

DISCIPLINA DO SILÊNCIO E COMUNICAÇÃO GESTUAL: OS *SIGNA LOQUENDI* DE ALCOBAÇA*

José Rivair Macedo**

Embora Jacques Le Goff não tenha produzido trabalho de grande envergadura a respeito do corpo e/ou do(s) gesto(s), não deixou de lhes dedicar atenção por compreender sua importância dentro das representações coletivas medievais e por considerá-los temas essenciais da “antropologia histórica”. Quando investigou os sistemas de gestos da Idade Média, procurava compreender os mecanismos de controle da Igreja desenvolvidos em torno da idéia do purgatório¹. Por outro lado, desde o princípio dos anos 1980, quando elegeu a figura de São Luís como eixo de trabalho, estudou em pormenor a codificação dos gestos de um personagem tido como modelo de rei e de santo na posteridade². Em ambos os casos, o gestual exprime a perspectiva ambígua na relação entre o corpo e a alma, entre o material e o espiritual no Ocidente cristão. A atenção a estes temas manteve-se ao longo dos anos, motivando a preparação e desenvolvimento de seminários na *École des Hautes Études en Sciences Sociales*, como aquele de 1992, dedicado ao riso, de onde surgiram fecundas propostas de trabalho³.

Para Le Goff, os gestos constituem uma linguagem, podendo vir a ser, junto com o escrito e com a palavra, testemunhos privilegiados dos códigos culturais de dada sociedade. Como todas as linguagens, a gestual é codificada e controlada por instâncias ideológicas e políticas. Na Idade Média, a Igreja procurou eliminar os sistemas de gestos

* Parte da documentação primária e referências bibliográficas utilizadas neste artigo foi obtida em Lisboa, quando, entre fevereiro e julho de 2001, realizávamos estudos em torno do projeto “Os mouros em Portugal na Idade Média” – agraciado com Bolsa de Pós-Doutorado do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico, CNPq.

¹ J. LE GOFF, “Corps et idéologie dans l’Occident Médiéval”, pp. 124-126; “Les gestes du purgatoire”, pp. 127-135, em *IDEM, L’imaginaire médiéval*, Paris, Gallimard, 1985.

² J. LE GOFF, “Os gestos de São Luís: encontro com um modelo e uma personalidade”, em *IDEM, O maravilhoso e o quotidiano no Ocidente medieval*, trad., Lisboa, Edições 70, 1983, pp 73-91; *São Luís*. Biografia, trad., Rio de Janeiro, Record, 1999, esp. pp. 537-567.

³ J. LE GOFF, “Une enquête sur le rire”, *Annales HSS* (Paris), 52-3, 1997, pp. 449-455; J. LE GOFF, “O riso na Idade Média”, em, J. BREMEN e H. ROODENBURG (orgs.), *Uma história cultural do humor*, trad., Rio de Janeiro, Record, 2000, pp. 65-82.

pagãos, censurando-os, mas ao mesmo tempo desenvolveu uma concepção cristã do gesto e da gestualidade - baseada no controle dos impulsos e na busca do equilíbrio espiritual⁴. O presente trabalho desenvolve de algum modo a problemática da gestualidade medieval pois pretende apresentar os traços gerais de um sistema de comunicação por sinais praticado em ambiente monástico tendo em referência evidências encontradas em códices medievais portugueses.

OS SIGNA LOQUENDI

Alguns fólhos dos códices alcobacenses da Biblioteca Nacional de Lisboa reproduzem aquilo que os copistas denominaram "*signaes que p(er)teecem aa Egreja*", "*methodo de explicar por sinaes*" ou "*signa loquendi*". Em todos os casos trata-se de uma lista de tamanho variável contendo indicações escritas com sinais a serem efetuados em certos momentos e lugares na comunicação entre os monges. Os *signa loquendi* consistiam numa série de movimentos feitos com a(s) mão(s) ou com o(s) dedo(s) da(s) mão(s) para designar determinados sujeitos/objetos concretos e/ou abstratos, vindo a constituir uma forma de comunicação gestual⁵. Como se verá a seguir, sua utilização não se restringia ao mosteiro cisterciense de Santa Maria de Alcobaça, mas estendia-se a diversas congregações beneditinas da Europa medieval⁶.

No acervo dos códices alcobacenses há quatro listas de sinais, três das quais foram redigidas em vernáculo e uma em latim. A mais antiga pertence ao códice nº 218, cujo volume está escrito em duas colunas, em letra gótica de duas mãos – possivelmente as dos monges copistas Frei Nicolau Vieira e Frei Bernardo -, composto em torno de 1440. Esta versão serviu de base para uma cópia da primeira metade do século XVI, inscrita no códice nº 223. A terceira lista pertence ao códice latino nº 76, mandado copiar pelo cardeal Afonso, um dos filhos de D. Manuel I, entre 1519 e 1540. A quarta e última

⁴ Tais idéias viriam a ser desenvolvidas por seu amigo Jean-claude SCHMITT, no importante livro *La Raison des gestes dans l'Occidente Médiéval*, adiante citado.

⁵ Numa das acepções do verbete "*signum*", DU CANGE, *Glossarium ad scriptores mediæ et infimæ latinitatis*, Paris, Firmin Didot, 1846, t. 7, col. 252, propõe a seguinte definição: "*apud monachus, dicebatur forma quædam manu aut digitis res quaslibet, et quæ haberent in mente, vel petere deberent, designandi*".

⁶ Não tivemos oportunidade de consultar a importante obra de G. V. RIJNBERK, *Le langage par signes chez les moines*, Amsterdã, North-Holland Publishing Compagny, 1953, na qual o autor elabora repertório alfabético de termos extraídos de uma série de 20 listas coligidas na Idade Média.

encontra-se no códice nº 91, escrito em português arcaico por copista não identificado e datado de 1547⁷.

A existência das listas acima referidas não nos deve surpreender. Elas atestam a variedade e diversidade de interesse dos monges alcobacenses e a riqueza da cultura monástica peninsular. Com efeito, embora Alcobaça não tivesse ocupado lugar especial como ponto de passagem e de difusão de manuscritos medievais, nem tivesse se afirmado como centro de cópia, seus quase 500 códices manuscritos, produzidos entre os séculos XII e XVIII, dão conta da importância do livro na espiritualidade da comunidade humana que a integrava. Fundamental na consecução do ideal de vida contemplativa, o livro relacionava-se com a oração e com a meditação, com o *opus dei* e a *lectio divina*, atividades essenciais da vida claustral⁸.

De acordo com Aires Nascimento, dos 454 códices alcobacenses preservados na Biblioteca Nacional, 93 dizem respeito à liturgia, 14 às Escrituras e 49 aos comentários das Escrituras, 84 referem-se a textos da Patrística, 46 são textos de caráter hagiográfico e de espiritualidade, 46 são sermonários ou escritos correlatos, 45 são livros dedicados ao ensino e à disciplina dos monges⁹. As listas de sinais aqui enfocadas enquadram-se no último item apontado; foram inseridas em códices que contém documentos concernentes à organização conventual. A lista do códice 218 é precedida pela *Regra, costumes e definições, visitas e estatutos da ordem de Cister*; a do códice 223 é acompanhada, além desses mesmos textos, das *Ordenações e definições do Capítulo de Paris de 1493*, trazendo ainda o *Ritual do ofício divino segundo o antigo rito cisterciense*; a do códice 76 é precedida pelo texto do *Usos dos conversos* e seguida de uma *Instrução para as visitas*¹⁰. Tratam-se, pois, de documentos relacionados com a normatização de regras e

⁷ BNL, Alc. 76, fls 1-15; BNL, Alc. 91, fl. 1-21; BNL, Alc. 218, fls. 163-168; BNL, Alc. 223, fls. 291-298. Nas citações, valemo-nos também da transcrição dos códices 218 e 91 que acompanha o estudo de M. MARTINS, "Livros de sinais dos cistercienses portugueses", *Boletim de Filologia* (Lisboa), t. 17, n. ¾, 1958, pp. 293-357.

⁸ Sobre a biblioteca de Alcobaça, ver A. J. SARAIVA, *O crepúsculo da Idade Média em Portugal*, Lisboa, Gradiva, 1990, p. 108. A respeito do papel do livro e da leitura entre os cistercienses, ver J. MATTOSO, "A cultura monástica em Portugal (875-1200)", pp. 355-393 e "Leituras cistercienses do século XV", pp. 473-513, em *IDEM, Religião e cultura na Idade Média portuguesa*, 2ª ed., Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1996.

⁹ A. A. NASCIMENTO, *Os códices alcobacenses da Biblioteca Nacional de Lisboa e o seu significado cultural*, Lisboa, Biblioteca Nacional, 1979.

¹⁰ Para as informações gerais do conteúdo dos códices, ver *Inventário dos códices alcobacenses*, Lisboa, Biblioteca Nacional, 1930, 2 vols.; A. ANSELMO, *Os códices alcobacenses da Biblioteca Nacional*, Lisboa, Biblioteca Nacional, 1926.

costumes do mosteiro. Testemunham aspectos da vida cotidiana dos monges e participavam, como instrumentos pedagógicos, da preparação espiritual no cumprimento da vida contemplativa.

Por esta razão, o conteúdo dos *signa loquendi* encontrados em Alcobaça não difere muito daquele conhecido noutras congregações monásticas do Ocidente. Pelo que nos foi possível perceber, as primeiras listas de sinais apareceram no século X, no bojo da reforma beneditina. De acordo com João de Salerno, biógrafo de Odo (o grande reformador de Cluny entre 927-944), a linguagem por sinais já era empregada no mosteiro de La Baume quando este iniciou sua vida religiosa. Contudo, o texto cluniacense preservado mais antigo data da segunda metade do século XI, tendo sido redigido pelos monges Bernardo e Uldarico por volta dos anos 1075 e 1083¹¹. Entrementes, outra lista era incluída nas *Constitutiones* atribuídas a Guilherme – Abade reformador do mosteiro de Hirsau, no sudeste da Alemanha, que governou aquele estabelecimento entre 1071-1091¹².

Na Inglaterra, tudo leva a crer que a mais antiga linguagem por sinais, escrita em anglo-saxão antigo, tenha datado do reinado de Edgar (959-975). O manuscrito preservado foi copiado em meados do século XI, provém da Catedral de Cantuária e denomina-se *Tiberius III*. É um códice compósito que contém 173 fólios onde se pode encontrar, antes da lista, a *Regularis concordia*, uma versão em *old english* da Regra de São Bento e alguns escritos menores¹³. Há pelo menos mais quatro listas inglesas copiadas na Idade Média tardia: duas redigidas no século XIV, provenientes do Bury St. Edmund; uma proveniente de Ely Cathedral Priory, do mesmo século; e uma proveniente do Syon Nunnery, escrita no XV.

Os sinais coletados por Bernardo e Uldarico compõem o quarto capítulo do segundo livro do costumeiro de Cluny, sendo constituídos por apenas 38 indicativos de alimentos, objetos litúrgicos e vestimentas sacerdotais, enfim, de elementos presentes em geral na vida cotidiana dos membros da congregação. Com as *Constitutiones* de Guilherme de Hirsau, ocorre alteração significativa na difusão da linguagem gestual. Neste documento, os sinais são distribuídos em 18 capítulos, tendo o número ampliado (359) e

¹¹ *Antiquiores consuetudines Cluniacensis monasterii*, PL 149, cols. 635-778.

¹² *Constitutiones Hirsaugiensis seu Gengenbaceses*, PL 150, cols. 923-1146.

¹³ *Monasteriales Indicia: the anglo-saxon monastic sign language*, ed. D. BANHAM, Wiltshire, Anglo-Saxon Books, 1993. Agradecemos ao Prof. Dr. Ivo Castro, da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, pela indicação e disponibilização deste documento.

tendo sido organizados por temas. Parece que a lista de Hirsau é que veio a exercer influência sobre as posteriores. Doravante, elas passaram a ser inseridas em costumeiros de outros estabelecimentos cluniacenses, e mesmo de outras ordens, como a Cartuxa, a dos cônegos vitorinos e a de Cister. Aqui compreendemos sua existência junto aos textos normativos de Alcobaça – a mais importante comunidade cisterciense fundada em Portugal em meados do século XII.

Um breve cotejo das listas de sinais produzidas nestes diferentes séculos, e nestes diferentes ambientes monásticos, será suficiente para que se possa perceber a profundidade dos vínculos observados na prática conventual dos beneditinos e dos vitorinos – que tomavam por base a Regra de Santo Agostinho. Com efeito, numa lista do século XII inserida no costumeiro da Ordem de São Vitor, os 112 sinais que a compõe indicam os mesmos temas e assuntos encontrados nas listas cluniacenses anteriores, e nas cistercienses de Alcobaça, posteriores. Em todas elas, os sinais gestuais referem-se a objetos, animais, alimentos, as repartições do mosteiro, as pessoas e os ofícios existentes, a hierarquia monástica, enfim, à organização e hierarquia dos estabelecimentos e à aspectos da liturgia e do cerimonial ali desenvolvidos¹⁴.

A respeito desta recorrência temática e da tradição associada à linguagem gestual, enfim, a respeito dos vínculos observados nos *signa loquendi*, vejamos um caso específico. Nas listas alcobacenses não existia um sinal exclusivo para designar as mulheres. Nada a estranhar, considerando tratar-se de um ambiente integrado por homens celibatários. Nas biografias, textos hagiográficos e tratados morais produzidos em ambiente monástico, as mulheres, com exceção das monjas, aparecem mencionadas ou como mães amorosas e caridosas dos santos, ou como seres perversos e cruéis destinados a corromper os homens¹⁵. Contudo, era impossível deixar de indicar o gênero feminino. De outro modo, como denominar a Virgem Maria? Neste caso, a solução era juntar dois sinais complementares: o de santo, que consistia em colocar os cinco dedos da mão direita sobre o ombro direito, e o de mulher, isto é, mover o dedo indicador pela testa, de uma sobrancelha à outra¹⁶. Quanto ao sinal de truta - peixe com denominação feminina -,

¹⁴ *Liber Ordinis S. Victoris Parisiensis*, cap. 22, em DU CANGE, *Glossarium*, op. cit., t. 7, col. 253-254.

¹⁵ G. MICCOLI, "Os monges", em J. LE GOFF (dir.), *O homem medieval*, trad., Lisboa, Ed. Estampa, 1989 p. 43.

¹⁶ BNL, Alc. 218, fls. 164: "Por signal de uirgem, fecto o signal do sancto, faze signal de femea, que he trazer o dedo demonstrador pella testa, de sobrancelha a sobrancelha"; Alc. 91, fl. 7: "Por

também se recorria a duas imagens: a de peixe, que consistia no movimento da mão simulando as ondulações provocadas pelo rabo de um peixe, associada com a de mulher, ou seja, o referido movimento com o dedo indicador da mão direita, de uma sobrancelha até a outra¹⁷.

Como se vê, nas duas situações o sinal a ser utilizado para designar o feminino apenas complementa um referente principal - a Virgem Maria ou a truta. Entretanto, ao contrário de muitos outros sujeitos e/ou objetos, cujo gesto mimetiza algo de sua natureza original, nada neste caso contribui para esclarecer porque o movimento do dedo indicador de uma sobrancelha à outra simbolizaria o feminino. Mas o mencionado sinal era conhecido na comunicação gestual dos monges há muito tempo. Na lista da Ordem de São Vitor, do século XII, está a mesma definição dos códices alcobacenses para truta¹⁸. A elucidação do significado do gesto está nas listas do final do século XI. Nas *Constitutiones* de Guilherme de Hirsau consta que passar o dedo de sobrancelha à sobrancelha designaria as mulheres por causa das fitas que traziam amarradas na cabeça (*propter ligaturas quæ in tali loco habentur a feminis*)¹⁹. Algo parecido pode-se ler na lista em anglo-saxão da Catedral de Cantuária, onde também se menciona explicitamente as fitas utilizadas pelas mulheres para prender o cabelo na altura da testa²⁰.

Portanto, a razão de ser do sinal estava na simulação de um adereço que as mulheres utilizavam para arranjar e prender os cabelos: as fitas (*ligaturas*). Trata-se, contudo, de um referencial sujeito a alterações, uma vez que os códigos de embelezamento corporal evoluem com certa rapidez. Isto levou a que, nas primeiras listas, houvesse conexão imediata entre o referente (as mulheres) com certo traço que o distinguia (o arranjo da cabeleira): o movimento do dedo pela testa, de uma sobrancelha

signal de uirge, faze sinal de sancto e de molher, que he trazer o segundo dedo da mão deryta polla testa atraues contra a parte deryta".

¹⁷ BNL, Alc. 218, fl. 166: "Por signal de truta, fecto o signal do pexe traze o dedo demonstrador de sobrâcelha a sobrâcelha, que he signal de femea"; BNL, Alc. 91, fl. 9: "Por signal de truyta, feyto o sinal de pescado faze o sinal de molher, que he ter o dedo segundo da mão deryta de hua sobrâcelha a outra"

¹⁸ *Liber Ordinis S. Victoris Parisiensis*, cap. 22, em DU CANGE, *Glossarium*, op. cit., t. 7, col. 253: "Pro signo tructæ, hoc adde, ut de supercilio ad supercilium trahas, quia est signum feminæ, quia et tructa femineo genere pronuntiat".

¹⁹ *Constitutiones Hirsaugiensis seu Gengenbaceses*, PL 150, col. 942.

²⁰ *Monasteriales indicia*, op.cit., p. 48-49: "Gewylces ungehadoses wifes tacen is pæt pu mid fore weardum fingrum pin fore wearde heafod fram pam anum earan to pon oprum on bindam tacne (O sinal para qualquer mulher que não pertence à ordem é: passe a ponta do dedo pela testa, de uma orelha a outra, fazendo o sinal de uma faixa na cabeça)".

à outra, desenhava o formato de uma fita - utilizada por pessoas do sexo feminino²¹. Mas a passagem do tempo, com a mudança das formas de arranjos e de penteados, acarretou a perda da conexão inicial. O gesto manteve-se conhecido devido sua forma convencional, embora por si mesmo tivesse se tornado incompreensível.

Isto prova que as antigas listas cluniacenses vieram ao longo dos séculos a representar modelos na comunicação gestual monástica, fossilizando-se. Por isto, a linguagem visual mantinha sempre algo de comum, válido para diversos tempos e espaços, podendo ser compreendida por membros de distintas congregações. As adições e alterações de conteúdo deviam-se às adaptações necessárias na comunicação em diferentes realidades, pois as linguagens devem ser vivas para ter eficácia. Nas listas portuguesas, por exemplo, o sinal de determinados peixes desconhecidos em terra lusa, como o arenque, não foram incluídos em algumas listas. Por outro lado, há vários peixes que só se encontram nas listas alcobacenses - como a sardinha, o cõngrio e a *peixota* -, ou frutas, como o figo. Vale aqui a sugestão de Mário Martins, para quem algumas vezes os sinais ganhavam forma definitiva, passando de códice para códice, mas, noutras vezes, variavam ao sabor dos tradutores e copistas²².

Tais informações nos permitem perceber com mais clareza os limites e possibilidades de interpretação do conteúdo expresso nas listas de sinais alcobacenses. Embora copiadas ou em parte redigidas por cistercienses portugueses, sua cotidianidade não diz respeito necessariamente ao ambiente geográfico ou cultural em que foram produzidas, isto é, a uma cultura monástica "portuguesa", mas, isto sim, a uma cotidianidade monástica cujos vínculos extrapolavam os limites do reino, persistindo ao longo dos séculos. Não obstante a sugestão de Leonor Correia de Matos, de que Alcobaça teria aos poucos se emancipado de Claraval, sua casa-mãe²³, a identidade espiritual e o *modus vivendi* das congregações cistercienses e, por extensão, beneditinas,

²¹ Parece que o uso das fitas para arranjar os cabelos das mulheres era mais freqüente na Antigüidade. Salvo engano, uma das últimas imagens evocativas deste costume está no mosaico feito no século VI na abside da igreja de São Vital, em Ravena, no retrato da imperatriz Teodora. A melhor descrição das formas vestimentárias e dos adornos corporais femininos dos tempos iniciais do cristianismo, inclusive laços e penteados, encontra-se em TERTULIANO, *De cultu feminarum* (La toilette des femmes), ed. e trad. M. TURCAN (Sources Chrétiennes, 173), Paris, Du Cerf, 1971, esp. pp. 122-124. Para a evolução dos adornos da cabeleira feminina, cf. Y. DESLANDRES e M. de FONTANÈS, "História das modas do toucado", em J. POIRIER (dir.), *História dos costumes*, trad., Lisboa, Estampa, 1998, v. 2, esp. p. 225-226, 233.

²² M. MARTINS, "Livros de sinais dos cistercienses portugueses", *art. cit.*, p. 305.

permaneceram muito fortes. Os monges continuaram a partilhar uma forma de vida contemplativa que os aproximava de seus congêneres que viviam em outras congregações do Ocidente na Idade Média.

O SILÊNCIO MONÁSTICO E OS “PECADOS DA LÍNGUA”

Com respeito aos propósitos e à função da linguagem por sinais, as próprias listas fornecem algumas pistas. Aquelas produzidas no século XI pelos cluniacenses são precedidas por recomendações dirigidas aos oblatos, noviços e conversos a respeito dos limites do uso da palavra nas dependências dos mosteiros. A lista em anglo-saxão da catedral de Cantuária explicita a razão de sua existência: os sinais deveriam ser usados para melhor observar o silêncio prescrito na Regra²⁴. Mas a definição mais clara é aquela proposta no proêmio da lista alcobacense em vernáculo do século XVI:

“Como o silêncio seja chauce da Religião E da sancta escritura seja tanto louuado E o muyto falar seja tanto uituperado E por nossos padres são Bento e são Bernardo E outros sanctos sejamos per exemplos [e] escrituras ensinados, dina cousa he pera noos dinam?te o guardar q(ue) ordenemos algus sinae, os quaes usados serão freyo dA língoa. Por?, porq(ue) Salamô diz ser dom de d(eu)s a língoa bem regida Roguemos a nosso s(enh)or cõ o p(rop)heta dizendo: Pone d(omi)ne custodiã ori meo et ostium circumstantie labiis meis”²⁵.

O parágrafo divide-se em duas partes complementares. Na primeira está o motivo para o uso dos sinais e sua função como “*freyo da língoa*”. Aqui, a autoridade de São Bento, um dos mais importantes fundadores do monasticismo ocidental, é fortalecida com a alusão ao austero São Bernardo, que, no século XII, propôs uma interpretação rigorosa da Regra. Na segunda parte, menos restritiva que a anterior, o redator preocupa-se com o uso comedido e apropriado do falar, evocando a sabedoria de Salomão. Ainda assim, a ênfase está na diligência do pensamento e na interiorização da palavra (*custodiam ori meo*).

²³ L. C. MATOS, *A ordem de Cister e o reino de Portugal: mito e razão*, Lisboa, Fundação Lusíada, 1999, p. 15.

²⁴ *Monasteriales Indicia*, op. cit., p. 22: “*Pis sindon pa tacna pe mon on mynstre healdan sceal pær mon æfter regoles bebode swigan haldan wile and geornlice mid godes fultume begyman sceal* (Estes sinais serão usados no mosteiro para observar com diligência, com a ajuda de deus, o desejo de manter silêncio de acordo com o que prescreve a regra)”.

²⁵ BNL, Alc. 91, fl. 1.

No que respeita à sua primeira parte, a fundamentação pode ser encontrada na legislação monástica primitiva. Tanto a *Regra de São Pacômio* quanto a *Regra do Mestre* e a *Regra de São Bento* procuram limitar o uso da voz por parte dos monges, prescrevendo o silêncio parcial ou total em certos momentos, sobretudo de noite. Na *Regra de São Bento* consta a proibição da comunicação oral no oratório e dormitório. Em seu capítulo 38 determina-se o silêncio por ocasião da leitura efetuada durante as refeições, momento em que ninguém deveria levantar a voz (a não ser o leitor), momento em que, dependendo da necessidade, era permitido o uso de algum sinal²⁶.

Ao orientar os monges quanto à disciplina do silêncio, São Bento exortava o leitor a exercitar-se no mais completo isolamento. Como na mais antiga tradição ascética cristã - a dos eremitas do deserto - no cenóbio deveria o monge continuar a ser um solitário. A palavra, signo de união pela comunicação, deveria ser restringida pois aqueles que passavam a habitar numa comunidade monástica deviam separar-se das coisas do século. Guardar silêncio com os homens permite que se possa falar interiormente com Deus. Este aspecto era a tal ponto importante que lhe foi dedicado todo um capítulo, no qual o redator salienta com muita precisão os fundamentos em que deveriam se basear a prática do silêncio claustral. Com efeito, no capítulo 6 consta que:

*"Faciámvs qvod ait propheta: dixi: cvstodiam vías meas, vt non delinqvam in lingva mea. Posvi ori meo cvstodiam. Obmvtvi et hvmiliatvs svm et silvi a bonis. Hic ostendit propheta, si a bonis eloqvii interdv m propter tacitvrrnitatem debet taceri, qvanto magis a malis verbis propter poenam peccati debet cessari. Ergo, qvamqvis de bonis et sanctis et aedificationvm eloqvii, perfectis discipvlis, propter tacitvrrnitatis gravitatem rara loqvendi, concedatvr licentia, qvia scriptvm est: in mvltiloqvio non effvgies peccatvm..."*²⁷.

²⁶ *La Règle de Saint Benoît*, ed. A. de VOGUE e J. NEUFVILLE (Sources Chrétiennes, 182), Paris, Du Cerf, 1972, t. 2, pp. 574-575: "si qvid tamen opvs fverit, sonitv cvivscvmque signi potivs petatvr qvam voce". Ver também F. THELAMON, "Sociabilité, travail et loisir dans le monachisme antique", *Archives de Sciences Sociales des Religions* (Paris), n° 86, 1994, pp. 183-197.

²⁷ *La Règle de Saint Benoît*, op. cit., cap. VI, t. 1, p. 470. Eis a tradução desta passagem feita pelos monges alcobacenses no século XV, tal qual aparece no manuscrito BNL, Alc. 223, fl. 10: "Façamos aq(ui)lo q(ue) diz ho propheta. Dise eu guardarei as carreiras e caminhos das obras da minha uida porque no(m) pequei na minha lingoa, pus guarda a minha boca e fiz me mudo humildosam(en)te e calei me de falar as boas cousas e estas palauras nos demostra o propheta q(ue) se algu(m)as uezes por guarda do sil?cio no(m) deuemos falar ne(m) dizer as boas cousas qua(n)to mais deuemos cessar e calar das mas palauras... E pore(m) aos discipulos ai(n)da que seiam bôs e p(er)feitos e queira(m) falar das boas cousas e sa(n)tas e de edeficaçõ por graueza E peso e por guarda do sil?cio poucas uezes lhes seia ourtorgada liçença de falar porq(u)e scripto he ho q(ue) muito fala no(m) se pode g(u)ardar de pecar".

O silêncio imposto na comunicação verbal era uma importante prova de continência e abstinência na busca do aprimoramento espiritual e, por consequência, uma forma de fortalecer a ligação dos indivíduos com Deus. Nesta perspectiva, vinha a ser um meio para se alcançar o equilíbrio entre o corpo e a alma, uma conquista sobre si mesmo e um triunfo em face das coisas do mundo²⁸. Impedidos de falar de noite e durante as refeições, os monges deviam evitar o uso da palavra também na igreja, na cozinha, no claustro, nas oficinas, nas celas dos noviços e durante a realização de certos ofícios litúrgicos²⁹.

Presente-se nos textos e na prática ascética cisterciense a vontade de renúncia e interioridade e o ideal de vida comum separada do mundo, enfim, a busca da solidão e austeridade postulados desde o século XII por São Bernardo³⁰. No caso da disciplina do silêncio, ela devia ser praticada em primeiro lugar pelos monges, mas também pelos noviços, oblatos e conversos. A palavra estava vedada no *scriptorium*, durante a atividade dos copistas³¹, e nas oficinas e granjas, onde trabalhavam os artífices leigos admitidos na comunidade como conversos. Um dos documentos normativos cistercienses mais antigos, o *Usus conversorum*, de 1152, determina que os leigos admitidos na comunidade na qualidade de "conversos" só poderiam abrir a boca com autorização do abade ou do prior, e fora da oficina, "onde falarão uns com os outros do que for necessário para a sua arte, de forma breve e apenas de pé". Isto valia para os celeireiros, sapateiros, padeiros, tecelões, peleiros, pastores, vaqueiros e outros artífices. Apenas os ferreiros ficavam livres da prescrição, "pois dificilmente podem observar o silêncio no seu trabalho sem detrimento do que estão a fazer"³².

O sentido da espiritualidade cisterciense encontrava-se na própria configuração arquitetônica dos mosteiros. Dentre as construções religiosas de Portugal Santa Maria de Alcobaça destaca-se como o conjunto arquitetural mais completo, possuindo igreja, casa do capítulo, dormitório, sala comum, dois refeitórios e biblioteca, além das dependências

²⁸ H. L. DE LENVAL, *Le silence: a l'ombre de la parole*, Casterman, Éd. Maredsous, 1955.

²⁹ DU CANGE, *Glossarium*, t. 7, col. 252

³⁰ J. LECLERQ, "L'Ecole cistercienne", em V.V.A. A., *La Spiritualité du Moyen Age*, Aubier, 1961, p. 234-236; J. LECLERQ e G. GARTNER, "Saint Bernard dans l'histoire de l'obéissance monastique". *Anuario de Estudios Medievales* (Barcelona), n. 2, 1965, pp. 33-38.

³¹ A. A. NASCIMENTO, "O *scriptorium* medieval, instituição matriz do livro ocidental", em V.V.A.A., *A iluminura em Portugal: identidade e influências* (Catálogo da Exposição – 26 de abril a 30 de junho de 1999), Lisboa, Biblioteca Nacional, 1999, p. 82.

³² *Usos dos Conversos*, em *Cister: documentos primitivos*, trad. A. A. NASCIMENTO, Lisboa, Ed. Colibri, 1999, p. 95.

externas: forno, moinho, celeiro, despensa do celeireiro³³. O claustro, edificado na passagem do século XIII para o XIV, apresenta planta quadrada e largas galerias, com 51m de comprimento e mais de 6m de largura. Seus compartimentos, como a casa do capítulo e a sala comum – onde os monges liam, estudavam, copiavam e iluminavam os manuscritos - tinham proporções consideráveis, mas não beneficiavam a convivialidade. Apenas dois pequenos cômodos, isto é, o calefatório e o parlatório - este último situado numa estreita passagem que punha o claustro em comunicação com os jardins -, eram livres para a conversação³⁴.

Voltemos, todavia, ao proêmio da lista de sinais do códice 91 citada acima e examinemos melhor sua segunda parte, pois, ao contrário da primeira parte, cujos termos são declaradamente restritivos ao uso da palavra, nesta outra o redator anônimo formula proposição mais conciliatória. Valendo-se da autoridade bíblica, propõe o falar comedido e a circunspeção (*língua bem regida*). Encontram-se aqui sintetizadas as orientações básicas do pensamento clerical em relação às potencialidades e perigos da palavra.

Pela importância da voz num momento como a Idade Média, em que a massa da população era composta por iletrados, em que as relações sociais eram perpassadas por pactos e compromissos pessoais e alicerçadas em convenções de caráter oral, a palavra era ao mesmo tempo valorizada e mantida sob suspeita. Alguns estudiosos afirmam que a sociedade feudal teria sido marcada por uma “cultura da palavra”, uma cultura que se cristalizava, no espaço e no tempo, em duas noções fundamentais: a de Juramento, que estruturava o poder feudal, e a de Juízo, que catalizava o sentimento religioso³⁵. Até pelo menos meados do século XIII, era a palavra que garantia as relações interpessoais, sendo de fundamental importância nas formas de expressão da população em geral e inclusive na manutenção das instituições sociais³⁶. Precisamente por ser uma das únicas fontes de autoridade e de credibilidade, trazia em si muitas das ambigüidades e dubiedades da sociedade que dela se utilizava.

³³ M. A. F. MARQUES, “Bronseval revisitado ou o saldo da medievalidade nos mosteiros cistercienses portugueses”, em *IDEM, Estudos sobre a ordem de Cister em Portugal*, Lisboa, Ed. Colibri, 1999, p. 313.

³⁴ A. NOBRE DE GUSMÃO, *A real abadia de Alcobaça*, 2ª ed., Lisboa, Livros Horizonte, 1992, p. 113.

³⁵ A. PUIGARNAU, “Un arte de la palabra en la Cataluña del siglo XII”, *Anuario de Estudios Medievales* (Barcelona), v. 30, n. 2, 2000, pp. 917-941.

³⁶ D. H. GREEN, “Orality and reading: the state of research in medieval studies”, *Speculum*, LXV-2, 1990, pp. 267-280; P. ZUMTHOR, *A letra e a voz: a “literatura” medieval*, São Paulo, Companhia das Letras, 1993, p. 28.

Isto explica porque, desde os séculos iniciais da Idade Média, a palavra tenha sido mantida sob vigilância estrita pelos Padres da Igreja, teólogos, moralistas e pregadores. Embora ninguém colocasse em dúvida que pudesse também vir a ser um precioso instrumento para a salvação, a língua era considerada uma parte do corpo difícil de controlar, sempre prestes a pecar. Por esta razão é que pregadores como Jacques de Vitry e Etienne de Bourbon, tratadistas como Pedro o Cantor, Raul Ardent e Pedro Damião, moveram combate incessante contra os “pecados da língua” ou “vícios da língua”, e que alguns, a começar pelo dominicano Guilherme Peyraut e pelo chanceler da Universidade de Paris, Roberto de Sorbon, na metade do século XIII, tenham adicionado um “pecado da língua” aos já habituais Sete Pecados Capitais. Num tratado inglês escrito por volta de 1250, denominado *De lingua*, atribuído a Roberto Grosseteste, são elencados vinte e quatro manifestações claras do referido pecado. Quando analisadas, formam um sistema coerente, complexo e organizado. Mas, na maior parte das vezes, os clérigos não identificavam no mal uso da palavra um pecado capital isolado, preferindo enquadrar os “pecados da língua” nas manifestações da soberba, inveja, ira e gula. Ao fazê-lo, procuravam definir os múltiplos modos, bons e maus, lícitos e ilícitos, da palavra e do silêncio – distinguindo a palavra pecadora da palavra redentora³⁷.

Na cultura clerical ibérica, os “pecados da língua” tornaram-se objeto de reflexão em alguns textos de caráter penitencial. Eles aparecem coligidos no *Livro das confissões*, de Martim Perez, teólogo e legista castelhano do princípio do século XIV cuja obra veio a ser traduzida por monges alcobacenses em 1399. Enquadram-se nos “pecados da garganta” o mentir (pecado mortal quando provoca contenda, e venial quando não prejudica outrem), as palavras *fortes*, *torpes* e *brauas* (*caçoarias* e outras palavras *çulas*), o muito gabar e o muito louvar (*louuaminhas*). Tais palavras eram mais perigosas quando ocultavam segundas intenções. Os religiosos, por exemplo, arriscavam-se em cair na soberba quando davam impressão de excessiva humildade – forma sutil de auto-valorização: “*como sooe acontecer que por se gabar ficaram doestados e por se doestar e deslouuar ficaram louuados. E qualquer que com tal entençon se doesta ainda que diga uerdade caae en este pacado que he peccado de soberua*”³⁸.

³⁷ C. CASAGRANDE e S. VECCHIO, *Les péchés de la langue: discipline et éthique de la parole dans la culture médiévale*, trad., Paris, Du Cerf, 1991.

³⁸ *O Livro das Confissões*, BNL, Alc. 377, fl. 81v.

Também no *Tratado de confissom*, redigido ao final do século XV, o redator anônimo concede atenção ao problema representado pelas palavras ociosas, pelos escarnecimentos, mentiras e pelo falso testemunho. Tanto neste quanto no *Livro das Confissões*, os clérigos reservaram algum espaço para a condenação do uso impróprio das palavras que acarretavam ofensa às coisas sagradas: a blasfêmia e as maldições – associadas com o pecado da ira (*sanha*)³⁹. Medidas legais foram estabelecidas pelas autoridades seculares de Castela e Portugal contra as palavras torpes e obscenas dirigidas a Deus, à Virgem Maria e aos santos⁴⁰, mas parecem não ter atenuado este traço curioso do comportamento dos leigos, esta irreverência para com o sagrado, esta familiaridade com Deus – indício talvez da pouca interiorização da doutrina cristã, do caráter ritual e mimético das práticas religiosas populares⁴¹.

Os religiosos estavam muito propensos a cometer certos “pecados da língua”. Ao redigir no princípio do século XIV longa invectiva moral no tratado *Status e planctu Ecclesiae*, Álvaro Pais, bispo de Silves, apresentou uma longa lista de faltas e defeitos típicos dos membros da Igreja. Além da hipocrisia e da inveja, menciona a murmuração, isto é, a provocação de murmúrios motivada por inveja; a detração, quer dizer, a difamação ou o dizer mal de alguém pelas costas; as palavras ociosas, ditas sem propósito ou sem intenção piedosa; o multilóquio, quer dizer, o falar excessivo. Compara os monges que deixam de observar o tempo do silêncio com uma “cidade aberta e sem muros”, e, recorrendo a Santo ambrósio, associa o falar boas palavras com “boca de Deus” e o falar más palavras com “boca do diabo” (*qui loquitur bona verba est quasi os Dei, et qui loquitur mala verba est quasi os diaboli*)⁴².

A imagem da “boca” era rica em significados. Desde o século VII, Isidoro de Sevilha estabelecia relação semântica entre os vocábulos “língua” e “boca” com a ação de

³⁹ *Tratado de Confissom*, ed. J. V. P. MARTINS, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1973, p. 205, 229.

⁴⁰ A primeira medida legislativa neste sentido encontra-se na legislação castelhana do século XIII. Cf. ALFONSO X, *Las Siete Partidas*, trad. F. LÓPEZ ESTRADA e M. T. L. GARCÍA-BERDOY, Madrid, Castalia, 1992, Partida 7, título 28, leis 2 e 6, pp. 428-429. Para Portugal, ver *Livro das leis e posturas*, transcr. M. T. CAMPOS RODRIGUES, Lisboa, Faculdade de Direito, 1971, p. 82.

⁴¹ Sobre as implicações sociais e jurídicas da blasfêmia, cf. H. B. MORENO, “Injúrias e blasfêmias proferidas pelo homem medieval português na sua vida de relação social”, em *IDEM, Tensões sociais em Portugal na Idade Média*, Porto, Livraria Athena, s.d., 81-112; L. M. DUARTE, “A boca do diabo: a blasfêmia e o direito penal português da baixa Idade Média”, *Lusitania Sacra* (Lisboa), 2 s., n. 4, 1992, pp. 61-81.

⁴² ALVARO PAIS, *Status et planctu Ecclesiae*, ed. M. P. de MENEZES, Lisboa, Fundação para a Ciência e Tecnologia, 1998, v. 8, p. 323.

falar e de comer: a “língua” (*linguae*) desempenha a função de “ligação”, tanto dos alimentos quanto das palavras em sons articulados. Quanto à “boca” (*os*), funcionaria como uma porta (*ostium*), pela qual entram alimentos e saem palavras⁴³. Por ela, insuflamos a alma e recebemos alimento - tanto o material quanto o espiritual. Podia ser uma passagem ou para o paraíso ou para o inferno⁴⁴. Isidoro apropria-se da metáfora bíblica da boca como porta – a mesma que se encontra no proêmio da lista de sinais alcobacense (*ostium circumstantiæ labiis meis*), a sugerir o equilíbrio na entrada/saída e na eliminação do supérfluo para o bom funcionamento da porta/boca.

Daí a relação entre o comer com moderação e o brevíloquio, daí a tradição monástica do silêncio absoluto no refeitório. No momento da refeição, o perigo particular da língua vinha a ser atenuado mediante a anulação completa de uma de suas funções, sendo permitida apenas a palavra de Deus. A leitura da Bíblia - concebida como verdadeiro alimento - transformava uma ocasião potencial de pecado em momento litúrgico. Por isto é que, nos mosteiros, apareceram listas com as palavras pecadoras, a serem banidas do espaço sacral, e da boca. No século XII, São Bernardo, ao tratar da indispensável vigilância da língua, enumerou cinco tipos de língua desprotegida: a dissoluta, que pronuncia palavras fúteis; a impúdica, que pronuncia palavras lascivas; a grandiloqüente, que pronuncia palavras arrogantes; a enganadora, que pronuncia palavras mentirosas; e a maledicente, que pronuncia injúrias e difamações⁴⁵.

OS GESTOS NOS SIGNA LOQUENDI

Desde o princípio do século V, ao apresentar os ensinamentos fundamentais para a formação do bom cristão, Santo Agostinho percebeu a eficácia da linguagem e dos signos não verbais no processo de transmissão da mensagem cristã. Em seu tratado *De doctrina christiana* ele formulou as noções preliminares a respeito do símbolo e da interpretação simbólica que viriam a ser aceitas no medievo. Estabeleceu a distinção fundamental entre os signos (*signa*) e as coisas (*res*), os primeiros vindo a ser a referência da “coisa”, mas, conferindo a esta “coisa” um certo sentido. Na grande variedade de signos, estes

⁴³ ISIDORO DE SEVILLA. *Etimologias*, trad. L. CORTÉS Y GONGORRA, Madrid, BAC, 1960, p. 268.

⁴⁴ R. O. ANDRADE FILHO, “A respeito dos homens e dos seres prodigiosos: uma utopia do homem e de sua existência na obra de Santo Isidoro de Sevilha”, *Revista USP* (São Paulo), n. 23, 1994, p. 81.

⁴⁵ C. CASAGRANDE e S. VECCHIO, *Les pechés de la langue*, *op. cit.*, pp. 23-24, 116.

podiam ser “naturais” (a fumaça indicando a existência de fogo, por exemplo) ou “convencionais”, os quais são capazes de constituir uma linguagem. Todos os seres vivos empregam tais signos para comunicar, tanto quanto possam, os movimentos de sua alma, quer dizer, tudo o que sentem e o que pensam⁴⁶.

Encontra-se aqui esboçada a problemática da semiótica e, em particular, da kinésica moderna*. Considerada canal de expressão e fonte de criação de sentidos, a comunicação gestual transforma signos naturais em signos culturais. A motricidade humana é um atributo natural, mas a gesticulação, resultante da observação, repetição e transmissão de sinais, torna-se elemento constitutivo de significação quando oferece um sentido às coisas, transformando-se em fenômeno sócio-cultural⁴⁷. Considerando a classificação dos usos corporais proposta por Koechlin, a linguagem gestual dos *signa loquendi* não se enquadra na função das posições e movimentos do corpo humano dita “pragmática” (empregada na vida corrente), nem na função “estética” ou “decorativa” (como a dança, por exemplo), mas sim na função “simbólica”, por dar origem a uma forma de comunicação específica, constituída por sinais artificiais⁴⁸.

Entretanto, para melhor esclarecer a referida função simbólica convém destacar algumas particularidades da comunicação não verbal. Os princípios metodológicos aplicados por François Garnier ao estudo das imagens medievais revestem-se de particular importância para o que pretendemos, uma vez que aquelas representações também diziam respeito a gestos⁴⁹. Porém, cumpre lembrar que, em nosso caso, não nos deparamos nem com uma representação iconográfica do gesto, nem com o gesto em si, mas apenas com o registro escrito de sinais gestuais. Portanto, para se aproximar do movimento convencional do corpo, e de seu possível significado, deveremos realizar operação inversa daquela efetuada pelos monges, quer dizer, deveremos decodificar o escrito e reconstituir a imagem daquilo que, outrora, constituía um gesto, um sinal.

⁴⁶ SANTO AGOSTINHO. *De doctrina christiana*, ed. G. COMBES e FARGES (Œuvres de Saint Augustin, 11), Paris, Desclée de Brouwer, 1949, pp. 239-242.

* Adaptamos livremente o termo francês “kinésique”, empregado para designar a parte da teoria da comunicação aplicada ao estudo dos aspectos comunicativos do comportamento a partir da observação dos movimentos corporais. Cf. J. KRISTEVA, “Le geste, pratique ou communication”, *Langages* (Paris), v. 10, 1968, p. 55.

⁴⁷ A. J. GREYMAS, “Conditions d’une sémiotique du monde naturel”, *Langages* (Paris), v. 10, 1968, pp. 3-35; G. CALBRIS e L. PORCHER, *Geste et communication*, Paris, Hatier/Credif, 1989, esp. pp. 57 e segs.

⁴⁸ B. KOEHLIN, “Techniques corporales et leur notation symbolique”, *Langages* (Paris), v. 10, 1968, pp. 44-45.

Na definição proposta por Garnier, o termo gesto se aplica a todo movimento de uma ou diversas partes do corpo visando realizar uma ação ou manifestar certas disposições interiores. Quando decodificado, transmite uma maneira de sentir e de pensar, pode ser considerado quanto ao seu grau de complexidade e sua eficácia, quanto à sua forma, origem e conteúdo. Além disso, na análise de seu possível significado podem-se distinguir três elementos essenciais: aquele que o produz; o objeto de que trata; e a natureza da operação efetuada. No exame, deve-se levar em conta o contexto em que a comunicação se produziu e a natureza do referente – que pode ser real, ou simbólico⁵⁰.

Quanto à origem, os gestos enunciados nos *signa loquendi* nunca são naturais (porque se trata de uma linguagem), nem rituais (pois não pertencem à liturgia ou qualquer cerimônia ordinária). Todos, sem exceção, constituem signos convencionais, em geral produzidos através da simulação da(s) propriedade(s) de um referido sujeito/objeto. O sinal de mártir, por exemplo, era realizado mediante o movimento da mão pela cabeça imitando um cutelo, como se o instrumento imaginado a fosse decepar⁵¹, numa alusão evidente ao sacrifício dos mártires em nome da fé. Na própria iconografia cristã, não havia os santos ditos cefalóforos - representados com a cabeça separada do corpo⁵²? Já para criança ou jovem, bastava que se colocasse o dedo mínimo na boca⁵³, imitando deste modo o hábito infantil de chupar o dedo ou de mamar. O mesmo para o sinal de leite, no qual reaparece a sugestão da imagem da amamentação⁵⁴.

Do ponto de vista formal, as listas de sinais do século XV inserida nos códices 218 e 223 são pouco elaboradas e não apresentam boa concatenação interna. Limitam-se a reproduzir respectivamente 198 e 181 sinais, apenas esboçando uma imprecisa divisão interna ao apresentar os sinais “*dos sanctos*”, “*das uistimentas*” (vestimentas), “*d'estormentos*” (instrumentos), “*de uiãda*” (comida), “*dos officios*”, “*das casas*”, e, por fim, alguns “*signaaes differentes*”. Mas nem sempre os sinais coligidos correspondem às

⁴⁹ F. GARNIER, *La langage de l'image au Moyen Age*, Paris, Le Leopard d'or, 1982/1989, 2 vols.

⁵⁰ F. GARNIER, *La langage de l'image au Moyen Age*, *op.cit.*, v.1, esp. pp. 43-50

⁵¹ BNL, Alc. 223, fl. 293: “*Por sinal de martire põe a mão destra na cabeça asi como se quisesses matar algu? fecto primeiro o sinal de sancto*”; BNL, Alc. 91, fl. 7: “*Por sinal de martire, feyto o sinal de sãcto, põe a mão dereyta sobre o pescoço e faze como quem corta*”.

⁵² Sobre as origens e desenvolvimento desta representação, cf. P. SAINTYVES, “*Les saints céphalophores: étude de folklore hagiographique*”, *Revue de l'Histoire des Religions* (Paris), t. 99, n. 2/3, 1929, pp. 158-231.

⁵³ BNL, Alc. 91, fl. 20: “*Por sinal de moço, toca cõ o dedo pequeno duas uezes no beyço pera bayxo*”.

partes específicas assinaladas, de maneira que, junto aos *"signaaes dos officios"* aparecem seja os sinais de diferentes membros da comunidade monástica (abade, prior, cantor, noviços, conversos) quanto sinais para o ato de se vestir e se despir, para a sensação de frio e de calor, e para o sentimento de vergonha. Quanto à lista do códice 91, é um pouco maior que as anteriores, trazendo 226 sinais. Suas várias partes, divididas por títulos, expressam com maior fidelidade o conteúdo a que se referem. Além das partes já mencionadas, encontram-se sinais para as *"oras do dia"* (horas canônicas), *"pescados"* (peixes), *"fruytas"* e *"ortaliças"*, *"alimarias"* (animais) e *"aues"*.

De modo geral, nas listas alcobacenses prevalecem sinais que indicam gestos simples, isto é, movimentos envolvendo apenas uma ação e/ou um membro do corpo – realizados por um dedo ou por uma das mãos. Para designar gestualmente o calar, bastava, como até hoje, colocar o dedo indicador sob os lábios, tendo a boca fechada⁵⁵, ou então, para indicar o ato de partida, apontar a mão direita com o dedo indicador sinalizando a direção de quem foi embora⁵⁶. Entretanto, sobretudo na lista em vernáculo do século XVI, alguns gestos tornam-se mais complexos. Não raro, envolvem dois ou três movimentos sucessivos que, por acumulação, dão origem a uma idéia específica. Para o sinal de *liçoeyro*, isto é, o livro de leitura litúrgica noturna, articulam-se o gesto convencional de livro, de lição e de noite:

*" Por sinal de liçoeyro das noctes, fecto o sinal de liuro, faze sinal de lição, que he poer o segudo dedo da mão dereyta ?curuado em os peytos, trazendo o de hua parte a outra, como que tira çera e logo põe os quatro dedos da dicta mão sobre a sobrãçelha do olho dereyto, os dedos ?colhidos, que senifica nocte"*⁵⁷.

A lista em latim da primeira metade do século XVI destoa das demais pela língua utilizada em sua redação e pelo seu tamanho: possui apenas 76 sinais. O aspecto pedagógico mostra-se, por outro lado, mais evidente, e desde o principio está bem explicitada a finalidade moral da linguagem por gestos, quer dizer, evitar que os monges incorressem nas *"chagas dos vícios da língua"* (*linguis a vulneribus vitiorum*). Sua

⁵⁴ BNL, Alc. 91, fl. 7v: *"Por sinal de leyte, põe a cabeça do dedo pequeno na boca, a semelhãça do menyno que mama"*.

⁵⁵ BNL, Alc. 91, fl. 16v: *"Por sinal de calar, põe o segudo dedo sobre os beyços, tendo a boca çarrada"*.

⁵⁶ BNL, Alc. 223, fl. 296: *"Por hyr, çarra a mão direita e estende ho dedo mostrador per fundo e faze assy como qu? vay"*.

⁵⁷ BNL, Alc. 91, fl. 1v.

composição às vezes apresenta caráter poético, e pretende facilitar a memorização com o recurso à versificação (dois versos rítmicos no começo) e com um resumo de cada sinal em forma de sentenças morais ou máximas. O sinal de peixe, por exemplo, assim é apresentado: "*Signum generale piscium est: simulamus manu caudam piscis in aqua commotam. Unde versus: si digitis simulas motum piscis, dabo piscis*"⁵⁸.

Levando em conta os sujeitos enunciados na linguagem gestual, é preciso distinguir os gestos que dizem respeito a objetos inanimados e aos seres vivos (humanos e animais). No primeiro grupo estão objetos litúrgicos (p. ex. livros sagrados, turíbulo, papel, cálice), vestimentas (cogula, capa, cinto, barrete, sapato), instrumentos (vaso, candeia, faca, enxada, relógio, candeia), instalações (dormitório, claustro, livraria/biblioteca), alimentos (pão, carnes, leite, manteiga, frutas, legumes). O segundo grupo, comparativamente menor que o anterior, é composto por certa variedade de animais domésticos ou comestíveis (cão, boi, carneiro, porco, peixes), as pessoas que integram a comunidade monástica (monges, noviços, conversos), os oficiais (abade, mestre dos noviços, prior) e figuras sacras (santos, anjos, mártires). Além disso, também comparecem alguns sinais que exprimem situações abstratas, sensações ou emoções: descrevem-se gestos destinados a caracterizar a duração (presente e passado), o movimento (ir, vir), maneiras de ser e de sentir (soberbo, humilde, vergonha, bom, mal, belo), maneiras de agir e de pensar (ensinar, aprender, ver, mentir, não saber, falar).

Quando se trata de expressar noções abstratas, em alguns casos o sinal gestual acaba perdendo de vista seu referente objetivo. Para designar o sinal de algo realizado, a solução apresentada não nos permite identificar com clareza a razão do gesto: "*Por signal de qual quer cousa ja facta, t? a mão igual dos pectos, e a parte de dentro stê tornada pera cima e asy a chega oos pectos*". Por que o movimento da palma das mãos para cima, na direção do peito, significaria a conclusão de algo? Nada de imediato parece explicar. Todavia, em outras vezes certa noção abstrata encontra com facilidade seu referencial objetivo. Para designar gestualmente o mal, o sinal torna-se mimético: "*Por maaos, põe os dedos na face spargidos [e] faze semelhaça de hunha d'ave que tira per alguma cousa*"⁵⁹. A imagem é bastante evocativa, uma vez que o movimento e a posição dos dedos, ao imitar o ataque das garras de um pássaro, sugere de imediato a idéia de perigo, de algo a ser evitado.

⁵⁸ BNL, Alc. 76, fl. 14.

Do ponto de vista quantitativo, é muito maior o número de referentes concretos, objetivos, do que de noções abstratas, sensações ou emoções. Isto constitui um indício revelador dos limites dos *signa loquendi* na constituição de uma linguagem completa – capaz de expressar os vários elementos da comunicação. Embora por vezes dois ou mais sinais apareçam articulados cumulativamente, não chegam a formar “frases gestuais”, mas apenas conseguem esclarecer um significado específico – como no caso antes mencionado do *liçoeyro* das noites. Pela sucessão de dois sinais convencionalmente codificados era possível deduzir o terceiro, mas nunca articular idéias, conceitos, e muito menos elaborar um discurso.

Na realidade, os *signa loquendi* não podiam vir a se constituir em linguagem completa, situação em que passariam a representar o mesmo inconveniente da palavra. Não deveriam substituir a loquacidade, mas apenas assegurar, quando necessário, as condições mínimas de comunicação. A gestualidade excessiva, ou recorrente, implicava os mesmos riscos da palavra ociosa, tornando-se um meio hipócrita de burlar a disciplina do silêncio. Foi por isto que, em 1180, Geraldo de Cambrai indignou-se com a “conversação” animada, por meio de dedos e mãos, mantida pelos cluniacenses de Cantuária, qualificando-a de pantomima e comentando que, neste caso, seria melhor usarem sua própria língua - uma dádiva de Deus. Também Jacques de Vitry, em seus sermões, denunciava com algum exagero aqueles que, desrespeitando a regra do silêncio, não contentes em exprimir com suas mãos coisas vãs e indiscretas, valiam-se dos pés para se comunicar⁶⁰!

CORPO E DISCIPLINA NOS SIGNA LOQUENDI

Entre os membros da cultura clerical na Idade Média, todos os movimentos e atitudes do corpo revestiam-se de importância particular, sendo apreciados em suas implicações éticas, morais, teológicas, e mesmo políticas. Numa sociedade tão ritualizada como a medieval, os gestos ganhavam conotações variadas, sendo em geral interpretados como expressões dos sentimentos e atitudes interiores dos indivíduos, revelando qualidades e defeitos, virtudes e vícios, enfim, eram considerados “espelhos da alma”.

⁵⁹ BNL, Alc. 218, fl. 167

⁶⁰ J.-Cl. SCHMITT, *La raison des gestes dans l'Occident médiéval*, op. cit., pp. 256-257.

Desde modo, os usos corporais podiam vir a ser observados como signos, codificados ou não, acompanhados ou não da palavra e/ou da imagem visual.

Para os preceitos e normas concernentes à ética corporal, o ambiente conventual revestia-se de importância particular. As próprias regras monásticas eram já documentos normativos destinados a prescrever comportamentos e atitudes condizentes com a vida ascética, embora tais comportamentos não fossem aí descritos nem interpretados em pormenor. Todavia, outros textos normativos, como os costumeiros – cuja função era estabelecer os usos adequados aos monges, de acordo com os traços particulares de cada ordem -, e as instruções aos noviços, detalham em pormenor as práticas regulares e sobretudo a disciplina conventual.

Ao prestar os votos e ser ordenado, o jovem destinado à vida cenobítica sabia estar se isolando do mundo e optando por sua vocação espiritual. Devia não só colocar as realidades profanas em segundo plano, mas afirmar a superioridade do espírito em relação à matéria, da alma em relação ao corpo. A diversidade e oposição desse universo monástico em relação ao mundo que o rodeava traduzia-se num cotidiano repleto de ações, gestos e atitudes oferecidos à contemplação e veneração dos outros mas que não se podia confundir com a experiência daqueles que permaneciam na vida secular⁶¹. Os membros do mosteiro tinham ciência de que seus gestos não podiam ser individuais, mas que deveriam estar em consonância com aquilo prescrito na Regra, e de que seu corpo deixou de lhes pertencer quando prestaram seus votos⁶². Sabiam que suas atitudes, reações, emoções, eram controlados pelo grupo.

Era aos oblatos e noviços que se destinava um número significativo de obras imbuídas de caráter pedagógico com o objetivo de inculcar princípios éticos, morais, e as normas disciplinares da vida conventual. Os oblatos, crianças oferecidas ao mosteiro ainda muito novas, cresciam dentro dos muros da comunidade, sendo preparados aos poucos para receber os votos definitivos. Aos noviços, jovens já em idade madura que passavam a fazer parte integral do cenóbio, era muito mais necessária esta “pedagogia do claustro”. Uns e outros traziam do mundo exterior uma gestualidade considerada má e que deveria ser reformada. Havia alguém especialmente preparado para este fim, o “mestre dos noviços”, o qual tinha por ofício inculcar-lhes noções básicas de

⁶¹ G. MICCOLI, “Os monges”, em J. LE GOFF (dir.), *O homem medieval*, op. cit., p. 43, 48

⁶² *La Règle de Saint Benoît*, op. cit., cap. LVIII, t. 2, p. 630-632: “*qvippe qvi ex illo die nec propii corporis potestatem se habitvrvvm scit*” .

comportamento, o modo de andar (com a cabeça abaixada), como portar-se diante do altar, o momento certo de inclinar-se, ajoelhar-se e levantar-se ou ainda como e onde deveriam (ou não) entrar ou sair no coro. Todos os movimentos corporais, equiparados à voz do espírito, deveriam ser lentos e comedidos.

Os cônegos vitorinos, tanto quanto os cistercienses, eram sensíveis ao valor dos gestos, à aparência exterior e a todos os movimentos do corpo – que deveriam, pela disciplina, transmitir austeridade, constância, pudicícia, pureza, maturidade. Uma das obras de instrução dos noviços, o *De Institutione novitiorum*, de Hugo de São Vitor (1096-1140/1141), pretendia imprimir-lhes à disciplina do corpo e da alma no que respeita à vestimenta (*in habitu*), ao gesto (*in gestus*), à linguagem (*in locutione*), à mesa (*in mensa id est comestione*). Tudo aqui subordina-se a um ideal de comportamento virtuoso. Por isto é que o gesto deveria ser “modesto e humilde”, assim como o falar deveria ser “baixo e suave” - expressando mesura e seriedade⁶³.

O *De institutione novitiorum* teve ampla aceitação nos séculos posteriores, sendo copiado com certa frequência, transcrito em vernáculo, inclusive em português arcaico. Num códice copiado no século XV em Alcobaça, seus dados aparecem mesclados com os da Regra de São Bento, e com passagens de um autor não identificado. A obra é atribuída erroneamente a São Bernardo, o que demonstra, por outro lado, a identificação dos princípios disciplinares entre vitorinos e cistercienses. O texto insiste quanto à utilidade da disciplina, sempre necessária no “*uestido e no gesto e em a ffala e em o comer*”. Os movimentos do corpo deveriam ser irrepreensíveis – sem qualquer demonstração de preguiça, leviandade, soberba e ira. Os gestos abruptos e desordenados eram desaconselhados porque “*demonstrã desatam?to e desordinam?to e alguu conronpim?to na alma de de(n)tro*”⁶⁴. Portanto, os gestos precisariam estar em conformidade com a orientação doutrinal da vida regular. Isto pode ser observado na linguagem por sinais, na medida em que ela própria era o resultado de uma elaboração consciente de códigos convencionalmente partilhados.

Devido aos limites da comunicação por sinais, os referentes e enunciados pretendiam ser objetivos. Os sujeitos e objetos figurados eram minimamente descritos, e a descrição em geral apenas fornecia informações elementares, a fim de tornar visível o

⁶³ J.-Cl. SCHMITT, *La raison des gestes dans l'Occident médiéval*, *op. cit.*, pp. 146-152, 195.

⁶⁴ BNL, Alc. 200, fls. 141-180; Para o estudo deste texto, ver M. MARTINS, “Disciplina dos monges”, *Brotéria* (Lisboa), v. 72, n. 4, 1961, pp. 633-644.

sujeito na emissão da mensagem. Para se referir ao refeitório, bastava que se fizesse o sinal de casa (juntando os os dedos das duas mãos na parte de cima e abrindo as duas palmas, simulando um teto), seguido do sinal de comer (levando o dedo polegar e o indicador à boca, e imitando a ação de mastigar). Para se referir aos pobres, a fricção das unhas dos dedos polegares, ao imitar o gesto de matar pulgas e piolhos, sugeria de imediato a relação existente entre a situação de pobreza e as más condições de higiene⁶⁵.

Mas também havia referentes abstratos e gestos carregados de significados simbólicos. Aqui, as listas abrem possibilidades interessantes para percebermos certas características do modo de pensar daquela época (noções de tempo e espaço, de bem e mal, de claro e escuro; noções de proporção, equivalência entre o alto e o baixo, entre o esquerdo e o direito). Por enquanto, restringiremos a análise à certas partes do corpo envolvidas na comunicação, procurando detectar seu enquadramento nos sistemas de valores daquele tempo e seu valor enquanto signo. Nestas operações, a atenção deverá ser deslocada dos referentes para os enunciados, quer dizer, do sujeito/objeto para a descrição gestual empregada em sua representação.

Observemos em primeiro lugar os valores e/ou noções relacionados com a boca. Nos gestos que a ela fazem referência, a boca aparece representada em suas propriedades naturais: emitir sons, ingerir alimentos líquidos e sólidos. Entretanto, a faculdade da comunicação tornada possível pelo recurso da linguagem oral garantia-lhe valor semiológico, enriquecendo os usos e significados do órgão. Assim, ao trazer a mão encurvada à boca duas ou três vezes indicar-se-ia o cantar; ao colocar-se o segundo e terceiro dedo sobre os lábios, tirando-os logo, indicar-se-ia o falar; ao trazer o dedo indicador horizontalmente, sob os lábios, indicar-se-ia o mentir⁶⁶.

Certas descrições permitem supor um deslocamento entre o referente e o sinal utilizado para designá-lo. Nestes casos, a boca torna-se ela própria parte da significação simbólica. É o caso do sinal de pregar, que consistia em cruzar os dedos nos lábios – referência evidente à cruz. Também o sinal para monge confessor, que acumulava o sinal de santo (segundo e terceiro dedos juntos sobre o coração) e de confissão (levar os dois

⁶⁵ BNL, Alc. 218, fl. 167v: "*Por refectoiro, fecto o signal de casa, faze signal de comer*"; BNL, Alc. 91, fl. 20v: "*Por sinal de proue, da cõ a unha do dedo polegar da mão derecha ençima da unha do dedo polegar da mão ezquerda, duas ou tres uezes*".

⁶⁶ BNL, Alc. 91, fl. 2v: "*Por alleluya, leuanta a mão dereyta e, cõ os dedos abertos, faze sinal de uoar e logo de cantar, que he trazer a mão ?curuada diante da boca, duas ou três uezes*"; fl. 16v:

dedos do coração à boca, ou mover a mão da boca ao estômago)⁶⁷. Portanto, neste último caso o acento estava no movimento de baixo para cima (coração/boca) ou de cima para baixo (boca/estômago), ambos corporificando a idéia de interiorização ou exteriorização – relacionadas com o momento da confissão auricular, quando o confitente devia expor suas inquietações interiores e receber o perdão e a remissão dos pecados.

Algo parecido vem a ocorrer com as indicações relativas à orelha. Embora o órgão seja evocado devido à sua propriedade natural – a audição -, também tem seu significado ampliado. A orelha é empregada para assinalar as diferentes posições de alguns membros do mosteiro ou a situação de determinadas pessoas de algum modo relacionadas com a esfera religiosa. Para abade, o sinal era colocar os dedos indicador e médio sobre a orelha direita; para noviço, os mesmos dedos sob a orelha direita; para clérigo, girar o dedo indicador em torno da orelha; para excomungado, ferir a orelha com o dedo indicador⁶⁸.

No conjunto, os referentes associados com a orelha e/ou ouvido revelam-se bastante coerentes. Aqui, a faculdade de ouvir é apresentada com conotações simbólicas bem conhecidas na tradição judaico-cristã. Entre os judeus, a orelha desempenhava papel central em rituais religiosos, lembrando por vezes a sujeição de um indivíduo à outro, e noutras vezes estando relacionada com compreensão e inteligência. Em diversas sociedades, o órgão simboliza a abertura do homem em relação ao mundo, e, para o cristianismo, o ouvido é o canal de assimilação da palavra, via de acesso ao alimento espiritual, podendo transformar-se, por outro lado, na porta de entrada de sentimentos baixos⁶⁹.

"Por sinal de falar, põe os dedos segudo e terceyro sobre os beyços e tiraos logo", "Por sinal de mentir, traze o segudo dedo atraues, debayxo do beyço".

⁶⁷ BNL, Alc. 218, 168v: *"Por preegar, faze cõ o dedo hua cruz nos beiços"*; BNL, Alc. 223, fl. 293v: *"Por signal geeral de cõfessor, fecto o signal de sancto, faze o signal de confesar, mou?do a mão da boca ao estamago"*; BNL, Alc. 91, fl. 6v: *"Por sinal de confessor, faze sinal de sancto e de confissão, que he poer os dedos segudo e terceyro jutos sobre o coração e despoys leua os a boca"*.

⁶⁸ BNL, Alc. 91, fl. 18v: *"Por sinal de abbade, põe o segudo e terceyro dedos sobre a orelha deryta"*, fl. 19: *"Por sinal de mestre ds noviços, faze sinal de soprior, uolta a mão pera bayxo e acreçenta o sinal de noviço, que he por o segudo e terceyro dedos na orelha deryta"*, fl. 20: *"Por sinal de clerigo, traze o dedo segudo apartado da orelha, fazendo roda cõ elle"*; Alc. 218, fl. 167: *"Por scomugado, fire a orelha cõ o demonstrador"*.

⁶⁹ H. LESESTRE, "Oreille", em F. VIGOUROUX (dir), *Dictionnaire de la Bible*, Paris, Letouzey et Ané, 1916-1928, v. 4-2, col. 1857-1860; H. FRANCO JR, "O ouvido de Adão: escultura e mito no Caminho de Santiago", em *IDEM, A Eva Barbada: ensaios de mitologia medieval*, São Paulo, EDUSP, 1996, pp. 210-211.

Compreende-se deste modo que, nos *signa loquendi*, a audição estivesse relacionada com a recepção de idéias morais positivas, sobretudo daquelas prescritas na Regra, conduzindo-as para o interior, para o coração. O sinal para livro da Regra podia ser o mesmo utilizado para indicar o abade, quer dizer, o “pai” espiritual dos monges, a quem, em última instância, cabia a tarefa de manter a disciplina imposta pelo texto⁷⁰. Quanto ao movimento circular dos dedos para os clérigos, pretendia reproduzir a forma de uma coroa – que, por sua vez, era uma alusão à tonsura⁷¹ -, enquanto o ferimento da orelha era uma sugestão à punição imposta aos excomungados. As diferenças de *status* e posição no interior do mosteiro são assinaladas pelos movimentos dos dedos em direção ao órgão em pauta: no caso do abade, a posição dos dedos está acima da orelha porque ele está acima de todos, ao contrário dos noviços, em que os dedos deviam ser postos abaixo da orelha porque deviam-lhe obediência. Tudo em conformidade com o prólogo da Regra: *“Obscvlta, o fili, praecepta magistri, et inclina avrem cordis tvi, et admonitionem pii patris libenter excipe et efficaciter conple”*⁷².

Também o sistema capilar tornava-se um referencial para a visualização da hierarquia e ordem, assim como para a classificação dos membros da comunidade, confirmando o quanto, na percepção do corpo tida pelos medievais, os cabelos e o sistema capilar podiam vir a ser tomados como signos na elaboração de uma consciência de si e da representação social. A primeira distinção assinalada pela pilosidade estava na separação entre os monges do coro e os leigos iletrados que participavam da comunidade como frades conversos. O uso da barba distinguia-os dos monges do coro, a ponto de serem por vezes chamados de “frades barbados”. Para identificá-los na linguagem por sinais, bastava imitar o gesto de segurar a barba com os dedos indicador e o polegar⁷³. Como se vê, neste caso o tamanho e a disposição dos pêlos transformava-se em signo de

⁷⁰ BNL, Alc. 91, fl. 2v: *“Por regra, fecto o sinal de liuro, põe os dedos segudo e terceyro da mão deryta em çima da orelha deryta, que senifica abbade”*.

⁷¹ A explicação encontra-se nas *Constitutiones Hirsaugiensis*, PL 150, col. 954: *“Pro signo clerici digitum auri circumfer, quasi gyrando, propter similitudinem coronæ, quam in capite clericus habet”*.

⁷² *La Règle de Saint Benoit, op. cit.*, t. 1, p. 412. Eis a tradução em português arcaico constante em BNL, Alc. 223, fl. 1: *“Filho escuita os preceptos e ma(n)dam(en)tos do meestre he inclina e abaixa a orelha do teu coração E Reçebe de boa mente e toma amoestam(en)to he co(n)selho do padre piadoso”*.

⁷³ BNL, Alc. 218, fl. 168: *“Por signal de frade cõuerso, toma a barba cõ o polegar e o demonstrador”*; BNL, Alc. 91, fl. 20: *“ Por sinal de frade barbato, pega na barba cõ o primeyro e segudo dedos”*.

distinção na separação daqueles provenientes do mundo leigo para aqueles participantes integrais da vida cenobítica.

Na tradição cristã, o tamanho e a forma da cabeleira, bem como a disposição do sistema piloso do rosto, podiam indicar certas qualidades morais e propensões espirituais. O costume da tonsura imposta aos membros das ordens menores, e depois das ordens maiores, por ocasião das ordenações, simbolizava a submissão incondicional a Deus, submissão que dizia respeito à renúncia de todos os gozos e prazeres mundanos⁷⁴. A mudança de *status* do indivíduo que entrava para o mundo sagrado ocorria no plano simbólico no momento em que se dava a explicitação do rompimento com o mundo profano, isto é, a partir do abandono da impureza mundana - visualizada nos cabelos⁷⁵. Com isto podemos compreender melhor porque o próprio texto da Regra podia ser facilmente identificado pelo gesto ritual de corte do cabelo⁷⁶.

O porte da barba longa, por outro lado, era signo positivo, associado com força, retidão moral e conhecimento⁷⁷. Por isto é que o sinal a ser empregado para designar a mentira tenha sido o gesto de esfregar a barba com o dedo indicador sob os lábios⁷⁸ – uma maneira de ilustrar ciência da palavra enganosa. Até hoje, uma das formas empregadas para denunciar alguma balela não consiste no gesto simulado de cofiar a barba? Mas a melhor ilustração do valor moral da barba pode ser encontrada na oposição dos sinais empregados para a designação de pessoa humilde ou soberba: a primeira, colocando-se o dedo polegar debaixo da barba, e a outra, colocando o mesmo dedo

⁷⁴ L. GOUGAUD, "Chevelure", em *Dictionnaire de Spiritualité*, Paris, Beauchesne, 1953, t. 2, pp. 832-834; "Cabello", em *Enciclopedia de la Religión Católica*, Barcelona, Dalmau y Jover, 1951, t. 2, p. 251.

⁷⁵ Conforme E. LEACH, "Cabelo mágico", em R. DA MATTA (org.), *Leach* (Coleção Grandes cientistas sociais), São Paulo, Editora Ática, 1983, p. 158: "quando um indivíduo é 'tornado sagrado', tem que ser separado de suas primeiras qualidades profanas; quando ele é 'tornado profano' novamente, a condição perigosa de santidade tem que ser afastada. Pensando desta forma, os antropólogos tenderam a classificar juntos a limpeza ritual do sujo do corpo, a remoção ritual do cabelo da cabeça, a extração de dentes, a sangria, a circuncisão, etc., como ritos de separação".

⁷⁶ BNL, Alc. 218, fl. 163: " *Por signal do liuro da regra, fecto o signal do liuro, toma cõ dous dedos o cabelo que pende sobre a orelha*".

⁷⁷ F. GARNIER, *La langage de l'image au Moyen Age, op.cit.*, v. 2, p. 88.

⁷⁸ BNL, Alc. 218, fl. 168v: " *Por m?tir, cõ o dedo demonstrador esfrega a barba de soo o beicho, asi como qu? uta*".

encima da barba⁷⁹ – a ocultação ou explicitação dos atributos pessoais podendo indicar a idéia de renúncia genuína ou de vanglória.

...

Eis, pois, algumas possibilidades de leitura destes testemunhos interessantes do modo de pensar e dos comportamentos tidos na vida claustral. À primeira vista limitados e pouco atraentes, revelam-se material muito útil que nos capacita a penetrar no interior das paredes do mosteiro e vislumbrar algo da vida que ali transcorria. Embora não sejamos tão otimistas quanto o saudoso Pe. Mário Martins, para quem o uso destes gestos significativos dava a impressão "*dum silencioso claustro monacal , cheio de mudos a falar*"⁸⁰, cumpre reconhecer o valor dos *signa loquendi* como instrumentos de comunicação e sua expressividade – motivos pelos quais eles continuam a ter muito a nos ensinar.

...

⁷⁹ BNL, Alc. 91, fl. 21: "*Por sinal de humylde, põe o dedo polegar debayxo da barba*", "*Por sinal de soberbo, põe o dedo polegar ?çima da barba*".

⁸⁰ M. MARTINS, "Livros de sinais dos cistercienses portugueses", *art. cit.*, p. 293.