os dominicanos eruditos em geral – é o pressuposto essencial da *cura animarum*. Portanto, diferenciando-se de franciscanos e seculares, os pregadores viram o estudo – e na organização que o possibilitava - uma maneira de construir sua identidade institucional.

²⁷ Para uma lista e breve descrição dessas obras Cf.: MULCHAHEY, M. Michele. **First the bow is bent in study: dominican education before 1350**. Toronto: PIMS, 1998. p. 398-552.

REPRESENTAÇÕES DA MULHER MEDIEVAL PORTUGUESA NO TEATRO VICENTINO

Carolina Viana Machado (IFCS/UFRJ)

As diversas manifestações culturais como a literatura e o teatro sempre trazem consigo características da sociedade e do período histórico no qual estão inseridos. No caso do teatro vicentino este fator se faz muito presente em diversos momentos, sobretudo no que se refere a um grupo em particular: as mulheres. As figuras femininas presentes nos autos de Gil Vicente acabam por demonstrar diversos elementos relacionados à condição feminina no medievo português com suas angústias, contradições, desejos, sonhos e questionamentos. A pesquisa que venho desenvolvendo consiste em uma análise da mulher medieval portuguesa, na primeira metade do século XVI a partir de personagens femininas presentes no teatro vicentino. Tal análise se centraliza em duas personagens: a alcoviteira Brísida Vaz de *O auto da Barca do Inferno* (datada de 1517) e Inês Pereira personagem título de *A Farsa de Inês Pereira* (datada de 1523).

Serão utilizados como base nesta pesquisa dois conceitos metodológicos chave. O primeiro será o de História cultural trazido por Peter Burke e suas aplicações à análise das sociedades,¹ e o segundo é o conceito de representações sociais e sua relação com as formas de comunicação, literatura e história, trabalhado por Serge Moscovici². Tais elementos estarão em constante diálogo com os dois modelos clássicos de representação feminina no medievo: o de Maria ligado virtude, a maternidade e o casamento e o Madalena e /ou Eva ligado à idéia de tentação feminina. Ao longo da pesquisa também serão feitas referências às *Ordenações Afonsinas*, compilação de leis que vigoravam no período, sobretudo no que se refere às leis relacionadas à mulher.

Gil Vicente, poeta que é considerado o precursor do teatro português bem como o inaugurador da literatura de cordel, viveu em um período de grandes transformações não só em Portugal mas em toda a Europa: era o período de transição entre o medievo e a modernidade. Antonio José Saraiva destaca em sua obra *História da Cultura em Portugal* que Gil Vicente

¹ BURKE, Peter. **O que é história cultural?** Rio de Janeiro: Jorge ZAHAR, 2005.

² MOSCOVICI, Serge. **Representações Sociais. Investigação em Psicologia Social.** Petrópolis: Vozes, 2003.

viveu na geração de D. João II, uma época de viragem que englobava aspectos como: as empresas cavaleirescas de Afonso V no Marrocos e na Espanha, a degolação do Duque de Bragança, o Tratado de Tordesilhas, a entrada em massa de judeus expulsos de Castela e ao recrudescimento do anti-semitismo, a chegada do primeiro ouro da Costa Ocidental e da primeira pimenta, as proezas dos primeiros Capitães e Vice-reis da Índia, entre outros aspectos.³ Do ponto de vista econômico era o momento de construção do Império Português no Ultramar. Do ponto de vista político Joaquim Romero Magalhães chama atenção para o fato de que este período foi caracterizado a partir de D'João II por um fortalecimento e unificação do poder régio consolidado com os reis seguintes D'Manuel e D'João III.⁴ Tais fatores foram acompanhados de um grande incentivo as atividades culturais como a literatura, o teatro, a música. Neste contexto Gil Vicente assumiu um papel de suma importância. Ele não só trouxe um novo tipo de teatro fugindo quase que totalmente aos padrões do antigo teatro medieval, mas também adquiriu uma função política dentro da corte. Antonio José Saraiva destaca bem esta característica do autor. Ele coloca que Gil Vicente na qualidade de protegido da Rainha D'Leonor logo se tornou o organizador oficial das festas e eventos palacianos ocupando uma posição de suma importância perante a nobreza.⁵ Suas peças além de apresentarem elementos típicos do estilo do autor também eram muitas vezes um meio de propagação da ideologia régia. Isto fica muito claro em duas peças *Exortação da Guerra (1514)* e *o Auto da Fama (1521)*. Saraiva também destaca que o próprio autor se colocava muitas vezes com aquele que faz os autos ao rei.⁶

Em o Auto da Barca do Inferno, peça datada de 1517 Gil Vicente perpassa por diversos grupos sociais como fidalgos, judeus, sapateiros, religiosos, cavaleiros e prostitutas. No entanto a personagem a qual será dada maior destaque, é a alcoviteira Brísida Vaz.

De acordo com o ponto de vista religioso, no mundo medieval, o gênero feminino, era representado geralmente de forma negativa. Jaques Dalarun⁷ no capítulo dedicado à visão dos religiosos sobre as mulheres, presente na obra *História das Mulheres no Ocidente* dirigida por

³ SARAIVA, Antônio José. **Gil Vicente, Reflexo da Crise.** In: **História da Cultura em Portugal.** Lisboa: Jornal do Foro, 1955. p. 234.

⁴ MAGALHÃES, J. R. Os Régios Protagonistas do Poder. In: MATOSO, José. *História de Portugal – No Alvorecer da Modernidade (1480-1620).* Lisboa: Estampa, s/d. V.3. p. 533-540.

⁵ SARAIVA, Antônio José. *Op. Cit.*, p. 236-244.

⁶ *Idem.*

⁷ DALARUN, Jaques. *Olhares de Clérigos.* In: DUBY, Georges. **História das Mulheres no Ocidente - Idade Média.** Porto: Aforamento, 1990. V.2.

Georges Duby e Michelle Perrot, destaca que um traço dominante do pensamento clerical no período é a misoginia. Um outro elemento colocado por ele é o fato desta visão negativa ter se desenvolvido á partir os séculos X e XI, onde a mulher passa caracterizada como inimiga. A mulher é vista com repulsa por estes clérigos sendo tida como portadora do mal, falsa, enganadora e mentirosa. *“A feminina é a pior das armadilhas preparadas pelo inimigo, a raiz do mal, fruto de todos os vícios”*. (Rogério Caen). Dentro deste contexto é construído inicialmente o modelo ligado basicamente a Eva com a idéia de tentação e pecado, e posteriormente o modelo mariano que englobava desde de Maria Madalena que trazia marca da prostituição, até chegar a Virgem Maria como modelo ideal de santidade feminina. Um outro autor que trabalha largamente com os modelos bíblicos de representação feminina, sobretudo o da mulher tentadora é Mario Pilosu, em sua obra *“A Mulher, a Luxuria, e a Igreja na Idade Média”*⁸. Pilosu chama atenção para o fato de que esta idéia da mulher tentadora e do perigo que ela representa estava inserida numa concepção cultural em que a mulher assumia um papel secundário, subordinada ao homem, sendo as relações sexuais sempre consideradas causa de impureza física e espiritual ainda que com sua esposa legítima. No que se refere à prostituição, Pilosu coloca que no direito canônico a principal definição utilizada para classificar a prostituta foi elaborada por Geroleamo e correspondia ao seguinte: *“Prostituta é uma mulher que se encontra a disposição da luxuria de muitos homens”*. A prostituição era sem dúvida um dos pecados mais graves dentro da sociedade medieval, que era basicamente guiada pela moral cristã. *“Nunca te entregues às prostitutas para que não te percas com os teus haveres; Toda mulher que se entrega à devassidão é como esterco que se pisa na estrada”*⁹. Dentro deste contexto a figura que era mais comumente utilizada, sobretudo no que se refere à idéia de arrependimento e perdão era Maria Madalena.

Uma das formas de Gil Vicente trabalhar com a idéia de tentação feminina era á partir das alcoviteiras, figuras constantes em diversas de suas peças como em *O Velho do Horta*, por exemplo. Em *O Auto da Barca do Inferno* alcoviteira Brísida é uma personagem que tem como principal característica, o caráter cômico e sarcástico. Ela deixa clara sua relação com a prostituição em dois momentos perante o auto. O Primeiro é quando o diabo pergunta a Brísida o que ela leva consigo e ela o responde: *“Seiscentos virgos postiços e três arcas de feitiços que não podem mais levar... Três armários de mentir e cinco cofres de enleios, e alguns furtos*

⁸ PILOSU, Mario. **A mulher, a luxuria e a Igreja na Idade Média**. Lisboa: Estampa, 1995.

⁹ Bíblia Sagrada, Livro do Eclesiástico (Eclo) c. 9 v. 6-10.

alheios, assi em jóias de vestir... A maior carrega que é: essas moças que vendia Daquesta mercadoria eu muita a bofé.....”¹⁰. Estes virgos representam seiscentas mulheres virgens que a alcoviteira introduziu na prática da prostituição. A relação também se faz presente quando ela assume ao demônio que o maior peso que carrega consigo são as moças que vendia. Tal fator também fica claro na defesa da personagem perante o anjo, onde ela se apresenta da seguinte maneira: “*Eu sou Brísida , a preciosa que dava moças aos molhos.. A que criava meninas para os cônegos de Santa Fé...*” ...” *Eu sou apostolada, angelada e martirizada e fiz obras mui divinas. Nem Santa Úrsula converteu tantas cachopas quanto eu: todas salvas pelo meu, que nenhuma se perdeu...*”¹¹. Desta forma a personagem engloba uma série de elementos negativos ligados à mulher, além de ferir os padrões da sociedade da época como um todo, ao ser colocada também como feiticeira, mentirosa e ladra. Prova disto é que Brísida se encaixa em pelo menos três crimes previstos pela legislação da época: a alcovitagem¹², a rufiagem,¹³ além do pecado de sodomia¹⁴. Tais crimes se referiam não somente a prática da prostituição, como também a aliciação e exploração de mulheres em tal prática.

Uma outra personagem que também faz parte da referida análise é Inês Pereira personagem título de *A Farsa de Inês Pereira*. Inês era uma moça sonhadora que não concordava com o papel de submissão atribuído a mulher, questionando os valores socialmente estabelecidos. Ela representa entre outros aspectos uma crítica ao modelo de esposa basicamente relacionado à Maria. Jaques Dalarun coloca que este modelo mariano começou a surgir por volta século XII. Ele também traz a idéia de que no período, se desenvolveu uma exaltação da virgem mãe como uma mulher que se diferenciava das demais, vistas sob o prisma do pecado e da negatividade. O modelo mariano era muitas vezes posto em oposição à figura de Eva, que era portadora do pecado original, bem como das mulheres tidas como tentadoras, já que Maria não tinha sido maculada pelo pecado da carne. Neste contexto ela representava não só um ideal de santidade e pureza como também um exemplo de boa esposa e boa mãe. Tais elementos se faziam essenciais em uma sociedade em que o casamento e a maternidade eram as principais esferas de atuação da mulher. Dentre as virtudes atribuídas às mulheres estavam ainda à boa

¹⁰ VICENTE, Gil. O auto da Braça do inferno *In*: SPINA, Sigismundo. **Obras Primas do teatro Vicentino**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1970. p. 122-123.

¹¹ *Ibidem*, p. 123 -124.

¹² **Ordenações Afonsinas**, Livro V, Título XVI, p. 52.

¹³ *Ibidem*, p. 86-89.

¹⁴ *Ibidem*, 53-54.

educação, a sensatez, o silêncio, a honestidade, castidade e a disposição para as atividades domésticas. *“É um dom de Deus uma mulher sensata e silenciosa, e nada se compara a uma mulher bem educada; a mulher santa e honesta é uma graça inestimável; não há peso para pesar o valor de uma alma casta”*¹⁵.

Logo na primeira cena Inês se apresenta cantando uma canção onde coloca o repúdio pelas atividades domésticas, “o fiar e o lavar”. Ela também se queixa de viver uma vida de prisão cerrada dentro de casa na medida em que como mulher não pode ir e vir quando tem vontade. *“coitada! Assim hei-de estar encerrada nesta casa como panela sem asa...”, sou eu coruja ou curujo, ou sou algum caramujo que não saio senão a porta...*¹⁶ Era socialmente estabelecido que as mulheres consideradas virtuosas não deveriam se expor em demasia, e quando deixavam o espaço doméstico o faziam sempre acompanhadas. Quando sua mãe chega em casa e não encontra Inês lavrando logo a repreende *“ olhade lá o mau pesar!, como queres tu casar, com fama de preguiçosa ?”*¹⁷. Mais adiante Inês demonstra a personagem D. Lianor que deseja se casar, entretanto ela deixa claro que escolherá seu próprio marido de acordo com as qualidades que lhe interessam *“ mãe, eu não me casarei senão com homem discreto, e assim vo-lo prometo ou antes o deixarei.....”**“ que seja homem mal feito, feio, pobre sem feição, se tiver discrição.....e saiba tanger viola”*¹⁸. D. Lianor tenta então arranjar o casamento de Inês com Pero Marques, um jovem abastado que demonstra interesse por ela, mas Inês o despreza. Em seguida entram em cena os judeus casamenteiros que apresentam a Inês um escudeiro, pelo qual ela logo se encanta. O escudeiro lhe diz belas palavras de amor, e tem dotes para música, canta e toca viola. Assim o casamento acontece. Há uma passagem de tempo e Inês aparece novamente cantando, seu marido entra em cena e a repreende *“ ...se vos vejo cantar vos farei assoviar... será bem que vos caleis... Vós não haveis de falar... com homem nem mulher que seja, nem somente ir a igreja.... já vos pregueis as janelas, pra que vos não ponhais nelas, estarei aqui encerrada nesta casa tão fechada... “E mais quando eu vier de fora, haveis de tremer... e cousa que vós digais, não vos há- de valer mais do que aquilo que eu disser...”*¹⁹ Tempos depois o marido de Inês se faz cavalheiro e vai lutar em África onde acaba sendo morto por um mouro pastor. Inês se sente feliz e livre com a notícia, mesmo que não demonstre em

¹⁵ Bíblia Sagrada, Livro do Eclesiástico (Eclo) c. 26 v18-20.

¹⁶ ESPINA, Sigismundo. *Op. Cit.*, p. 163-164.

¹⁷ *Idem.*

¹⁸ *Ibidem*, p. 175.

¹⁹ *Ibidem*, p. 185-186.

público. Quando D. Lianor se aproxima Inês finge chorar. E quando a senhora sugere que ela se case novamente Inês recusa de início por não ficar bem para uma viúva se casar de novo tão rápido, porém acaba se casando novamente com o jovem Pero Marques, seu primeiro pretendente. È neste momento que há uma espécie de virada da personagem que antes submissa, agora toma as rédeas da situação. Inês e Pero encontram um ermitão a pedir esmolas, Inês então decide fazer uma romaria a Ermida onde ermitão dizia viver. Pero não só aceita o pedido da mulher como é Inês quem determina como se dará a viagem, e o marido acata todas as suas vontades “... *este caminho é cumprido, contai uma estória marido...*” *passemos primeiro o rio, descalçai-vos e levar-me –heis ao ombro* “. Desta forma termina o auto com Inês caminhando com Pero feliz e contente, livre da opressão antes sofrida e ao mesmo tempo guiando de forma sutil o novo marido.

Cabe neste momento fazer algumas considerações sobre as personagens apresentadas bem como a postura dotada pelo autor em ambas as peças. Uma marca das obras de Gil Vicente é a crítica social, a sátira e o caráter cômico, muitas vezes sarcástico. Tais elementos se fazem presentes em ambas as peças aqui apresentadas. No caso de *O Auto da Barca do Inferno*, o que predomina na peça é a crítica social tendo pano de fundo o tema religioso. Tal peça está inserida na chamada segunda fase do teatro vicentino, que tem como característica marcante o teatro religioso e simbólico, com a presença constante das figuras alegóricas. A principal expressão destas características se deu através das moralidades, havendo uma grande quantidade de figuras referentes a céu e inferno, anjos e demônios. Em *O auto da Barca*, Gil Vicente, crítica desde a degradação dos costumes passando pela soberba e a ambição dos fidalgos até a corrupção dos corregedores e clérigos. Neste contexto Brísida é a síntese desta crítica moral, sobretudo no que se refere à hipocrisia de certos membros da sociedade, principalmente os religiosos. Entretanto ao mesmo tempo em que Brísida representa a crítica social á partir da sátira, Gil Vicente reproduz o modelo de mulher tentadora ligado à visão dos clérigos quando caracteriza Brísida de modo tão negativo, concentrando na personagem tantas transgressões. Ele chega distancia-la um pouco do modelo de Madalena já que no caso de Brísida não há o arrependimento verdadeiro tão pouco o perdão.

Estes fatos demonstram uma outra característica da personalidade do autor destacada por José Antonio Saraiva: a Dualidade. O autor coloca que ao mesmo tempo em que o poeta se mostra renovador, crítico propondo a construção de uma nova sociedade ele também assume

uma postura conservadora diante de muitos aspectos.²⁰ Sigismundo Espina, também trata desta questão. Ele coloca que Gil Vicente apesar de viver em uma época de transformação manteve-se preso a uma concepção teocêntrica da vida, fiel aos padrões dos homens que viveram no crepúsculo da Idade Média, seu espírito era desta forma altamente representativo do mundo medieval.²¹ Também não se deve deixar de lado o fato de que Gil Vicente estava inserido no projeto de fortalecimento do poder e da ideologia dos reis da Dinastia de Avis. Ou seja, por mais crítico que o poeta fosse seu discurso não podia ferir de forma direta as principais normas e ideais de conduta estabelecidas pelo rei e pela própria igreja. Daí a constante utilização pelo poeta de recursos como a ironia, o sarcasmo, e as falas com duplas interpretações.

No entanto quando se trata da personagem Inês Pereira, a postura apresentada pelo autor é bem distinta. Inês, como já foi dito anteriormente representa uma crítica ao modelo de esposa, mas mais do que isto nesta peça Gil Vicente quis trazer a tona o novo modelo de mulher que estava em construção e como esta mulher portuguesa se distanciava dos padrões estabelecidos. Desde o século anterior com as ordenações afonsinas, em Portugal as mulheres possuíam uma identidade jurídica na medida em que a legislação fornecia uma série de leis específicas para elas. Tais leis delineavam seus espaços de atuação e os meios pelos quais poderiam garantir, por exemplo, a manutenção de suas propriedades²². Pode-se dizer desta forma, que a mulher tinha direito e voz dentro daquela sociedade. Inês é um exemplo claro desta característica, ela tem consciência de que possui direitos, voz e autonomia, por isso não se submete de bom grado as normas socialmente estabelecidas. Tais elementos se opõem ao modelo de esposa virtuosa antes estabelecido e que também é criticado pelo autor. Uma outra característica da mulher portuguesa abordada na peça diz respeito à liberdade de escolha, na medida em que Inês deseja casar-se, mas com o marido que ela escolher de acordo com seu julgamento. A ênfase dada a este elemento esta também ligada ao fato de que de acordo com legislação da época, em Portugal, nenhum homem ou mulher poderia ser coagido a se casar contra sua vontade²³. Ou seja, a mulher portuguesa tinha o direito de escolha, garantido por lei.

Dentro deste contexto é importante ressaltar, no entanto que Gil Vicente não abandona totalmente o seu caráter dual nesta peça. No final da farsa, quando o autor coloca a postura

²⁰ SARAIVA, Antônio José. *Op. Cit.*, p. 231-236.

²¹ SPINA, Sigismundo. *Op. Cit.*, p. 11.

²² KAROAN, Soraya. *Lamurientas, Faladeiras e Mentirosas? Um estudo sobre as mulheres no Quatrocento Português*. São Paulo: USP, 2007. p.54.

²³ *Ordenações Afonsinas*. Livro IV, Título X, p. 72.

adotada por Inês em relação ao novo marido percebe-se uma crítica sutil a este excesso de liberdade e autonomia que as mulheres estavam gozando. A mulher antes oprimida passa usar esta nova liberdade de maneira abusiva ao sujeitar o novo marido a carregá-la no ombro para que não se canse, por exemplo.

Deste modo é possível perceber que como teatro vicentino pode possibilitar a observação de elementos fundamentais da sociedade medieval portuguesa em praticamente todas as suas esferas. Bem como o fato de que a dualidade, por vezes contraditória, do poeta está relacionada não só as características de sua condição e personalidade como também as contradições de sua própria época, a passagem do chamado Mundo Medieval para o Mundo Moderno. Um outro fator que a referida análise nos permite observar, é como o desenvolvimento cultural está ligado as transformações sociais e temporais, neste caso com o novo modelo de teatro e literatura introduzido por Gil Vicente. Também é importante ressaltar a relação entre as mudanças na sociedade e as formas de representação social. A mulher neste caso é vista e representada de diferentes formas de acordo com o contexto histórico-social em que está inserida e a mensagem que se pretende transmitir.

Bibliografia

Documentação

Bíblia Sagrada, Livro do Eclesiástico (Eclo) c. 9 v. 6-10/ C.26 v18-20.

Ordenações Afonsinas. Livro IV, Título X; Livro V, Título XVI.

VICENTE, Gil. O auto da Braça do inferno. *In*: SPINA, Sigismundo. **Obras Primas do teatro Vicentino**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1970. p.105-134.

_____. O auto da Braça do inferno. *In*: SPINA, Sigismundo. **Obras Primas do teatro Vicentino**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1970. p. 197-228.

Obras de Referência

BURKE, Peter. **O que é história cultural?** Rio de Janeiro: Jorge ZAHAR, 2005.

DALARUN, Jaques. Olhares de Clérigos. *In*: DUBY, Georges. **História das Mulheres no Ocidente – Idade Média**. Porto: Aforamento, 1990. V.2.

KAROAN, Soraya. **Lamurientas, Faladeiras e Mentirosas? Um estudo sobre as mulheres no Quatrocento Português**. São Paulo: USP, 2007.

- MAGALHÃES, J. R. Os Régios Protagonistas do Poder. *In: MATOSO, José. História de Portugal – No Alvorecer da Modernidade (1480-1620)* Lisboa: Estampa, s/d. V. 3.
- MOSCOVICI, Serge. **Representações Sociais. Investigação em Psicologia Social.** Petrópolis: Vozes, 2003.
- PILOSU, Mario. **A mulher, a luxúria e a Igreja na Idade Média.** Lisboa: Estampa, 1995.
- SARAIVA, Antônio José. **Gil Vicente, Reflexo da Crise.** *In: História da Cultura em Portugal.* Lisboa: Jornal do Foro, 1955, p.231-236.
- SPINA, Sigismundo. **Obras Primas do teatro Vicentino.** São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1970.